

И. М. Эрлихсон

**«НОВАЯ АТЛАНТИДА» Ф. БЭКОНА В АНГЛИЙСКОЙ  
СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ  
МЫСЛИ ЭПОХИ РЕСТАВРАЦИИ (1660–1689 гг.)**

*В статье исследуется проблема роли и значения «Новой Атлантиды» Ф. Бэкона в английской общественной мысли периода Реставрации (1660–1689). Анализируя два произведения, являющиеся продолжениями утопии Бэкона – анонимную «Новую Атлантиду, начатую лордом Веруламом и продолженную Р. Х.» (1660) и «Анти-фанатическую религию» Дж. Гленвиля (1676), автор выявляет особенности интерпретации идей Бэкона в социально-политической и философско-теологической мысли второй половины XVII в.*

I. Erlikhson

**“NEW ATLANTIS” BY F. BACON IN ENGLISH SOCIO-POLITICAL,  
PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL THOUGHT  
OF THE RESTORATION EPOCH (1660–1689)**

*The aim of the article is to determine the role of F. Bacon’s “New Atlantis” in the British social thought of the Restoration epoch. Analyzing the two continuations of Bacon’s utopia – anonymous “New Atlantis Begun by lord Verulam... and continued by R. H.” (1660) and “Anti-fanatical religion and free philosophy in a continuation of New Atlantis” by J. Glanvill (1676), the author investigates the peculiarities of the “New Atlantis” interpretation in socio-political, philosophical and theological thought of the 17<sup>th</sup> century.*

Начало историческому мышлению и утопизму Нового Времени положила культура Возрождения, которая породила активное отношение человека к своему будущему и раздвинула рамки средневековых провиденциалистских представлений о внутреннем механизме и конечной цели исторического процесса. Немаловажным фактором, способствовавшим зарождению европейской утопии, стали великие географические открытия, раздвинувшие границы замкнутого мира средневековья, который уступил место безграничному, постоянно расширяющемуся пространству. В своем эссе «О путешествии» Фрэнсис Бэкон отмечал, что «путешествие – это часть образования и составляющая опыта»<sup>1</sup> и перечислял то, на что должен обращать внимание настоящий путешественник, оказавшийся в чужой стране. В длинный перечень входили: особенности политического и экономического уклада, церкви, памятники, библиотеки и сады, рынки и морские

порты, обычаи и традиции. Его же собственная утопия «Новая Атлантида», хотя и была построена в традиционной для утопических произведений форме путевого дневника, была не рассказом о неведомой идеальной стране, а наглядной демонстрацией величия и блага научно-технического прогресса. Но, несмотря на то, что «Новая Атлантида» была не социальной, а сциентистской утопией, одна из заслуг Бэкона состояла в том, что через сто лет после появления «Золотой книжечки» Томаса Мора он возродил этот литературный жанр, настоящий расцвет для которого наступил в 1640–1650 гг.

Период Реставрации (1660–1689) историографическая традиция характеризует как кризисную эпоху для произведений утопического жанра. Утопии этого периода и по широте поставленных задач, и по глубине и новизне изложенных в них идей уступали трудам Т. Мора, Ф. Бэкона, Дж. Уинстенли, Дж. Гаррингтона, С. Гартлиба,

но при этом удивительно точно отражали изменения в общественной жизни и атмосферу нового политического режима. Среди множества утопий периода Реставрации обращают на себя две, являющиеся сюжетным продолжением «Новой Атлантиды». Почему же именно утопия Бэкона спустя несколько десятилетий вновь вызвала к себе интерес, и какие цели ставили перед собой их авторы? Ответ на этот вопрос можно дать, проанализировав оба эти произведения в тесной связи с процессами, происходившими в политической, экономической, идеологической и культурной сферах жизни английского общества второй половины XVII в., а также установив их идейную связь с политико-философскими и теологическими концепциями указанного периода.

В 1660 г. на волне верноподданнических чувств, вызванных возвращением в Лондон и коронацией Карла II, появилась утопия «Новая Атлантида, начатая лордом Веруламом, виконтом Сент-Олбенса... и продолженная Р. Х., эсквайром, в котором излагается программа монархического правления». Авторство приписывалось Ричарду Хэйнсу (1633–1685), джентльмену из Суссекса, убежденному роялисту и члену партии тори, из-под пера которого с завидной регулярностью выходили различного рода проекты ликвидации пауперизма и безработицы<sup>2</sup>. Среди возможных авторов также называли Роберта Гука (1635–1703), куратора экспериментов Лондонского королевского общества, изобретателя и ученого, чьи интересы, не ограничиваясь одной сферой, распространялись на геометрию, астрономию, химию, оптику, философию, ботанику и философию<sup>3</sup>. Но самые весомые доводы приводятся в пользу авторства Ричарда Хаукинса, чей трактат «Рассуждение о национальном превосходстве Англии» (1658) стилистическими особенностями, ссылками на Ф. Бэкона и отдельными пассажами, восхваляющими абсолютную монархию, наводил на ассоциации с анонимным продолжением «Новой Атлантиды»<sup>4</sup>.

