

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 13

Москва
2013

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива	5
<i>Соломон Д.</i> Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина.....	30
<i>Шохин В.К.</i> Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии	47
<i>Олденквист Э.</i> Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха	76
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют	90

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?.....	105
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Метафизические основания этики Спинозы	133
<i>Апресян Р.Г.</i> «Солилоквия» Шефтсбери: устройство морального субъекта.....	151
<i>Прокофьев А.В.</i> Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали Ф.Ницше)	175

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Матвеев П.Е.</i> Поступок самопожертвования (опыт этического анализа).....	199
<i>Миллер К.</i> Обладают ли люди добродетелями и пороками? (некоторые выводы из психологии).....	212
<i>Бакштановский В.И.</i> На пути к инновационной парадигме: становление Товарищества «Прикладная этика» В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова	246
Резюме.....	261
Summary	265
Об авторах.....	269

«Солилоквия» Шафтсбери: устроение морального субъекта¹

Название третьего трактата в трехтомном собрании трактатов Шафтсбери² «Характеристики людей, нравов, мнений и времен» – «Солилоквия, или Совет автору» – составное и как такое не может не оставлять впечатления внутреннего смыслового напряжения. В самом деле, если *солилоквия*, то есть разговор с самим собой, то почему «Совет автору», а если все-таки *совет автору*, то к чему «Солилоквия»? В *солилоквии* Шафтсбери усматривает наилучший путь познания себя – иначе как через самопознание себя не узнать. Но зачем же он решается на *совет*, которым настойчиво пытается склонить авторов к солилоквии, тем более что давать советы считает делом совсем неблагодарным, а о том типе авторов, которые нуждаются в солилоквии в первую очередь и, соответственно, призываются основательно взяться

¹ Статья подготовлена на основе доклада «Shaftesbury’s “Soliloquy”: the Construction of Moral Subjectivity», представленного на международной конференции «“New Ages, New Opinions”: Shaftesbury in his World and Today», приуроченной к 300-летию со дня смерти Шафтсбери (Ун-т им. Фридриха Александра, Эрланген-Нюрнберг, Германия, 30.08–01.09.2012).

² Титул Энтони Эшли Купера – Лорд Шафтсбери дается здесь в уточненном написании. Кстати говоря, со времен Н.М.Карамзина имя титула писалось через «а». Появление в середине прошлого века «е» в качестве второй буквы, закрепленное в издании сборника трудов Шафтсбери 1975 г. (*Шафтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В.Михайлова. М., 1975*), следует считать досадным недоразумением. Я благодарен за это уточнение Николасу Эшли-Куперу, 12-му Лорду Шафтсбери и ряду участников вышеназванной конференции. См. также: *Jones D. Everyman’s English Pronouncing Dictionary. 11th ed. L.–N.Y., 1958. P. 424.*

за это ментальное упражнение, он попутно своему рассуждению высказывается без особенного снисхождения, насмешливо, а порой даже с глубокой иронией?

Было бы опрометчиво видеть в этой «непоследовательности» Шафтсбери проявление заведенного им стиля философствования – избегать системности, убийственной, как он считал, для философии, стремиться к легкости и доступности высказываемых суждений, предпочитать фундаментальности идей живость и остроумие мыслительных ассоциаций. Метод солилоквии и жанр совета автору (солилоквия может включать совет – но это совет самому себе; совет автору предлагается извне, он никак не вплетается в беседу с самим собой) только кажутся концептуально не пересекающимися. В рамках шафтсбериевского рассуждения как в «Солилоквии», так и в более широком контексте «Характеристик» они оказываются, как это ни странно звучит, дополняющими друг друга. Эта взаимная комплементарность не очевидна и нуждается в специальном объяснении.

Важность этого объяснения диктуется не столько интересом прояснения дискурсивного сюжета и композиции «Солилоквии», сколько актуальностью просматриваемой в «Солилоквии» теоретической проблематики – *устройства морального субъекта* – и неоднозначностью этого процесса. В терминах, уже знакомых раннему Просвещению и отчасти используемых самим Шафтсбери, эту проблематику можно выразить следующим образом: как возможна личность, в частности, в качестве субъекта морали, каковы факторы и составляющие процесса ее становления и актуализации? Представляя метод солилоквии в приложении к «людям вообще», Шафтсбери озабочен тем, чтобы применить его в первую очередь к авторам, поскольку их ситуация в наименьшей степени терпит отсрочки³. Но при этом, как мы увидим, то, что Шафтсбери говорит об авторах, условиях их существования и деятельности в качестве авторов, в известной мере поддается экстраполяции и на моральную практику вообще – практику формирования морального субъекта, реализующуюся главным образом, как это можно *прямо* видеть у Шафтсбери, посредством солилоквии, но также – и это я вычитываю у Шафтсбери *косвенно* – не только через солилоквию, а то и помимо нее.

³ *Шафтсбери. Солилоквия, или Совет автору // Шафтсбери. Указ. изд. С. 354* (далее при цитировании этого произведения и ссылках на него соответствующие страницы указываются непосредственно в тексте в круглых скобках).

