

БЛАГО И ПОЛЬЗА: У ИСТОКОВ ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ

Рассматриваются этические основания европейской науки эпохи Возрождения. Исходя из представлений о том, что концептуальное осмысление процесса возникновения современного естествознания должно начинаться именно с этой эпохи, предлагается понимание науки XVI - начала XVII вв. как социокультурной практики, связанной с функционированием глубоко интегрированных в познание этических феноменов

Традиционная точка зрения датирует рождение науки Нового времени XVI - началом XVII в. А. Уайтхед утверждал, что «XVI век н.э. увидел крушение западного христианства и рождение современной науки» [1. С.56-57, 62]. К. Хюбнер, рассматривая Возрождение как культурное начало новой науки, считал, что «развитие науки есть процесс, по сути совпадающий с возникновением идеалов Возрождения» [2. С. 178]. С. Тулмин, анализируя философскую дискуссию по поводу периодизации эпохи «модерн/ постмодерн», утверждал, что Возрождение следует рассматривать как «линию старта современной науки» [3. Р. 23].

Попытаемся установить факт присутствия в мировоззренческих представлениях формирующегося естествознания идеалов и принципов ренессансной этики и обосновать положение о том, что этические ценности этой эпохи не противостояли процессу становления науки как нечто чуждое и обособленное, но были его составной частью и в качестве духовных ориентиров привели в форме своего следствия и внешнего выражения к ориентации формирующейся науки на принципы, предполагающие ответственное существование и соучастие в духовном и культурном творении мира. Признавая несостоятельными попытки связать гуманизм эпохи Возрождения со всем комплексом философии, науки или культуры того времени, учитывая, что его символом является этическая проблематика, находящаяся в центре всех философских систем и религиозных (ортодоксальных и неортодоксальных) идеологий, этико-философских и этико-религиозных по своей сути, попытаемся выяснить, допустимо ли представлять морально-этические studia humanitatis «посылом судьбы» для формирующейся науки или же они были замкнутым в себе целым?

Главенствующая мировоззренческая тема Возрождения, нашедшая свое концептуальное выражение и рациональное обоснование в ренессансной этике, - бытие человека, рассматриваемого как высшая ценность и центр мироздания. Философия Возрождения, сознавая себя как возрождение античной культуры и античного стиля мышления, отталкиваясь от античных представлений о сущности человека, создала гуманистический идеал, связав становление человека и его духовное совершенствование с собственными усилиями.

В своих этических исканиях мыслители Ренессанса обратились к этике Аристотеля, которую мы обозначим как «классическая концепция морали», а «Никомахову этику» будем рассматривать как канонический текст, отражающий классический взгляд на добродетели. Ориентация философии Возрождения на классическую моральную концепцию свидетельствует не только о существовании «ренессансного аристотелизма» (или гуманизма аристотелевского толка) и не только показывает популярность его моральной концепции и живучесть его этического «словаря» в ин-

теллектуальной истории, но и позволяет утверждать, что поиски человеком себя и ответ на вопрос «Что такое человек?» велись в эту эпоху в диалоге с классической аристотелевской традицией добродетелей.

Мыслители Ренессанса, понимая ограниченность и даже искаженность схоластических истолкований учения Аристотеля, пытались переосмыслить его посредством гуманистического хода моральной мысли, восстановив тем самым «подлинного Аристотеля». Гуманизм «... как новое духовное движение примиряется с Аристотелем, - писал Э. Кассирер, - и, отказавшись от борьбы с ним, выступает с требованием освоения духа и буквы его наследия» [4. С. 8], однако было бы заблуждением оценивать его как простое воспроизведение аристотелевских идей, исключая наличие собственных оригинальных подходов.

Ориентация на классическую концепцию морали, основные принципы которой как предшественники Аристотеля, так и его последователи, выражали с большим или меньшим успехом, не исключала соединения и примирения с платонизмом. Соперничество между этими двумя доктринами, характерное для средневековой мысли, колеблющейся, по выражению известного исследователя средневекового мышления М.К. Петрова, от Платона к Аристотелю [5. С. 28], продолжавшееся вплоть до второй половины XV в., не принесло заметных плодов и сменилось в эпоху позднего Возрождения стремлением к их слиянию. Дальше всех продвинулась в направлении их примирения флорентийская Академия, считавшая себя хранительницей подлинного наследия Платона, представитель которой - Пико делла Мирандола, - сравнивая между собой эти две философские системы, утверждал: «насколько несовместимы они на словах, настолько же согласны друг с другом по существу» [Цит. по: 4. С. 12].

Однако моральное мышление культуры Возрождения в отличие от античности и средневековья перестало быть структурированным согласно определенной версии платоно-аристотелевской схемы - в своем стремлении обнаружить основания античной этической мысли оно исключило идеи, не конгениальные идеалам Возрождения, центрированным вокруг нескольких фундаментальных проблем, взаимно дополняющих и объясняющих друг друга, что означало, по существу, пересмотр подходов ко всему интеллектуальному миру классической Греции или, по выражению В. Виндельбанда, «комбинацию более ранних идей, при помощи которой получили развитие новые» [6. С. 296].

Эта особенность характеризует не только этическую мысль Ренессанса, но и его мирозерцание в целом, на что обратила внимание П.П. Гайденко, утверждающая, что в XVI в. сформировалось сознание, противоположное и чуждое античному: «...не следует думать, - пишет она, - что если эпоха Возрождения написала на своем знамени лозунг: «назад к античности», то

она и на самом деле была возвращением к античным идеалам. Этот лозунг был только формой самосознания этой эпохи... От того, как эпоха осознает себя, ещё нельзя делать вывод о том, чем она является в действительности» [7. С. 57, 91].

Радикальная смена мировоззренческого проекта в эпоху Возрождения обнаруживается, прежде всего, по отношению к представлениям о природе человека и выражается в отказе ренессансной этики от идеи социальности как её сущностной характеристики. Человеческое «Я» в этических системах Аристотеля и Платона обусловлено социальным контекстом, оно укоренено в формах социальной жизни и в рамках иерархических структур, легитимирующих социальный порядок. Хотя Аристотель и не признавал существования дофилософской традиции объяснения добродетелей, тем не менее он ей следовал, объясняя добродетели с позиций центрального для неё вопроса о соотношении хорошего гражданина и хорошего человека, совершив при этом переход от одних социальных форм к другой - основной моральной коммуне для него становится не род, а город-государство.

Платон, также как и Аристотель, признавал неотделимость добродетельного человека от добродетельного гражданина - их общее мнение заключалось в том, что добродетели имеют место в рамках города-государства, как той среде, в которой они проявляются и в которой они получают свое определение, - для них социальный аспект является одной из составных частей моральной философии, хотя, в отличие от Аристотеля, Платон связывал добродетели не с действительно существующим полисом, а с идеальным.