Вторым продолжением «Новой Атлантиды» было произведение, принадлежащее, по выражению А. Мортонна, обществу деятелю и писателю «более значительному, чем автор, скрывающийся под псевдонимом Р. Х.»<sup>5</sup>, — Джозефу Гленвиллю. Гленвиль был представителем одной из самых влиятельных философских школ XVII столетия — школы кембриджских неоплатоников, приверженцами которой являлись такие известные мыслители, как Бенджамен Уичкот, Генри Мор, Ральф Кедворт и Джон Смит. Некоторые исследователи полагают, что «... ни одно другое учение не было таким могучим в XVII в., как философия платонизма и неоплатонизма»<sup>6</sup>.

Утопия Р. Х. открывалась письмом его Величеству, в котором автор смиренно предлагал свое скромное «размышление о могущественном, хотя существующем только в его воображении, государстве». Автор предусмотрительно оговаривал, что «если он не сумел достойно отобразить великолепные достоинства наиболее совершенного из существующих монархов, то это произошло потому, что его мастерства и силы воображения хватило только на грубый набросок, в то время как рука более глубокомысленного человека в дальнейшем нарисует портрет живыми и яркими красками»<sup>7</sup>. Хотя английский историк А. Мортон отмечал, что «посвящение к книге звучит иронически»<sup>8</sup>, дальнейший текст опровергает данное утверждение и убеждает в абсолютной серьезности автора и его искренней преданности патриархально-монархическим идеалам. Сетуя на то, что жители Англии, «наблюдающие за действиями короля завистливым и недоверчивым взглядом», сместили монархию с пьедестала, присовокупив к ней элементы аристократии и демократии, Р. Х. уверенно заявлял, что исторически сложившаяся обязанность палаты общин — выражать покорность воле лордов и молчаливо соглашаться с принятыми решениями. Короля же, который сосредотачивает в своих руках все

ветви власти, а также является источником и гарантом соблюдения законов, автор сравнивал с пастухом, кнутом и посохом оберегающим стадо овец в своих и его (стада) интересах»<sup>9</sup>.

За предисловием и кратким пересказом содержания «Новой Атлантиды» Бэкона начиналась непосредственная сюжетная линия. Строго говоря, сюжета, как такового не было, а повествование было выстроено в традиционной для жанра утопии форме диалога между вымышленным рассказчиком и Алькалдорем, членом магистрата Бенсалема, в котором тот рассказывал об обычаях, быте и нравах обитателей Атлантиды, — в общем, о том, о чем в свое время умолчал Бэкон. Последнего интересовали не столько проблемы устройства идеального государства, сколько пути создания такого общества, которое способствовало бы максимальному процветанию науки и техники. «Общественный строй, изображенный в «Новой Атлантиде», есть лишь идеализация английской абсолютной монархии времен Бэкона. Мы узнаем в нем и королевскую власть, и парламент, и церковь, занимающую важную роль в жизни государства, и чиновничество различных степеней и рангов»<sup>10</sup>. В утопии Бэкона вопросам политико-правового устройства государства уделено ничтожно мало внимания, и этот «недостаток», по всей вероятности, решил исправить анонимный автор продолжения «Новой Атлантиды». Так, сообщив путешественникам, что в отличие от других стран, король Соломон управляет страной единолично без совета прелатов, знати и народа, Алькалдорем спешил уверить, что «жителям Бенсалема от природы присуща покорность, и они уверены, что правитель никогда не поступит дурно по отношению к ним, так как монарх и народ составляют единый и неделимый организм»<sup>11</sup>. Законодательство Бенсалема, «самое совершенное в мире», подобно десяти библейским заповедям представлено десятью сводами законов. Для законотворчества создана специальная юридическая се-

минария, члены которой регулярно совершают путешествия в различные страны, и после двенадцати лет пребывания там, представляют наиболее подходящие для Бенсалема законы на суд короля, который по размышлении переводит их в разряд фундаментальных. Таким образом, основополагающий абсолютистский принцип «король — источник законов» получает практическое воплощение. Это, во-первых, экономит время, затрачиваемое на «пустые разговоры и межпартийные склоки в парламенте»; а, во-вторых, автоматически исключает возможность народных восстаний, к которым неизбежно приводит наличие в государственном устройстве даже незначительных элементов демократии.