Следует отметить, что термин «субъект» не входит в активный лексикон Шафтсбери⁴. Да и вообще этот термин не принят в англоязычной философии так, как в континентальной, где под субъектом понимается не только некое начало, противоположное в гносеологическом плане объекту, но и деятельное, личностное начало, синоним личности, самости. Шафтсбери фактически не пользуется термином «агент» («agent»), получившим достаточное распространение в моральной философии уже к середине XVIII века. В данной статье использование этого термина при обсуждении Шафтсбери – дань отечественной традиции рассмотрения этого круга проблем; у самого Шафтсбери же релевантными терминами являются «Я» («self»⁵), иногда «личность» («person»). По сути же субъектность, личностность или самость для Шафтсбери выражаются в понятных и ожидаемых характеристиках: суверенность мотивов, самостоятельность решений, рефлексивность, понимание себя, самообладание. Смысл своего обращения к читателю он видит именно в способствовании тому, чтобы тот «обрел свою волю и ненарушимую решительность, с помощью которых всегда будет знать, где искать самого себя, всегда будет уверен в своих собственных взглядах и замыслах, а что касается его желаний, мнений и наклонностей, сегодня – за это можно будет поручиться – будет тем же, что вчера, а завтра будет тем же, что сегодня» (352–353). Как моральные эти качества проявляются в сознательном расположении личности к добродетели, в которой только и возможно стяжание заслуги.

⁴ Имеется в виду «субъект» в значении личности, действующего лица. В этом значении это слово употребляется по крайней мере однажды в записной книжке, относящейся к 1699 году. Обсуждая проблему энтузиазма, Шафтсбери задается вопросом: «Истинен ли мой субъект или он представляет собой фикцию?» (Цит. по: *Brunch L. Rituals of Spontaneity: Sentiment and Secularism from Free Prayer to Wordsworth*. Waco, Tx., 2006. P. 258). Как правило же, это слово употребляется Шафтсбери в первом из обычно приводимых в словарях значениях: «предмет» (мысли, рассуждения).

⁵ В русском переводе этого трактата Шафтсбери английское «Self» переводится как местоимением «Я», так и существительным «самость». В русском философском языке эти понятия, как бы близки они ни были, не тождественны, чтобы их употреблять синонимично, причем в переводе текста, в котором используется один термин. Это вдвойне неточно, когда в рамках одного абзаца слово «self» переводится и как «Я», и как «самость». Исходя из этого, я употребляю везде слово «Я», внося, где нужно, коррекции во в целом добротный и точный перевод, выполненный Ал.В.Михайловым.

Трактат Шафтсбери тематически достаточно мозаичен. И по содержательному составу, и по форме его представления он созвучен названию трехтомника: здесь характеризуются и люди, и нравы, и мнения, и времена; в значительной степени – под углом зрения рассмотрения литературы, ее состояния в различные эпохи, положения автора, его отношений с публикой и критикой и т. д. Но эти характеристики, помимо собственно литературно-критических наблюдений, содержат немало обобщений, прямых и косвенных, касающихся нравов и морали – того, что является предметом преимущественного интереса Шафтсбери. В другом трактате, «Мысли о разном», Шафтсбери так и представляет свою работу в «Солилоквии», говоря о себе в третьем лице: «Он [автор трактата] стремится дать совет автору и отшлифовать стиль, но его цель – исправление нравов (*Manners*) и упорядочение жизни. Он подражает солилоквии, стремясь как будто бы только взглянуть на себя критически, и это оказывается для него поводом вовлечь и других в свое начинание»⁶.

Благодаря солилоквии в дело исправления нравов и упорядочения жизни может включиться каждый способный к саморефлексии человек – нужно только прислушаться к совету нашего автора.

Солилоквия

Названием трактата – в его основной части: «Солилоквия» – Шафтсбери продолжал определенную литературную традицию. Считается, что термин «*soliloquium*» ввел в обиход Аврелий Августин⁷. Так называются и два небольших диалога, «*Soliloquiorum libri duo*», созданных им в ранний период творчества. Устоявшееся современное русское название этих трактатов – «Монологи» (очевидно неудачное тем более, что трактаты построены в форме диалогов). Однако примечательно, что первые переводчики предпочитали слова, более близкие первоисточнику: «Путь к познанию свойств божеских и человеческих, или Уединенное разглагольство-

⁶ *Shaftesbury. Miscellaneous Reflections // Shaftesbury. Characteristicks of Men. Manners, Opinions, Times. Indianapolis, 2001. Vol. III. P. 114.*

⁷ См.: *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by. C.T.Lewis, C.Short, LL.D. Oxford, 1879.*

вание с Богом» (пер. С.Козловского, 1783) или «Единобеседование души с Богом» (пер. В.Беляева, 1783). Начальные слова первого диалога как нельзя лучше передают суть солилоквии: «Долго и о многом размышлял я сам с собой, исследуя и себя, и свое благо, и то зло, коего следовало избегать. И вдруг я услышал голос, звучащий то ли снаружи, то ли внутри меня, мой ли собственный, а, возможно, и не мой – не знаю»⁸. Хотя Августин и не уверен, что это за голос, он воспринимает его как голос разума (в тексте диалогов представленный сокращенно – буквой «Р»), и с этим голосом беседует сам Августин (представленный сокращенно – буквой «А»).

