**Генезис идеи коэволюции**

Е.Н. Шульга

В конце XIX века благодаря своей внутренней динамике наука претерпела известную метаморфозу: философ природы преобразился в ученого-изыскателя и естествоиспытателя, специализирующегося в той или иной области знания. Начался процесс дифференциации и специализации, результатом которого явилась автономия науки, а научные истины отделились от истин здравого смысла. Разум ученого, ориентированный, в первую очередь, на исследовательскую деятельность как эмпирического, так и теоретического свойства, подчинил своему рациональному контролю обыденное понимание, все более и более отчуждая рациональные и иные формы познания и объяснения, XIX век стал веком философской защиты времени как центрального понятия в физическом объяснении картины стабильного, линейно–развивающегося мира. Но тогда же в науке появилась теория эволюции и термодинамика. В целом же, объективно складывалась ситуация, при которой возрастание значения науки в обществе казалось необратимым.

XX век продолжил эту тенденцию. Мнение же о том, что наука — это чужеродное тело в культуре, а ученый — враг общества, поскольку морально нейтрален — являлось отражением позитивистского взгляда на мир, согласно которому наука вообще должна стоять вне культуры на том лишь основании, что ее реальность не связана ни с культурными, ни с историческими традициями. Воспитанные на моделях развития теоретической базы классической науки и впитавшие в себя ее рационально–методологические схемы, философы, особенно те, которые сумели преодолеть традиционализм и догматизм в вопросах происхождения жизни, ее организации и развития, пытались объяснить то, что на уровне здравого смысла не подлежит объяснению. Для этого они предлагали использовать известные науке формы рациональности в объяснении явлений, событий и процессов, происходящих на микро– и макроуровнях организованного и развивающегося мира. Важно при этом, что философия пыталась и продолжает пытаться прояснить исторический смысл новой рациональности, черпая непосредственно в науке знание о самой себе.

В конце XX века наука ценностно ориентирована: она философски нагружена и при этом “гуманистична” в своей нацеленности на познание сущности человеческого бытия и становления [1, с. 383]. Становление перестает быть иллюзией в биологии, в истории, во всем комплексе наук о природе и человеке. Современный философ природы — это философ науки, методолог и эпистемолог; он выявляет философские основания наук, обосновывает становление и развитие новых теорий, формулирует новые направления научного поиска. Еще совсем недавно “философия, — по убеждению Сартра, — должна была быть одновременно тотализацией знания, методом, регулятивной идеей, наступательным оружием и языковой общностью” [2, с. 7]. Концепция, созданная одним человеком или группой людей становилась целой культурой, а порой и сущностью мировоззрения целого класса. Философия такого типа являлась почвой всякой частной концепции и даже горизонтом культуры, — философией, которую можно считать преодоленной лишь с того момента, когда отпадает необходимость приспосабливать философию к развивающемуся миру.

Объективные культурно-исторические процессы, происходящие сегодня в общественном сознании кардинально меняют направление развертывания философской мысли. Сейчас есть основания утверждать, что не философия приспосабливается к развивающемуся миру, но сам “развивающийся мир” опосредует философский поиск. Не случайно, по-видимому и то, что философ науки концентрирует свои усилия на философском осмыслении новейших представлений о жизни как особом феномене, который рассматривается в терминах становления и эволюции. В связи с этим, пишут А.Т.Шаталов и Ю.В.Олейников, — “заметно повышается теоретический и методологический статус биологии в формировании интегративных представлений, образующих канву новой универсальной картины мира — онтологического основания мировоззрения (как целостной системы наиболее общих взглядов человека на окружающий и собственный мир через призму знаний о жизни)” [3, с.4 ].

Мировоззренческая позиция современных философов науки, как можно убедиться исходя из процитированного фрагмента статьи Шаталова и Олейникова, демонстрирует выход за узкие рамки специализации, — речь здесь идет о насущной необходимости целостного осмысления феномена жизни в Универсуме, и в связи с этим, — о необходимости выработки целого научного направления — биофилософии. Биофилософия осуществляет поиск онтологических оснований мировоззрения, опираясь на результаты исследования живого как со стороны биологии, так и со стороны философии. Доказано, например, что общие свойства живого организма виртуально присутствуют в каждой его части, между тем эволюционные силы, ответственные за порождение биологических структур, фундаментально инвариантны, они обнаруживаются в постоянной связи организма с окружающей средой, а это обстоятельство, в конечном итоге как раз и дает основание утверждать, что жизнь и земля эволюционируют совместно.

