

Индивидуалистический импульс гносеологии Фрэнсиса Бэкона

Individualistic impulse of the epistemology of Francis Bacon

В.К. Самохвалова

V.K. Samokhvalova

Всероссийская академия внешней торговли (ВАВТ)

Russian Foreign Trade Academy (VAVT)

bar-bar@mail.ru

Раскрывается влияние аксиологической интенции индивидуализма на гносеологические решения в концепции научного знания Фрэнсиса Бэкона. Выявляются два аспекта аксиологичности гносеологии: теоретический и исторический. Утверждается необходимость включения в конструирование мировоззренческой картины таких недоступных опыту восприятия форм бытия, как Бог, душа, бессмертие. Методологию исследования составляет убежденность в значимости ценностных пресуппозиций для процесса познания, в котором ценности обеспечивают его континуальность и частично задают результат.

Ключевые слова: аксиология, гносеология, знание, индивидуализм, объект, субъект, этика.

Abstract. The influence of the axiological intention of individualism on epistemological solutions in the concept of scientific knowledge of Francis Bacon is revealed. Two aspects of the axiology of epistemology are revealed: theoretical and historical. The nature of the dependence of epistemology on axiology is explained on the basis of an analysis of F. Bacon's epistemological theory.

Keywords: axiology, epistemology, knowledge, individualism, object, subject, ethics.

Вопрос о том, что лежит в основе сознательно выстраиваемой мировоззренческой картины, остается одним из интереснейших в философии. Как только мы даем очевидный ответ на него: знания, — становится неочевидной окончательность этого ответа. На чем основаны сами знания? Или: какова природа тех суждений, которые, обладая интерсубъективной значимостью

(всеобщностью и необходимостью), являются также индивидуально значимыми и для нас?

Очевидно, что если суждениям (как составным частям любого знания) не присущ общезначимый и необходимый характер, то они не представляют собой знание как таковое, но являются, в лучшем случае, суждениями мнения. Но вместе с тем и при

отрицания за суждениями, якобы обеспечивающими знание, их значимость и ценность для нас, мы тем самым элиминируем их из своего поля знания: они перестают играть роль познавательно-значимых суждений, мы их нивелируем в этом качестве. В результате складывается неизбежная ситуация: для того чтобы обеспечить всеобщность и необходимость (научность) истинного значения суждениям, из которых состоит любое знание, нам сначала необходимо индивидуально убедиться в их субъективной значимости для нас. А эта субъективная убежденность в их значимости для нас как раз чаще всего связывается с отнесенностью этих суждений к разряду объективно значимых положений (т. е. научных).

Этот старинный «гносеологический круг» в аргументации фундаментальных вопросов, касающихся в целом теории познания, и обеспечивает жизненность скептической, или мягче — критической традиции в истории философии, начиная с Аркесилая и Энесидема и заканчивая систематическими взглядами Р. Декарта, Д. Юма, И. Канта и Э. Гуссерля. Можно сказать, что данный «круг в гносеологическом обосновании» как раз и задает проблему соотношения двух важнейших сфер философии: аксиологии и теории познания.

В целом гносеология и аксиология — глубоко взаимосвязанные и взаимозависимые разделы философии, причем зависимость второй от первой — вполне очевидный факт: познание ценностных смыслов — это существенный предикат всего человеческого познания. Исследуем специфику зависимости гносеологии от аксиологии. В рамках данного исследования глубокую, фундаментальную тенденцию неизбежного и сущностно необходимого (обязательного!) проникновения аксиологии в сферу теории познания (казалось бы, «чистую» и «свободную от ценностей») назовем индивидуалистическим импульсом в гносеологии.

Два аспекта аксиологичности гносеологии. Значение теории познания в формировании философского мировоззрения позволяет выявить два аспекта ее аксиологической

составляющей: теоретический и исторический.

Сущность теоретического аспекта исчерпывающе выразил И. Кант в «Критике чистого разума» [1, с. 672—679]. Она, как известно, состоит в установлении важности, необходимой значимости, изучения самого факта знания. Аксиологичность гносеологии в этом аспекте соотносится с выявлением предпосылок, первоначальных условий, благодаря которым становится возможным познание, и — в зависимости от этих предпосылок — в определении границ, до которых познание может простираться.