Такой метод рассуждения, в форме обращения к самому себе, получил развитие за два столетия ранее. Известное произведение Марка Аврелия «Τὰ εἰς ἑαυτόν» переводят по-разному: «К самому себе», «Наедине с собой», «Рассуждения о самом себе», «Послания к самому себе», и все эти варианты достаточно точно передают установку автора, который обращается к самому себе, рассуждает сам с собой, постоянно наблюдая за собой, за своими мыслями и деяниями и анализируя себя. Содержание записок Марка Аврелия – моралистика, размышления о долге человека в перипетиях судьбы и перед лицом неминуемой смерти. Трактат Марка Аврелия не только хорошо известен Шафтсбери, но и весьма значим для него⁹.

Августин, рассуждая сам с собой, стремится постичь Бога и себя, обращенного к Богу. Впоследствии за жанром солилоквии сохранилась именно эта предметность: познание себя, совершенствующегося и устремленного к Богу. В подражание Августину Петр Абеляр создает «Солилоквию» (*Soliloquium*, 1127) – диалог, в котором «Петрус» и «Абелярдус» обсуждают, каждый со своей позиции, философские и религиозные средства постижения истины в любви к мудрости как любви к Богу. Также в подражание Августину Гуго Сен-Викторский пишет трактат «Солилоквия о залого души» («*Soliloquium de Arrha Animaе*», 1131/1133), представляющий разговор человека со своей душой о любви и божественной

⁸ *Августин Бл.* Монологи. Кн. 1 // *Августин Бл.* Энхиридион, или О вере, надежде и любви. Киев, 1996. С. 157.

⁹ В «Солилоквии» Шафтсбери ссылается на Марка Аврелия лишь дважды, но, по замечанию Войтля, именно «Наедине с собой» – книга, с которой Шафтсбери в глубине своей души более всего связан (*Voitle R.* *The Third Earl of Shaftesbury*, 1671–1713. Baton Rouge, 1984. P. 344).

сущности души. Непосредственно следуя Гуго, и Св. Бонаventura создает «Солилоквию о четырех упражнениях ума» («*Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*», 1259; английский перевод которого выходит в 1655), посвященную шагам интеллектуального постижения Бога. Интересно к этому добавить, что Ансельм Кентерберийский поясняет содержание одного из своих трактатов, «Монолог» («*Monologium*», 1076), направленных на постижение сущности Бога, указанием на то, что тот представляет собой солилоквию – обращение к самому себе, в отличие от «Прослогиона» («*Proslogium*»), в котором слово обращено к слушателю.

Избрав для своего трактата название, которое у просвещенного читателя не могло не ассоциироваться и с определенной тематикой, и с определенным жанром, Шафтсбери меняет «правила игры»: он саму солилоквию делает предметом рассмотрения, связывая цель солилоквии с самопознанием человека – самопознанием, осуществляемым человеком ради себя самого и на своих собственных основаниях.

Тема самопознания напрямую связывается Шафтсбери с дельфийским принципом: «Познай самого себя» (343), который трактуется таким образом, что человек должен распознать себя (в английском переводе дельфийский принцип звучит как «*Recognize your-self*»), а значит, разделить себя, стать двумя. Вместе с тем, не раз обращаясь в трактате к античным мифологическим образам и философским сюжетам, видя в них источник для собственных рассуждений и идей, Шафтсбери предлагает их истолкования, нередко антитетичные оригиналу. Наиболее яркая и не чуждая иронии мыслительная оппозиция – сократовскому образу Гения, внутреннему голосу, удерживавшему Сократа, а также друзей Сократа и постоянных собеседников от опрометчивых поступков. Шафтсбери, по его собственным словам, рад был бы воспринять этот образ в его буквальном смысле, понимая, насколько полезным он мог бы быть для его концепции. Однако самое большее, к этому образу можно отнести как к метафоре. И это – метафора некоего другого существа в душе человека; иносказательно она указывает на то, что «внутри каждого из нас сидит больной» (342). Но и образ больного, предлагаемого на место сократовского Гения, – своего рода метафора и для самого Шафтсбери. Он стремится показать, что каждый нуждается в целительстве самого себя и главное оз-

доравливающее средство – углубление в тайники своей души, понимание ее двойственности, разделение «сагих себя на две половины» (342).

С помощью образа целителя, хирурга Шафтсбери переинвентаризует другой сюжет из платоновских диалогов – о научении добродетели и возможности учителей добродетели. В отличие от Платона Шафтсбери говорит об этом, как бы описывая характеры и нравы: «Люди охотно учатся всему, чему бы их ни учили. Легко переносят то, что у них есть учитель математики, музыки или какой-нибудь другой науки, – но с трудом будут терпеть учителя в делах разумения и доброго рассуждения» (333). Это не значит, что не может быть наставников «в добронравии и здравомыслии». В древности такую роль играли поэты, которые постепенно отказались от этого своего предназначения; во всяком случае, они не учат добродетели открыто, разве что незаметно. Было бы уместнее и правильнее, чтобы каждый сам стал себе в этом деле учителем, а значит, и учеником, стал бы себя учить и у себя учиться. Впрочем, подступая к обсуждению солилоквии, Шафтсбери рассматривает эту ситуацию «как бы относящейся к области хирургии» (334), здесь каждый оказывается сам себе и хирургом, и пациентом и, разделившись надвое, упражняется над самим собой.