Жизнь как целостность потенциально заключена в каждой живой клетке. В каком-то смысле в каждой клетке можно “прочесть” структуру биосферы и, возможно, всего Универсума. Если это справедливо, то эволюцию можно рассматривать как локальное ограничение потенций. Такое понимание подходит также и для интерпретации производства многообразия форм жизни, но одновременно и форм ментальности — в ее соответствии с ограниченным набором архетипов или генеративных структур. Каждый разум содержит дух мирового целого, подобно тому, как каждая идея воспроизводит облик мышления как такового. В этом смысле “живая структура” и “ментальная структура” строятся на одних и тех же принципах. Причем это не только метафора. “Морфологическое поле, которое определяло развитие эмбриона, — считает Дж.Сермонти, — оказывает свое действие и на высших ступенях развития поведения организма, структурируя формирующуюся ментальность” [4, с. 81, 82].

Итак, идея целостности жизни, на которую опирается биофилософия, открывает широкие горизонты для философского осмысления специфики организации и эволюции живого: целостная природа не просто эволюционирует — природа коэволюционирует. Но что такое коэволюция и каково значение идеи коэволюции для представлений о развитии в целом? Другими словами, достаточно ли очевидна универсальность коэволюционной идеи? Чтобы ответить на эти вопросы, сначала постараемся понять содержание термина “коэволюция”. Его семантическое объяснение кажется предельно простым и весьма доступным: коэволюция — это, в буквальном смысле слова, — “со-развитие” или “согласованное развитие”, касающееся, прежде всего, живой природы.

Справедливости ради отметим, что термин “коэволюция” в научный лексикон впервые был введен Эрихом Янчем для уточнения специфики процесса самоорганизации внутри эволюционно сформировавшейся природной части Универсума [5]. И уже одно это убеждает в том, что идея всегда шире понятия, скрывающего смысл этой идеи.

Углубляясь в смысловой контекст понятия коэволюция, нельзя не обнаружить двойственной нерасторжимости процесса, коренящегося в самой сущности эволюционирующего природного целого. Обращает на себя внимание также то обстоятельство, что в содержании слова “коэволюция” наличествует как минимум два жестко взаимосвязанных и сопряженных друг с другом процесса, или даже два “бытия”, например, живое и неживое, природное и социальное. И чтобы стать достоверным знанием, — знанием о специфике объектов, участвующих в “со-развитии”, а также о сущности и общих механизмах их “согласованного развития”, одно “бытие” должно являться эквивалентным другому, адекватным ему.

Таким образом, термин “коэволюция” расшифровывается как онтологизированное бытие адекватное другому бытию в его совокупной и развивающейся целостности.

Парное сущему есть другое сущего. Специфицируя сущее, мы мыслим его именно как сущее в силу того, что уже располагаем определенным объемом знания о сущем. Такой эпистемологический опыт позволяет делать более зримым, реально воспринимаемым онтологизированный мир — развивающийся мир бытия. Вменяя этому миру черты “эволюционного целого”, мы тем самым находим основания для его классифицирования.

Признание факта эволюции является тем исходным положением, “онтологическим аргументом”, который как раз и составляет основу для классифицирования развивающегося мира в его коэволюционной парадигме. При этом не стоит избегать обращения к так называемой истории вопроса; тем более, что ретроспективный взгляд во многом способствует пробуждению самых смелых гипотез и предположений в отношении коэволюции и тех “парных” ее составляющих, которые только на первый взгляд кажутся несовместимыми.

Пол Фейерабенд писал: “Не существует идеи, сколь бы устаревшей и абсурдной она ни была, которая не способна улучшить наше познание. Вся история мышления конденсируется в науке и используется для улучшения каждой отдельной теории” [6, с. 179]. Оптимизм приведенного тезиса привлекателен с точки зрения такого типа философского сознания, для которого отдельные результаты научных исследований приобретают познавательную ценность лишь при условии их духовной значимости. В контексте рассмотрения генезиса идеи коэволюции, первостепенное значение должно быть отведено эволюционной идее, познавательная ценность которой была подтверждена всем ходом развития научного знания.

