ОРИЕНТАЦИИ НОВОЙ ЛИЧНОСТИ И ИХ ВЫРАЖЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА XVII СТОЛЕТИЯ[1]

Н. В. Мотрошилова

Новаторство философии человека XVII столетия более всего проявилось во включении в человеческую сущность таких признаков, как «прирожденное равенство», свобода индивида бороться за свою жизнь, здоровье, за неприкосновенность личности, за удовлетворение необходимых потребностей, за обретение и сохранение нужных ему благ, за право свободно выражать свою волю, отстаивать и высказывать свои суждения, исповедовать разделяемую им веру, а также в соединении со всеми этими индивидуальными правами и свободами «естественного» и высшего разума, чувственно-эмоциональной природы человека, устремления к общему благу. Включение перечисленных свойств в человеческую природу и их особое рассмотрение стоит в тесной связи с объективными историческими изменениями эпохи ранних буржуазных революций.

Особое место, отводимое в учении о человеке таким признакам, как свобода и равенство, зависело от новых особенностей духовного производства, в частности интеллектуального труда ученых и философов. Речь идет о социальных последствиях «затребования» объективного знания различными областями жизни общества — производством, торговлей, мореплаванием, военным делом. Согласно Марксу, только «с распространением капиталистического производства *научный фактор* впервые сознательно и широко развивается, применяется и вызывается к жизни в таких масштабах, о которых предшествующие эпохи не имели никакого понятия»[2]. Сознательное развитие «научного фактора» означает, в частности, что люди, создавшие для нужд общественного производства объективное знание, должны были составить о своей новаторской деятельности более или менее ясные представления. Должны были сформироваться — в соответствии с такими взглядами и представлениями — ожидания, стимулы, мотивы, устремления личности, т. е. совокупность мотивирующих действие рационально-эмоциональных стимулов, которые в современной социологии, психологии обозначаются понятием «ориентация». Среди личностных ориентаций новых социальных групп, чьей исторической задачей становится производство, распространение, видоизменение для различных сфер практики нового объективного знания, особый интерес представляют те, которые связаны именно с начавшимся осознанием уникальной социальной функции их деятельности, ее значения, ее ценности для общества и отдельного человека. Такие ориентации — а их называют ценностными — наиболее тесно связаны с ценностными же моментами философии человека. А последние предстают перед нами всякий

раз, когда мы изучаем идеи философов XVII столетия относительно того, какова «достойная» человека его сущность, почему необходимо мыслить индивидов свободными и равными друг другу, в чем состоят возможности «естественного разума» и особые преимущества разума «высшего», почему одни страсти следует считать «добрыми», а другие — «злыми», в чем состоит значение для отдельного человека добровольного следования общественному благу и т. д. Мы предполагаем, что через ценностные ориентации новой личности, добывающей объективное знание, осуществлялось наиболее «близкое», «релевантное» воздействие эпохи на перечисленные — центральные для философии человека — новаторские идеи[3]. Постараемся доказать это в ходе дальнейшего анализа.

Достаточно многообразные ориентации ученых нового типа в XVI и особенно в XVII столетии были сконцентрированы вокруг представлений о характере и путях получения объективного истинного знания. Поскольку в эпоху ранних буржуазных революций он приобрел новый смысл и существенно иное значение для общества, люди знания, на чью долю выпала реализация столь перспективной социально-исторической тенденции, в трудных поисках и в борьбе вырабатывали новую «ориентацию на истину». Надо подчеркнуть, что объективные изменения роли научного знания в обществе и преобразования личностных ориентаций находились в сложном диалектическом взаимодействии. Потребность в объективно-истинном знании способствовала определенным преобразованиям личностного мира людей знания, однако реально коренные изменения роли науки в системе духовного производства наступили не раньше, нежели сформировались и стали реальным стимулом действия новые ориентации личности. При этом в сознании новых людей знания стали закрепляться не только конкретные представления о том, как получить соответствующие знания, какие следует применить методы. Одновременно фиксировались воплощаемые в нормативной форме требования, предъявляемые к личности. Через них получали выражение и особенности деятельности людей, добывающих объективное знание, и представления о внешних условиях, которые необходимы, чтобы она была успешной, и вытекающие отсюда принципы поведения, жизнедеятельности личности, ее морали. Наконец, устанавливались нормативы деятельности, выполнение которых означало своеобразное включение труда ученых в целостный социально-исторический, культурный контекст. Конечно, ученые и философы, принявшие наиболее активное участие в исторически перспективном «нормативном творчестве», не формулировали его смысл именно таким образом, как это только что сделано. Но они — в особенности великие философы XVII столетия — относились к делу вполне сознательно, с четким ощущением громадного, поистине исторического значения фиксирования основополагающих нормативных принципов деятельности, в том числе и в тех случаях, когда рассказывали о них как о сугубо личной «рефор-

ме». Они уже хорошо понимали, что изменения, происходящие в мире их собственной личности, имеют общий принципиальный смысл для новых людей знания.

Важнейшая ориентация, в которой, собственно, запечатлелось дело новой личности,— устремление к истине, иными словами, к объективному знанию. «Чистый свет» истины и необходимость устремиться к ней — древняя ценность человеческой культуры. Поэтому, отстаивая ее, философы XVII столетия часто ссылаются на красоту, смелость мысли, величие крупнейших ученых и мудрецов прошлого. Однако по многим весьма серьезным причинам должны были произойти коренные перемены в толковании этих ценностных идеалов и представлений. В XVI—XVII столетиях они начинались с выстраивания новой «иерархии» ценностных универсалий (еще Дж. Бруно в работе «Изгнание торжествующего зверя» поставил Истину выше всех ценностей, выше божественного Блага) и с обновления того смысла, который теперь вкладывался в понятие «истина». Соответственно подвергался особому уточнению как будто бы традиционный вопрос: что значит для человека знания устремленность к истине?