Особо очевидной необходимостью анализа аксиологических предпосылок в гносеологии становится в ходе систематической разработки философского мировоззрения. При конструировании мировоззренческой картины мы должны охватить не только понятия, которые содержат всеобщее знание о существенных признаках вещей и явлений объективного мира, — но и такие сложные ментальные понятия, как «Бог», «душа», «бессмертие», которые по природе своей недоступны никакому опыту, где бы и когда бы он нами ни переживался, и как бы мы ни изощрялись в использовании наших органов восприятия. Однако без их характеристики или хотя бы без явно выраженного отношения к ним не выстроить целостного мировоззрения. Следовательно, требуется понять, могут ли, в принципе, быть проверены наши мнения о предметах, лежащих за пределами не только реально переживаемого, но и любого возможного для нас опыта? Иными словами, нам необходимо в первую очередь определить границы возможного для нас знания, поскольку за этими границами обнаруживается область равно недоказуемых и равно непровержимых мнений.

Основательные сомнения в доступности подобных духовных форм бытия рациональному познанию (науке) предвещают соблазн предоставить их постижение неким иррациональным способностям, в частности вере.

Вместе с тем аксиологическую составляющую гносеологии можно проследить и в историческом аспекте, на примере

развития европейской философской мысли. Такой обзор предполагает анализ конкретных гносеологических построений в целях выявления аксиологических детерминант. Исходной для подобного анализа служит убежденность в следующих ценностных пресуппозициях познавательного акта.

Первая пресуппозиция: любое познание чего бы то ни было с необходимостью следует из желания, интенции что-либо узнавать. Никто не стремится познавать нежелательное, равно как никто не упорствует в обладании непривлекательным, следовательно, то, что мы желаем, обладает безусловной ценностью (важностью, значимостью) для нас. Потребность в знании и желание знать, таким образом, есть ценностная пресуппозиция познавательного акта. Типичную логику предпочтений «я хочу знать» здесь передает высказывание: «искомое знание есть ценность».

Вторая пресуппозиция: установленное желание знать (в общем смысле) требует конкретизации ценности знания как такового: что именно мы желаем знать, для какой цели или в силу каких причин. Предмет желаемого знания всегда представляет для нас определенный интерес, а значит, определенную важность, значимость и ценность. Совершенно очевидно, что ценности как таковые, действительно, обуславливают начало и завершение гносеологических процедур, обеспечивая континуальность познавательного процесса (при условии, что сама эта континуальность представляет собою ценность).

При такой эпистемической ситуации естественно предположить, что роль ценностей в процессе познания выходит за рамки указанных аспектов, а именно: ценности определяют направление, методы и способы исследования и тем самым влияют на результат познания, в определенном смысле задают, конструируют его.

Здесь речь идет о том, что И. Кант называл действием по собственному плану. Кантовский ответ на вопрос «что я могу

знать?», как известно, таков: «...разум видит только то, что сам создает по собственному плану» [1, с. 85]. Иначе говоря, «иметь о чем-то <...> знание он (разум — примеч. автора) может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим...» [1, с. 85]. В этих положениях выражена сущность «коперниканского переворота» Канта: не разум (субъект) идет за природой, случайным образом ожидая от нее знаний-плодов, но сам разум устроен таким образом, что он предписывает природе законы и только в этом случае познает их в ней. Все остальное в окружающей природе для разума случайно и, стало быть, не может быть познано достоверно [2]. Это своего рода итоговое заключение И. Канта в области теории познания представляется логическим завершением целого ряда гносеолого-рационалистических исследований в классической философии¹.

Изучение роли аксиологических мотивов в становлении эмпиристических доктрин в гносеологии представляют собой отдельное поле исследования. Соответственно, текущая задача — рассмотреть аксиолого-гносеологическую зависимость в философских построениях Фрэнсиса Бэкона, значимо определивших интеллектуальную атмосферу раннесовременной эпохи.

Аксиологические установки в концепции научного знания Фрэнсиса Бэкона. Годы жизни Ф. Бэкона совпали с периодом осознания наукой Нового времени посяторонности своего предмета: «С конца XVI века и уже в неотвратимом нарастании Европа охвачена горячкой переоценки ценностей и сменой мировоззрительных гегемонов; XVII век <...> есть век решительной фронды нового сознания прежним нормам и навыкам мыслительности» [4, с. 224]. Отсюда — бэконовская тенденция трактовать философию не как «ревностную служанку» теологии, а как методологию науки.