Дом и полис в классической концепции, понимаемые как бытийные отношения господства, подчинения, сотрудничества, как комплекс социальных статусов и ролей, представляющих собой материальные и социальные предпосылки человеческой жизни, считались нормативными для человеческой природы. Полис - это социальные обстоятельства присутствия в мире человека, который, по выражению М. Хайдеггера, «никогда не есть «сначала» как бы свободное-от-бытия-в-сущее, которому порой приходит охота завязать «отношение» к миру» [8. С. 57]. Дом, полис, обладание и т.д. представлялись Аристотелю как «моменты» идентификации, о которых, следуя, в свою очередь, за этой традицией, Э. Левинас писал, что они «не должны считаться эмпирически и случайно данными, наложенными на формальный каркас Самотождественного. Они - сочленения этой структуры... Позиция «я» по отношению к миру как к иному заключается в том, что «я» живет и идентифицирует себя, обитая в мире как «у себя»... «У себя» означает не некоеместилище, а место, где я могу, где, испытывая зависимость от иной реальности и вопреки этой зависимости, а может быть, благодаря ей, я свободен» [9. С. 77].

Однако классическая этическая система Аристотеля-Платона не представляла собой познавательный и мировоззренческий тупик или бессильное вынесение сущности человека вовне - в полис, она расширяла зоны её поиска на сферу трансцендентного. Поиск природы человека в ней велся не только с позиции социальных ролей или их социального определения вслед за более ранней традицией, но и с точки зрения чело-

веческой сущности как метасоциального гаранта общественного порядка, о чем свидетельствует стремление вывести добродетели за границы определенной и детерминированной системы ролей и статусов, включив их в размышления о Благе.

Полис в классической концепции Аристотеля-Платона фундирован метафизическим проектом человека, основанным на таком представлении о сущем, согласно которому оно имеет четыре причины, делающие его сущим внутри себя: сущность, которая есть, в конечном счете, определение сущего и вид; материя или субстрат; начало движения, и последняя - телос (telos), который в системе Аристотеля есть Благо. В стремлении к Благу - характерная цель человеческих существ, к которой они движутся согласно своей метафизической природе - ведь Аристотель не отождествлял Благо с тем, что конституирует человека как социальное/полисное существо (деньгами, честью, дружбой), стремясь, если использовать выражение А. Тюрена, к «несоциальному определению социально действующего лица» [10. С. 97].

Хотя содержание Блага (эвдемонии) как высшего этического идеала остается у Аристотеля по большей части неопределенным и многозначным, он сделал указания на ту сферу, в которой оно укоренено - сферу трансцендентного, неотделимую от его метафизики. Как заметил по этому поводу Э. Левинас, «понятие «сущего» вообще уже заслуживает названия «трансцендентного» - так средневековые последователи Аристотеля именовали единое, бытие и благо» [9. С. 8].

У Платона Благо определяет собой все сущее и все познаваемое, это «... идеал, который выше всего познаваемого и всего познающего, выше всякого бытия и разума, будучи первым началом и того, и другого... Можно сказать, что высшая идея блага, точно также как и весь идеальный мир в своей совокупности, есть для Платона объективный разум вселенной - смысл и причина всех вещей, их Бог (идеал) и Творец» - писал С.Н. Трубецкой [11. С. 67]. Благо по Платону трансцендентно по отношению к Бытию, всегда по ту сторону Бытия, например, в «Федре» он ставил Благо над Бытием, а в диалоге «Филеб» определял единое несовершеннейшее и самодовлеющее Благо как высшую самоцель и выражал его в категориях красоты, соразмерности и истины.

Этика Платона также фундирована метафизикой, разделяющей сферы бытия на две реальности - «зримую» и «незримую», область явлений и область идей. Этот лейтмотив платоновской доктрины - мысль о «трансценденции» как абсолютной противоположности между умопостигаемым и чувственным - обеспечивала «сверхсущий» характер Блага: никакие выводы, основанные на эмпирической реальности или эмпирически данных посылах не способны привести к этому «запредельному» началу, и лишь мир идей соразмерен моральным понятиям, отражением и выражением которого они являются. Совершенный и идеальный мир руководствуется идеей Блага, определяемого как «величайшее», являющегося одновременно высшей целью и пределом становления бытия и познания.

Аристотель рассматривал проблему Блага в несколько иной, по сравнению с Платоном, мыслительной перспективе, задающей новый ракурс её исследования - уже не в качестве начала и образца этического

анализа добродетелей, а в качестве цели и завершения этического дискурса. Возражая Платону, он утверждал в «Никомаховой этике», что «Благо» как нечто общее, объединенное одной идеей, не существует» [12. С. 61], оно всегда соотносится с определенными добродетелями, является целью, к которой движутся люди, а их движение по направлению к различным благам или от них объясняется ссылкой на добродетели или же неудачей в обучении, а также формами практического разума, которые используются ими.

Однако, несмотря на сознательную артикуляцию многозначности и многоликости Блага, обусловленную многообразием добродетелей и целей, ими преследуемых, Аристотель был далек от утверждения его относительного статуса - на правах постулата он ввел положение о высшем Благе, которое «есть совершенная цель», тем самым приняв идею платоновского единого универсального Блага самого по себе. (Аристотель писал о связи этих двух понятий: «... цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо... Все, что есть благо, само по себе и по своей природе есть некая цель» [13. С. 68, 101].)

Таким высшим Благом и окончательной целью (*telos*) как кульминацией человеческой жизни выступает метафизическое размышление о Боге. «... Аристотель рассматривает цель (*telos*) человеческой жизни как определенный вид жизни; *telos* не есть нечто, что должно быть достигнуто в некоторый будущий момент времени, но является способом, которым должна быть сформирована вся жизнь. Это верно, что хорошая жизнь, которая представляет *telos*, находит кульминацию в размышлениях над божественным и что, следовательно, для Аристотеля, как и для средневековых мыслителей, хорошая жизнь движется по направлению к высшей точке» - пишет А. Макинтайр [14. С. 237].

Центральный тезис X книги «Метафизики» Аристотеля: «... тот, кто наделен умом, всегда действует ради чего-то, а это нечто - предел, ибо конечная цель есть предел» [13. С. 97], усиленный им затем через сравнение трансцендентного принципа добра с главой воинства - опять-таки высшей и конечной инстанцией, придает единственную ценность тому, что вечно и неизменно.

Идея Блага, являющаяся основанием классической концепции морали, неразрывно связана в ней с тем, что условно можно назвать гносеологией или теорией познания. Так у Платона в «Филебе» Благо, являясь соединением удовольствия и истинного знания, опосредовано подчинено регулятивам «Истины и лжи», а в «Государстве» оно придает познаваемым вещам истинность, наделяя человека способностью познания.