К достоинствам законодательного кодекса Бенсалема также можно отнести немногочисленность законов, их сдержанную лаконичность и, что немаловажно, оперативность отправления правосудия. Характерно и то, что в кодексе не предусмотрено наказания за цареубийство, так как жителям Бенсалема «мысль о покушении на жизнь их отца, их духовного патриарха кажется дикой и невероятной»<sup>12</sup>. Меры пресечения варьируются в зависимости от тяжести преступления — от уничижительного ношения медного ошейника за кражу, и до варварски-жестоких наказаний за серьезные преступления, к коим, в частности, относятся взяточничество, Так, получившему взятку выкалывают глаза, «уподобив его слепой Фемиде», а руку давшего взятку опускают в расплавленное железо<sup>13</sup>.

В отличие от нацеленной в будущее утопии Бэкона, творение его последователя в определенной степени отбрасывало Новую Атлантиду обратно в средневековье с его патриархальностью, консервативностью системы государственного управления, унификацией повседневной жизни и религиозным догматизмом, пронизывающим частную и общественную жизнь. В самом Бенсалеме принцип выборности распрост-

ранялся только на ежегодно избираемых чиновников, в обязанности которых входит надзор за хозяйственными объектами — мостами, акведуками, каналами и дорогами. О средневековом благочестии напоминал детально описанный и регулярно выполняющийся королем ритуал омовения ран и язв страждущих бедняков. Христианском аскетизм проявлялся, в частности, в том, что в церквях вместо удобных сидений на пол были брошены жесткие матрасы, и верующим приходилось стоять на коленях на протяжении всего богослужения. Принцип религиозного однообразия был абсолютизирован: так, атеизм наказывался полугодовым ношением медного ошейника с серебряным колокольчиком, «звон которого призван избавлять добрых христиан от дурной компании», а особо упорствующим язык окунали в расплавленное железо. За богохульство закон предписывал ампутацию верхних конечностей, за клятвопреступление — лишение языка. Особые условия существования, предусмотренные для представителей не признаваемых религиозных конфессий, демонстрировались на примере евреев. Для них был выделен изолированный остров — аналог гетто, пределы которого они не имели права покидать, пока они не одумаются и не обратятся в лоно истинной церкви. Тех же, «кто упорствовал в своей гордыне и осмеливался поносить нашего Спасителя, распинали на кресте»<sup>14</sup>. Жестокость пенитенциарной системы характерная для XVI—XVII вв., и потому перекочевавшая в утопии Т. Мора, Т. Кампанеллы, Дж. Уинстэнли, в рассматриваемом произведении сочеталась с решением утилитарно-экономических задач: так, например, наказание, будь то общественное презрение или нанесение тяжелого физического увечья, всегда сопровождалось крупными денежными штрафами, идущими в королевскую казну и на благотворительную деятельность.

Откровенно реакционный характер утопии анонимного автора проявлялся еще и в том, что он старался жестко регламентировать

даже эмбриональные формы промышленного производства и торговли. Ремесло передавалось из поколения в поколение, исключение делалось для особо одаренных детей; для представителей каждой профессии выделялась улица или район; рынки функционировали два раза в неделю в строго определенные часы; и даже дома были выстроены по единому образцу из породы голубого мрамора. И хотя, как уверял автор, в Бенсалеме наказывалась и осуждалась праздность, он невольно продемонстрировал свое истинное отношение к физическому труду, поместив представителей так называемых «оскорбительных», «низких», «шумных» профессий (пивоваров, булочников, мясников, кожевников, кузнецов) на окраины города, поближе к реке. По словам автора, это делалось исключительно из лучших побуждений, чтобы ремесленники сбрасывали производственные отходы в воду, а не загрязняли ими улицы и не портили благоустроенный городской пейзаж.