Это возможно в силу двойственности человеческой души. Шафтсбери порой можно понять так, что эта двойственность лишь потенциальна – она не распознается в душе, а привносится в нее. Но в любом случае средством как распознавания двойственности души, так и привнесения ее в душу является солилоквия, именно она служит самоопределению личности, в том числе и в качестве морального субъекта.

Солилоквия – это инструмент самоанализа, пристального, последовательного и детального. Она проводится человеком как ради разбора допущенной ошибки, так и ради понимания сложившейся ситуации, самого себя в ней или для подготовки себя к каким-то действиям. В разговоре с самим собой человек освобождается от фантазий и предрассудков, возникающих под влиянием общения и чужих мнений, очищается, обретает естественность и способность быть искренним. Благодаря солилоквии человек совершенствуется и внутренне возвышается. Даже самый низкий человек, отмечает Шафтсбери, перед собой «сдержан, стыдлив и честен»; он не жела-

ет услышать от своего «внутреннего сотоварища», то есть «из своих собственных уст», то, на что не обратил бы внимания, будь сказано это ему кем-нибудь в обществе. Именно в своих собственных глазах людям невыносимо выглядеть «глупцами, безумцами или негодьями» (345). В некоторых описаниях солилоквия предстает как механизм совести: совершив ошибку и будучи озабочен ею, человек наедине с собой «призывает себя к ответу и ни в чем, даже в самом малом, не щадит себя» (335). Суд, учрежденный человеком в своей душе, столь же грозен и жесток, как суд инквизиции (352).

Как мы видели, в начале своего рассуждения Шафтсбери прибегает для обозначения солилоквии к метафоре целительства, хирургической практики, однако в развитии своего рассуждения он чаще обращается к метафоре научения и обучения, наставничества, называя солилоквию «упражнением», «гимнастикой». Это упражнение заключается в том, что человек обращается к самому себе, беседует сам с собой, учится быть рассудительным и критичным в отношении самого себя и, конечно, владеть собой. «Самообладание, довод, рассудительность», строгая критика в отношении себя (340–341), «самопроверка и самонаблюдение» (435) – таковы неперенные условия солилоквии, «метода проведения внутренней беседы с самим собой» (435).

В обозначении солилоквии как упражнения, в акцентировании строгости и критичности по отношению к самому себе просматривается этически определенная коннотация солилоквии в качестве аскезы в древнейшем значении этого слова как упражнения в добродетели. Солилоквия направлена на освоение добродетели, представляет собой упражнение в добродетели. И само ее практикование может быть истолковано как проявление добродетельности. Эта коннотация усиливается замечаниями Шафтсбери о «ложных аскетах», не способных к солилоквии, а также о том, что препятствием для «интимного разговора с глазу на глаз» оказываются пороки человека. Злодейство, распутство, ханжество, суеверия, скупость – эти и другие пороки не дают человеку обратиться к самому себе, пробиться к себе – естественному и искреннему (345). Но и освобожденность от пороков сама по себе не гарантирует добродетели. Аутентичность себе естественному обеспечивается дополнительным усилием – упражнением, каким оказывается солилоквия как практика из области искусственного.

Шафтсбери в разных словах дифференцирует половины раздвоенной души в функциональном плане. Так, одна половина может быть представлена в качестве «достойного мудреца», «советника и правителя», а другая – пустой, «низменной и рабской», призванной лишь «следовать за первой и послушествовать ей» (342). В другом месте Шафтсбери говорит об «управляющем гении, руководящем всем и над всем главенствующем», с одной стороны, и о «грубом, своенравном и упрямом создании», вылезавшем из нашей природы (358¹⁰). Шафтсбери также представляет раздвоенность через образ «смотрителя и наблюдателя» внутри нас, «благоутвержденного ради того, чтобы в должной форме требовать от наших мнений и капризов и придирчиво следить за их ростом и манерами» (352). Если первые два образа в значительной степени антропоморфны, то третий таков лишь наполовину. Не случайно тут же у Шафтсбери возникает аллегория садовника, который следит за деревом и «решительно прилагает к нему садовые ножницы и ножи» (352). Есть еще один образ раздвоенной души, возникающий в притче о добродетельном юном принце и молодом дворянине, его приближенном¹¹, и этот образ совершенно этический: «По необходимости должно быть две души, и, когда добрая берет верх, мы действуем прекрасно, а когда злая, тогда низменно и преступно» (350). Наконец, раздвоенность души выражается Шафтсбери и в психологических терминах способностей человека – разума и желания, которым придан лишь оттенок антропоморфности: «старший брат Желание» и «младший брат Разум» (353).

¹⁰ Перевод уточнен.

¹¹ В притче (воспроизводящей сюжет из «Киропедии» (V, I) Ксенофонта) рассказывается о том, что молодой добродетельный принц, ведя войну против некоего тирана, захватил замок одного из вассалов тирана, в котором скрывалась его прекрасная юная жена. Знатную пленницу принц поручил заботам своего приближенного – молодого дворянина. Тот сразу признал необыкновенную красоту плененной принцессы, однако заявил своему повелителю, что как человек, обладающий разумом и волей, он способен выстоять перед очарованием даже такой красоты. По прошествии же некоторого времени молодой дворянин не только влюбляется, но и начинает домогаться расположения юной красавицы, так что она вынуждена просить принца о защите. Принц с пониманием отнесся к чувствам юного вельможи, но тем не менее отослал его с заданием в дальние края. Молодой человек принимает это задание с облегчением и благодарностью: сложившаяся ситуация, хотя он и проявил себя в ней не с лучшей стороны, позволила ему раскрыть в себе два лица, две души и отнестись к себе как к другому (346–351).