Познание и истинное знание приобретают образ Блага - «... можно быть уверенным в подобии Добра... и того, что им генерируется. Бытие и знание...» - писал Ж. Деррида [15. С. 284]. «Праведный разум», по Платону, - это моральный разум, подчиняющийся этическим регулятивам, понятиям добра и зла. Как справедливо заметил А.П. Огурцов в исследовании, посвященном анализу проблемы взаимоотношений Блага и истины в истории античной философии, «... для философии Платона характерно включение истины в учение о Благе, истина трактуется как один из важных компонентов и регулятивов ума и рассудительности, соединенных с удовольствиями» [16. С. 25].

Аристотель, сознательно не артикулировавший вопрос о соотношении между разумом и добродетелями, тем не менее сказал достаточно для того, чтобы понять, какой концепции разума он придерживался. Добродетельность для Аристотеля тождественна разумности, а сами добродетели в этом отношении можно рассматривать как готовность соответствовать понятием человеческим разумом требованиям, в качестве которых Божество, в смысле трансцендентного принципа Блага, посылает себя мышлению или, говоря иначе, принципы добра, Блага - это тот язык, на котором человек ведет дискурс с (главой) Богом воинств (использована мысль Э. Левинаса о том, что метафизика - это сущность того языка, на котором ведется разговор с Богом).

Акцентуация Аристотелем способности разума воспринимать идею Блага как истинную цель, ориентироваться на неё в выборе правильных действий, позволяет сделать вывод о том, что он мыслил в терминах подобия человеческого разума и Блага или «Благого разума», соединяя в добродетели три фундаментальных понятия - цель, благо и разум. Природа разума для него заключается в способности познания цели, движение к которой приводит человека к Благости, замыкающему ряд, останавливающему беспредельное движение от одного к другому: «То, ради чего» - это конечная цель, а конечная цель - это не то, что существует ради другого, а то, ради чего существует другое; так что если будет такого рода последнее, то не будет беспредельного движения; если же нет такого последнего, то не будет конечной цели. А те, кто признает беспредельное (движение), невольно отвергают благо как таковое...» [13. С. 96]. Как видим, механическое, т.е. несовершенное, незавершенное и беспредельное движение без цели, не стремящееся к Благости, - аристотелевскому «Благому Разуму» чуждо.

Таким образом, в основу классической концепции морали как исторической предшественницы ренессансной была положена тройственная схема, воплощающая античные представления о сущности человека, в которой человеческая-природа-как-она-есть (человеческая природа в её необлагороженном состоянии), исходно противоречит предписаниям этики и должна быть преобразована в человеческую-природу-какой-она-должна-быть, -если-бы-она-была-реализована-в-цели с помощью добродетелей, основанных на разуме и опыте (терминология А. Макинтайра).

Этика Возрождения включала в себя все основополагающие темы классической этической традиции - только в этом и заключается её связь со «старой и почтенной» традицией. Мыслители Ренессанса приложили все усилия, чтобы выйти за её границы, поэтому даже если они, казалось бы, непосредственно возрождали этические мотивы Платона-Аристотеля, в действительности это означало их решительный пересмотр и противоречие великим авторитетам. Ими была разрушена тройственная структура классической концепции морали, включающая необлагороженную человеческую-природу-как-она-есть, человеческую-природу-какой-она-могла-быть, -если-бы-реализовала-свою-цель, и предписания рациональной этики как средство перехода от одного из этих состояний к другому; её элементы были существующим образом изменены или отброшены вообще. Новая этика строилась на других ос-

нованиях - на концепции «духовного» индивида, обосновывающей его «божественную» природу, и натуралистической версии разума, не имеющего границ и пределов.

В результате критического переосмысления античной традиции мыслители Ренессанса создали не «возрожденческий» вариант античной этики, а осуществили переворот в этических представлениях, подтверждающий справедливость утверждения А. Макинтайра о том, что «... моральная традиция, интеллектуальной основой которой является мысль Аристотеля, была отвергнута при переходе от XV века к XVII веку...» [14. С. 161]. Она оказалась, по выражению Л.М. Косаревой, в состоянии «морального кризиса» [17. С. 8] в обозначившейся нетрадиционной динамике, изменившейся духовную атмосферу в направлении этической релятивизации, сопровождавшейся утратой веры в разумность и рациональность моральных и социальных позиций и обязательств, представлявшейся гуманистам как приобретение человеком свободы, внутренней самостоятельности и критичности. Аристотелевская традиция оказалась несовместимой с индивидуалистическими и субъективистскими мотивами, доминировавшими в пространстве интеллектуального напряжения Ренессанса.

Классическая концепция морали была также неадекватна увлечению Возрождения мистицизмом и «герметическими науками», а её реформирование осуществлялось, в целом, в соответствии с эзотерическими учениями, что подтверждает справедливость утверждения Л.М. Косаревой о том, что «для формирования новой этики... культура эпохи Возрождения и Реформации обращается к той сфере, в которой на протяжении веков культивировалась практика универсализации личности, а именно: к индивидуалистическим философским течениям, к эзотерике. ... Культура раннебуржуазной эпохи в поисках нового, несредневекового типа этики обращается к идеям и практике этического эзотеризма» [18. С. 20, 21]. Авторитету Аристотеля и созданной им классической концепции морали был противопоставлен авторитет Гермеса - почти современника Моисея, за которого «ручалась его древность».

Проведенные в мировой науке исследования свидетельствуют о том, что не только этика, но, в целом, вся философия Возрождения не имела четко очерченных границ с магией, а определяющее воздействие на неё оказал герметизм, активно вошедший в культуру и ставший интеллектуальной модой в эпоху Ренессанса. Философия и магико-герметическая доктрина в эпоху Возрождения не только не противоречили друг другу, но скорее даже выступали в единстве - как в предметном, так и в персональном выражении. Для Пико делла Мирандола, например, имя магии применимо с полным правом ко всей науке и ко всей философии, подобно тому как понятие обозначает некоторое совершенное представление и воплощение предмета, как мы называем «Римом» город вообще, «Вергилием» - ш т , ъ мАржто'тешм* - ^\5voco<Sja.

Герметическая концепция (эзотерическое направление, связываемое с именем Гермеса Трисмегиста («Триждывеличайшего»), является мировоззренческим комплексом, включающим алхимию, астрологию, магию, каббалу. Разделяется на «высший», который, по мнению Ф.Ф. Зелинского, «остался греческим в душе и лишь внешним образом примкнул в египетскому пантеону», и

«низший» - систему магических практик, «который остался по своему существу египетским [19. С. 334]]. Эта концепция, построенная на принципах морализирующего космического благочестия, имеющая явно выраженный этический характер, стала общемировоззренческой установкой ренессансной этики.