Противоречиво и отношение автора к частной собственности и роскоши. С одной стороны он утверждает, что нет большего зла, чем отсутствие частной собственности, но декларирует принцип умеренности в потреблении мирских благ и презрение к плотским удовольствиям. И тут же искренне восхищается великолепием королевского дворца — он был выстроен из лучших сортов мрамора, его обрамляли великолепные колонны и анфилады, стены были выложены золотыми пластинами и причудливой мозаикой из драгоценных камней, в просторных залах стояли статуи римских полководцев и матрон, жасмины, гранатовые, апельсиновые и лимонные деревья наполняли воздух ароматом, а вода, бьющая из пасти мраморных львов, — свежестью и прохладой. Вероятно, описанное убранство королевской резиденции, по мнению автора, способствовало возвеличиванию абсолютной власти за счет внешней атрибутики, так как эта роскошь резко контрастирует

с характеристикой личности монарха, который откровенно равнодушен к окружающему его великолепию. «Его сдержанность была выше всяких похвал, его никогда не видели разговаривающим с женщиной, за исключением его царственной супруги. Его набожность не знала границ, как и любовь к своим подданным, которых он называл своими детьми. Им владела безграничная жажда познания, и, повинаясь ей, он по шесть часов день посвящал чтению и другим полезным занятиям»<sup>15</sup>. Последнее, по мнению автора, особенно важно, так как в обществе Бенсалема царит культ знания, что выражается во всеобщем поощрении властью любых форм научно-технического прогресса. Но, если Бэкон использовал форму утопии для того, чтобы изложить проект государственной организации науки, что «позволяет говорить о нем как об авторе сциентистской утопии»<sup>16</sup>, то в продолжении «Новой Атлантиды» ситуация прямо противоположная. У Бэкона орден «Дом Соломона» — это мозг страны, интересам успешного функционирования которого подчинена вся жизнь ее граждан, а у его последователя наука утилитарна и лишь обслуживает существующий государственный строй, являясь одновременно источником доходов и публичного признания для успешных ученых. Показательна церемония чествования изобретателя несгораемой бумаги: «...ему возложили на голову лавровый венок... вручили серебряную чашу с пятью тысячами золотых дукатов.... определили пожизненное ежегодное содержание в такую же сумму»<sup>17</sup>. При этом научная и изобретательская деятельность постоянно под контролем: она носит гласный характер, каждое изобретение должно стать общественным достоянием и принести общественную пользу.

Несмотря на патриархальный характер утопии, как справедливо отметил А. Мортон, «в ней отражено и развитие науки и техники в XVII в.»<sup>18</sup> и предложен целый

ряд довольно прогрессивных для своего времени изобретений и нововведений. Так, в галерее изобретений перед путешественниками предстает крошечный макет подводной лодки, способной взрывать корабли, взрывчатка, по силе в сотни раз превосходящая обычный порох. У жителей Бенсалема есть университеты, колледжи, свободные школы с самыми разнообразными специальностями, среди которых богословие, математика, философия, право, поэзия, актерское мастерство. Довольно любопытен проект «Академии избранных искусств», члены которого занимаются исключительно лингвистической деятельностью: составляют энциклопедии и словари, собирают пословицы, поговорки, идиомы, совершенствуют язык, переводят произведения иностранных авторов.

Работа Гленвиля, вышедшая в 1676 г., носила название «Анти-фанатическая религия (теология) и свободная философия. В продолжение Новой Атлантиды» и была выстроена в традиционной для утопии форме диалога, на чем сходство с классической социальной утопией собственно и заканчивалось. По сути, беседа между персонажами представляла собой монолог главы местного магистрата, изредка прерываемый репликами путешественника, на которые первый давал краткий ответ и вновь раздражался долгими тирадами на философско-религиозные темы. Объясняя, каким образом жителям Бенсалема удалось «сохранить религию в непорочности и простоте раннего христианства», он признался, что это стало результатом испытания ее устоев несколькими революциями, «из которых лишь последняя заслуживает подробного описания»<sup>19</sup>. Примечательно, что Гленвиль, открыто обращаясь к событиям 1640–1650 гг., совершенно игнорировал их политическую и социально-экономическую составляющие, описывая гражданскую войну и революцию в ракурсе философско-теологического конфликта между разумом и ир-

рациональным фанатизмом, который, по меткому выражению мыслителя, был «злым гением этого столетия»<sup>20</sup>. Так, причиной последней революции стала деятельность религиозной секты *атакситов*, члены которой мнили себя «более добродетельными, более приближенными к Господу, чем остальные христиане, ... поносили священнослужителей и требовали реформирования основ религиозного учения и церковных обрядов»<sup>21</sup>.