Философы XVII в. сформулировали ряд четких нормативных требований к личности, добывающей знание,— эти требования и сегодня признаются действенными нормами науки. Речь идет о взаимосвязанной группе личностных ориентаций, отвечающих специфике деятельности человека, создающего объективные знания. Каковы же они? Это: 1) ориентация на объективность исследования — и на освобождение, «очищение» от суеверий, субъективной и групповой предвзятости, т. е. от «идолов» разного рода; 2) стремление обнаружить неочевидное, глубоко «сокрытое» в природе, в жизни человека, в обществе,— и освобождение от традиционного схоластического способа спорить не о «самой природе», а о словах; 3) устремления к действительно новому знанию, к «приращениям», которые Бэкон называет достойными человеческого рода,— в противовес «вращению по кругу», догматическому топтанию на месте, характерному для традиционной учености; 4) готовность и желание получить только достоверные, доступные проверке, ясные знания — отбросить всякие утверждения, плохо доказанные, путаные, смутные; 5) желание при помощи нового научного знания не только раскрыть тайны природы, но и наделить человеческую жизнь «новыми открытиями и благами» [4] — также в отличие от традиционной учености, которая мало ориентировалась на успешное практическое применение знания. Противоположность двух типов действия и ориентации зрело запечатлена в словах Ф. Бэкона: «...за различием в устремлениях следует и различие в действиях. Там рассуждениями побеждают и подчиняют себе противника, здесь — делом природу» [5]. Одновременно с осмыслением внутренней специфики интеллектуального труда философы XVII столетия уделили немалое внимание выявлению тех условий, которые могут быть благоприятны или неблагоприятны для развития науки. При этом были

вполне определенно выражены некоторые социальные ориентации, характерные для новых людей знания. Важнейшим оказалось следующее обстоятельство: устремленность только к объективному знанию, к проверяемой и подтверждаемой истине, к ее практическому использованию — элементы нетрадиционной ориентации нового человека знания, который был уже тесно связан и с иным, чем у традиционного ученого, отношением к свободе, к свободе мысли в частности и в особенности. Если в условиях средневековья всю пагубность стеснения свободы мысли, вероятно, наиболее остро ощущали на себе неортодоксально, еретически мыслящие «люди знания», то теперь вся наука не могла бы сделать ни одного серьезного шага, когда бы принцип непредвзятости, свободы исследования не был превращен в исходную норму деятельности, не был усвоен новой личностью. Исследователь самими условиями своего труда был вынужден сделать прежде «еретическую» склонность к неортодоксальности мысли вполне нормальной предпосылкой повседневной деятельности.

Великим философам XVII столетия принадлежит та заслуга, что они достаточно четко выявили также и социальную тенденцию дальнейшего развития: поскольку объективное знание так необходимо и благотворно для индивидов, для общества, то преуспевать в его развитии и применении будут только те государства, где будет осознана коренная необходимость свободы мысли и слова для нового типа научного исследования. Понимая необходимость соответствующего воспитания новых личностей, формирующих объективные знания, философы эпохи ранних буржуазных революций не уставали доказывать, насколько тесной является не только связь истины и блага, но также истины и свободы.

В философии человека и получила выражение ориентация новых людей науки на признание свободы коренным свойством личности, что соответствовало принципиально новаторскому, внутренне революционному, а значит, наименее скованному, наиболее свободному отношению к самому предмету деятельности, к унаследованному знанию. Пожалуй, ни одна из социальных групп тогдашнего общества не была понуждаема условиями своей жизнедеятельности к выражению принципа свободы в такой радикальной и «чистой» форме, как новые люди знания. Дело не только в том, что свобода была настоятельно необходима для коренной реформы имеющегося знания и способов познания. Не менее, а быть может, и более существенным было такое обстоятельство: завоевание свободы для людей интеллектуального труда не требовало в качестве предпосылки угнетения каких-либо других индивидов и социальных групп. В то же время даже те, участвовавшие, скажем, в английской революции классы и группы, которые написали лозунг свободы на своих знаменах, имели в виду не только освобождение от крайних форм феодального угнетения (и здесь они достаточно оправданно апеллировали к интересам народа), но и завоевание каких-нибудь привилегий для своего класса, своей группы — теперь уже в противовес многим из

тех, кто вместе с ними боролся против феодальных стеснений свободы человека. К этому аспекту мы еще обратимся. А сейчас достаточно отметить, что объективное социальное положение ученых, мыслителей XVII в.— этой все более важной для общества и быстро растущей социальной группы — делало их в тот исторический период (когда еще в очень незначительной степени обнаружились возможности антигуманного капиталистического использования достижений науки и деятельности ученых) наиболее бескорыстными защитниками свободы как всеобщего права индивида.

Но отсюда же понятно, почему в первую очередь и наиболее ярко был поставлен вопрос о значении таких предпосылок человеческой деятельности, как свобода мысли и слова. Ибо ценность свободы мысли и слова — ключевая именно для интеллектуальной деятельности. «...Свобода,— пишет Спиноза,— в высшей степени необходима для прогресса наук и искусств, ибо последние разрабатываются с успехом только теми людьми, которые имеют свободное и ничуть не предвзятое суждение» [6]. Если с этой точки зрения взглянуть на многие принципы философов XVII в., в том числе выраженные в гносеологической, методологической форме, то станет ясно, что четко оформленная в них идея скептического, радикального отрицания принципов и начал унаследованного знания имела социальное происхождение и социальный смысл: идея радикального освобождения стала и совершенно необходимой предпосылкой нового интеллектуального труда, и исходной ориентацией нового человека знания. Новаторство как позитивное творческое создание иной системы знания было бы немыслимо, если бы агенты тогдашнего духовного производства не отстояли свое неотъемлемое право сказать «Нет!» всем тем идеям, методам, подходам, которые не выдерживали испытания в соответствии с изменившимися теоретико-методологическими критериями.

Понимание настоятельной необходимости свободы для того интеллектуального труда, который отправляется не от догмы, а от признания неколебимости законов самой природы и имеет целью производство объективного истинного знания,— такая личностная ориентация позволила философам вместе с тем широко осмыслить проблему свободы мысли и слова. И прежде всего был поставлен вопрос о том, какие социальные условия наиболее благоприятны и какие наиболее пагубны для развития мысли, взятой и в ее научной форме, и в виде сознания каждого человека. Надо обратить внимание, с какой глубокой личностной убежденностью философы-новаторы отстаивают ценность свободы мысли и слова. Нет здесь никакой холодности, отрешенности. И высокая значимость свободы, и пагубность ее попрания — глубоко и лично затрагивают мыслителей XVII столетия. Их доводы в пользу свободы мысли и слова понятны, просты, убедительны, прочувствованы. Как и в других случаях, они здесь нередко прибегают к испытанному приему якобы чисто «логического» рассуждения, которое на самом деле имело прямое отношение к реаль-

ным особенностям эпохи и ко многим конкретным ситуациям.