Особое влияние на неё оказал один из основных постулатов герметизма, утверждающий превосходство человека, имеющего «божественную» - нетварную - сущность, даже над силами неба, способствовавший раскрепощению его воли и внушавший мысль о возможности без всякой помощи и содействия свыше управлять силами природы. В герметических текстах говорится: «...человек - существо божественное, которое следует сравнивать не с земными животными, но с существами небесными, называемыми богами. Или, скорее, не побоимся сказать правды, настоящий человек выше их или, по крайней мере, равен им. ... Он знает то, что вверху, и то, что внизу; он знает все в точности, и что ещё более важно, что ему не обязательно покидать землю, чтобы вознестись в небеса - так далеко достигает его власть. И осмелимся сказать, что человек - смертный бог, а небесный бог - бессмертный человек. Итак, всеми вещами управляют мир и человек, а над всем есть Единый» [20. С. 55].

В соответствии с этой установкой, отличающейся от классических представлений, не допускавших признания общности между Богом и человеком, гуманисты отказались от поиска человеческой сущности в рамках каких бы то ни было границ - земных или небесных. Пико делла Мирандола в своей известной речи «О достоинстве человека» утверждал, что сущность человека и его достоинство не могут определяться его бытийным статусом, т.е. местом, которое отведено ему в структуре социума или универсума - истинное бытие человека является результатом его деятельности. Поднимется ли человек сколь угодно высоко, достигнув мира небесных интеллигенций, или даже взойдет к божественному источнику всего сущего - зависит от смысла и динамики его становления-«свершения».

В мифе, к которому Пико прибегает в своей речи, Верховный Мастер обращается к человеку: «Мы не даровали тебе, Адам, ни прочного места, ни образа, который Ты мог бы назвать своим, ни особого наследия, чтобы все это - любое место, любой образ, любой дар, который ты выберешь для Себя по своему усмотрению и по своей воле, - могло принадлежать только тебе... для тебя нет никаких границ, чтобы и здесь Ты мог устанавливать их для Себя волей, которой я тебя наделил... Я сотворил Тебя существом ни небесным, ни земным, ни смертным и ни бессмертным лишь затем, чтобы Ты сам мог быть свободным творцом самого себя и, превосходя себя, мог принимать любую форму, какую Ты себе выберешь. Ты можешь опуститься до уровня животного, а можешь возводиться к божественному...» [Цит. по: 4. С. 97-98].

Если самоидентификация античного человека вредилась в формах социальной жизни, согласно классической традиции морали быть человеком - означало выполнять множество ролей, каждая из которых имеет свою собственную функцию и цель: член семьи, солдат, философ, слуга Господа, то в новой этике «ренессансный человек» перестает быть функциональной концеп-

цией и понимается как «духовный» индивид. Так в философии Ренессанса человек впервые вышел за ограничивающие его пределы социального мира и это означало начало поиска человеком модерна себя, о чем Х. Арендт писала как о «бегстве от овладевшего всем внешним миром социума в субъективность душевности» [21. С. 13].

Какие моральные модусы открыты такому человеку, понятому как индивид до и независимо от выполняемых им функций? Его моральная субъектность ограничена рамками Я, следовательно, общего, единого для всех Высшего Блага не существует, а единственными признаваемыми ценностями становятся блага индивидов, являющиеся личными предпочтениями, не подлежащими никакой другой оценке, кроме как собственной, основанной на индивидуальном представлении о добре и зле. Как справедливо отмечает А. Макинтайр, «... для многих мыслителей XVI и XVII веков понятие общего блага является аристотелевской химерой; каждый человек по природе своей ищет удовлетворения своих желаний» [14. С. 309]. Мыслители Ренессанса, таким образом, сделали первый шаг по превращению человека в индивидуального морального субъекта и «суверена» в своем моральном авторитете.

Этика, подталкиваемая иной реальностью к поиску форм витальности, воплощающих идею «духовного индивида», освободилась от заданной классикой темы «человек и социальный мир» - «ренессансный индивид» уже представляет не то или иное сообщество, но самого себя. Отказавшись следовать решениям своих предшественников в вопросе о социальной идентичности, заключавшей человека в рамки социального пространства, задаваемого множеством социальных отношений, мыслители Возрождения не допускали более видения человеческой жизни как стремления к заданной цели (telos) - Благу, в терминах которого он действовал и оценивался прежде.

Между тем, как справедливо полагает А. Макинтайр, «нет таких характеристик, которые бы принадлежали человеческим существам случайно, от которых можно было бы освободиться для обнаружения «меня реального»... Осознавать себя социальной личностью... значит находиться в определенном пункте путешествия с множеством целей; идти по жизни - значит, прогрессировать (или же терпеть при этом неудачу) в направлении к заданной цели» [14. С. 49-50]. Осуществленная этикой Ренессанса трансформация «Я» в направлении от традиционного модуса существования к освобождению от социальных обязанностей и обязательств, укореняющая «Я» в человеческом духе и никак иначе, сопровождалась разрушением прежней иерархии ценностей и отказом от трансцендентной идеи Блага, что исторически является потерей, а не приобретением. Отказ от концепции целостной человеческой жизни как стремления к заданной цели, позволявшей оценивать конкретные действия или проекты индивида как движение к Благам или от него, обернулся утратой ценностей, первичных по отношению ко всем другим критериям, принципам или ценностям. Нет таких целей-ценностей, в которых человек нашел бы свое успокоение, он постоянно устремляется в своих притязаниях за их пределы, - и в этом заключается его совершенство, считали гуманисты. «Порыв в бесконечное, неспособность утвердиться ни в

чем достигнутом и заданном», стремление человека самому избрать «угодную ему форму», неспособность человеческого ума «удовлетвориться никаким ограниченным достижением, никаким обладанием, имеющим очерченные пределы» - так Э. Кассирер охарактеризовал сущность «фаустовского умонастроения» эпохи Возрождения [4. С. 76, 255].

Новая этика, созданная усилиями ренессансных мыслителей, с её «бунтом против социума» и интенцией на освобождение человека и морально-этической сферы от предела, полагаемого идеей сверхсущего Блага, оказалась, тем самым, от метафизического базиса классической этики, ставящего проблему Блага как проблему цели или конца. Мысль Н. Кузанского о том, что «... у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека. Он не выходит за свои пределы, когда творит, но развертывая свою силу, достигает самого себя; и он не производит чего-то нового, но обнаруживает, что все творимое им при развертывании заранее уже было в нем самом» [22. С. 151], была развита впоследствии Ш.Бовиллем, утверждавшим, что человек «сам - конечная цель мира» [23. С. 593]; М. Фичино, полагавшим, что человеческая воля выходит за пределы всякого конечного целеполагания - «человек не желает ни высшего, ни равного себе и не допускает, чтобы существовало над ним что-нибудь, не зависящее от его власти... Он повсюду стремится властвовать, повсюду желает быть восхваляемым и быть старается, как Бог, всюду» [24. С. 92], и Пиколелла Мирандола, полагавшим, что человек творит мир, красоту, благо и самого себя, будучи автономным не только в материальном мире, но и в духовном.

