



Общие вопросы истории и философии науки

НАТУРФИЛОСОФИЯ Ф. БЭКОНА НА ПОЛИТИЧЕСКОМ ФОНЕ ЕВРОПЫ КОНЦА XVI – НАЧАЛА XVII В.¹

Д.Р. Яворский

Анализируется понятие природы в философии Ф. Бэкона. Контекстом историко-философского анализа выступает ситуация религиозного (культурного) кризиса в пост-реформационной Западной Европе. Показано, что понятие «природа» должно было выполнить функцию символического интегратора для раздираемой религиозными конфликтами Европы. Для этого средневековое понимание «природы» как динамической сущности вещи, как принципа ее уникальности, принципа многообразия вещей должно было смениться ее пониманием как принципа единства, как основания для интеграции разрозненных культурных миров. Существенный вклад в содержательную трансформацию понятия «природа» внес Ф. Бэкон.

Ключевые слова: Ф. Бэкон, натурализм, природа, символическая репрезентация

В истоках всякого великого философского проекта следует искать катастрофу. Философия XVII в., философия, давшая европейской цивилизации великие универсальные системы, начиналась в эпоху религиозных войн. Крах былых надежд и страх перед безнадежным настоящим вызвали к жизни идеи «великого восстановления науки», универсальной системы знания.

Опомнившись к концу XVI в. от первых приступов религиозной войны, Европа осознала необходимость глобального восстановления всех тех структур единства, которые были вольно или невольно разрушены в гневных порывах религиозного благочестия и в политической борьбе за централизацию королевских владений в ущерб пусть зыб-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 10-06-00189-а «Социокультурное содержание понятия “природа” в европейской науке и философии XVII века»).

кому, но все же имевшему место общеевропейскому единству католической церкви. Поэтому не случайно следующий, XVII, век ознаменовался грандиозными универсалистскими проектами в области религии, науки и политики. В философии к таковым с уверенностью можно отнести масштабную теоретическую систему англичанина Фрэнсиса Бэкона (1561–1626).

Вклад Бэкона в формирование так называемой научной картины мира, а также в методологический арсенал новоевропейской науки хорошо известен и детально исследован. Однако едва ли правомерно сводить все многообразие его интересов и интенций к одной, пусть и крайне важной, с точки зрения предвзятых в своих оценках потомков, задаче. Живя в эпоху религиозных войн, Бэкон просто не мог отстать в стороне от болезненных социально-политических вопросов своего времени. Будучи мыслителем, он не мог не замечать мировоззренческого измерения политической проблематики.

В сущности, Бэкон, как и многие его великие современники, так или иначе, с той или иной степенью осознания стремился найти или построить такую символическую разметку действительности, которая позволила бы реконструировать на руинах *Rex Christiana* новую социокультурную целостность, в лоне которой нашли бы примирение противоположности эпохи сколь кровавых, столь и безысходных религиозных войн [1].

Правда, попытки решить эту задачу предпринимались в достаточно жестких, предзаданных условиях формирования и укрепления абсолютных монархий. Поэтому новые парадигмы социокультурного универсализма должны были пройти первичную апробацию не на широком поле Европейского континента, а в локальных границах западно-европейских государств. Ведь преодоление религиозной розни, как правило, связывалось с установлением единства подданных многочисленных европейских монархий.

Если политики решали проблему реинтеграции Европы на путях войны и дипломатии, то интеллектуалы искали такие средства символической репрезентации действительности, которые могли бы фундаментализировать возможность и необходимость такого единства. Проблема состояла в том, что прежние символические средства, основанные на теологическом словаре христианской доктрины, больше не позволяли решить эту задачу. Религиозный дискурс с 1517 г., когда Мартин Лютер начал свою великую борьбу с искажениями церковной жизни, перестал объединять; напротив, он стал использоваться для выделения

различий и обоснования противостояний. Гуманизм Эразма Роттердамского, герметизм Джордано Бруно и другие достижения XVI в. суть попытки найти новый язык, способный объединить, как минимум, Европу.

В это же время начинает прокладываться еще один путь к единству – на основе натуралистического дискурса, центральным символом которого становится природа. В мире многообразных религий, склонных рассматривать себя монопольными обладателями истины, не согласных мириться с существованием доктринальных и ритуальных альтернатив, сторонники примирения и объединения враждующих миров начинают обращать свои взоры к миру природы, равнодушному к культурным различиям. Точнее, эта природа не обнаруживается, а конструируется. Ведь еще в Средние века представление о природе как единстве было весьма слабо распространено.