Предположим, пишет Спиноза в «Богословско-политическом трактате», что свобода мысли и слова подавлена, что люди «пикнуть не смеют иначе, как по предписанию верховных властей» [7]. Что тогда? Вопрос, казалось бы, абстрактный, но читатель имел все основания воспринимать его очень конкретно. Ему были хорошо знакомы последствия, описываемые Спинозой. Кары сыплются не на мошенников, а на людей благородных; законы обуздывают не злодеев, а преследуют и раздражают честных людей. Однако меры, направленные на подавление свободы мысли, тщетны. «Но далеко не верно, что можно достигнуть того, чтобы все говорили по предписанному; напротив, чем больше стараются лишить людей свободы слова, тем упорнее они за нее держатся,— конечно, держатся за нее не скряги, льстецы и прочие немощные души, высочайшее благополучие которых состоит в том, чтобы любоваться деньгами в сундуках и иметь ублаженный желудок, но те, которых хорошее воспитание, чистота нравов и добродетель сделали более свободными» [8].

Насильственные правления, рассуждает Спиноза, «посягают на умы», мнения и суждения людей; они стремятся разными способами предписать, «что каждый должен принимать как истину». Здесь можно добиться, готов признать Спиноза, некоторых результатов: можно сделать суждения людей предвзятыми. И все же верховные власти, превратив себя в «истолкователей права и благочестия», «никогда не будут в состоянии заставить людей не высказывать суждения о каких-нибудь вещах сообразно с их собственным образом мыслей и соответственно не испытывать того или иного аффекта» [9]. Власти могут возвести свою волю, точнее, свой произвол в ранг закона, они могут «царствовать с величайшим насилием и обрекать граждан на смерть по самым ничтожным поводам» [10]. Но для государства и даже для правителей это величайший риск. Поощрение же свободы мысли и слова весьма благоприятно, согласно Спинозе, для государственных дел. Конечно, возможны и крайности в использовании свободы. Но ведь есть множество других крайностей и пороков, которые не запрещаются и не преследуются,— роскошь и зависть, скупость и пьянство и т. д. Почему их терпят? Люди понимают, что одними запретами ничего не добьешься. Но ведь и свободу мыслить, иметь собственное суждение нельзя искоренить, между тем как неудобства и крайности, которые проистекают из злоупотребления свободой, в принципе устранимы. Вот почему именно свобода мысли для Спинозы — высочайшая «добродетель», т. е. ценность, ибо она никогда не может быть окончательно подавлена: ведь она коренится в самом человеке, в его природе, в его личностном мире.

Спиноза стремится убедить государственных деятелей: свобода мысли нужна не только людям, чей труд — создавать новые мысли и идеи; раз она соответствует «природе» индивида, то она неискоренима. А значит, государства, в которых правители возна-

мерились подавить свободу мысли, не достигают и не могут достигнуть своей цели; в результате такие государства и такие правители терпят всякий, в том числе моральный, урон. «Можно ли выдумать большее зло для государства,— пишет Спиноза,— чем то, что честных людей отправляют как злодеев в изгнание потому, что они иначе думают и не умеют притворяться?» [11] Людей же, преследуемых за убеждения, за свободные мысль и слово, это только делает героями — и эшафот становится «прекраснейшим театром», где демонстрируются их мужество, терпение, добродетель и где совершается «посрамление величества» [12].

Эти идеи «Богословско-политического трактата» — смелая ценностная программа, где свобода мысли и слова, а также действия государства, направленные на ее поддержание, поставлены во главу угла. В ней ярко запечатлелись ориентации, ожидания, чаяния новых людей знания, а также и превратности их судьбы. Ведь им весьма часто приходилось вступать на невидимый или видимый эшафот, идти на конфликт с властями, подвергаться преследованию идеологической цензуры, проклятию религиозных фанатиков. Как философы вели себя в этих случаях? Речь пойдет теперь о практической действенности их ценностных ориентаций, сосредоточенных вокруг идеала свободы, а вместе с тем и о противоречивости, «амбивалентности» личностного мира и действий новых людей знания.

Жизнь Спинозы — пример наиболее последовательного, пожалуй, воплощения в жизнь ценностного идеала свободы. Подвергаемый религиозным гонениям, политическим преследованиям, Спиноза не изменил своим убеждениям, предпочитая полную лишений жизнь ученого-труженика, мудреца беспокойству, суете, компромиссам, сопровождавшим накопление жизненных благ или поиска официального признания. Ф. Бэкон и Г. Лейбниц — личности несколько иного типа. Добившись власти и почестей, необычных для людей интеллектуального труда, они должны были на себе испытать конфликт двух различных типов ориентаций. И то, что оба они в конце концов так и не сумели приспособиться к миру власти, можно объяснить несомненной приверженностью мыслителей ценностям свободы личности, величия духа, истины. Жизнь Р. Декарта нередко изображается как пример благонамеренности по отношению к утвердившейся власти, к религиозно-идеологическим инстанциям. Есть некоторые свидетельства, казалось бы подтверждающие эту оценку (высказывания самого Декарта, благонамеренные посвящения им своих работ официозным «ученым» Сорбонны и т. д.). Декарт даже специально обосновывает позицию приспособления ученого, мудреца к сложившимся общественным порядкам, нравам и обычаям: он считает, что всякое резкое государственное преобразование не только рискованно для задумывающих его людей, но и малоэффективно. Философ, скорее, надеется на постоянное изменение общественных порядков: ведь и большие дороги, вьющиеся между гор, прокладываются постепенно; лучше, убеждает Декарт, сначала проби-

раться по небольшим тропам, чем карабкаться по скалам, рискуя скатиться в пропасть. Но тем более очевиден контраст между приспособлением к внешним обстоятельствам и радикальностью устремлений, относящихся к интеллектуальному труду,— они весьма тщательно «отработаны» Декартом и уверенно превращены им и другими философами в новые универсальные нормы деятельности ученого. Вот здесь, согласно Декарту, требуется полная свобода действий и безраздельное доверие ко всему тому, что индивидуальному уму представится как ясная, отчетливая; доказанная истина. Иными словами, надо исходить из доверия к собственному я. «Таким образом, я не мог остановить своего выбора ни на ком, чьи мнения показались бы мне заслуживающими предпочтения перед мнениями других, и я был как бы вынужден стать сам своим руководителем» [13].