В *атакситах* легко угадывались пуритане, причем Гленвилль не делал различий между многочисленными идейными течениями пуританизма. Так, отметив, что, «казалось, секты со всего мира устремились в злополучную страну», он с горечью добавлял, что хотя убеждения атакситов были достаточно разнородными и малейшее расхождение во взглядах служило поводом для бесконечных в своей пустоте споров, их влияние распространялось «со скоростью эпидемии, отравляя воздух и заражая все большее число легковверных и невежественных людей»<sup>22</sup>. До того, как прийти к власти сторонники партии *атакситов* имели наглость «беспокоить Его Величество дерзкими петициями, в которых требовали легализовать свое положение и изменить основу государственного и религиозного строя в соответствии с их бреднями»<sup>23</sup>. Милосердие и деликатность благочестивого правителя они расценили как нерешительность, подняли восстание, в ходе которого законный монарх был казнен, а во главе государства был поставлен царубийца и тиран. Из этого, более чем лаконичного описания хода гражданской войны, а также из того, что по ее окончании Бенсалем вернулся к монархическому правлению, можно сделать вывод о характере политических убеждений автора «Анти-фанатической религии». А. Мортон справедливо отмечал «весьма умеренный интерес Гленвилля к политике»<sup>24</sup>, поэтому можно лишь строить предположения относительно того, какую форму монархии он предпочитал — абсолютную или кон-

ституционную, и с каких позиций оценивал режим Реставрации. Скорее всего, варианты политического устройства он оценивал чисто в исторической ретроспективе: так монархия представлялась ему надежным оплотом и гарантией религиозной стабильности, в то время как республиканское правление создавало благодатную почву для сектантства и религиозного экстремизма.

Еще меньше, чем политика, Гленвилля волновали проблемы экономического и социального устройства, которых он не коснулся вовсе. Возможно, что этот пробыл мог быть ликвидирован в продолжении «Анти-фанатической религии», рукопись которого, по утверждению Мортонна, «существовала, но была потеряна»<sup>25</sup>, однако, учитывая особенности творчества Гленвилля, с большей вероятностью можно предположить, что и в продолжении он развивал бы интересующую его философско-теологическую проблематику. По сути, «Анти-фанатическая религия», равно как и остальные произведения Гленвилля и других представителей кембриджского неоплатонизма, были подчинены единственной глобальной цели — философски обосновать наличие обратной взаимосвязи между религией и разумом. По Гленвиллю, Бог — это прежде всего разум, а «разум — это часть Божьего слова»<sup>26</sup>, и потому быть добрым христианином означает иметь добродетель рациональности, а не слепого повиновения. Под разумом Гленвилль понимал некие фундаментальные понятия, которые Господь поместил в человеческую душу, потенциальное знание Божественного, которое актуализируется в процессе познания. «Разум — это свет, вложенный Господом в наши головы, закон, буквы которого начертаны в наших сердцах», — писал он<sup>27</sup>. Более подробное описание того, что Гленвилль подразумевал под этими фундаментальными идеями, содержалось в другой его работе «Согласие разума и религии». «...Бог — есть совершенство, ... каждая вещь обладает признаками,

... целое — больше, чем любая из составляющих его частей»<sup>28</sup>, — т. е., по всей вероятности, фундаментальные понятия Гленвиля восходили к теории врожденных идей Рене Декарта.

Главное обвинение, которое Гленвиль предъявлял пуританам, заключалось в уничтожении ими роли разума: «...они (*атакситы*), претендуя на знание высшей божественной истины, повторяли заученные фразы, словно попугаи, хвастались личным общением с Господом, проявляли нетерпимость к чужому мнению, объявили разум порождением плоти, враждебным истинной вере»<sup>29</sup>. Атакситы погрузили страну в хаос и вакханалию религиозного помешательства: «...каждый выдавал свои заблуждения за догматы веры, а плоды воспаленного воображения представлял божественными откровениями и просветлениями»<sup>30</sup>. Чтобы вернуть нацию на верный путь, «мудрые священники» объявили атакситам теологическую войну: они тщательным образом изучили наследие античных и современных философов, проштудировали историю церкви, ознакомились с достижениями естественнонаучной мысли. После этого, осмыслив сумму полученных знаний, объединив их в единую систему и «очистив разум», они вступили в идеологическую дискуссию, и попутно занялись просветительской деятельностью, так как, по словам Гленвиля, большая часть народа пребывает в печальном невежестве относительно элементарных вещей.

«Мудрые священники», под видом которых Гленвиль изобразил кембриджских неоплатоников, повели наступление на основные положения пуританского вероучения. Так, они подвергали резкой критике доктрину о божественном предопределении человеческой судьбы, согласно которой «люди, не совершившие ничего дурного, обречены на вечные муки в адском пламени»<sup>31</sup>. и проповедуемое пуританами беспрекословное подчинение религиозным догматам: «... воистину абсурдно утверж-