Эта центральная тема этики Ренессанса - тема богоподобия человека и его изначальной творческой сущности, обеспечивающей ему особое положение в материальном и в духовном мире - имеет герметические корни, являясь общей для всех трактатов Герметического Свода. Например, в «Поймандре» утверждается, что в мире творчества человеку была дана полная власть: «... Ум, Отец всего сущего, который есть жизнь и Свет, породил Человека, подобного Ему Самому, и возлюбил его, как Собственное дитя. Своею красотой Человек воспроизводил образ Отца; Бог действительно полюбил свое подобие и отдал Человеку все Свои творения. Но человек... также возжелал творить и получил на это позволение Отца...» [25. С. 16]. «Подобие» здесь не является чем-то символическим, а рассматривается как полная идентичность и как полная власть над макрокосмом, соединенная с исполнением желания «самому творить». Однако трудно сказать, основываясь не только на этом сюжете, но и на дальнейшем ходе рассказа, что же осталось сделать человеку, - ведь мир уже сотворен.

Широко используя эту герметическую модель, мыслители Ренессанса как бы поставили перед собой задачу пойти дальше и внесли в неё существенные дополнения, выдвинув совершенно новую идею человеческой свободы, отличающуюся от её морального содержания, развитого герметизмом и греческой философией. Следствием такой установки было желание показать, что мотивом вхождения человека в демиургическую сферу является не любопытство, но творческий порыв, направленный на духовную автотрансформацию независимого от природы самого центра

человека - его морального облика. Стремясь к Благу, которое уже не «только в Боге одном», как в герметизме, и не божественное предписание, как у Платона, и не высшая награда за добродетели, как у Аристотеля, - человек сам становится его творцом, обязанным своим моральным обликом самому себе.

Таким образом, трансценденция была преобразована в имманенцию и включена в орбиту творчества субъекта. Если в классической этической концепции «благо не есть существование, оно - за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [26. С. 317], то в ренессансной этике оно уже не трансцендирует бытие, и тем самым человека, выйдя из «пустотронности» и приняв форму «гносеологической гипотезы субъекта». Такой прорыв к субъективности, осознавшей свою нравственную свободу, несовместим с классической концепцией морали, что имел в виду Гегель, указывавший на «отсутствие субъективности» как «недостаток, присущий самой греческой нравственной идее ... Этот принцип субъективной свободы представляет собой нечто позднейшее...» [27. С. 207-208].

Отделение социального бытия от духовно-нравственного, осуществленное ренессансной этикой, позволило преодолеть требования гражданской добродетели и утвердить принцип свободной субъективности, конституирующий индивида как автономного нравственного субъекта. Источником и гарантом субъективной моральной мотивации становится индивид, лишенный своего социального модуса и метафизического базиса, предшествующий и даже противостоящий телесному и социальному существованию, идентифицируемый с разумом, имеющим природный характер.

Идея блага заложена в разуме изначально и рождается из него в свободном «разворачивании» сущности, в свернутом виде содержащей все ценности, как нечто, ей принадлежащее, из неё исходящее. Ш. Бовилье писал: «...разум - зрелое и завершенное дитя Природы..., в подражание ей все творящее в себе самом» [23. С. 500].

Сфера оценок и ценностей, принципов сравнения вещей по степени их совершенства - это критический дух человека, в нем его сила и интеллектуальный потенциал. Вопрос о ценностях - это всегда вопрос о целях, а для философов Ренессанса «поставщиком» целей является индивидуальный разум, ориентированный не на иерархию внешних благ, но обеспечивающий цели человеческих действий, «разворачивая» их из себя, полагаясь на волю индивида. Целью человека является достижение свободы - в этом и заключается новое представление о сущности блага, вполне соответствующее представлению Сенеки, адекватному духу ренессансной этики, - «Что это за благо? Я скажу: это душа свободная и возвышенная, все подчиняющая себе и сама ничему не подчиненная» [28. С. 387]. Таким образом, моральная схема, сформированная ренессансной этикой, в отличие от классической, исключила понятие цели (telos) - как стремления к благой жизни, что подтверждает справедливость утверждения А. Макинтайра о том, что «... научное и философское опровержение аристотелизма должно было устранить любое понятие о человеке-каким-он-мог-бы-быть-если-бы-он-понимал-свою-цель» [14. С. 78].

Так в эпоху Ренессанса была разрушена классическая этическая система. Новая же концепция морали возникла не в результате «великого выбора» между Платоном и Аристотелем или простого принятия их идей в исходном виде, а в процессе пересмотра самих оснований их мысли и отказа от классического взгляда на природу человека - а вместе с ним от многого из того, что было центром морали. Отвержение аристотелизма осуществлялось в духе эзотерических этических систем, в первую очередь, герметизма и магии. Однако этика гуманизма, внося свой вклад в разрушение целостности антично-средневековой концепции морали, осуществила также реконструкцию эзотерических представлений в соответствии со своими идеалами, противопоставив астрологическим воззрениям и «астрологическому детерминизму» своей эпохи свободу выбора человека, способного опуститься до самого низменного, животного состояния и подняться до ангельского совершенства, превратила его возможность быть собственным «ваятелем» в символ нравственности и провозгласила Разум в качестве высшей нравственной ценности.

Ренессансная этика пересмотрела также традиционно-христианские представления о человеке, признав существование божественных атрибутов за человеческим субъектом, - именно эта замена, благодаря которой стало возможно рядом с именем Бога ставить человека, и определяет сущность гуманизма. Этике ренессансного гуманизма было свойственно желание придать человеку божественные атрибуты, среди которых самым значимым для них была возможность творить. С гуманизма начиналась эпоха модерна, конец же её ознаменовался «смертью Бога» и последующей «смертью человека», положившими начало теориям озлобления, «ликвидирующим» человека и составляющим в антигуманизме. В ренессансной этике индивид был освобожден от телеологии - идеи Высшего Блага, а его дальнейшее освобождение уже от телеологии произошло в моральном проекте Просвещения.

Мировоззрение эпохи кануна и начала научной революции и её неартикулированный дух, определявший горизонт мышления современников, утверждались как соединение рациональных и мистико-магических элементов и формировались под влиянием ренессансных этико-гуманистических представлений. Вытеснение ренессансной этикой классической этической системы и её отказ говорить аристотелевским языком, сопровождавшиеся разочарованием в физике перипатетизма и утверждением магиго-герметических представлений о физическом, означало, одновременно, её освобождение и от союза с аристотелевской версией естественной науки.