¹ О том, каким образом проявился аксиологизм гносеологии в Early Modern Philosophy и какое именно воздействие оказала генерализующе-индивидуалистическая ценностная ориентация на раннесовременные рационалистические системы в целом, говорится в статье о европейской гносеологической традиции [3].

В попытке создания философии экспериментального естествознания, в выяснении условий правильности выводов и обобщений из опытных наблюдений, Ф. Бэкон явился автором той глубокой перестройки мировоззрения, что привела в конечном итоге к идеалам Просвещения и к принятию принципов понимания знания, которыми научные исследования в значительной степени руководствуются и сегодня. Настойчивое желание проникнуть в природу, воздать природе человека, его жизнь, стало выражением сокровенного духа новой эпохи: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может» [5, с. 12].

Кроме того, в XVII веке продолжается укрепление индивидуалистических ценностей, заявивших о себе явно в эпоху Возрождения. Человек начинает понимать себя как личность, как духовную индивидуальность, как самодовлеющую субстанциальную единицу, противопоставленную всему миру не-Я. Ввиду этого он склонен рассматривать свое Я, свои индивидуальные переживания и ценности как верховную цель и как нечто первично данное. В собственных переживаниях человек новой эпохи находит критерии соответствия или несоответствия действительности установленным субъективным идеалам теоретической и практической деятельности: «Удивителен и достоин самых высоких признаний поворот сознания на себя; зрелость души неподражаемо запечатлела свою неотвратимость в этом жесте освобождения от авторитарных опекунов, ища адекватных и довлеющих себе начал» [4, с. 250].

Таким образом в философии Нового времени, формируя новаторскую аксиологическую платформу, утверждаются индивидуалистические тенденции. Изначально они проявляются вовсе не в форме сознательно выбранных правил исследования, а скорее как бессознательное и неотчетливое стремление личности к самостоятельной жизни и творчеству. Стремление к индивидуализму

даже в философии того времени выступает как не вполне осознанный императив. Но важно, что этот *élan vital* задает направление развитию идеологических и прочих форм жизни, соответствующее новой аксиологической матрице.

Чтобы определить, в какой мере индивидуалистическая тенденция обнаруживает себя в концепции научного знания Ф. Бэкона, обозначим три стороны знания, которые могут быть истолкованы в духе индивидуализма [3]. Это состав знания (элементы, составляющие знание), происхождение знания (иррациональное/рациональное) и значение знания (трансцендентное/имманентное). Полностью индивидуалистической была бы такая концепция знания, согласно которой все три упомянутые стороны знания были бы вполне имманентны познающему субъекту. Это означает: все знание целиком складывается из личных состояний познающего субъекта (1); личные состояния познающего субъекта происходят исключительно из недр самого познающего духа этого субъекта (2); личные состояния познающего субъекта дают сведения познающему субъекту только о явлениях, действующих в познающем субъекте (3) [6, с. 67—115].

Однако такая полностью индивидуалистическая система знания внутренне противоречива и поэтому представляется невозможной и даже излишней, поскольку ведет к солипсизму и, следовательно, к агностицизму. Подобная рефлексия помогает осознать гносеологию Канта в качестве необходимого шага, поддерживающего концепцию принципиальной возможности знания. Представляется, что всесторонняя экспликация индивидуалистической тенденции в эпистемологии, в частности в трудах Ф. Бэкона, служит своеобразной «прелюдией» к отчетливому пониманию кантовских результатов в теории познания.

Френсис Бэкон предложил так называемое новое орудие открытий — «Новый Органон», некий свод правил, соблюдение которых должно, как он полагал, приводить нас к обнаружению новых истин: «мы устанавливаем степени достоверности,

рассматривая чувство в его собственных пределах и по большей части отбрасывая ту работу ума, которая следует за чувством, а затем открываем и прокладываем разуму новый и достоверный путь от самых восприимчивых чувств» [5, с. 7—8].