Природа для средневекового схоласта – это по преимуществу динамическая сущность вещи, начало индивидуации, а не генерализации, источник уникальности, различимости, разнообразия вещей [2]. Бог своей волей гармонизирует множество природ, давая церкви полномочия действовать от своего лица в мире разрозненных людских сообществ. Когда Европа встала с ног на голову в пароксизме религиозной ненависти, потребовалось перевернуть и символическую картину мира: на место Бога собирающего природы, на место церкви, собирающей народы, нужно было поставить природу, примиряющую религии.

Действительно, ретроспективный взгляд на философию XVII в. позволяет заметить движение от рудиментарных форм теоцентризма, сквозь благочестивые формулы, затвердевшие интеллектуально-риторические штампы, через кружные пути с бесперспективными ориентирами иллюзорных надежд, к сравнительно стройной символической модели натуроцентризма, окончательно воцарившейся в эпоху Просвещения.

Может показаться на первый взгляд, что поиск новых символических структур единства и формирование натуралистической, естественно-научной понятийной сетки – слабо связанные процессы. В самом деле, философия XVII в. продолжала широко использовать слово «природа» в прежнем, средневековом смысле, как обозначение сущности вещи или класса вещей и весьма осторожно вводила новое значение, выражающее совокупность сущего. И тем не менее мы попытаемся показать, что это не случайное сопряжение, а неук-

лонное сближение универсальных социокультурных проектов и натуралистической символики.

Итак, XVII в. в истории философии открывается грандиозным проектом «великого восстановления наук» (*Instauratio Magna Scientiarum*), принадлежащим политике и мыслителю Фрэнсису Бэкону. В 1605 г. вышел в свет его трактат «Успехи и развитие знания божественного и человеческого», вторая книга которого содержала обращение к королю Якову I (вступившему на престол двумя годами раньше). Королевский адвокат Бэкон призывал своего сеньора всячески содействовать развитию наук и среди прочего писал: «Есть еще одно, несколько более важное обстоятельство, на которое я хотел бы обратить внимание. Ведь если успешное развитие науки в немалой степени зависит от разумной организации отдельных университетов и правильного управления, то еще больших результатов можно было бы добиться, если бы все университеты, рассеянные по Европе, установили между собой более тесную связь и сотрудничество. Ведь, как известно, немало орденов и товариществ, хотя и находятся в разных государствах, далеко друг от друга, тем не менее объединяются в сообщества, своего рода братства, тщательно поддерживают эти союзы и даже имеют общих префектов (областных или федеральных), которым они все подчиняются. Природа создает отношения братства в семье, занятия ремеслами устанавливают братство в цехах, божественное помазание несет с собой братство среди королей и епископов, обеты и уставы устанавливают братство в монашеских орденах, *и, конечно, невозможно, чтобы точно таким же образом благодаря наукам и просвещению не возникло бы и благородное братство среди людей, ибо сам Бог носит имя “отца света”* (курсив мой. – Д.Я.)» [3].

Здесь явным образом представлено ядро грандиозного замысла Бэкона – создать аналог вселенской церкви на основе знания (а не веры). Может показаться странным, что зрелый муж, чиновник далеко не низкого ранга, обращаясь к королю – главе государства, имеющего границы, партикулярные интересы, не совпадающие с интересами других стран и даже им противоречащие, ставит задачу метагосударственную, универсальную. Кстати говоря, этой странностью можно объяснить то, что Бэкону, по словам английской исследовательницы Ф. Йейтс, «не удалось перебороть недоверие короля к идее научного прогресса» [4], при том что король Яков отличался образованностью, живо интересовался интеллектуальными достижениями своего времени, сам был автором полемических сочинений на философские и богословские темы.

Английский король платил собственным вассалам за осуществление интересов своей короны. Но интересы Бэкона не ограничивались рамками Британии и, в соответствии с умонастроением интеллектуалов того времени, вряд ли могли быть скромнее планетарного масштаба.

Дело в том, что Бэкон начал формироваться как политик и мыслитель в то время, когда еще не были забыты словесные формулы средневекового *Pax Christiana*. В небольших политических заметках, написанных около 1580 г. девятнадцатилетним Бэконом (тогда еще служащим английской дипломатической миссии во Франции), названных «О состоянии Европы» («On the state of Europe»), будущий лорд-канцлер и философ видит театр дипломатических действий как «христианский мир» (*Christendom*), в котором «верховным католическим князем» является римский папа [5].