Таким образом, наука эпохи Возрождения формировалась в тот момент истории, начиная с которого не существовало Высшего Блага как единства индивидуального и общественного блага, что утвердила ренессансная этика в форме раздвоения индивидуального и коллективного начала. Обращение к трудам идеологов науки Возрождения - Парацельса, Дж. Бруно, Ф. Бэкона, а также к текстам Розенкрейцеровских манифестов, представляющим собой научные утопии этической направленности и являющимся важными источниками социальной истории науки, свидетельствует о

том, что наука на стадии формирования, пытаясь осмыслить свое предназначение и добиваясь признания обществом, апеллировала, в первую очередь, к этическому контексту Ренессансной культуры, из которого она заимствовала аргументы, убеждающие в нравственных возможностях науки, способных обеспечить ей лидирующую роль в обществе в качестве решающего фактора духовного и культурного прогресса.

Это обстоятельство объективно обусловлено особым местом этических представлений в процессе генезиса коллективных и индивидуальных феноменов и интегрирования их в единое целое. Способность моральных факторов объединять отдельные части общества была зафиксирована классиками социологии в качестве закономерности, утверждающей статус морали как трансцендентной традиции, обеспечивающей сплоченность общества через преемственность взаимных обязательств и завершающей, тем самым, соответствие, рождающееся в недрах любого разделения общества. Г. Зиммель писал: «... какое бы значение мы ни придавали пониманию феномена на основе изучения его исторического развития, его сущностный смысл и его значение часто основаны на связях концептуального, психологического или этического характера...» [29. С. 54].

В разработанной Э. Дюркгеймом модели совершенного соответствия индивида и системы (солидарности), определяющей законы стабильности любого общества, моральные ценности и нравственные нормы рассматриваются в качестве законов соответствия и авторитета, необходимых с точки зрения соединения отдельных частей общества и обеспечения поведения индивидов совокупностью общих норм, побуждающих к поиску консенсуса и к присоединению к нему. Формирующаяся наука была заинтересована в «перебрасывании моста» (Э. Дюркгейм) между нею и обществом, в достижении ясно выраженного согласия, возможного только на путях формирования этического консенсуса, не выражаемого непосредственно через договор, но представляющего собой «... консенсус более высокого порядка, который представляет собой важный фактор консенсуса в целом» [30. С. 167]. Этот консенсус, как утверждал Э. Дюркгейм, складывается в результате нравственной интеграции социума, достигаемой через процедуры взаимного влияния сторон, убеждающих одна другую в необходимости доверять друг другу.

Стремление формирующейся науки к определению собственной культурной задачи и цели в рамках социального целого, их «подверстывание» под моральные категории ренессансной этики, находящиеся в полном соответствии с этой закономерностью, позволяют сделать вывод о том, что в процессе исторического развития научное познание первоначально не обладало мировоззренческой автономией и получало свое ценностно-целевое обоснование в рамках господствующих в эпоху Возрождения форм сознания и культуры, - в первую очередь, морали и религии, - именно этот культурный контекст стимулировал собственное сознание науки, через него она конституировала свои смысловые источники. Наука использовала их как «другие проекты», которые подобно культурным знакам определяли её собственное интеллектуальное поле, её «культур-

ную семью». Имея в виду это обстоятельство, Х. Арентс писала о конформизме, требуемом социумом от науки: «На том же конформизме, которого требует социум и с помощью которого он организует поступающих людей в поведенческие группы, покоится и наука, шедшая следом за возникновением социума...» [21. С. 55], а П. Бурдьё отмечал, что «... в средние века, частично в эпоху Возрождения и далее в Новое время знание управлялось внешней легитимацией...» [31. Р. 27].

Внешняя легитимация не опирается на самостоятельно выработанную точку зрения, она основывается на принципе собственности на идеи, следовательно, признает право на их присвоение. Наука эпохи Возрождения, стремившаяся установить через нравственно-ценностные категории смысловое единство с социальным целым, не разработала процедуру по формированию этических оснований, маркирующих смысл её собственного существования. В такой важной области, как забота о своем будущем и о своей дальнейшей судьбе, наука, не замыкаясь в эгоизме или стремлении к изолированности и отделенности, переняла моральные ориентиры ренессансной этики, расценив их, однако, как данность, не подлежащую сознательному развитию и углублению, тем самым редуцировав себя до состояния управляемого объекта. Стремясь к установлению коммуникации с обществом, она не поднялась выше уровня его морального сознания и «перехватила» риторику исторически относительной ренессансной этики, думающей за других и предлагающей рецепты действия во всех сферах жизнедеятельности.

Основное направление влияния ренессансной этики на формирование мировоззрения науки определялось идеей «Великого Творения» («Великого делания»), являющейся центральной для всей магики-герметической традиции. В силу тесного взаимодействия с ней ренессансная этика, восприняв эту идею, олицетворила этапы химического «Великого Творения» с восхождением человека от низшего, земного уровня бытия к высшему, «солнечному» и выразила её не только в виде установки на деятельность в собственном духовном пространстве, но и в специализированной форме применила к сфере взаимодействия с природой в структуре диспозиций микро- и макрокосма.

Ренессансная этика настаивала на подчинении самопознания и нравственного самосозидания задаче преобразующей и усовершенствующей деятельности в рамках макрокосма - именно в таком виде идея «Великого Творения» была воспринята ренессансной наукой и воспроизведена в её устремлениях. Ренессансная этика являлась следствием процессов индивидуализации, освободивших человека от власти «непосредственной социальности», а её принципы и критерии человеческой свободы, могущества разума и духовного индивида были мало дееспособны в реальном социальном мире. И лишь вследствие её близости к герметизму, являющемуся в этическом и гносеологическом аспектах одной из гегемонных форм социально-активного отношения к миру и социального производства знания, ренессансная этика восприняла идеалы активного отношения к миру в форме идеи «Великого Творения».

Мнение Ф. Йейтс, являющееся авторитетным в этом вопросе, таково, что особое нравственно-религиозное

мировидение герметико-каббалистической традиции, характеризуемое ею как «потайная пружина» научно-го прогресса эпохи Ренессанса, следует рассматривать в качестве причины, обусловившей ориентацию науки на принцип полезности [32. С. 45]. Вслед за Ф. Йейтс и другие исследователи отмечают связь между ориентацией возникающей науки на решение практических задач и магиго-герметическими течениями, подорвавшими аристотелевский идеал нейтрального знания, не связанного с практическими потребностями: «...идеал, который ставит понимание выше практических потребностей уступал место идеалу знания, необходимого для достижения личных целей, будь то знание о будущем (астрология) или о способе получения неслыханного богатства (алхимия) или, наконец, знание, дающее власть над природой и спасение после смерти (магия, оккультные науки)» [33. Р. 5-6].