Сложной и противоречивой была личностная позиция Т. Гоббса, судьба которого отражает зигзаги и превратности развития революционной Англии. В начале революции Гоббс, воспитатель в аристократических домах, вместе с роялистской эмиграцией попадает во Францию; в 50-х годах он возвращается на родину и встает на сторону Кромвеля; в последние десятилетия своей жизни, защищаясь от роялистов и клерикалов, философ не перестает всех уверять в своей преданности королю, в лояльности и религиозности. В целом ряде современных зарубежных исследований Гоббс изображается как консерватор-монархист, отстаивавший принцип сильной, пусть и опирающейся на законы королевской власти, но в период правления Кромвеля изменивший своим убеждениям. Подробное изучение политических позиций и социально-политических взглядов Гоббса не входит в нашу задачу. Сейчас важно выявить его личностные установки относительно ценности свободы. Несмотря на все вынужденные приспособления к сменявшим друг друга политическим режимам, Гоббс не одобрял полностью ни одного из них. И понимал, насколько трудно мыслителю сохранить верность собственным взглядам: «...по дороге, осажденной борющимися армиями, из которых одна борется за слишком большую свободу, а другая — за слишком широкие полномочия власти, трудно пройти невредимым» [14]. Нельзя не учитывать, что эти борющиеся партии, имея в виду международный авторитет Гоббса и стремясь перетянуть его в свой лагерь, оказывали вполне определенное давление на философа. Все это, конечно, ограничивало его свободу и особенно пагубно сказалось на его жизни и труде в последние десятилетия жизни, т. е. в период реставрации. Но когда философ в поздней работе «Бегемот, или Долгий парламент» с позиций роялизма обличал политику и идеологию индепендентов, затеянную ими «смуту», то он высказывал оценки и суждения выстраданные, искренние и часто вполне справедливые.

Идеи и образы Гоббса несли в себе мощный заряд критицизма, ибо в его философии человека перед «судом разума» представали сам способ жизни, сама сущность человека, сложившие-

ся на протяжении прежней истории, а не конкретные ограниченности того или иного правления. Независимость, свобода и достоинство личности — тем более высокие ценности для Гоббса, что философ видит: они постоянно попирались политическими режимами независимо от их различия, и столь же постоянно за них боролись люди, устремляющиеся к познанию истины. Для мыслителя нет другого пути. Ориентация на самостоятельность мысли и доверие к результатам своего труда выражена в гордых словах Гоббса: «Я — человек, любящий собственные взгляды и полагающий истиной все то, что говорю» [15]. Подобная самооценка есть и у Декарта, который поясняет читателю, что она не имеет ничего общего с самоуверенностью: ведь существует только одна истина; если ученому удалось найти верный путь и открыть ее, он не только имеет право, но и обязан однозначно определять ее смысл, а также свою роль в получении объективного, ясного и отчетливого знания.

Ориентация на истину и коррелятивно связанные с ней свободу и самостоятельность мысли в определенной степени объясняет тот факт, что даже философы, много работавшие над исследованием государства и общества, живо интересовавшиеся политической реальностью, а порой под влиянием обстоятельств примыкавшие к тем или другим политическим группам,— даже они очень редко прямо вставали на защиту конкретных классово-групповых социально-политических интересов. И здесь нам надо поразмыслить над ситуацией, весьма сложной и парадоксальной. Среди крупных философов интересующего нас времени не найдется, пожалуй, ни одного, кто бы с готовностью и воодушевлением поддержал классы и партии, так или иначе заинтересованные в победе ранних буржуазных революций. Ориентации Бэкона, Декарта, Спинозы, Паскаля, Гассенди, Гоббса, Локка, Лейбница таковы, что считать их прямыми и сознательными сторонниками социально-политических революционных преобразований той эпохи просто невозможно. Более того, критическое отношение некоторых из них к «крайностям» революционных событий, к «смуте» гражданских войн, к людям, о которых Декарт неодобрительно пишет, что они «постоянно задумывают какое-либо общественное преобразование» [16],— факт, хорошо известный. И в то же время мы считаем, что именно названные великие философы выразили в мыслях свою революционную по характеру эпоху. Оправдано ли это? Полагаем, оправдано. (Впрочем, в истории человечества были и другие случаи, когда мыслители, лично не принадлежавшие к классам и партиям революционного действия, ярче и глубже передавали характер переломных эпох, нежели лидеры и идеологи радикально настроенных политических групп.) Этот общий парадокс имеет и более конкретное выражение, непосредственно относящееся к интересующемуся нас вопросу. Философы полностью не одобряли идеалы, ценности, ориентации, способы жизни и поведения личностей, которые принадлежали к борющимся группам, участвовав-

шим в нидерландской или английской революциях. Ориентации и ценности людей знания, для которых смысл их бытия состоял в поисках истины, довольно существенно отличались от ориентаций и ценностей индивидов, которые в ту эпоху начинали объединяться в консолидирующийся буржуазный класс. Если говорить о массовом сознании участников ранних буржуазных революций, о способах их жизни и отношениях друг к другу, а также о сознании и политических программах наиболее активных идеологов революции, то и здесь отличия от личностного мира новых людей знания являются довольно существенными. Однако некоторые важные аспекты чувств, мыслей, настроений людей, «задумавших новое общественное преобразование», запечатлелись в философии человека. Форма выражения идей и настроений таких личностей в философии человека была двоякой.

С одной стороны, в философии получили выражение и осмысление те черты поведения и сознания индивидов, которые не вызывали одобрения самих философов (например, «война всех против всех»). Однако фиксировались они потому, что мыслители XVII столетия считали такие способы отношений людей заложенными в человеческой природе. С другой стороны, в философии человека как бы кристаллизовались те проявления жизни людей, те их ориентации и ценности, которые представлялись философам эпохи ранних буржуазных революций «достойными» человеческой природы. И если в реальной жизнедеятельности личностей, принадлежащих к различным классам и группам, «достойные» свойства соединялись с «недостойными», то философия человека служила своеобразным тиглем, в котором отобранные из такого жизненного единства черты сознания и действия личности образовывали новые «сплавы» свойств, именуемых «единой» человеческой природой.

Сказанное можно подтвердить на примере отношения к принципу равенства. Хорошо известно, что его в отличие от требования свободы разделяли в период подготовки и осуществления революций сравнительно немногие социальные группы. Философы, современники английской революции, по ряду причин не поддерживали существовавшие тогда уравнительные политические проекты, например выдвинутые левеллерами. Однако же в философии человека они убежденно отстаивают принцип прирожденного равенства, причем равенства всеобщего, не допускающего никаких заведомых ограничений и исключений. Откуда же она, столь твердая убежденность?