Однако милленаристское бессознательное средневекового западного христианства, заикнутое на идее *Pax Christiana* как земной проекции Града Божия, претерпевает изменение, порождая у Бэкона замысел «царства человека» (*regnum hominis*), в котором реализуется максимально возможное благо на земле для всего человеческого рода. Это благо понимается, во-первых, как господство человека над средой обитания и, во-вторых, как мирное сосуществование стран и конфессий. Его реализацию Бэкон возлагает на транснациональную группу интеллектуалов, аккумулирующих наличествующее знание о мире, очищающих это знание от заблуждений, наращивающих и доводящих его до деятельности, преобразующей мир (т. е. превращающих знание в силу или власть) [6].

Бэкон описывает это сообщество в романе-утопии «Новая Атлантида», где оно представлено под именем «Дома Соломона». Цель Дома Соломона – «познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покуда все не станет для него возможным» [7]. Фантазия философа оснащает эту идеальную академию уникальным оборудованием для опытов по изучению геологических, атмосферных и гидравлических явлений, целым арсеналом невиданных по точности измерительных приборов. Четкое разделение функций позволяет эффективно решать задачи по накоплению, систематизации, наращиванию знаний, а также внедрению их в практику. Мотивация служащих Дома Соломона поддерживается торжественными ритуалами и прославлением наиболее отличившихся первооткрывателей и изобретателей: «За каждое ценное изобретение мы воздвигаем автору статую и присуждаем щедрое и почетное вознаграждение. Статуи делаются иногда

из меди, из мрамора и яшмы, из кедрового или другого ценного дерева, позолоченного, изукрашенного, из железа, серебра или золота» [8].

В упоминавшемся выше послании к королю Якову I Бэкон набрасывает основные меры, необходимые, по его мнению, для быстрого развития научного сообщества. К этим мерам философ относит и создание инфраструктуры научной деятельности (строительство помещений для научных исследований, библиотек, экспериментальных лабораторий), и систему материальной поддержки и премирования ученых, а также финансирование книгоиздательской деятельности, и разработку эффективной системы подготовки новых специалистов в учебных заведениях широкого профиля [9].

Как известно, идея Бэкона вдохновила многих ученых XVII в. на создание научных организаций. Создатели Лондонского королевского общества прямо указывали на британского философа как на своего вдохновителя. Проект «универсального колледжа», выдвинутый Я.А. Коменским, также восходит к «Дому Соломона» [10]. Однако мы допустили бы ошибку, всецело приписав эту идею Бэкону. Как показала Ф. Йейтс, мысль о создании транснационального сообщества ученых занимала умы многих, и независимо от Бэкона. Она также указала на связь идеи «незримого колледжа» с социально-политическими проблемами эпохи, в особенности с проблемой преодоления религиозной вражды [11].

В сущности, «незримый колледж» представляет собой секуляризованную версию церковной организации. Важно в связи с этим наблюдение, сделанное П. Фейерабеном в отношении формального сходства научной организации Нового времени и церковной структуры [12]. Речь идет об иерархическом устройстве сообщества и принципах присвоения званий: подобно тому как собрание епископов утверждает в сане архиерея нового претендента, коллегия профессоров принимает в свои ряды соискателя. Весьма показательно в этой связи и то, что место, с которого профессор читает лекцию, называется кафедрой, как и место, с которого читает проповедь епископ; кафедрой называется и занимаемая профессором должность, а позднее так стали называть и подчиненное ему структурное подразделение высшего учебного заведения. Этот параллелизм, слишком очевидный, для того чтобы его проигнорировать, наводит на мысль о том, что создатели «республики ученых», в том числе и Ф. Бэкон, возможно, усматривали в новой организации преемницу или историческую заместительницу церкви. Соответственно, интеграционная функция последней должна была перейти к «незримо колледжу» ученых, призванному заново идеологически

обосновать и, используя политическое влияние, установить и поддерживать единство рода человеческого.