По Фейерабенду, “для объективного познания необходимо разнообразие мнений и методов, поощряющий такое разнообразие” [6, с. 178]. Это остроумное суждение вполне применимо к эволюционной идее, поднявшейся до уровня методологического подхода в познании организации мира через его эволюцию.

Величайшей заслугой Ч.Дарвина было доказательство, что окружающий мир и все его живые сообщества развиваются через естественный отбор. Естественному отбору предшествует длительный процесс самоорганизации природной среды в направлении жизни. Природные факторы способствуют возникновению живых организмов и их различных сообществ, видовое разнообразие которых обусловлено естественным отбором. Поэтому основной закон жизни, выведенный Ч.Дарвином, в самом общем его виде может быть сформулирован так: чем больше организмов рождается и умирает, т.е. имеет возможность развиться и “победить” в борьбе за существование, тем больше шансов у них для сохрания\*. При достаточном количестве времени, когда организмы успевают развиться и победить в борьбе за существование, — такой отдельно взятый единичный процесс повторяет эволюционный процесс глобального масштаба. В результате происходит совершенствование организмов, вырабатываются механизмы адаптации их к среде обитания, их коадаптация, если говорить современным языком науки. В борьбе за существование побеждают, выживают только те формы жизни и только те виды, которые в наибольшей мере приспособлены к условиям среды, коадаптированы с ней.

Теория эволюции, предложенная Дарвином и Уоллесом, была позднее расширена и разработана в свете современных данных палеонтологии, экологии, этологии, молекулярной биологии, генетики и получила название неодарвинизма. При этом сам неодарвинизм следует определить как теорию органической эволюции путем естественного отбора признаков, детерминированных генетически.

Признание факта эволюции неодарвиновской эволюционной теорией было подготовлено самым широким спектром результатов экспериментально-теоретического характера исследований. Во-первых, был установлен факт изменения процесса жизни во времени, следствием чего стало понимание этого процесса как “эволюции в прошлом”. Свидетельством “эволюции в прошлом” служили ископаемые остатки организмов и стратиграфия. Во-вторых, были выявлены механизмы, производящие эволюционные изменения. Это так называемый естественный отбор генов. Данные о механизме эволюции получены на основе экспериментальных исследований и наблюдений, касающихся естественного отбора наследуемых признаков (например, отбора по окраске раковин у Сераеа), а также результаты объяснения механизма наследования, демонстрируемые классической генетикой (работы Менделя на горохе). Наконец, теория неодарвинизма провозгласила тезис “эволюция в действии”, продемонстрировав эволюцию, происходящую в настоящее время. Сведения о действии эволюционных процессов в наше время дают исследования популяционного уровня организации живого, а также совокупность результатов, касающихся искусственного отбора и генной инженерии, например, такие как создание новых сортов пшеницы или получение моноклональных антител.

Конечно, нужно отдавать себе отчет в том, что признание фактов органической эволюции само по себе еще не дает основания для твердого установления законов эволюции. Скорее всего, следует говорить лишь о хорошо подкрепленных фактических данных в пользу гипотезы. В лучшем случае, о неодарвинизме можно говорить как о достаточно обоснованной теории. Между тем, не должна вызывать сомнения познавательная ценность эволюционной идеи, а вместе с тем, те эвристические перспективы, которые она открывает, будучи используема в широком общенаучном и философском контексте.

Делая акцент на познавательной ценности эволюционной идеи, особо подчеркнем, что интерес к дарвиновской теории эволюции способствовал формированию целого научного направления или даже научной школы, которая пыталась в рамках эволюционного мышления найти ключ к объяснению того как возможен рост, развитие и сохранение человеческого понимания. К числу эволюционистов — явных и неявных предшественников существующего ныне эволюционного подхода, можно отнести К.Линнея, который поместил человека среди приматов в предложенной им иерархической системе мира; Ш.Бонне, выдвинувшего идею трансформизма и рассуждавшего о возможности преобразования одних форм живых организмов в другие; Ламарка — создателя первой эволюционной концепции, которая хотя и не объясняла эволюцию с точки зрения ее движущих сил, все же имела совершенно определенный и законченный образ; в этот перечень можно отнести концепцию геологического эволюционизма Ч.Лайеля и т.д. Итак, с полной определенностью можно утверждать, что к середине XIX века эволюционизм как положительный взгляд на развитие был принят практически всеми исследователями.