Одним из наиболее важных моментов, как мы полагаем, также оказались осмысление новых свойств интеллектуальной деятельности, ориентация на получение объективного знания, подтверждаемого, подвергаемого проверке и доступного использованию, которые приводили к преодолению прежнего взгляда на природу интеллектуальной деятельности. Идея о разделении умственного и физического труда еще со времени Аристотеля считалась незыблемым аргументом в пользу неравенства. Каза-

лось, что прирожденное неравенство задатков, способностей людей наиболее явно проявляется в сфере духа, в области культуры. Поразительно то, насколько этот, казалось бы, вполне убедительный аргумент потерял силу в глазах мыслителей XVII в. Зато теперь они пришли к убеждению, что именно интеллектуальный труд ниспровергает все предрассудки относительно прирожденности каких-либо привилегий одних индивидов по отношению к другим. Социальные преимущества, которые индивид может получить благодаря знатному происхождению, унаследованному или приобретенному богатству, большой власти,— все они бессильны, если речь идет о познании истины. Никакие привилегии такого рода не могут сделать человека ученым — как не могут превратить его в великого художника. Никакие апелляции к богу, к религиозным авторитетам не откроют человеку вход в царство истины; никакие природные предрасположения не обеспечат индивиду места в науке, если труд, талант и самоотверженное служение науке не откроют ему единственный путь к объективной истине. Предрасположения индивида, более благоприятные жизненные условия, помощь других людей — всего лишь подспорье в его деятельности, где ему не избежать самостоятельного диалога с природой. И в этом все люди, работающие в науке, поставлены в совершенно равные условия. Истина одна, и путь к ней — один. Путь этот равно открыт для всех людей, и равно скрыт от них. Когда знание, выдержав проверку на очевидность, доказательность, полезность для человеческой жизни, признается истинным, происходит и нечто большее: удостоверяется, что субъект, открывший истину, добился успеха в честном соревновании умов и на основе равных, в принципе изначальных, т. е. самой «природой» предоставленных, шансов. И, напротив, в случае неуспеха индивиду надо понять, что это его собственная жизненная неудача, а не следствие заведомого неравенства исходных возможностей.

Такое понимание особенностей интеллектуального труда, в частности деятельности, направленной на производство объективно-истинного знания, в целом соответствовало особому историческому периоду в развитии духовного производства, когда оно еще в самой незначительной степени зависело от непосредственно коллективных форм организации, от государственного регулирования процесса получения знания, но когда его внутренний социальный характер, его социальные функции уже в какой-то мере улавливались агентами духовного труда. Следствием явилось четкое связывание с духовной деятельностью таких проблем, как свобода и равенство людей, как трудовая «природа» человека. Субъект научного познания не выглядел изолированным индивидом, неким «гносеологическим Робинзоном». В понимании интеллектуального труда вместе с тем сказалась выявленная ранее общая для философии XVII столетия тенденция: подчеркивались самостоятельность отдельного человека, его активность и, так сказать, познавательная правомочность в обрете-

нии и отстаивании истины, его принципиальное равенство с другими людьми.

Рассуждая таким образом, философы XVII в. находили наиболее яркое подтверждение идеи прирожденного равенства индивидов в сфере, которая традиционно считалась наиболее элитарной — в области интеллектуального труда. Затем сходное толкование применялось и ко всем другим сферам человеческой жизни. Считалось, что больший успех одного человека по сравнению с меньшим успехом или неуспехом другого коренится, скорее, не в природных задатках, даже не в образовании, не в количестве прочитанных книг, а в правильно найденном «пути». «Таким образом,— выражает это суждение Декарт,— различие наших мнений происходит не оттого, что одни люди разумнее других, но только оттого, что мы направляем наши мысли разными путями и рассматриваем не те же самые вещи. Ибо мало иметь хороший ум, главное — хорошо его применять. В самых великих душах заложена возможность как крупнейших пороков, так и величайших добродетелей, и тот, кто идет очень медленно, может, всегда следуя прямым путем, продвинуться значительно дальше того, кто бежит и удаляется от этого пути» [17]. Декарт искренне убеждает читателя: он никогда не считал, что его ум совершеннее обычного ума,— источник своей особой позиции в науке он приписывает лишь правильно найденному «пути». А «путь» в данном контексте — это и путь познания, и путь жизни, и моральная чистота личности.

И недаром в работе Декарта «Рассуждение о методе» так много места уделено личностной исповеди философа — поразительной по искренности [18], по ощущению высокого достоинства своего труда, по четкому пониманию общесоциального значения личностных раздумий. Обретение «работающего» метода, правильного пути познания — главное дело ученого, самая большая жизненная удача, исполняющая его необычайной гордостью и уверенностью в себе. Когда метод найден — гарантирован результат; прекращаются сомнения и колебания. Философ чувствует себя избранным, особенно в сравнении с людьми, чьи начинания «суетны и бесполезны». «Поэтому,— пишет Декарт,— я испытываю величайшее удовлетворение теми успехами, каких, как мне кажется, я уже достиг в деле отыскания истины, и я питаю такие надежды на будущее, что если среди чисто человеческих занятий есть действительно почтенные и важные, то, осмеливаюсь думать, это именно те, которые избрал я» [19]. Но не иллюзорна ли такая уверенность? Не принимает ли философ медь и стекляшки за золото и алмазы? Ведь заблуждения особенно часты в наших суждениях о собственных делах, напоминает Декарт. Однако и здесь, когда речь идет об оценке личностного вклада, философ готов предстать перед объективным судом разума, перед критическим суждением непредубежденного читателя. «Но я охотно готов в настоящем рассуждении осветить пути, которыми я следовал, и обрисовать мою жизнь как на картине,

чтобы каждый мог судить об этом и чтобы, узнав из общей молвы мнения по поводу изложенного, обрести новое средство обучения в дополнение к тем, коими я обыкновенно пользуюсь»[20]. К сожалению, мы редко принимаем в расчет, насколько новаторской была подобная этика общения автора с читателем. Ведется разговор с собеседником, которому дается своеобразная форма,— в нем предполагается непредубежденный разум, желание и способность пойти тем же путем, какой уже принес ученому-философу и еще принесет в будущем достоверные и, несомненно, важные результаты. Равенство как признак человеческой природы — не пустое слово для философа, а элемент его личностной ориентации, который должен был приобрести поистине «взрывное» значение для общества, скованного сословными предрассудками.