Семантика этих образов изоморфна в том, что душа предстает как единство позитивного и негативного начал: с одной стороны, мудрец, гений, правитель, смотритель, добро, разум, с другой – ведомый, раб, упрямец, зло, капризы, желания. Но есть в этих образах и различное. В первых двух функциональная дифференциация начал однозначна: одно доминирует над другим. Так, мудрый господин повелевает, а низкий раб подчиняется; смотритель, подобно садовнику, обустроивает сад души. В двух последних, где двойственность души дана через противоположность доброго и злого начала или через противостояние Желания и Разума, картина не столь ясна. И в том, и другом случае распределение функций оказывается не предопределенным: в каждом конкретном характере как у одного, так и у другого начала есть возможность взять верх и, соответственно, задать данному характеру направленность. Более того, в версии, когда двойственность души представлена в виде противостояния Разума и Желания, солилоквия, к которой прибегает Разум в противостоянии Желанию и стремлении подчинить его себе и в ходе которой обе части души открываются друг к другу, оказывается условием обновления обеих частей души, – что мы и можем вычитать из названной притчи, рассказывающей о том, как под влиянием добродетельного принца у молодого вельможи не просто устанавливается должный порядок в душе, но обновлению подвергаются оба начала души.

Итак, внутренняя различенность, в каких бы образах она ни воплощалась, является важной предпосылкой самопознания, самообладания и самосовершенствования. Человек должен отнестись к самому себе, причем отнестись полемично, критично, чтобы понять себя. Без внутреннего диспута невозможно моральное самоопределение человека. Как замечает Шафтсбери, «наши несогласия превращают меня в себя самого» (434). Главное во внутренних разногласиях не дать возобладать фантазиям и капризам, сохранить интерес к самому себе, стать другом самому себе (343)¹². И тогда метод солилоквии сможет помочь «уму нашему стать более изощренным, а нравам – изысканными» (436).

¹² В описании Шафтсбери солилоквии доминируют платоновские мотивы, но в ней можно разглядеть и реминисценции из Аристотеля, считавшего, что низкий характер не способен к дружбе еще и потому, что дружба предполагает должное отношение к самому себе как к другу. Отнестись же к себе подобающим образом, подружиться с собой (а дружба с самим собой, по Аристотелю, представляет собой идеальную дружбу) порочный человек не может.

При более широком историко-философском взгляде в этой связи не может не возникнуть ассоциация между шафтсбериевским представлением о строении души и ницшевской классификацией моральных типов, развиваемой им в разных произведениях и в наиболее концентрированном виде данной в «К генеалогии морали». Как показывает сопоставление этих концепций, они одновременно контрарны и комплементарны друг другу. С одной стороны, Шафтсбери усматривает наличие господства и рабства в одной душе, в то время как Ницше разносит эти качества и установки между разными характерами, и его оговорки относительно того, что различие характеров социально и исторически не релевантно, недостаточно убедительны рядом с многочисленными именно историческими и социальными экспликациями этих характеров. В этом плане шафтсбериевский и ницшевский взгляды на мораль противоположны. Вместе с тем, уповая на необходимое доминирование господ, Ницше сознает, что мы оказываемся свидетелями двойного фиаско аристократизма: как в обществе и нравах происходит восстание рабов, так и в аристократических душах могут давать ростки черты рабской души – ресентимента. В этом последнем аспекте ницшевское видение морального сознания личности оказывается близким шафтсбериевскому и в содержательном плане даже подкрепляющим его.

Как возможна солилоквия?

Картина души в представлении Шафтсбери неоднозначна, и это обнаруживается не столько в предлагаемом описании души и ее двойственности, сколько в представлении того, как она действует. Ряд вопросов заслуживают в связи с этим внимания. Во-первых, хотя Шафтсбери немало говорит о гегемонии Я-разумного в душе, не всегда ясно, чем обусловлена эта гегемония? Во-вторых, отказавшись от сократовской интерпретации Гения как внутреннего голоса, репрезентирующего трансцендентное начало, что предлагает Шафтсбери для решения вопроса об источнике ценностного самоопределения? В-третьих, чем душа побуждается к солилоквии? Нет никаких оснований полагать, что душа непременно прибегнет к солилоквии только в силу того, что она по природе двойственна.

Иначе не возникла бы необходимость в совете, пусть и предложенном лишь некоторым – авторам, а также в специальных усилиях, подталкивающих авторов, то есть других, к этому упражнению.

Ответы на эти вопросы в «Солилоквии» разглядеть можно.

Предлагаемая в трактате концепция Я тесно переплетена с концепцией души. Главное, что здесь обнаруживается, – это двойственность Я. Во многом она аналогична двойственности души: с одной стороны, Я содержит «истинное, естественное и неподдельное Я», «лучшее Я», с другой – Я своекорыстное. Хотя в «Исследовании о добродетели, или заслуге» Шафтсбери указывал на то, что личные интересы естественны, если не препятствуют общественным интересам¹³, в разбираемом трактате личные интересы всегда воспринимаются Шафтсбери как неестественные. Инстинктивно каждый, если он не обделен чувством морали, в своем воображении устремлен к своему истинному и природному Я, видя в нем предпосылку своего совершенства и красоты в себе и понимая, что именно в своей естественности он представляет для общества ценность (408).