Бэкону выпало на долю не только жить, но и вести активную политическую деятельность в эпоху острых религиозных противоречий. Он прекрасно видел то, что религия – это не только форма индивидуального благочестия, но и общественное явление, «главная связующая сила общества» [13]. У него не было сомнений в том, что «плодом единства (религиозного. – Д.Я.) является мир» [14], а религиозные распри влекут за собой разрушительные последствия. Однако в отличие от ревностных поборников религиозного единства, недостатка в которых не было ни в Англии, ни на континенте, Бэкон был убежден, что это единство нельзя покупать дорогой ценой насилия. Делать так – значит «обратиться за третьей меч – меч Магомета и подобных ему, т.е. за проповедь религии оружием» [15], не довольствуясь различными и имеющими надлежащее место мечами духовной и светской власти. Поэтому Бэкон как практикующий мыслитель и размышляющий практик вынужден был искать окружные пути, огибая крайности и нетерпимости по отношению к религиозному инакомыслию, и беспринципной толерантности, пренебрегающей догматическими границами веры. Воспевая правление королевы Елизаветы, он ставил ей в заслугу религиозный мир, основанный на терпимости по отношению к множеству протестантских течений, и в то же время считал необходимым найти оправдания для гонений на католиков в период ее царствования [16].

Впрочем, в нашу задачу не входит анализ тех рецептов религиозно-политического мира, которые предлагал Бэкон власть предержащим [17]. В конце концов, все эти меры были средствами «местного действия» и лишь смягчали симптомы болезни, не покушаясь на ее более глубокие социокультурные и мировоззренческие причины. Нас интересуют те изменения, которые были внесены философом в символическую репрезентацию реальности под давлением обстоятельств эпохи распада религиозного единства Европы.

В философии Бэкона мы имеем дело с капитальным изменением в понимании сущего и с попыткой дать новое наполнение понятию «природа». «Тень крыл Иеговы» еще осеняет Вселенную, но под этой сенью прорастает новая репрезентация реальности как Природы, имманентные законы которой должны быть познаны и поставлены на службу человеку.

В философии XVII в. понятие «природа» оставалось синонимом понятия «сущность». Синонимия эта сохранила свою власть и над сознани-

ем Бэкона. Он, как и его предшественники, рассуждал о «природе воздуха» [18], «природе ума» [19], «природе звука» [20] (разумеется, мы приводим здесь лишь единичные примеры этого способа употребления слова «природа»). Однако философ уже различал два аспекта «природы» – ее многообразие и ее единство и в соответствии с этим проводил разграничение между науками: «Мы разделим физику на три учения, ибо природа выступает либо собранной воедино, либо разрозненной и разъединенной. В основе же единства природы либо общие для всех вещей начала, либо единое и цельное строение Вселенной. Таким образом, это единство природы вызвало к жизни две физики: учение о началах вещей и строении Вселенной, т.е. о Мирае, которые мы обычно называем учениями о высших родах бытия. Третье учение, исследующее природу в разрозненном и раздробленном состоянии, дает нам представление о бесконечном разнообразии вещей и о низших родах бытия. Отсюда ясно, что вообще существует три области физики: о началах вещей, о системе Мира, т.е. о строении Вселенной, и о многообразии природы, т.е. о природе в разрозненном состоянии. Это последнее учение, как мы уже сказали, охватывает все разнообразие вещей и является своего рода первой глоссой, или толкованием, «“текстов” природы» [21].

Вопрос о двойственности понятия природы поднимается Бэконом в связи с истолкованием мифологического образа Пана, а также сюжетов, связанных с ним [22]. В сочинении под названием «О мудрости древних» философ извещает читателя о том, что древние греки представляли Пана либо сыном Меркурия, либо плодом сожительства Пенелопы со всеми женихами, либо отпрыском Юпитера, рожденным богиней Гюбрис (Дерзостью). Следует обратить внимание на две первые версии. Версия о рождении Пана от Меркурия, по мнению Бэкона, соответствует монистической концепции природы, в которой последняя понимается как совокупность вещей: «Пан (как показывает уже само имя) олицетворяет и представляет всю совокупность вещей, т.е. природу» [23]. Примечательно, что в другом своем сочинении («О достоинстве и приумножении наук»), интерпретируя тот же миф, философ использует для обозначения совокупности вещей слово «Вселенная»: «Пан (как показывает уже само имя) олицетворяет и представляет собой Вселенную, т.е. всю совокупность вещей» [24]. Следовательно, для Бэкона видимая Вселенная уже является Природой.

Во второй версии рождения Пана выведена мысль о том, что природа не является целостностью, она – простое смешение вещей, хаос, выразить который в антропоморфной символической форме можно только повест-

вованием о промискуитете. При этом Бэкон ссылается на мнение древних философов, которые считали, что «семена вещей бесконечно разнообразны по своей субстанции» [25]. Впрочем, для Бэкона эти интерпретации не противоречат друг другу, но находятся в отношении взаимодополнения, что в конечном счете оказывается в пользу монистической концепции природы, поскольку плюрализм рассматривается лишь как различенность внутри целого.