Попытки создания такого рода правил предпринимались и до Ф. Бэкона (*ars magna*, *ars universalis* Раймонда Луллия, Джордано Бруно), и после него — от канонов Милля до современной индуктивной логики. Так, за триста лет до Фрэнсиса Бэкона его соотечественник Роджер Бэкон, францисканский монах, также видел пользу эмпирического подхода к изучению действительности, но не дал формулировки регулятивных принципов экспериментирования. Вместе с тем Ф. Бэкон первым зафиксировал их теоретически, применительно к наблюдениям, и именно личным наблюдениям познающего субъекта, начиная от «первых восприятий чувств» [7, с. 65] и сформулировал инструментальные пути познания: «Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. <...> Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам» [5, с. 14—15]. Далее Ф. Бэкон обобщил различия этих путей: «Оба пути исходят из ощущений и частных и завершаются в высших общностях. Но различие их неизмеримо. Ибо один лишь бегло касается опыта и частных, другой надлежащим образом задерживается на них. Один сразу же устанавливает некие общности, абстрактные и бесполезные, другой постепенно поднимается к тому, что действительно более сообразно природе» [5, с. 15]. Таким образом, только тщательно разработанное учение о методе позволяет постепенно проникнуть в сущность явлений.

Правильный путь анализа и обобщения опытных данных может предоставить научная индукция, «она должна разделять

природу посредством должных ограничений и исключений. И затем после достаточного количества отрицательных суждений она должна заключать о положительном» [5, с. 61]. Можно сказать, что основными процедурами «индукции, которая будет полезна для открытия и доказательства наук и искусств», выступают у Ф. Бэкона *аналогия* и *исключение*. Наблюдение и последующая индукция применимы не только к внешним предметам, но и к внутренним фактам, которые были охарактеризованы выше как «личные состояния познающего субъекта». Ф. Бэкон полагал, что его методом можно изучать факты внутренней жизни, иначе говоря, он имел чаяние если не разрешить, то по крайней мере наметить пути решения «трудной проблемы сознания», в специфичности своих *qualia* представляющей несомненный философский интерес и сейчас [8, с. 125—153]. Эти особенности бэконовской трактовки индукции связывают его аналитическую методологию с философской метафизикой.

Вслед за Аристотелем, усмотревшим задачу философии в исследовании первопричин, Ф. Бэкон изучение конечных причин предоставил метафизике. Такого рода *causa finalis* может служить последней для доказательства бытия Божия и Провидения, в физике же «изыскание конечных причин бесполезно и не может ничего произвести, подобно посвященной Богу Деве» [7, с. 232]. Он считал, что физика изучает законы явлений, а не их деятельные причины, изучает проблему «как», а не проблему «почему» [7, с. 207—236].

Обращаясь к метафизике в целом, Ф. Бэкон не доверяет ей и сомневается в возможности проверки ее гносеологических выводов. В этом отношении он, несомненно, является предшественником позитивизма. Несмотря на то что в силу ряда причин, о которых говорится ниже, философия Ф. Бэкона воспринималась его современниками неоднозначно, все же следует признать верной общую оценку его вклада в прогрессивное развитие науки, принадлежащую Г. Г. Майорову: «...Фрэнсис Бэкон, выдвигая свой проект «Великого восстановления наук» на основе «союза опыта

и рассудка», мог рассчитывать на широкую поддержку в обществе ученых, которые к этому времени уже убедились на практике в преимуществах такого союза» [9, с. 10].

Таким образом, фундаментальными аксиологическими детерминантами бэконовской концепции, представляющей программу обновления знания на основе индуктивного метода обобщения эмпирического опыта (личного наблюдения), выступают следующие положения:

1) искренняя любовь к науке, стремление к познанию, дающее человеку радость от самого процесса познания;

2) полное совпадение стремлений к знанию и к могуществу: исключительно незнанием природы вещей объясняет Ф. Бэкон практические неудачи человечества;

3) настойчивость в устранении препятствий на пути к истинному знанию: это равно предваряет как ниспровержение доминирующей в его время дедуктивно-схоластической методологии, так и борьбу с разного рода эпистемологическими искажениями, «призраками» разума;

4) закономерное следствие предыдущей детерминанты (3) — полная разделенность религиозной веры² и научного знания: не только наука не должна вмешиваться в дела веры и касаться правил, от соблюдения которых зависит достижение блаженства, но и вера не должна вмешиваться в науку; чистый натурализм эмпирической философии Ф. Бэкона отвергает всякое участие веры в исследованиях природы и человека

5) в духе времени, пропитанном индивидуалистическими настроениями, — серьезная карьерная мотивация будущего виконта Веруламского, находящая подтверждение в его предисловиях, обращенных к королю Якову I: здесь Ф. Бэкон выступает в качестве эксперта и советника короля по вопросам института науки в его государственном аспекте [11, с. 300].