В идеологии и мировоззрении науки Возрождения место Высшего (всеобщего) Блага прочно занимает принцип полезности, максимализируемый ею как объективный и неличный критерий, способный выполнить роль средства интеграции науки и общества. Однако нравственность, предполагающая моральную трансцендентность субъективности и волю к моральной всеобщности, выходящей за пределы парадигм утилитаризма, не тождественна принципу полезности. Как справедливо заметил по этому поводу П. Козловски, «...нравственность и интерес, моральная всеобщность и рациональный эгоистический интерес не являются взаимопревращаемыми» [34. С. 11].

Этот принцип, как полагает А. Макинтайр, с чьим мнением трудно не согласиться, не имеет рациональных оснований и изначально является моральной фикцией - ведь объекты человеческих желаний многообразны, их невозможно суммировать для индивидов или некоторой популяции, поэтому «полезность не является четкой концепцией», а её использование «в качестве рационального критерия означает обращение к фикции, ... стандарт полезности или наслаждения устанавливается человеком как животным, человеком до и без какой-либо конкретной культуры» [14. С. 100, 219]. В. Дильтей, указывая на натуралистическую составляющую этических представлений Ф. Бэкона, утверждал, что у него «нравственные установления подчинены закону природы», и характеризовал его моральную позицию как «практическую, властную» и в «высшем смысле утилитарную» [35. С. 195].

Проблема использования критерия полезности, утверждавшегося в качестве доминантного в мировоззрении науки, заключается в том, что, являясь целью-средством, он не позволяет осмыслить то различие между пользой и смыслом деятельности, которому мы, как заметила Х. Арендт, «... даем словесное выражение, различая между деланием чего-то в модусе «для-того-что-бы» и деланием «ради-того-чтобы...». Внутри утилитаризма голое для-того-чтобы стало подлинным содержанием всякого ради-того-чтобы - и это просто другой способ сказать, что там, где польза утверждает себя в качестве смысла, рождается отсутствие смысла» [21. С. 198, 199]. Вопрос, заданный в свое время Лессингом: «А какая польза от пользы?» - порожден безнадежной втянутостью этого принципа в последовательность целей и его неспособностью ответить на вопрос о смысле.

Внутри категории полезности и поля её опыта отождествленный с ней смысл деятельности может быть понят только как цель, которая, будучи достигнутой, перестает ею быть, в то время как смысл должен быть постоянным. Как отмечал Э. Левинас, «изначально смысл не является сведением познания или восприятия к принципу или понятию. Иначе в чем бы состоял смысл несводимого принципа? Смысл - это то, благодаря чему внешнее подогнано к внутреннему и соотносится с ним...» [9. С. 28].

Как бы предвидя процесс нарастания бессмыслицы, неизбежный в ситуации, когда плоская польза и полезность становятся высшей ценностью, и стремясь найти способ предотвратить его, идеологи науки Возрождения утвердили антропоцентрический статус науки, полагающей человека и человечество конечной точкой приложения результатов научных открытий и их потребителем, что принципиально не меняло ситуацию, поскольку, в свою очередь, приводило к обезцениванию мира и его подчинению бытию человека. Польза или выгода для человека, как оптимальный конечный результат, оттесняет на задний план моральные ценности, превращая их в средство для достижения успеха, пользы и т.д.

Выдвижение концепции полезности в качестве морального горизонта и ценностно-целевого ориентира науки происходило в ситуации, когда индивидуальный моральный субъект был освобожден ренессансной этикой от телеологии и в своей автономии стал независим от объективных и внеличных критериев, в первую очередь, от идеи telos'a - общего Блага, а его моральная субъектность, ограниченная рамками «Я», утверждалась как высшее сущее, бытию которого должно быть подчинено все прочее сущее. Такое представление кажется нелепым с точки зрения классической концепции морали, чуждой представлению о человеке не только как мере всего сущего, но даже и вещей, им употребляемых. Человек в ней, как было показано, не рассматривался в качестве конечной цели, подчиняющей всё существующее как средство для самого себя. Не случайно Платон в «Законах», как бы опасаясь последствий учения Протагора, утверждал, что не человек, способный использовать все наличное в качестве средства, но «бог есть [подлинная] мера всех употребляемых вещей».

Ориентация формирующегося естествознания на ренессансную этику, очерчивающую социальные практики в соответствии с воспринятой ею установкой герметизма на принцип полезности, понимаемый как всеобщий закон жизни, и соединение с ним изобретенной ею концепции субъективистских благ, находящихся в обладании автономного морального субъекта и являющихся его свойствами, свидетельствует о том, что во взглядах представителей науки Возрождения, авторов розенкрейцеровских манифестов и Ф. Бэкона преобладало стремление к установлению авторитета благ и стандартов, имеющих инновационный и экспрессивный характер, упоминания о которых нет в классической концепции морали. Однако ориентация науки на неясные и имеющие общий характер понятия пользы, счастья, процветания и другие, им подобные, не предполагала устранивание высших, божественных ценностей из общественной жизни, предназначенных, по мысли Э. Дюрк-

гейма, сохранять трансценденцию и традицию, обеспечивая преемственность взаимных обязательств.

Действительно, в розенкрейцеровских манифестах и в утопии Ф. Бэкона нет места аристотелевским ценностям, таким как благая жизнь (*telos*) человека, справедливость, доверие, правдивость, храбрость, которые, согласно классической концепции, являются действительно ценностями для человека, а не субъективными представлениями, а заявленное идеологами формирующейся науки желание заботиться о человеке и обществе требует их существования - без них не может поддерживаться ни одна практика, и их отсутствие ставит под сомнение подлинность этого желания. Но в научных утопиях на их месте появились другие. В религии, принимаемой ими за истину, и в религиозных категориях единства, братства, любви, как категориях смысла, авторы научных утопий стремились найти смысл функционирования науки с точки зрения христианских идеалов всеобщности, предполагающих ответственное перед Богом существование и свидетельствующих о наличии у науки в период своего становления потребности быть предусмотрительной.

Розенкрейцеровские мыслители и Ф. Бэкон, очевидно, понимали, что наука несет в себе не только «ангельские», но и «дьявольские» потенции; видимо поэтому они считали, что её развитие должно сопровождаться «всеобъемлющей и всеобщей Реформацией», как обязательным дополнением к новой науке. Наука, провозгласив своей целью быть полезной человечеству, стремилась, включившись в социальный контекст, не противоречить религиозно-идеологическим течениям своего времени и установить связи не только с предшествующей научной магико-герметической традицией, тысячелетняя история которой способствовала легитимации в культуре принципа пользы, но и с движением Реформации. Реформация, на их взгляд, должна быть направлена на преобразование нравственного мира человека - через духовное просветление открыть ему собственные возможности и ту роль, которую он должен исполнить согласно Божественному замыслу - «и тогда исчезнут и прекратятся всяческое раболепство, лицемерие, ложь и тьма, которые... постепенно вникли в человеческие искусства, труды и державы, тем немало их омрачив...» [36. С. 437].