Положение ученого в системе духовного труда в силу сказанного толкало его к своеобразному демократизму ориентаций (не всегда совпадающему с защитой именно демократических политических порядков, ибо существовавшие в истории формы демократии вовсе не всегда были способны вызвать сочувствие критически настроенных мыслителей). Напряженность интеллектуальной деятельности подлинного ученого и мыслителя, трудность, рискованность новаторского поиска, отсутствие какой-либо заведомой гарантированности успеха — все это, естественно, воспитывало в новой личности уважение к любой форме честного и сколько-нибудь осмысленного труда. Выходцы из семей среднего достатка, потомки адвокатов, врачей, чиновников, ученые и философы XVII столетия и по своему социальному происхождению, и по убеждениям были склонны высоко ценить полезный для человека труд, который, с их точки зрения, уравнивал в «ценности» людей разных сословий, способностей, образования. В опубликованных работах философов, в их письмах нет и следа, так характерного для феодальной эпохи и сохранившегося в буржуазную эру классово-сословного снобизма. И в XVII столетии дворяне презрительно относились к людям «плебейского» происхождения, а влиятельная, близкая ко двору родовитая знать — к дворянству незнатному и разорившемуся. Предприниматели, консолидирующиеся в буржуазный класс, еще страдали комплексом неполноценности, но уже люто ненавидели как родовую знать, так и тех, кто уступал новым собственникам в богатстве. «Мещанин во дворянстве» стыдился своего прежнего класса, горожанин презирал «жалкого» деревенского жителя, индивиды одной нации (что в XVI—XVII вв. было особенно характерно для англичан) считали иностранцев людьми «неполноценными» и т. д. Приверженность ценностям свободы, равенства, истины, естественно, вызывала у великих мыслителей XVII в. резко негативное отношение к подобным формам социального снобизма. Человеку, который способен испытать высокое цивилизующее воздействие «истинных» идеалов духа, рекомендовалось воспитывать себя так, чтобы он не мог поддаться столь

«низменным» страстям, как спесь, высокомерие, чванство. Главное противоядие против такого рода страстей усматривается именно в познании всеобщих признаков человеческой природы, в обнаружении того, что индивида делает человеком нацеленность на признание и уважение равных прирожденных прав людей по отношению друг к другу,

Нельзя, однако, упускать из виду, что существует определенная коррелятивная связь между разделами философии человека, критическими по отношению к реальной человеческой жизни и действительному поведению индивидов, и ориентациями нового человека знания. Готовый признать за каждым человеком равные права на свободное действие и волеизъявление, философ вовсе не понимает дело так, будто все люди уже обрели такие свойства в реальной жизни. Поэтому дается нелицеприятная, жесткая оценка действительных способов жизнедеятельности многих и многих людей. Есть люди, отмечают философы XVII в., которые меньше всего заботятся о высоких ценностях разума, об общем благе и следовании подлинной морали. Понятие «чернь» в устах философов приобретает особый смысл: это не только злобные бездельники, подонки, пьяницы (о них выразительно рассказывал, например, Дж. Бруно при описании английского общества конца XVI в., называя их сточной ямой Англии), не только люмпены, но все те, кто предается роскоши, разврату, жестокости. К данной категории принадлежат, стало быть, опустившиеся, отошедшие от труда простолюдины, люди богатые, знатные и «черви» сутяжной книжной учености. Есть, правда, более беззлобные «глупцы», которые бездумно, по неведению устремляются в погоню за призрачными благами — и порою достигают их. Мы наблюдаем, пишет Гассенди, многих людей, у которых, казалось бы, есть все необходимое для жизни (богатство, почести, талантливые дети — таков перечень жизненно важных, как представляется, благ). Так почему же они бывают «всегда встревожены, часто жалуются, полны забот и мучительного беспокойства, терзаемы страхами»? [21] Да потому, отвечает философ, что они устремились к благам, не способным дать полное удовлетворение, к благам, которые никогда не приносят человеку спокойствие, величие и собранность духа. А дают такое состояние души и тела только многотрудные поиски истины. Гассенди исходит из того, что в его время еще очень мало людей, «которые считали бы, что благородная забота об истине их непосредственно касается» [22]. Но такие люди все-таки есть, и на них ориентируется философ, когда он формулирует принципы наиболее достойного человека поведения, иными словами, принципы этики. Вместе с тем философ имеет в виду предъявить всем людям достойный подражания личностный образец, чтобы «до известной степени помочь тем, кто желает достигнуть этой, так сказать, кульминационной точки мудрости» [23]. И снова предельно ясно, что прототипом для философии человека, для ее ценностных, этических установок становится новый человек зна-

ния, подчинивший все свои жизненные устремления поискам истины. Здесь, пожалуй, заключены также и критерии оценки людьми знания новых личностей, принадлежавших к формирующемуся буржуазному классу. Философы не отрицают, что предприниматель их эпохи выгодно отличается от загнивающей феодальной знати жизненной энергией, деловой хваткой, трудовой инициативой. Некоторым философам импонируют отдельные черты «делового человека», предпринимателя нового типа. Так, Ф. Бэкон с одобрением пишет: «Обычный доход от торговли и ремесла есть доход честный, приумножаемый двумя путями: прилежным трудом и славою честного дельца» [24]. Впрочем, подобное высказывание у философов XVII столетия встретишь не часто. Когда Бэкон рекомендует деловому человеку «не быть копеечником», пускать богатство «в далекий полет» [25], то в нем, скорее, говорит лорд-канцлер, чьим делом была организация экономической политики Англии первой половины XVII в., в частности поощрение колонизации. Когда Гоббс или Локк отстаивают мысль о возникновении собственности благодаря труду, то человек, приобретающий и сохраняющий умеренную собственность, воспринимается с одобрением — но даже здесь только до известного предела: пока он не обращает собственность против свободы и достоинства других людей. А поскольку предпринимательская практика и в тот период уже была связана с утверждением новых форм угнетения и насилия, не удивительно, что философы, пусть и прославляя труд, активность, инициативу личности, никак не могли сделать поведение «делового человека» ценностным эталоном для философии человека.

В лихорадочной, так и не приносящей счастья погоне предпринимателей за богатством, деньгами, властью философы также видели способ жизни, который противоречил их важнейшим ценностям и ориентациям. Итак, когда речь идет о высоко поднимаемой философами ценности труда, для них существенны не просто активность, инициатива, энергия личности. Самым важным становится вопрос о том, каков этот труд: свободный он или подневольный, бессмысленный или разумный, с благородными ли намерениями и целями человек его выполняет. В соответствии с такими критериями на первое место снова выдвигается интеллектуальный труд, деятельность ученого, направленная на создание достоверного и полезного человеку истинного знания.