В настоящее время философская оценка и философское осмысление эволюционной идеи в целом не перестает оставаться актуальной. Она продиктована необходимостью формирования нового взгляда на старые теории в связи с формированием таких концепций, которые выводят эволюционную проблематику за рамки биологического цикла научных исследований. В первую очередь это относится к осознанию статуса эволюционного подхода применительно к такому новому направлению в философии, как эволюционная эпистемология, а также к концепции коэволюции, взаимопроникновение идей внутри которых свидетельствует об их совместимости.

Для того, чтобы не оставаться необоснованным это наше утверждение нуждается в определенной аргументации, касающейся генезиса этих идей, их предтечи. Так например, характеризуя некоторых приверженцев эволюционизма, современный методолог Д.Кэмпбелл писал: “Герберт Спенсер был основным глашатаем этой школы. Хотя он с энтузиазмом воспринял дарвиновскую теорию отбора, он был энергичным эволюционистом до того, как прочел книгу Дарвина. Однако в его идеях продолжали преобладать два додарвиновских подхода. Первый был связан с проблемой эмбрионального развития. Второй — с теорией Ламарка, в которой ум животного представлялся пассивным отражением окружающей реальности. Спенсеровская эволюционная эпистемология стала доминировать около 1890 года. Позитивным вкладом Спенсера было подчеркивание той идеи, что познание развивается вместе с другими аспектами жизни. Но Спенсер упускал из виду, что знание при этом остается неизбежно несовершенным, и имеет приблизительный характер на каждый ступени эволюции” [7, с. 437].

Отмеченный Кэмпбеллом позитивный характер спенсеровского взгляда на эволюцию, интересен как для рассмотрения истории вопроса, так и для нужд современной эволюционной эпистемологии. Вместе с тем, идея Спенсера о том, “что познание развивается вместе с другими аспектами жизни” [7, с. 437] предполагает, хотя и в непроявленном виде, намек на согласование, соразвитие этих предполагаемых аспектов. Для эпистемологии же важно не только указание на факт эволюции, но также признание возможности, допустимости перенесения присущего эволюционной идее “биологического смысла” на процесс получения знания, а значит, — на процесс осуществления познания в его эволюционном контексте.

В дополнение к сказанному, уточним саму сущность спенсеровской эволюционной позиции. Дело в том, что по отношению к теории познания Спенсер развивал концепцию трансформированного реализма, согласно которой наши ощущения не похожи на воспринимаемые нами предметы. Однако каждому изменению предмета соответствует определенное изменение структуры ощущений и восприятий. Наряду с явным “параллелизмом”, Спенсер обнаруживает в своем учении соединение эмпиризма и априоризма, признавая априорное, то есть самоочевидное, физиологически закрепленным в опыте бесчисленных поколений предков. Другими словами, по Спенсеру, то, что априорно для личности, апостериорно для всего человеческого рода. Кроме того, Спенсер разделял мир на познаваемый и недоступный познанию, и эти ограничения касались возможностей человеческого познания вообще. Именно поэтому эволюционная позиция Спенсера должна быть охарактеризована как однонаправленная, “линейная”, для которой процесс развертывания познания оказывается ограниченным бесконечным процессом наблюдения над фактами. В этом смысле, процесс познания и его механизмы остаются за пределами познания как непознаваемые в принципе, а человеческому мышлению отводится роль наблюдения и описания созерцаемого.

Натурализм в истолковании процессов познания, а также редукционизм, сводящий все явления, в том числе, социальные, к биологическим закономерностям, делали подобного толка эволюционные концепции открытыми для критики, уязвимыми. Однако признание эволюции как факта, выработало в среде прогрессивно мыслящих ученых определенный эволюционный стиль мышления, ставший впоследствии весьма успешно действующим не только при анализе подобных проблем — например, при обосновании роста, развития и сохранения знания, но также и в более широком, философском их освещении.

В недрах эволюционной парадигмы по-новому истолковывался “биологический смысл” глобально-эволюционных проблем, таких, как проблема обоснования и объяснения условий перехода от неживого к живому, разрабатываемая в рамках современной концепции самоорганизации и синергетики; проблема описания возникновения порядка из хаоса — также относящаяся к общенаучным задачам глобально-эволюционного, синергетического плана; проблема коэволюции, то есть согласованного совместного протекания развития некоей целостности. На философском уровне эта идея была впервые сформулирована как проблема соразвития природного и социального внутри биосферы, где познание условий соразвития природного и социального (их коэволюция) сближало конкретно-научный, общенаучный и философский уровень исследований. Наконец, благодаря эволюционному подходу стало возможным построение современной концепции глобального эволюционизма, внутри которой эволюция предстает как единый, необратимый глобально-эволюционный процесс, с единых позиций описываемый в макро- и микроветвях эволюции, и гипотетически приложимый к процессам, происходящим во Вселенной.