Надо сказать, психологическая сторона шафтсбериевской концепции Я, как и солилоквии, смутна. Уже по поводу солилоквии напрашивался вопрос об агенте разделения себя на две половины. Если солилоквию осуществляет мудрец-повелитель, или «лучшее Я», что представляет собой «разделение *себя*»? Исходя из того, что говорит Шафтсбери, никак нельзя сделать вывод о том, что мудрец-повелитель, или лучшее Я, отделяет от себя в процессе деления рабское и низменное начало, или своекорыстное Я. Но тогда для того, чтобы произвести такое разделение, человек вроде бы должен занять позицию некоего третьего, стороннего лица. Однако Шафтсбери ни о чем таком не говорит. Так же и в случае с описанием Я, что за агент устремляется к своему истинному и естественному Я? Помимо лучшего Я в концепции Я Шафтсбери имеется своекорыстное Я. Нет никаких оснований предполагать, что именно оно предпринимает сублимирующий прорыв своекорыстия во имя естественности. Отказавшись от сократовского Гения, Шафтсбери как будто бы стремился встать на реалистическую почву в описании анатомии Я, однако неопределенности в его представлении солилоквии и Я остаются непреодолимыми.

¹³ *Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, II, II] // Shaftesbury. Characteristicks of Men. Manners, Opinions, Times. Vol. II. Indianapolis, 2001. P. 13.*

В этом плане интересно сопоставить учение о солилоквию с учением о человеке и его духовном возвышении в философии Джордано Бруно. В отличие от Шафтсбери Бруно не отказался от сократовской трактовки Гения – двойника личности и воспринял этот образ (под именем Амура) в качестве основы для объяснительной схемы совершенствования человека. В своем представлении о человеческой душе Бруно близок Шафтсбери: душа человека раздвоена, ей свойственны низменные и возвышенные побуждения. Душа в этом смысле подобна обществу, в котором существуют низкие сословия и высокие, а также природе, содержащей «большее и меньшее, высшее и низшее, светлое и темное, достойное и недостойное»¹⁴. Разделенные ее части находятся в борьбе друг с другом. В особенности это касается души человека, переживающего героическое неистовство. В противоположность тому, что говорит Шафтсбери о необходимости принадлежать себе для совершенствования в солилоквию, неистовствующий у Бруно как раз «больше не принадлежит себе» – он «любит других и ненавидит себя». Его мучают растерянность и внутренняя разногласия. Но если ему удастся добиться внутренней меры и избежать крайностей порока, он сможет устремиться по пути высшего познания – ради достижения божественной истины. И вот здесь возникает вопрос, что движет человеком, что обеспечивает достижение им этой высокой цели? Ответ на этот вопрос у Бруно ясен: Амур – ангел, посланник Божества. Амур – другое по отношению к земным, проходящим устремлениям человека Я. Благодаря ему человек и оказывается охваченным героическим неистовством. Согласно Бруно, в божественном познании неистовствующий возвышается и из «человека низменного и обыкновенного» становится «редким и героическим, обладателем редкого поведения и пониманья, ведущим необычную жизнь» – жизнь богов¹⁵. Но прежде он должен быть поражен целительными стрелами Амура, он должен открыться божественному познанию. Бруновского Амура можно трактовать и по-другому – как метафору внутренней целестремительной энергии самого человека, чувствительного и открытого трансцендентному началу Универсума. И тогда вопрос о том, что движет человеком

¹⁴ Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Пер. с итал. Я.Емельянова (прозаический текст), Ю.Верховского и А.Эфроса (стихотворения). М., 1953. С. 154.

¹⁵ Там же. С. 68.

в устремленности к божественной истине, остается открытым. Можно предположить, что божественная истина сама открывается человеку. Но ведь открывается не всякому; значит, есть какие-то причины, по которым кого-то охватывает неистовство. Бруно не ставит прямо вопрос о причинах, обойдясь описанием того, что под влиянием стрел Амура в человеке возникает неистовство.

Шафтсбери такая картина не устраивает даже в качестве метафоры. И хотя он также не задается вопросом о том, что является движителем устремленности человека к божественной истине и красоте, в «Солилоквии» мы находим определенное решение. Оно имеет два плана.

Первое разъяснение связано с онтологическими представлениями Шафтсбери, его пониманием царящего в природе единства, которым связано и упорядочено все в этом мире. Как указывает Шафтсбери в «Моралистах», в той мере, в какой человек является частью Универсума, он отражает этот порядок по крайней мере тем, что обладает «идеей, или чувством порядка и пропорции». Они решительно запечатлены в уме и теснейшим образом вплетены в душу человека¹⁶. В «Солилоквии» эта мысль развивается в *другом*, несколько специфицированном виде, непосредственно касающемся морали. В основе нравов и добродетели, говорит Шафтсбери, «есть некая неподвижная норма» (448), так же, как в основе гармонии лежит некая природная мера. Этой нормой и задается лучшая часть в человеческом Я. Одно «лишь должное чувство морали (Sentiment of Morals) может даровать нам знание порядка и пропорции, внушить нам истинный тон и меру человеческой страсти (Measure of human Passion)» (407).