Бэкон вел любопытную полемику с какими-то неназванными политиками. Они упрекали ученых в том, что науки-де делают людей упрямыми и несговорчивыми (интересен уже и характер претензий, предъявляемых политиками к ученым), заставляют их предпочитать покой и уединение. Бэкон основательно анализирует подобные упреки. В самом деле, ставит он вопрос, ради чего те или иные группы людей осуществляют тот или иной труд? Одни занимаются трудом ради заработка и выгоды, другие — из-за преимуществ богатства и власти, третьи — из-за почестей, четвертые — просто для собственного удовольствия. Главное от-

личие деятельности людей в науках: «... из всех людей только ученые любят труд ради него самого» [26]. Таковы особенности их труда и специфика их личности. Ученые, согласно Бэкону, «получают удовольствие от трудов и научных занятий как от действий, согласных с природой и не менее полезных для ума, чем физические упражнения для тела, думая о самом деле, а не о той выгоде, которую оно может принести, так что из всех людей они самые неутомимые, если только дело таково, что захватывает и увлекает их ум. Ну а то, что иной раз находятся некоторые весьма начитанные, но неспособные к практической деятельности люди, то ведь дело здесь не в самих науках, а в каком-то бессилии и слабости тела и души» [27]. Даже и суждение о том, что ученый предпочитает покой и уединение, Бэкон обращает в достоинство человека, занимающегося наукой. Жизнь, свободная от праздности, роскоши, суеты городской жизни, сообщает ученому безмятежность духа, свободу и достоинство, да, кроме того, сводит на нет возможность «недостойных дел», такую реальную в случае погони за богатством, славой, властью [28]. Итак, истина в деятельности нового человека знания объединяется не только ценностями свободы и равенства, но и с ценностью наиболее достойного труда, приносящего чистое духовное удовольствие самому ученому и многие блага другим людям, возвышающего личность и приобщающего его к «вечным» благам культуры.

«Очищающее» нравственное воздействие на все общество той духовной деятельности, которая сконцентрирована вокруг поисков истины, философы склонны особо подчеркивать и даже абсолютизировать [29].

Однако цельность и гармоничность личностного мира новых людей знания, как уже говорилось, скорее, ценностный идеал, устремленность к которому предполагает нелегкую борьбу за перестройку личности, преодоление многих колебаний, противоборство с неблагоприятными внешними обстоятельствами. Имеется в виду также необходимость искоренения ряда традиционных установок и ориентаций, усвоенных людьми знания, и одновременно мобилизации, «очищения» того высокого, достойного, самозабвенного служения истине, которое так или иначе было свойственно людям духа и культуры во все времена. Наконец, требуется самопознание, постоянная критическая саморефлексия, фиксирующая отклонение от «чистых» норм интеллектуального труда и наиболее достойного общения людей знания. Любопытно в этой связи, что Ф. Бэкон, добившийся поста лорда-канцлера и бесславно оставивший его, безжалостно по отношению к самому себе говорит о колоссальных личностных издержках, которые приносит высокая должность: человек уже «не хозяин ни себе, ни поступкам своим, ни своему времени». И философ восклицает: «Не странно ль стремиться к власти ценой свободы, или к власти над людьми ценой власти над собой?» [30]. С высоты такого положения, мрачно добавляет Бэкон, нет другого пути, кроме

падения или заката. Мыслители XVII в., критически оценивающие отклонения от идеала разумного поведения, пожалуй, наиболее резко осуждают их в деятельности людей знания, причем не скрывают того, что и сами не всегда ведут себя последовательно и принципиально. Так, Бэкон был вполне самокритичен и тогда, когда писал: «Мне также не очень нравится принятый теперь обычай посвящать книги какому-нибудь покровителю, ибо книги, особенно те из них, которые достойны этого имени, должны считать себя в услужении лишь у истины и разума» [31].

Здесь у Бэкона все очень точно выражено: считается недостойными ученого и сокровенного смысла его деятельности «услужение» чему-либо и кому-либо, кроме разума и истины. Формирующееся научное сообщество, образ которого пытался предначертать Бэкон в «Новой Атлантиде», становилось своего рода коллективным защитником и хранителем личностных норм, так ясно зафиксированных великими философами XVII в. Вовсе не случайно, что и поступки тех, кого по справедливости можно назвать гениями, осуществившими поистине революционный переворот также и в ценностях интеллектуального труда, теперь рассматривались в соответствии с быстро распространившимися нормативными критериями. Один из руководителей Британского королевского общества — Г. Ольденбург, до которого дошли вести, что Спиноза (в подготавливаемом «Богословско-политическом трактате») занимается истолкованием Священного писания, не преминул высказать в письме свое неодобрение: «... я вижу, что Вы в настоящее время не столько философствуете, сколько — если можно так выразиться — богословствуете» [32]. Приходится оправдываться — какой контраст сравнительно с недавними временами, когда «богословствование» считалось высшей функцией мыслителя! Защищаясь от упрека, Спиноза сообщает Ольденбургу, что главная цель «Трактата» состоит в том, чтобы «утверждать всеми способами идею свободы». Но, кроме того, философ сообщает еще о двух своих замыслах — «изгнать из умов более разумных людей предрассудки теологов» и «рассеять обвинения в атеизме» [33].

Трудно более сжато и верно определить ориентации, которыми искренне руководствовались философы, когда они как будто бы ставили свое перо «в услужение» не разуму, а вере. Здесь перед нами встает еще один немаловажный вопрос — о специфике ориентаций мыслителей XVII в., связанных с религией и верой. Истолкование «священных» текстов — задача, выполнению которой в философии XVII в. посвящено немало страниц. Нередко в литературе они оцениваются как результат непоследовательности в творчестве великих философов, как их «уступка» церкви и религии. В реальном историческом контексте дело, пожалуй, обстояло прямо противоположным образом: философы стремились быть последовательными, распространив принцип разума и на область теологии, на «святая святых» — тексты Писания. Истолкование текстов Писания вопреки догматизму, «предрас-

судкам теологов» расценивалось теперь как достаточно увлекательная задача, где перед мыслящим разумом — не меньше загадок, чем при исследовании природы. К тому же и смелости для такого предприятия требовалось ничуть не меньше: теологи, чьи предрассудки подвергались развенчанию, теперь уже не успевали следить за научной деятельностью; зато любая попытка «рациональной» трактовки Писания пресекалась ими самым решительным образом, что почувствовали на себе Спиноза и Гоббс, заслужившие репутацию атеистов. В каком-то смысле это было несправедливое обвинение; опасность же его для мыслителя XVII в. доказывать излишне. Не удивительно, что философы, искренне считавшие и ощущавшие себя людьми религиозными, немало работавшие над традиционными теологическо-философскими сюжетами, всеми силами отбивались от упреков в атеизме. Очень характерна деталь: Ольденбург, узнав о намерении Спинозы ниспровергнуть обвинения в атеизме, относится к делу с полным пониманием, добавляя: «Будем служить чистой душой всевышнему божеству» [34]. Суждение характерное: многие ученые и философы XVII столетия искренне верили, что «служение» истине и разуму — лучший, более чистый и бескорыстный способ служения божеству, чем отношение к вере и религии самих церковников, зачастую невежественное и корыстное. Но именно в мире личностных ориентаций новых людей знания коренилось то принципиальное различие, которое отделяло их от «традиционных» людей веры, каких было еще весьма много в XVII столетии. Например, со Спинозой вел переписку и острую полемику некий Виллем Блейенберг. Поначалу он прикинулся внимательным читателем, жаждущим разъяснений от великого ума, человеком, добивающимся «чистой и неподдельной истины». Но потом ценности и ориентации Блейенберга выявились и были четко сформулированы им самим: «И если после долгого исследования оказалось бы, что мое естественное познание противоречит откровению или вообще не вполне согласуется с ним, то слово божье имеет в моих глазах такое авторитетное значение, что я скорее заподозрю мои понятия и представления, сколь ясными они бы ни казались мне, чем поставлю их выше и против той истины, которую я считаю предписанной мне в Священном Писании» [35].