Итак, значение эволюционного взгляда на мир и процессы в нем происходящие, просто неоценимы. Вместе с тем, эвристические перспективы его еще до конца себя не исчерпали. Поэтому вполне уместным и своевременным представляется следующий вывод. Признание факта эволюции сделало возможным эволюционный стиль мышления. Общенаучный смысл проблем, решаемых на основании этого стиля мышления позволяет квалифицировать его как универсальный общенаучный подход.

Как показывает вся история формирования эволюционной идеи, сфокусированность ее непосредственно на человеке помогает выработать и обосновать критерии исследования, наиболее адекватные с точки зрения познания его биосоциальной сущности. Человек, со всеми присущими ему биогенетическими, психическими и культурно-познавательными особенностями уже не может изучаться только как некий застывший результат многовекового эволюционного процесса, как вершина, определяющая всю ее направленность.

Новейшая позиция состоит в том, чтобы рассматривать человека как следствие процесса коэволюции. Поэтому познание условий и механизмов коэволюции человека можно было бы конкретизировать как проблему объяснения условий согласованного развития биологического и интеллектуального.

Делая небольшое философско-историческое отступление заметим, что поиск ответов на вопросы, касающиеся интеллекта постоянно будоражили философскую мысль. Так, например, ответ на вопрос, связанный со способностью к познанию был предложен еще Сократом и стал известен благодаря изложению его Платоном. В частности, в эпизоде обучения геометрии неграмотного мальчика-раба. Из чего все присутствующие при этом “эксперименте” должны были признать факт его способности к обучению как наглядную иллюстрацию идеи Сократа о врожденности знания. Причем сам процесс познания характеризуется философом как процесс “припоминания”. Суть же знаменитого “сократовского метода” состоит в “майевтике”, то есть в “вытягивании” смысла из темных глубин человеческого мышления посредством умелого ведения диалога (например, через “сталкивание” противоположных суждений).

Все это наводит на мысль о неиссякаемом интересе, который проявляет человек к самому себе, к поискам ответов на самые сокровенные вопросы бытия и познания.

В свете новейших эволюционно-эпистемологических концепций многими учеными, особенно западно-европейскими социобиологами, активно развивается гипотеза в отношении признания определенной кульминационной роли генно-культурных факторов эволюции, в том числе, и на современном ее этапе. Интересно отметить, что современная эволюция, в нашем контексте — “эволюция в действии”, — все чаще описывается на языке коэволюционной концепции, когда факторы самой различной природы рассматриваются как сопряженные, “парные”. Этим факторам отводится роль равнозначных по отношению друг к другу, и оказывающихся не только сопряженными, согласованными, но и взаимно обуславливающими процесс развития человеческого интеллекта.

Например, видный социобиолог Франциск Дж.Айала пишет: “Этическое поведение коренится в биологическом складе человека. Я полагаю также, что этическое поведение не возникло как само по себе адаптивное приспособление, но, скорее, было побочным продуктом эволюции высших интеллектуальных способностей” [8, с. 241–242]. Позиция автора довольно прозрачна и не нуждается в комментариях. Единственно, что можно здесь домыслить — это предположить возможность образования еще одного нового направления. Коль скоро речь идет о согласовании “этики” и “биологии”, то этот раздел социобиологии следует именовать эволюционной этикой.

Отправной “точкой роста” в современных эволюционно-эпистемологических концепциях остается, восходящая еще к Спенсеру убежденность, что познание, а значит и интеллект человека развивается вместе с другими аспектами жизни. Такую ориентацию мы обнаруживаем в трудах М.Рьюза, Ч.Ламсдена, Э.Уилсона. Общим для этих социобиологов является прямое или опосредованное признание наличия каких-то особых связей между такими, казалось бы, далекими понятиями, как биогенетические и культурные факторы, которые оказываются не только совместимыми, но и вполне обоснованно согласуемыми внутри разрабатываемой этими авторами генно-культурной концепции эволюции. При этом задача построения этой новой концепции на философском языке формулируется как проблема построения и обоснования научно-теоретического статуса эволюционной эпистемологии.