дение о том, что ничто не может быть сделано во славу Господа, кроме того, что предписано Священным Писанием»<sup>32</sup>. В отличие от карающего за малейшую провинность пуританского Бога, бог кембриджских неоплатоников — воплощение кротости и любви, а грехопадение обратимо: «... человеческие проступки — это единичный акт, и Господь в своей безграничной доброте помогает их преодолеть»<sup>33</sup>. Не меньшее отторжение, чем пуританские постулаты, у Гленвиля вызывал тезис материалиста Гоббса о деспотическом характере божественной сущности, которая действует, исходя из факта своего всемогущества. «Право Бога на верховную власть проистекает из его всемогущества, — писал Гоббс, — а естественное право, при помощи которого Бог царствует над людьми и наказывает тех, кто нарушает Его законы, должно быть произведено не из факта сотворения людей Богом, а из Его непреодолимого могущества»<sup>34</sup>. Гленвиль же оценивал подобную концепцию отношений между человеком и Богом как в высшей степени аморальную, поскольку она ударяла по одному из главных христианских постулатов о праве человека на выбор между добром и злом. «Господь связан собственным совершенством, и потому основа его внешнего воздействия — это доброта и милосердие», — парировал он<sup>35</sup>.

Гленвиль завершал повествование рассказом о посрамлении и низложении партии атакситов. Бенсалем вернулся к монархическому правлению, но главным достижением стало возрождение христианской церкви в первоизданной чистоте, «в которой она пребывала во времена святости и мученичества»<sup>36</sup>. Обновленная религия была основана на началах разума полном соответствии с неоплатоническим учением, согласно которому «вера — это акт разума, а откровения, содержащиеся в Священном Писании, находятся с полной гармонией с человеческой природой»<sup>37</sup>.

Из анализа сюжетов обеих утопий очевидна их абсолютистская направленность

и характерная для такого рода произведений реставрационного периода эфемерная попытка дать альтернативный историческому вариант существования монархического государства. При этом, пожалуй, впервые в истории утопической мысли XVII в., в произведении Гленвиля существование стабильного государственного устройства реализуется не политико-правовыми и социальными реформами, а посредством переустройства религиозной сферы жизни общества. Более того, «Анти-фанатическая религия» при всем многообразии рассматриваемых в ней проблем не дает того многогранного описания социума, которое характерно для классической социальной английской утопии. Примечательно также, что анализируемая работа Гленвиля представляла собой не отдельное самостоятельное произведение, а заключительную седьмую главу напечатанного в 1676 г. сборника «Рассуждения о некоторых важных предметах в области философии и религии». В предваряющем книгу посвящении маркизу Ворчестеру, Гленвиль отмечал: «Я счастлив предложить Вашему Сиятельству коллекцию эссе, касающихся чрезвычайно важных тем, цель которых заключается в упорядочении теологических и философских концепций... И хотя некоторые из них (эссе) были написаны мной несколько лет назад, сейчас они дополнены и расположены в порядке, наиболее соответствующем характеру моих суждений на сегодняшний момент»<sup>38</sup>. Следовательно, продолжение «Новой Атлантиды» было ни чем иным, как составной частью обобщающе-итогового произведения, в котором Гленвиль суммировал свои взгляды на вопросы философии, гносеологии и теологии. В этом ракурсе «Анти-фанатическая религия...» могла бы рассматриваться как философский трактат, дополненный утопическими представлениями автора о возможности государственно-религиозного устройства на теолого-философском базисе кембриджского неоплатонизма.

Важным и требующим специального рассмотрения вопросом является выяснением мотивов, побудивших обоих авторов представить свои произведения именно как продолжение «Новой Атлантиды» Бэкона. Одной из таких причин, по которым Гленвиль и анонимный автор, скрывшийся за инициалами Р. Х., обратились именно к утопии Бэкона, было то, что «Новая Атлантида» была произведением с открытым финалом, притягивающим потенциальных авторов к тому, чтобы завершить то, что не успел Бэкон. Не последнюю роль сыграло и то обстоятельство, что «Новая Атлантида» была довольно консервативна и в социальном аспекте, и в традициях, к которым она примыкала. Бенсалем — это «увекоченное в счастливом состоянии» монархическое государство, изолированное от остального мира из «опасения новшеств и влияния чуждых нравов»<sup>39</sup>. Это дало основания исследователям творчества Бэкона охарактеризовать «Новую Атлантиду» как «своеобразную идеализацию английской абсолютной монархии ... правда, с существенной поправкой на господство ученой аристократии в духе платоновского государства»<sup>40</sup>. И Гленвиль, и его анонимный «коллега» по политическим убеждениям были сторонниками абсолютной монархии с ее традиционными атрибутами (хотя у Гленвиля это прослеживается не так четко), и потому не могли в качестве основы взять ни отрицающую частную собственность «Золотую книжечку» Т. Мора, ни республиканскую «Океанию» Дж. Гаррингтона, ни радикальный «Закон свободы» Дж. Уинстенли.