Ответы Спинозы великолепны: в них смело и четко выражена, даже заострена суть личностных размежеваний между догматическими и новаторскими ориентациями. Расхождение, показывает Спиноза, не в абстрактных выводах из принципов, а в самих принципах, притом таких, которые затрагивают сам смысл личностного бытия. «... Я вижу,— обращается Спиноза к фанатичному догматику,— что никакое доказательство, как бы прочно оно ни было установлено согласно законам доказательства, не имеет для Вас никакого значения, раз оно не согласуется с тем толкованием, которое Вы сами или знакомые Вам теологи придают Священному Писанию» [36]. Вот она, суть дела: два типа лично-

сти, два типа ориентаций — на догму либо на доказанную истину. Да и догма-то зависит от чьего-либо субъективного толкования Писания! Догматизм всегда граничит с субъективизмом — вот что хочет сказать Спиноза. И когда Блейенберг упрекнул Спинозу, что ответное письмо философа «не пахнет слишком большой дружбой» [37], Спиноза и по этому поводу выразил принципиальную личностную ориентацию: откуда же быть дружбе, если нет ее фундамента, совершенно необходимого теперь для новых людей знания,— обоюдного доверия по крайней мере к естественному разуму, этому «пробному камню» истины [38].

Но вообще же ценность дружбы, глубокого и плодотворного духовного взаимного общения люди знания в XVII в. ставят чрезвычайно высоко. «... Что касается меня,— пишет Спиноза в одном из своих писем,— то из всех благ, не находящихся в моей собственной власти, я ничего не ценю так, как дружбу с людьми, искренне любящими истину... Разорвать подобную любовь, основанную на любви к познанию истины, так же невозможно, как невозможно отказать в признании какой-нибудь истине, раз она усмотрена нами. Кроме того, такая любовь есть самое высокое и самое приятное из всего, что стоит вне нашей собственной власти; ибо ничто, кроме истины, не может соединить такой глубокой связью различные чувства и умы различных людей. Не говорю уже о происходящей отсюда пользе...» [39] За абстрактной формулой «любви» — ясное понимание «глубокой связи», особого характера отношений между людьми знания, приобретающих теперь уже и новые институциональные формы. Надежда на поддержку других членов научного сообщества весьма нередко встречает их глубокое понимание [40]

Мечтая о гуманных, «истинных» отношениях между людьми, философы не случайно обращали свои взоры к формирующимся неформальным группам людей знания. Ибо отныне этим группам суждено было сыграть очень важную роль в развитии научного и философского познания. Вплоть до возникновения особых институтов науки они были главной «организационной» формой общения людей знания. Но и в рамках институциональных форм они выполняли и продолжают выполнять сегодня функцию наиболее оперативного и содержательного «обмена идеями» в сфере науки и культуры. Это как раз такие формы социальности, которые в наибольшей степени связаны с исторически значимыми личностными изменениями.

[1] В книге «Философия эпохи ранних буржуазных революций» (М., 1983) автором написан раздел «Проблема человека в философии XVII столетия» (с. 481—575). Предлагаемая статья примыкает к этому исследованию, являясь его дополнением и продолжением.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 47. С. 556.

[3] О методологии выделения «релевантных» для философии XVII в. социальных проблем подробнее см.: *Мотрошилова Н. В.* Учения о разуме и мышлении в философии XVII—XVIII веков и их социальная обусловленность // Социальная природа познания. М., 1979. С. 150—154.

[4] *Бэкон Ф.* Новый органон. Л., 1935. С. 147.
[5] *Бэкон Ф.* Соч.: В 2-х т. М., 1971. Т. 1. С. 74.
[6] *Спиноза Б.* Избр. произведения: В 2-х т. М., 1957. Т. 2. С. 263.
[7] Там же.
[8] Там же. С. 264.
[9] Там же. С. 259.
[10] Там же.
[11] Там же. С. 265.
[12] Там же.
[13] *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 271.
[14] *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2-х т. М., 1965. Т. 2. С. 45.
[15] Там же, с. 46.
[16] *Декарт Р.* Указ. соч. С. 269.
[17] Там же. С. 260.
[18] «...Все будут признательны мне за мою искренность», — пишет Декарт. (*Декарт Р.* Указ. соч. С. 261).
[19] Там же.
[20] Там же.
[21] *Гассенди П.* Соч.: В 2-х т. М., 1966. Т. 1. С. 303.
[22] Там же. С. 78.
[23] Там же. С. 304.
[24] *Бэкон Ф.* Новая Атлантида: Опыты и наставления. М., 1962. С. 111.
[25] Там же. С. 113.
[26] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 98.
[27] Там же. С. 98—99.
[28] Там же. С. 102.
[29] «...Богатство и великолепие жизни правителей и знати, — пишет Бэкон, — уже давно могли бы выродиться в варварство и грязный разврат, если бы не эти самые бедняки-ученые, которым правители обязаны развитием культуры и нравственности в жизни». (*Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 101).
[30] *Бэкон Ф.* Новая Атлантида. С. 62.
[31] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 107.
[32] См.: *Спиноза Б.* Указ. соч. Т. 2. С. 505.
[33] Там же. С. 509.
[34] Там же.
[35] Там же. С. 457.
[36] Там же. С. 475.
[37] Там же. С. 485.
[38] См.: Там же. С. 492.
[39] Там же. С. 451.
[40] Не следует, конечно, идеализировать отношения ученых во вновь возникающих научных сообществах: и они, подобно другим сторонам поведения людей знания, противоречивы, амбивалентны, не во всем совпадают с «чистыми» нормативными установками. Однако даже и конфликты ученых XVII столетия носят иной характер, нежели в «сутяжной» науке схоластов. Например, личная рознь между Ньютоном и Лейбницем, Ньютоном и Гуком, как бы неблагоприятно ни проявились здесь некоторые свойства их характера, во многом имеет под собой различие оттенков подхода, имеющее научное значение.