В частности, М.Рьюз, опираясь на теоретические исследования своих единомышленников и коллег — Ч.Ламсдена и Э.Уилсона, приходит к выводу, что “существует некоторого рода врожденное ограничительное начало в психике человека (с соответствующим ему физическим субстратом в мозге), которое направляет наше мышление и влияет на него. Ламсден и Уилсон, пытавшиеся интегрировать нашу культурную природу с лежащим в ее основе биологически генетическим субстратом, пишут следующее о генетических правилах: существующую информацию о познании можно организовать наиболее эффективно на основе генно-культурной теории, подразделяя эпигенетические правила на два класса, последовательно возникающие внутри нервной системы. Первичными эпигенетическими правилами являются преимущественно автоматические процессы, ведущие от сенсорной фильтрации к восприятию” [12, с. 98-99]. Именно они, по убеждению М.Рьюза оказывают влияние на восприятие и организуют обработку сенсорной информации о мире и о нас самих. Эпигенетические правила иного, более высокого порядка, так называемые “вторичные эпигенетические правила” преобразуют воспринятую базисную информацию в направлении оценки самого восприятия, что как раз и делает человека способным отдавать предпочтение одним “культурогенам” по сравнению с другими.

Стоит пояснить, что впервые понятие “культуроген” было введено в лексикон эволюционно-эпистемологической теорией Э.Уилсона. И хотя оно предполагает согласование, казалось бы, несовместимого, на самом деле, понятием “культуроген” автор концепции обозначает весьма широкий спектр сопутствующих понятий и даже любую отдельно взятую единицу культурной информации: артефакт, специфический фрагмент человеческого поведения и т.д. Для нас же ясно то, что в самом содержании этого понятия отражается коэволюционная насыщенность, пронизывающая также и всю авторскую позицию.

Согласно теории, которую отстаивает Э.Уилсон, а вслед за ним Ч.Ламсден, в человеческой психике присутствует эволюционно заложенное ограничительное начало, отличное и далекое от животного инстинкта, или даже того феномена, который получил название инстинкта самосохранения. Авторы новой теории говорят об ограничительном начале в психике как о регуляторе, генетически обусловленном и отражающем предрасположенность, предпочтительность, которой следует человек в своем действовании и в поведении. Более того, согласно теории Уилсона-Ламсдена, все направление развития человеческого мышления оказывается преддетерминированным генно-культурными механизмами.

Такая постановка проблемы разворачивает исследования в направлении поисков ответа на вопросы о путях и механизмах осуществления взаимосвязи генетической и культурной эволюции, или, в нашем контексте, коэволюции биогенетического и познавательного. Тем самым в сферу эволюционной эпистемологии попадает все многообразие аспектов биогенетического, психологического и когнитивного свойства. Приверженцы такого направления исследований пытаются проводить твердую аналогию между эволюцией организмов и ростом человеческого знания, в частности, научного познания.

Интересно отметить, что Карл Поппер рассматривает эпистемологию как теорию научного знания, относя все научное знание к тому, что он называет “третьим миром”. В “универсуме”, или в “мире”, — полагает Поппер, — следует различать во-первых, мир физических объектов; во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний и, возможно, диспозиций к действию; в-третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства [10, с. 439–440]. Содержание эпистемологии как теории научного знания составляют теоретические системы, научные проблемы и проблемные ситуации, а также сопутствующие им критические рассуждения. Эпистемология, таким образом, — это развивающееся знание, но “знание без того, кто знает”, “знание без познающего субъекта” [10, с. 443]. Это утверждение Поппера не следует истолковывать так, будто он исключает эволюционный подход к предмету. Напротив, объективное содержание человеческого знания — это “третий мир”, в состав которого входит также и эпистемология со всем многообразием идей, концепций и проблем. В результате взаимодействия между человеком и “третьим миром” происходит рост объективного знания, и Поппер подчеркивает то обстоятельство, “что существует тесная аналогия между ростом знания и биологическим ростом, то есть эволюцией растений и животных” [10, с. 446–447].