«Новая Атлантида» оказалась идеальным «плацдармом» для Р. Х., который на ее основе разработал альтернативный абсолютистский вариант развития Англии, основанный на патриархальной теории Роберта Фильмера. И, если для Бэкона государственные социально-политические отношения были только фоном, то целью Р. Х. было создать утопическую модель



жизнеспособного социума с монархической формой правления, до мельчайших деталей прописав все сферы жизни — политическую, экономическую, юридическую, культурную и бытовую. При этом анонимный автор оставался на откровенно консервативных позициях: если утопия Бэкона была нацелена в будущее, то ее переложение Р. Х., несмотря на ряд довольно прогрессивных моментов, по большей части заимствованных у Бэкона, во многом идеализировало феодальные устои и отбрасывало Англию назад в средневековье.

Гленвиля, же, как было указано выше, ни в коей мере нельзя назвать убежденным роялистом, но при этом он был традиционалистом, сторонником эволюционных, а не революционных изменений общественного устройства. Причины, по которым он взял в качестве идейной основы «Новую Атлантиду» более сложны и неоднозначны. Возможно, его как видного ученого и одного из организаторов Лондонского королевского общества, привлекала бэконовская идея государственной организации науки, и как представитель кембриджского неоплатонизма, учения в определенной степени синкретичного, он предпринял попытку соединить в единое целое бэконовский сциентизм и присущий платонизму рационалистический мистицизм. Однако в этом случае выбор Гленвилем философии Бэкона в качестве отправной точки, был не слишком удачен. Бэкон был сторонником трансцендентного эмпиризма, в его системе познания природы первичную ступень занимало чувственное, физическое восприятие. Платоники же считали, что человек, как подобие Бога, сотворившего Вселенную мыслью и словом, должен в своем познании идти тем же путем, что его высокий прообраз. Бэкон был принципиальным противником того, чтобы обосновывать христианские догматы с помощью философских спекуляций, и разграничивал области веры и знания. «...Мы должны ве-

рнуть Слову Божьему, даже если разум сопротивляется этому», — писал он<sup>41</sup>. Платоники же, напротив, пытались поставить разум на службу религии: «... невозможно сослужить лучшую службу разуму и религии, чем развенчать миф об их взаимной враждебности»<sup>42</sup>. Использование же в качестве пролога к повествованию бэконовских сюжетных построений в какой-то степени скрадывало абстрактно-философскую отвлеченность и позволяло в аллегорической форме отобразить недавние события английской истории, преимущественно их религиозную составляющую. Все же более вероятной причиной обращения Гленвиля к утопии Бэкона являлось сочетание двух обстоятельств: утопизм Гленвиля касался только вопросов религиозного устройства общества (более того, он считал решенность этих вопросов основой общественного благополучия), а в утопическом социуме Бэкона религиозно-государственные отношения были прописаны достаточно схематично, что создавало объективные условия для плодотворного творческого симбиоза.

Таким образом, у каждого из рассматриваемых авторов существовали свои причины обращения к утопии Бэкона, но в то же время было и нечто общее в их стремлении поставить точку в открытом финале «Новой Атлантиды». Секрет ее притягательности заключался в том, что в отличие от авторов других классических утопий, Бэкон сконструировал утопическое пространство, сознательно или несознательно оставив в нем довольно значительное поле для утопического творчества. «Утопия» Т. Мора и «Город солнца» Т. Кампанеллы были совершенными и логически завершенными мирами, прописанными до мельчайших подробностей, а автор «Новой Атлантиды», сконцентрировавшись на интересующем его научно-техническом аспекте, в описании других — политического, экономического, религиозного — ограничился контурными набросками. Такая идейная направленность «Но-

вой Атлантиды» придавала ей уникальность и оставляла пространство для творчества других авторов, которые достраивали утопический мир Бэкона в соответствии с собственными целями и мировоззрением. Так, «Новая Атлантида» Р. Х. представляла собой «простодушную попытку повернуть вспять не только к дореволюционному периоду, но и вычеркнуть многие экономические и социальные изменения, приведшие к революции»<sup>43</sup>, а «Анти-фанатическая религия...» Гленвиля,

как и учение кембриджских платоников, была чистой апологией так называемой «разумной (рациональной) религии», и в то же время, отрицанием идей иных философско-религиозных школ и направлений, таких как кальвинизм, схоластическая теология и учение Гоббса. Но при всей различиях оба эти утопические произведения наглядно иллюстрируют некоторые пути развития идей классической английской социальной утопии в общественной в период Реставрации.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Bacon F. Of travel // Francis Bacon: A critical Edition of the Major works/ ed. Brian Vickers. — Oxford, 1996. — P. 374.