Таким образом разъясняется, что дает толчок нравственно-познавательной активности. Человек, будучи частью порядка природы, изначально способен настраиваться на него, постигать его, усваивать тот стандарт моральной красоты, отталкиваясь от которого, он может различать лучшее в себе, в поступках, характерах и нравах. Это особого рода познавательная способность – «рефлексивное чувство». Благодаря ему человек может постигать красоту и благо, постигать непосредственно, не аналитически. В сфокусированности на моральные объекты это чувство выступает как «моральное чувство». Только вследствие рефлексии у человека возникают «чувство правильного и

¹⁶ *Шафтсбери. Моралисты // Шафтсбери. Эстетические опыты. С. 143.*

неправильного (“sense of right and wrong”) и переживание (sentiment), или суждение (judgment) относительно того, что делается на основе эмоций (affection), направленных к справедливости, равенству и добру или обратных им»¹⁷. Шафтсбери вводит понятие «моральное чувство» в «Исследовании о добродетели, или заслуге». Место этого понятия в непосредственно предшествующей Шафтсбери истории идей требует дополнительного исследования, но можно сказать, что оно коррелирует, с одной стороны, с идеей «внутреннего чувства», или «рефлексией» Джона Локка, а с другой – с идеей «boniform faculty» Генри Мора. Хотя «Исследование» можно считать наиболее систематизированным трактатом Шафтсбери, концептуально понятие «моральное чувство» в нем недостаточно прояснено, его место среди похожих способностей и «чувств» и в первую очередь его отличие от «чувства правого и неправого» – понятия, упоминаемого значительно чаще, чем понятие «моральное чувство», – неопределенно. Исходя из определений Шафтсбери, контекста его рассуждения, описываемых этими способностями и «чувствами» эпистемологических и ценностных феноменов сознания, а также принимая во внимание теоретические обобщения преемника Шафтсбери в моральной философии – Френсиса Хатчесона, закрепленные в переосмысленном понятии «моральное чувство», можно сделать вывод о глубоком внутреннем родстве большинства этих чувств и рассматривать «моральное чувство» как обобщенное название всех «чувств» такого рода. Как способность непосредственного, интуитивного, или «инстинктивного» (как порой говорят эти мыслители, а также Дэвид Юм), познания моральное чувство принципиально отличается от разума. В той мере, в какой у Шафтсбери моральное чувство было слабо концептуализировано, эта противоположность морального чувства разуму была для него не принципиальной и не проводилась им последовательно, – чего не сказать о Хатчесоне и Юме. Но что уже вполне проявилось у Шафтсбери и затем было закреплено в этико-познавательных учениях Хатчесона и Юма, так понятое моральное чувство – активно, в то время как так понятый разум – пассивен.

Иными словами, в теоретическом плане солилоквия как особаго рода душевная и духовная практика предполагает соответствующую антропологию и онтологию, без учета которых понять солилоквию трудно.

¹⁷ *Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit.* P. 53.

Исходя из сказанного, я ассоциирую ту часть души, которую Шафтсбери в «Солилоквии» называет «смотрителем» и «правителем», утвержденным в человеке, с этой познавательной способностью, благодаря которой человек имеет возможность непосредственно воспринимать вселенский порядок и свойственную ему моральную красоту, настраиваться на эту красоту и утверждать аналогичный порядок в своей душе, подвергая при надобности обновлению (как это следует из притчи о добродетельном принце и его преданном вельможе) и разум, и волю. Эта способность изначальна, она заложена природой, представляет собой своего рода «инстинкт», но она не непременно актуализирована, не непременно развита. При ее ущербности, при обделенности моральной чувствительностью, или интуицией человек оказывается не способным к восприятию объективного морального порядка и к распознаванию в себе своего лучшего Я.

Нарушения такого рода не исключительны. Шафтсбери как раз отмечает, что далеко не все научены понимать свое Я (408) и вступать в солилоквию. Неприспособленность к солилоквии свойственна определенным категориям характеров. Таковы сочинители мемуаров и опытов, лица духовного звания и влюбленные. Их неспособность к солилоквии обусловлена тем, что они обращены вовне и, стало быть, отвращены от себя. Любовник «никогда не может быть с собой и при себе» (346), поскольку посвятил себя возлюбленной. И духовное лицо – религиозный затворник, монах или пустынный – не всматривается пристально «в собственный ум», но «занят созерцанием иных таинственных природ» (346). Что касается сочинителей, им также не до себя – они озабочены вниманием читателя и все их усилия направлены на потворствование вкусам толпы.

Именно к последним и обращается Шафтсбери со своим советом, но, как не раз оговаривается Шафтсбери, подходит этот совет всем.