Из всех выявленных ценностных детерминант бэконовской концепции научного знания наиболее принципиальной и

существенной представляется (4) разделенность религиозной веры в сверхъестественное и научного знания — т. е. та детерминанта, в которой проявляется совершенный индифферентизм науки к вопросам веры.

Френсис Бэкон, как видно, предпочитает оставаться на позиции «двойственной истины»: с одной стороны, философия, отрицающая сверхэмпирическое и, с другой стороны, вера, полностью независимая от теоретического познания мира. И это именно та позиция, которая своим половинчатым (неустойчивым) положением не разрешает, а лишь усугубляет традиционные для всякой глубокой метафизической теории вопросы природы познания и сущности знания.

В связи с этим показательна (даже высказанная в нарочито негативном стиле) критика Ф. Бэкона со стороны влиятельного католического мыслителя, идеолога консерватизма XVIII — XIX вв. Жозефа-Мари графа де Местра. В «Исследованиях философии Бэкона» (*Examen de la philosophie de Bacon*) Жозеф де Местр ниспровергает научные достижения последнего, именуя его одним из «призраков Театра» эпохи Просвещения и последующего позитивизма [12]. Жозеф де Местр уверен, что Ф. Бэкон никоим образом не повлиял на прогресс науки, что его репутация новатора, породившего научный метод, представляется надуманной и идеологически ориентированной.

В подкрепление своего отношения к философии Ф. Бэкона Жозеф де Местр приводит следующие доводы: неадекватно-пессимистический взгляд Ф. Бэкона на науку XVII столетия; оппозиция Ф. Бэкона по отношению к великим научным открытиям Кеплера и Коперника; несостоятельность, как считает Жозеф де Местр, бэконовской критики теории силлогизма Аристотеля и его преувеличенное мнение об оригинальности и значимости собственного метода как «нового инструмента» («Новый Органон»); рекомендации философа по сопровождению эксперимента убеждают Жозефа де Местра в том, что Ф. Бэкон не был ученым

² «Чтобы слышать речи о Боге и бессмертной душе нужно из ладьи науки пересечь в корабль церкви» [10, с. 123].

и ничего не знал о том, как совершаются научные открытия (см. об этом подробнее в: [12; 13]).

Однако следует признать, что помимо идеологических факторов, оказывавших безусловное влияние на критическое отношение Жозефа де Местра, основоположника политического консерватизма, к философии Ф. Бэкона, влияние методологии «Нового Органона» сдерживалось также рядом следующих факторов.

Фрэнсис Бэкон не имел достаточного опыта изучения универсалий логики, он не был ни математиком, ни естествоиспытателем, поэтому положения метода достижения власти человека над природой в «Новом Органоне» зачастую вызвали критическую оценку ученых-современников, не удовлетворяли их изысканиям. В частности, Ф. Бэкон, отрицая роль в науке дедуктивных умозаключений, тем не менее подводил частный фактический материал под общие законы, чтобы вывести необходимые следствия, положения своего отрицания, что в логическом отношении, конечно, дискредитировало в целом его подход³. Указанное обстоятельство, несомненно, служило предлогом относиться к Фрэнсису Бэкону как к дилетанту в науке⁴ и обосновывало стремление современников Ф. Бэкона к поиску принципиально других способов обоснования научного знания.

Кроме того, на критическое отношение к рекомендациям «Нового Органона» в XVII веке серьезно повлияло общеизвестное положение о характере истины, полученной индуктивным путем. Поскольку индуктивные обобщения опытных данных всегда лишь в высшей степени вероятны, они принципиально не могут считаться абсолютно достоверными истинами. Индуктивный вывод использует знание причин, закономерностей

явлений, и поскольку познание бесконечно, то и вывод, связывающий новое знание с существующим, всегда промежуточен.

«Ныне мы довольствуемся идеалом научного знания, обладающего всего лишь высокой степенью вероятности, не требуя, например, от физики или от химии, чтобы их законы были чем-то большим, чем очень и очень правдоподобными гипотезами. Не таковы были интеллектуальные ценности в XVII веке. Сильные традиции Средневековья, с его ориентацией на религиозные “Абсолюты”, все еще заставляли оценивать “почти достоверное знание” как нечто неизмеримо низшее, в сравнении с “несомненно достоверным знанием”. И это тоже, в свою очередь, стимулировало поиски обоснования научного знания не на том пути, который предлагал Ф. Бэкон» [16].