О влиянии на Бэкона прежнего, средневекового понимания сущего свидетельствует то, с каким трудом пока еще ему удастся представить целостность природы. Один из ранних натурфилософских трактатов, в котором Бэкон собрал известные ему опыты, моделирующие самые разные природные явления, озаглавлен «Лес лесов» («*Sylva sylvarum*») [26]. И действительно, бессистемность изложения создает впечатление, что автор чувствует себя в природе не как в размеченном, регулярном парке, где всякое растение занимает определенное место, а как в лесу, где только угадываются какие-то закономерности в расположении деревьев, кустов и трав, а порядок их описания соответствует не столько внутренней логике объекта, сколько траектории движения наблюдателя. Более века пройдет до того момента, когда шведский натуралист К. Линней уверенно напишет на титульном листе своего труда: «Система природы» («*Systema naturae*»). Однако направление движения в эту сторону угадывается уже у Бэкона.

В подготовительных материалах к третьей, незавершенной части «Великого восстановления наук» помимо «Приготовления к естественной и экспериментальной истории» имеется сочинение под заголовком «*Catalogus historiarum particularium*» [27]. Оно представляет собой перечисление 130 дисциплин («историй»), описывающих и объясняющих Вселенную во всем ее разнообразии. Эти дисциплины представлены уже в систематическом порядке. Перечень разделен на четыре части. В первой содержатся «истории» (общим числом 21), описывающие видимую Вселенную по частям: от неба до морских глубин. Во вторую часть перечня включены четыре «истории», описывающие четыре элемента (стихии): огонь, воздух, воду и землю. В третью часть входит 15 «историй», характеризующих отдельные виды вещей (от металлов до животных). Четвертая часть состоит из 90 «историй», рассматривающих с разных сторон человека; здесь поднимается масса вопросов начиная от физического строения человека и заканчивая описаниями основных его занятий.

Таким образом, знание о природе уже принимает форму системы. Но упорядоченный характер знания указывает на то, что в самом предмете угадывается внутренний порядок.

Бэкон четко представлял себе границы природы. В «Великом восстановлении наук» она рассматривается как предмет так называемой «естественной истории» – дескриптивной (как бы мы сейчас сказали) дисциплины. От «естественной истории», изучающей «явления и факты природы», философ отличает «гражданскую историю», описывающую «деятельность людей» [28]. Как видно, Бэкону уже известно привычное для современной гуманитаристики противопоставление природы и культуры. Впрочем, границу между ними философ проводит не там, где склонны проводить ее современные исследователи культуры. Для него культура (в нашем понимании) – это только общественная деятельность человека, что же касается практики преобразования природы, т.е., в терминологии Бэкона, «искусства», то ее философ помещает в раздел «естественной истории». Это объясняется тем, что он выделяет в природе три состояния: свободное, отклоненное и скованное. В свободном состоянии находится природа как таковая, жизнь которой подчиняется регулярным закономерностям. К отклонениям Бэкон относит уродства (*monstra*), т.е. результаты случайного нарушения естественного хода вещей; они составляют предмет так называемой «истории исключительных явлений». Природа в третьем состоянии – это природа, которая подверглась воздействию со стороны человека, став произведением искусства (*artificialia*); она изучается в рамках «экспериментальной истории» [29]. Книга «Лес лесов», о которой говорилось выше, представляет собой как раз пример слабо систематизированного изложения «экспериментальной истории», т.е. различных химических, гидравлических, динамических, физиологических и прочих опытов.

Указание на особенность проведения Бэконом границы между природой и культурой не должно заслонить главного наблюдения: природа в его философии трактуется преимущественно как целостность, но целостность, не столько объемлющая человека, сколько противостоящая ему. Единство природы, по Бэкону, имеет не позитивный, а, так сказать, «негативный» характер. Природа – не столько Мать всего живого, в том числе и людей, к какой бы культуре они ни принадлежали и какую бы веру ни исповедовали, а скорее, сосредоточившийся противник, окруживший себя неприступными крепостными стенами и укрывший там те блага, которые необходимы человеческому роду. По собственным словам английского философа, «...наша труба зовет

людей не ко взаимным распрям или сражениям и битвам, а наоборот, к тому, чтобы они, заключив мир между собой, объединенными силами встали на борьбу с природой, захватили штурмом ее неприступные укрепления и раздвинули (насколько великий господь в своей доброте позволит это) границы человеческого могущества» [30]. Именно стремление покорить природу, по мысли Бэкона, должно побудить людей к объединению и преодолению распрей. То есть уже не Бог (деликатно заключенный Бэконом в скобки), а общее дело, связанное с природой, служит средством интеграции человечества.