Различия между эпистемологией (К.Поппер) и эволюционной эпистемологией (Уилсон, Ламсден, Рьюз) очевидны. Поппер использует эволюционную идею скорее как способ рассуждения по аналогии, тогда как эволюционисты идут дальше. Так, Эдвард Уилсон проводит мысль о том, что дарвиновская эволюционная теория релевантна к нашему пониманию процесса познания. Кроме того, позиция Уилсона интересна и с точки зрения выявления общих коэволюционных факторов развития познания. Для этой цели Уилсон как раз и вводит уже известное нам понятие “культуроген” — своеобразный эпигенетический код, благодаря действию которого становится вообще возможным распознавание “эпистемологического смысла”, содержащегося в том или ином виде знания. Развивая дальше эволюционно–эпистемологическую теорию, Уилсон и Ламсден ссылаются на “эпигенетические правила”, которые, по сути, являются биологическими конструктами, делающими возможным как развитие человеческого интеллекта, так и саму способность человека к обучению. При этом авторы теории, конечно, далеки от того, чтобы отрывать “знание” от его материального субстрата.

Теория генно-культурной коэволюции в среде отечественных философов вызвала широкую дискуссию, нашедшую отражение, в частности в книге Р.С.Карпинской и С.А.Николького [11]. Авторы указали на уязвимые места в генно-культурной концепции коэволюции, соотнося ее с собственной, идеологически подкрепленной позицией. Мы же ограничимся здесь напоминанием о том, что любая, сколько-нибудь серьезная критика — это, в большей степени, отражение “борьбы идей”, нежели противостояние идеологий.

Существуют также и другие мнения, относящиеся, скорее, к специально-научным, частным, согласно которым “все процессы сопряженной эволюции не выходят за рамки законов биологического мира” [12, с. 230]. А это означает, что задача классифицирования коэволюции по типам или уровням организации может быть осуществлена только в границах биологического уровня организации живого: от генома до биосферы, где “коэволюция предполагает своевременное возникновение сопряженных изменений и последующую автономную селекцию взаимно адаптивных вариантов” [12, с. 220]. Такой аспект коэволюционной направленности исследования на первое место выдвигает проблему коэволюционного становления целого. В этом случае речь идет о так называемой прогрессивной коэволюции, когда внутри системы любой степени сложности (от генома до биосферы) усматриваются очевидные селективные противоречия, снятие которых оказывается возможным лишь при условии иерархического усложнения коэволюционирующих партнеров. Выходит, в самой системности кроется замечательная потенция к усложнению, а из этого следует, что для обеспечения прогрессивной коэволюции не требуется никаких “толчков” извне. Но что же тогда является побудителем прогрессивной коэволюции? Ответ прост: естественный отбор.

Таким образом, идея коэволюции охватывает самый широкий круг явлений. Уже такой краткий, сжатый анализ генезиса идеи коэволюции приводит к убеждению в универсальном характере ее воплощения. С гносеологической точки зрения идея коэволюции весьма перспективна. Корни ее лежат в эволюционной теории, вышедшей на уровень познания условий, факторов и механизмов развития — от биологического до гносеологического, что должно составить предмет пристального внимания в развиваемых ныне исследованиях по биофилософии.

**Список литературы**

1. Это означает, что бытие и становление рассматриваются как два соотнесенных аспекта реальности, внутри которой условия, воплощенные в системе ассоциируются с бытием, а законы, управляемые темпоральным изменением системы, — со становлением. См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.

2. Сартр Ж.-П. Проблема метода. М., 1994.

3. Шаталов А.Т., Олейников Ю.В. К проблеме становления биофилософии // Данная книга, С. 3-33.

4. Карпинская Р.С., Тищенко П.Д. Новая парадигма в биологии? // Гуманизм, Наука, Техника. Т. I. М., 1990.

5. См.: Jantsch E. The self-organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution. Oxford etc., 1984.

6. Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

7. Campbell D.T. Evolutionary Epistemology. The Philosophy of Karl Popper. La talle Illinois. 1974.

8. Ayala F.J. The Biological Rools of Morality // Biology and Philosophy. 1987.

9. Рьюз М., Уилсон Э. Дарвинизм и этика // Вопр. философии. 1987. № 1.

10. Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

11. Карпинская Р.С., Никольский С.А. Социобиология: Крит. анализ. М., 1988.

12. Родин С.Н. Идея коэволюции. Новосибирск, 1991.