И в завершение исследования отметим, что бэконовская концепция способствовала укреплению зарождавшейся тенденции к утверждению ценности индивидуализма в очень малой степени. У Ф. Бэкона гносеологический индивидуализм превалирует только в его намерении построить все знание на личном опыте, на произведенных самим познающим субъектом наблюдениях и экспериментах. При этом не исключается возможность, что происхождение, состав и значение знания — все эти три составляющие могут быть трансцендентными, внешними по отношению к познающему субъекту. В таком случае справедливо задаться вопросом, в каком смысле то, что Бэкон подразумевал под знанием (как результатом рассмотренных выше определенных познавательных процедур и усилий), являлось знанием, прежде всего, для него самого, выступающего в качестве познающего субъекта?⁵

В связи с этим следует заключить, что

³ Как замечает М.И. Каринский, «если Бэкон, оспаривая значение силлогизма, хочет вместе с тем отрицать и вообще дедуктивные процессы, которых естественным выражением считался в прежней науке силлогизм, то его учение о методе исследования должно сделаться сплошным противоречием» [14, С. 26—27].

⁴ Французский исследователь философии науки А. Койре считал, например, что Ф. Бэкон «ничего не понял в науке и был лишен критического духа, что его ментальность близка, скорее, духу алхимиков и магов» [11, с. 307; 15].

⁵ К слову говоря, этот заключительный вопрос к эмпиристической теории Ф. Бэкона, на мой взгляд, вполне можно расширить до общего вопроса, касающегося методологии эмпиризма в целом: «В каком смысле то, что мы называем знанием (в рамках сугубо эмпирического подхода в науке), является именно нашим знанием?»

эмпирическая концепция знания Бэкона, будучи весьма далекой от крайней формы гносеологического индивидуализма, удовлетворяла духу *Early Modern Philosophy* лишь в самой зачаточной степени. Данное обстоятельство, естественно, служило поводом к возникновению философских теорий, отличающихся от «Нового Органона» существенным образом. Такими теориями можно считать рационалистические доктрины Р. Декарта и Г. В. Лейбница.

Литература:

1. Кант И. Критика чистого разума. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1963—1966. Т. 3. С. 672—679.
2. Брюшинкин В. Н. Жизнь и философия Иммануила Канта [Электронный ресурс] // Балтийский федеральный университет им. И. Канта: официальный сайт. URL: <https://www.kantiana.ru/university/univ-filosofiya-kanta/> (дата обращения 05.11.2019).
3. Самохвалова В. К. О некоторых аксиологических акцентах европейской гносеологической традиции в философии Нового времени [Электронный ресурс] // Гуманитарный вестник МГТУ им. Н.Э. Баумана: электрон. изд. 2017. № 6(56). Режим доступа: <http://hmbul.ru/catalog/hum/phil/445.html> (дата обращения 05.11.2019).
4. Свасьян К. А. Становление европейской науки. М.: Evidentis, 2002. 438 с.
5. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. / Сост., общ. ред. А. Л. Субботина; Институт философии АН СССР. 2-е изд., испр. и доп. Т. 2: Вторая часть сочинения, называемая Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы. М.: Мысль, 1978. 575 с. (Философское наследие).
6. Лосский Н. О. Введение в философию. 2-ое изд. Петроград: Наука и школа, 1918. 305 с.
7. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. / Составл., общ. ред. и вступит. статья А. Л. Субботина; Институт философии АН СССР. 2-е изд., испр. и доп. Т. 1: Великое восстановление наук. М.: Мысль, 1977. 567 с. (Философское наследие).
8. Васильев В. В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.
9. Майоров Г. Г. Теоретическая философия Готфрида Лейбница. М.: МГУ, 1973. 264 с.
10. Виндельбанд В. Новая философия // Общая история философии / Пер. И. В. Яшунского; под ред. А. И. Введенского и Э. Л. Радлова. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1912. Т. 2. 267 с.
11. Самуйлов Г. Н. Философия Фрэнсиса Бэкона: наука и идеология // Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки. 2018. Вып. 4(793). С. 298—310.
12. Maistre J, de. An Examination of the Philosophy of Bacon. Monreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1998. 331 p.
13. Malherbe M. La philosophie de Bacon: répers. Paris: J.Vrin, 2011. 187 p.
14. Каринский. М. И. Классификация выводов.

Избранные труды русских логиков XIX века. М.: АН СССР, 1956. 404 с.