Возрожденческий герметизм, соединивший магические, алхимические и каббалистические традиции познавательной деятельности, ориентирующие на преобразование действительности, с математикой, содержал в себе тенденции нового научного мировидения и привлекал внимание идеологов Реформации. Протестантизм, прикладываявший, по выражению В. Дильтея, «титанические усилия» для того, чтобы подчинить совокупность имеющего практическое значение знания о мире христианским идеям с целью создания реформированного просвещенного общества, был заинтересован в благочестивой, углубленной учености «естественной магии», «которая есть совокупность естественных наук».

Можно даже, с большой долей уверенности, утверждать, что наука этой эпохи, как в традиционной магико-герметической форме, так и в виде зарождающегося в её недрах экспериментального естествознания, была вовлечена в сложное этико-религиозное

движение Реформации, видевшее в ней средство укрепления евангелического благочестия и социальную силу, способную активно воздействовать на преобразование общества ввиду провозглашенного ею идеала полезности.

Протестантизм, являясь внутренним процессом веры и сферой общего религиозного чувства локальной группы индивидов, в то же время имел и социально-функциональное измерение, находя свое выражение и действие в формировании внешнего устройства общества. Он не стремился стать независимым социальным институтом, в сферу дел этой веры входит устройство мирского общества, что является прерогативой «государственной церкви» и свидетельством того, что идеологи Реформации осознавали реальность перспективы государственной церковности, реализованной затем историей развития лютеранской церкви, и готовы были использовать в целях укрепления «Царства Божия» все идейные течения.

Христианство, по замыслу М. Лютера, должно стать организатором реформ в церкви и в миру, направленных на преобразование светской и духовной структуры общества. Новые религиозно-нравственные установки, утверждающие веру как активную силу, превращающие человека в орудие Бога в его деяниях в мире, были обращены к деятельности по формированию человеческого общества согласно христианскому идеалу. Поэтому односторонне-трансцендентно ориентированный протестантизм для того, чтобы стать силой, формирующей государство и структуры власти, нуждался в науке, надеясь с её помощью осуществить деятельность по методической перестройке всей жизни.

В глазах реформаторов наука, как нельзя лучше, подходила для выполнения этой задачи - ведь её идеологи, опираясь на идеалы ренессансной этики, описывали «призвание» науки служить человечеству - для этого она «избрана», а для протестантов, как известно, конкретный профессиональный труд становится осмысленным «путем спасения» и приобретает священный ореол только тогда, когда является сознательным средством преобразования жизни. Согласно Р.Мертону, бэконовская, христиански ориентированная, наука, направленная на прославление Творца в исследованиях Его творения, приносящих пользу людям, отвечала «главным постулатам пуританского этоса» [37. Р. 105], была для него «узнаваема», поскольку уже внесла «инвестиции» в поле его интересов.

Таким образом, экспериментальное естествознание на предпарадигмальной стадии своего развития в эпоху Возрождения продекларировало наличие связи между наукой и нравственными задачами человека в том виде, в каком они были осмыслены ренессансной этикой, ставшей светским дополнением протестантского этоса. Протестантская религия на этапе своего утверждения не вытесняла признанные формы рациональности, а порожаемый ею универсум ценностей свободно взаимодействовал с ренессансной этикой и магико-герметическим мировоззрением. Именно этот нравственно-религиозный комплекс представлений, обозначенный нами как ренессансная этика, обеспечивал смысловое наполнение идеологии возникающего естествознания, формируя его как «приют безвозмездности и бескорыстия» (П. Бур-

дье). Созданный Парацельсом, Дж. Бруно, М. Фичино, Ф. Бэконом, авторами розенкрейцерских манифестов образ «бэконовской» добродетельной науки, свободной от внешних экономических ценностей, приверженной

принципу полезности как моральному обязательству и аскетическому существованию, был воспринят коллективным сознанием в качестве её легитимного определения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Уайтхед А. Наука и современный мир // Избранные работы по философии. М., 1990. 450 с.
2. Хьюбер К. Критика научного разума. М., 1994. 320 с.
3. Toulmin S. Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity. Chicago, 1990. 228 p.
4. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.-СПб., 2000. 460 с.
5. Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. 275 с.
6. Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997. 418 с.
7. Гайденко П.П. История новоевропейской философии в её связи с наукой. М.-СПб., 2000. 504 с.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. 360 с.
9. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.-СПб., 2000. 454 с.
10. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М., 1998. 273 с.
11. Трубецкой С.И. Сочинения. М., 1994. 342 с.
12. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1983. Т. 4. 462 с.
13. Аристотель. Метафизика // Соч. в 4-х томах. М., 1976. Т. 1. 379 с.
14. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М., 2000. 327 с.
15. Деррида Ж. Как избежать разговора: денегации // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск, 2001. 284 с.
16. Огурцов А.П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998. 255 с.
17. Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы. М., 1989. 190 с.
18. Косарева Л.М. Ценности Фауста и Гретхен, или наука в культуре Нового времени // Рождение науки Нового времени из духа культуры М., 1997. 390 с.
19. Зелинский Ф.Ф. Гермес Трижды-Величайший // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев-М., 2001. 420 с.
20. Герметический свод. Трактат Х. Ключ // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада.
21. Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни. СПб., 2000. 280 с.
22. Кузанский Н. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1979. 320 с.
23. Бовилль Ш. Книга о мудреце // Кассирер Э. Указ.соч. Приложение.
24. Фичино М. Теология Платоника // Цит. по: Гайденко П.П. Указ. соч.
25. Поймандор Гермеса Трижды-Величайшего // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада.
26. Платон. Государство // Соч. в 3-х томах. М., 1968. Т. 3. 370 с.
27. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. II // Соч. Т. X. М., 1932. 400 с.
28. Сенека Л. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1987. 450 с.
29. Зиммель Г. Философия денег. М., 2001. 314 с.
30. Дюркгейм Э. Разделение общественного труда. М., 1991. 311 с.
31. Bourdieu P. Intellectual Field and Creative Project // Knowledge and Control. L., 1971. 275 p.
32. Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. М., 1999. 270 с.
33. Science and Society (1600-1900)/ Ed.by P.Matliinas. L., 1972. 298 p.
34. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. М., 1998. 278 с.
- БЧ. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М., 2000. 464с.
36. Confessio Fraternitatis, или Исповедание достохвального Братства всечтимого Розового Креста, составленное для уведомления всех ученых мужей Европы // Йейтс Ф. Указ. соч. Приложение.
37. Merton R.K. Science, Technology and Society in Seventeenth Century England // Osiris, 4 (1938). Ch. IV.

Статья представлена кафедрой философии и социологии Томского государственного педагогического университета, поступила в научную редакцию «Философия» 15 декабря 2002 г.