Примечания

1. Подробнее о значении символики в социокультурной интеграции (и дезинтеграции) см.: *Среды: Очерки по теории солидарности* / Пигалев А.И., Сивков Д.Ю., Макаров А.И. и др. – Волгоград: Волгоград. науч. изд-во, 2008.

2. См. подробнее: *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988. – С. 26 и далее.

3. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 1. – С. 146.

4. Ф. Йейтс объясняет крах надежд Бэкона на высокое покровительство его «мегапроекту» подозрительностью Якова I по отношению к любой интеллектуальной продукции, которая хоть как-нибудь ассоциировалась с мистико-магическими, оккультными учениями эпохи. Все выпады Бэкона в адрес алхимиков и астрологов, его странное, но объяснимое в контексте герметического эпохи игнорирование математики не смогли снять с его системы подозрений в приверженности сомнительным идеям времени «охоты на ведьм». См.: *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское просвещение. – М.: Алегей; Энигма, 1999. – С. 229.

5. См.: *Bacon F.* The works of Francis Bacon, baron of Verulam, viscount st. Alban. – L., 1826. V. III. – P. 3.

6. Подробнее о проекте научного общества см.: *Сапрыкин Д.Л.* Regnum hominis: Имперский проект Фрэнсиса Бэкона. – М.: Индрик, 2001.

7. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т.– М.: Мысль, 1977. – Т.2 – С. 509.

8. Там же. – С. 517–518.

9. См.: *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. – Т.1. – С. 140–146.

10. См.: *Сапрыкин Д.Л.* Regnum hominis... – С. 19.

11. См.: *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское просвещение.

12. См.: *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986.

13. Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. – Т.2. – С. 357.

14. Там же. – С. 358.

15. Там же. – С. 360.

16. См.: *Бэкон Ф.* История правления короля Генриха VII. – М.: Наука, 1990. – С. 174, 178–180.

17. Эта задача решается в статье С.В. Кондратьева. См.: *Кондратьев С.В.* Проблема религиозного и политического единства в трактатах Ф. Бэкона // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – С. 23–33.

18. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. – Т.2. – С. 22.
19. Там же. – С. 23.
20. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. Т.1. – С. 339–341.
21. Там же. – С. 210.
22. См.: *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. – Т.1. – С. 179–189; Т.2 – С. 247–253.
23. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. – Т.2. – С. 248.
24. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2-х т. Т.1. – С.181.
25. Там же.
26. См.: *Vascon F.* The works of Francis Bacon, baron of Verulam, viscount st. Alban. – L., 1826. – Vol. I. – P. 2.
27. См.: *Vascon F.* The Works of Francis Bacon, baron of Verulam, viscount st. Alban. – L., 1826. – Vol. VIII. – P. 234–240.
28. См.: *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. – Т.1. – С. 150.
29. См.: *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. – Т.1. – С. 151; Т. 2. – С. 219.
30. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. – Т.1. – С.239. Модификации этой метафоры природы можно встретить у более поздних авторов. Например, секретарь Лондонского королевского общества Г. Ольденбург в письме Б. Спинозе (июль 1662 г.) патетически призывает распустить «паруса истинной науки» и проникнуть «в святилище природы глубже, чем это делалось до сих пор». (*Спиноза Б.* Сочинения: В 2 т. – СПб., 1999. – Т. II. – С. 354). Здесь ученые предстают не воинами, штурмующими крепость природы, а держими профанами, пробирающимися в заповедное святилище, что не меняет сути отношения к природе.

Дата поступления 10.02.2010

Волгоградская академия
государственной службы.
yavorsky@vistcom.ru

***Yavorsky, D.R.* Francis Bacon's natural philosophy against the political background in Europe in the end of 16th and the beginning of 17th centuries**

The paper analyses the concept of nature in Francis Bacon's philosophy. The context for the analysis is the religious (cultural) crisis in Western Europe in the post-Reformation period. The concept «nature» was to have been a symbolic integrator for Europe being torn by religious conflicts. For this purpose, it was necessary to change the medieval interpretation of «nature» as a dynamic essence of a thing, a principle of its uniqueness, or a principle of diversity of things for its interpretation as a unity principle, or as grounds for integration of separate cultural worlds. Fr. Bacon substantially contributed to the transformation of the concept «nature» content.

Keywords: Francis Bacon, naturalism, nature, symbolic representation