15. А. Коїре. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с фр. Я. А. Ляткера; общ. ред., предисл. А. П. Юшкевича. М.: Прогресс, 1985. 286 с.

16. Самохвалова В. К. О некоторых особенностях концепции научного знания Фрэнсиса Бэкона // Наука и современность. 2017. № 50. С. 114—120.

поступила 20.08.2019

Самохвалова Варвара Климентьевна — кандидат философских наук, доцент, Всероссийская академия внешней торговли, кафедра гуманитарных и социальных наук, bar-bar@mail.ru

References

1. Kant I. Kritika chistogo razuma. Sochinenija: v 6 t. M.: Mysl';, 1963—1966. T. 3. S. 672—679.
2. Brjushinkin V. N. Zhizn'; i filosofija Immanuila Kanta [Jelektronnyj resurs] // Baltijskij federal';nyj universitet im. I. Kanta: oficial';nyj sajt. URL: <https://www.kantiana.ru/university/univ-filosofiya-kanta/>(data obrashhenija 05.11.2019).
3. Samohvalova V. K. O nekotoryh aksiologicheskikh akcentah evropejskoj gnoseologicheskoj tradicii v filosofii Novogo vremeni [Jelektronnyj resurs] // Gumanitarnyj vestnik MGTU im. N. Je. Baumana: jelektron. izd. 2017. № 6(56). Rezhim dostupa: <http://hmbul.ru/catalog/hum/phil/445.html> (data obrashhenija 05.11.2019).
4. Svas';jan K. A. Stanovlenie evropejskoj nauki. M.: Evidentis, 2002. 438 s.
5. Bjekon F. Sochinenija: v 2 t. / Sost., obshh. red. A. L. Subbotina; Institut filosofii AN SSSR. 2-e izd., ispr. i dop. T. 2: Vtoraja chast'; sochinenija, nazываемaja Novyj Organon, ili Istinnye ukazanija dlja istolkovanija prirody. M.: Mysl';, 1978. 575 s. (Filosofskoe nasledie).
6. Losskij N. O. Vvedenie v filosofiju. 2-oe izd. Petrograd: Nauka i shkola, 1918. 305 s.
7. Bjekon F. Sochinenija: v 2 t. / Sostavl., obshh. red. i vstupit. stat';ja A. L. Subbotina; Institut filosofii AN SSSR. 2-e izd., ispr. i dop. T. 1: Velikoe vosstanovlenie nauk. M.: Mysl';, 1977. 567 s. (Filosofskoe nasledie).
8. Vasil';ev V. V. Trudnaja problema soznanija. M.: Progress-Tradicija, 2009. 272 c.
9. Majorov G. G. Teoreticheskaja filosofija Gotfrida Lejbica. M.: MGU, 1973. 264 s.
10. Vindel';band V. Novaja filosofija // Obshhaja istorija filosofii / Per. I. V. Jashunskogo; pod red. A. I. Vvedenskogo i Je. L. Radlova. SPb.: Tipografija tovarishhestva «Obshhestvennaja pol';za», 1912. T. 2. 267 s.
11. Samujlov G. N. Filosofija Frjensisa Bjekona: nauka i ideologija // Vestnik MGLU. Gumanitarnye nauki. 2018. Vyp. 4(793). S. 298—310.
12. Maistre J, de. An Examination of the Philosophy of Bacon. Monreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1998. 331 p.
13. Malherbe M. La philosophie de Bacon: répers. Paris: J.Vrin, 2011. 187 p.
14. Karinskij. M. I. Klassifikacija vyvodov. Izbrannye

trudy russkikh logikov XIX veka. M.: AN SSSR, 1956.

404 s.

15. A. Kojre. Ocherki istorii filosofskoj mysli. O vlijanii filosofskih koncepcij na razvitie nauchnyh teorij /

Per. s fr. Ja. A. Ljatkera; obshh. red., predisl. A. P. Jushkevicha. M.: Progress, 1985. 286 s.

16. Samohvalova V.K. O nekotoryh osobennostjah koncepcii nauchnogo znanija Frjensisa Bjekona //

Nauka i sovremennost' № 50. S. 114—120.

submitted 20.08.2019

Samokhvalova Varvara K. — cand. Sc. (Philos.),
assoc. Professor, Department of Humanities,
Russian Foreign Trade Academy, *bar-bar@mail.ru*