<sup>2</sup> Haines R. The prevention of poverty (1674): Proposals for building in every county a working alms-house or hospital as the best expedient to perfect the trade and manufactory of linen-cloth (1677); A method of government for such public working alms-houses (n.d.); A model for government for the good of the poor and the wealth of the nation (1678): England wealth and prosperity proposed (n.d.)

<sup>3</sup> См. Frank Manuel. Pansophia, a seventeenth century dream of science// Freedom from history. — New York, 1971.

<sup>4</sup> См. Claves G. Introduction // Restoration and Augustan British Utopias. — Syracuse, 2000. — P. XXXIII.

<sup>5</sup> Мортон А. Л. Английская утопия. — М., 1956. — С. 101.

<sup>6</sup> Willey B. The seventeenth century background. — L., 1979. — P. 124.

<sup>7</sup> Esquire R. H. New Atlantis Begun by lord Verulam... and continued by R. H. // Restoration and Augustan British Utopias. — Syracuse, 2000. — P. 5.

<sup>8</sup> Мортон А. Указ. соч. — С. 99.

<sup>9</sup> Esquire R. H. Op. cit. — P. 7.

<sup>10</sup> Асмус В. Ф. Избранные философские труды. — М., 1969. — Т. 1. — С. 362.

<sup>11</sup> Esquire R. H. Op. cit. — P. 20.

<sup>12</sup> Ibid. — P. 25.

<sup>13</sup> Ibid. — P. 22.

<sup>14</sup> Ibid. — P. 29.

<sup>15</sup> Ibid. — P. 46.

<sup>16</sup> Шишулькин С. А. Онтологические и гносеологические основания социальной утопии: Дисс. на соис. уч. ст. канд. филос. наук. — Магнитогорск, 2004. — С. 60.

<sup>17</sup> Esquire R. H. Op. cit. — P. 34.

<sup>18</sup> Мортон А. Указ. соч. — С. 100.

<sup>19</sup> Glanvill J. Anti-fanatical religion and free philosophy in a continuation of New Atlantis // Glanvill J. Essays on several important subjects in philosophy and religion. — L., 1676. — P. 4–5.

<sup>20</sup> Ibid. — P. 19.

<sup>21</sup> Ibid. — P. 5.

<sup>22</sup> Ibid. — P. 6.

<sup>23</sup> Ibid. — P. 5.

<sup>24</sup> Мортон А. Л. Указ. соч. — С. 102.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Glanvill J. The agreement of reason and religion // Glanvill J. Op. cit. — P. 27.

## ИСТОРИЯ, СОЦИОЛОГИЯ

---

- <sup>27</sup> *Glanvill J.* Anti-fanatical religion and free philosophy in a continuation of New Atlantis // *Glanvill J.* *Op. cit.* – P. 17.
- <sup>28</sup> *Glanvill J.* The agreement of reason and religion // *Glanvill J.* *Op. cit.* – P. 6.
- <sup>29</sup> *Ibid.* – P. 6.
- <sup>30</sup> *Ibid.* – P. 15.
- <sup>31</sup> *Ibid.* – P. 32.
- <sup>32</sup> *Ibid.*
- <sup>33</sup> *Ibid.* – P. 37.
- <sup>34</sup> *Гоббс Т.* Левиафан // *Гоббс Т. Соч.:* В 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 277–278.
- <sup>35</sup> *Glanvill J.* Anti-fanatical religion and free philosophy in a continuation of New Atlantis // *Glanvill J.* *Op. cit.* – P. 21.
- <sup>36</sup> *Ibid.* – P. 19.
- <sup>37</sup> *Ibid.* – P. 17.
- <sup>38</sup> *Glanvill J.* The Epistle dedicatory // *Glanvill J. Essays on several important subjects in Philosophy and religion.* – L., 1676.
- <sup>39</sup> *Бэкон Ф.* Новая Атлантида // *Утопический роман XVI–XVII веков.* – М., 1971. – С. 206.
- <sup>40</sup> *Субботин Л. А.* Фрэнсис Бэкон. – М., 1974. – С. 147.
- <sup>41</sup> *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. – М., 1971–1972. – Т. 1. – С. 238.
- <sup>42</sup> *Glanvill J.* The agreement of reason and religion // *Glanvill J.* *Op. cit.* – P. 2.
- <sup>43</sup> *Мортон А. Л.* Указ. соч. – С. 100–101.