Приобщение к солилоквии

В упоминавшейся притче о добродетельном принце и молодом вельможе последний, вопреки своему изначальному заявлению о том, что каждый человек, обладая разумом, способен контролиро-

вать свои чувства, оказывается в положении, когда под влиянием любовной страсти он больше не может сохранять самообладание и поступать согласно разуму и принятым обязательствам. Понадобились моральная поддержка и дисциплинирующее воздействие мудрого принца, чтобы придворный смог взять себя в руки и высвободиться из-под влияния страсти и воображения. Принц исполнил по отношению к своему придворному ту задачу, которую должен был бы выполнить собственный «мудрый повелитель» в его душе. Принц призвал к ответу придворного и тем самым заставил его взглянуть на себя глазами принца, как бы со стороны. Пережитого опыта рассмотрения себя со стороны, ставшего возможным благодаря внешнему лицу, оказалось достаточно, чтобы придворный научился «вполне верно и по правилам искусства» различать два лица внутри собственного Я, осознавать наличие в себе доброго и злого начал (351), контролировать свои, склонные к переменам, мнения и капризы.

Многие нуждаются в таком внешнем стимуле к самопознанию, к обретению самообладания, поскольку, как отмечает Шафтсбери, «мы редко бываем научены понимать это наше Я» (409¹⁸). Слово «научены» («*taught*», но не «*learn*» – **научаться, учиться**) заслуживает особого внимания – оно указывает именно на внешнее обучающее воздействие. Иными словами, Шафтсбери понимает и с ясностью это показывает, что солилоквия не всегда предполагается инициативной. Солилоквия – внутренняя практика, но далеко не всегда она внутренне же обусловлена. Этот поворот в рассуждении Шафтсбери очень важен, так как существенным образом меняет представление о солилоквии и ее месте в ценностном и коммуникативном пространстве личности.

Внешние стимулы могут быть разного рода.

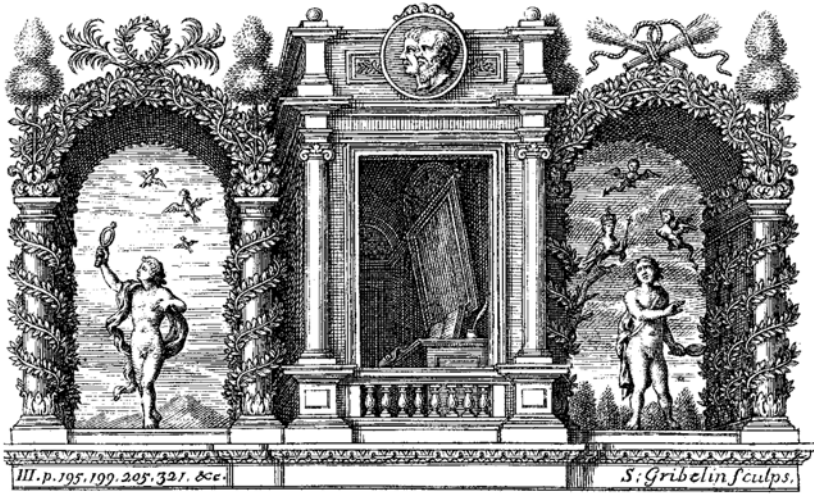
Во-первых, человек может и сам научиться понимать себя и управлять собой, опираясь на какие-то внешние источники. Подхватывая мысль Горация, рекомендовавшего изучение авторов сократической школы (речь шла, разумеется, о Ксенофоне и Платоне), Шафтсбери подчеркивал, что сократические сочинения представляют собой своего рода пьесы, поскольку в них даны диалоги и пересказы бесед между разными лицами, представленными с исключительной поэтической достоверностью; но главное, эти пье-

¹⁸ Перевод уточнен.

сы «разбирали мораль, а вследствие того рисовали подлинные характеры и нравы» (357). Изучение этих сочинений должно научить человека познавать других, а познавая других, учиться познавать самих себя. Главный герой сократических сочинений оказывается словно «магическим зеркалом», заглядывая в которое, человек открывает себе самого себя и приобретает привычку к таким особенным размышлениям.

Образ магического зеркала не случаен. Он представляет собой еще одну платоновскую реминисценцию Шафтсбери, а именно из диалога «Алкивиад I», в котором он возникает в рассуждении, призванном показать, что в самом деле означает надпись, начертанная при входе в Дельфийский храм: «Познай самого себя». Познавание самого себя, по Платону, это познание своей души в ее разумной части, т. е. той, которой она подобна божеству. Человек заглядывает в разумную божественную часть души, как в зеркало, и благодаря этому познает себя¹⁹.

¹⁹ Платон. Алкивиад I, 132e–133c // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 1 / Общ. ред.: А.Ф.Лосев, В.Ф.Асмус, А.А.Тахо-Годи. М., 1990. С. 262–263. Образ зеркала встречается и в «Федре», в близком контексте: там говорится о возлюбленном, который «во влюбленном, словно в зеркале, он видит самого себя» (Платон. Федр, 255d6 // Платон. Соч.: В 3 т. / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 192). Стоит отметить, что образ зеркала из «Федра» позаимствовал и Аристотель. Он описывает ту же самую процедуру вглядывания в другого как путь к пониманию самого себя. Коммуникативная психология, представляемая Аристотелем, сложнее той, что рисует Шафтсбери. У Аристотеля в качестве другого как источника познания себя выступает не литературный персонаж, а реальный другой – друг. Помимо того, что Аристотель признавал, что душа добродетельного человека состоит из двух частей, дополняющих друг друга, – для него и соединенные нравственной дружбой представляют части единого целого. Отсюда возникает образ друга как «второго Я» (Аристотель. Евдемова этика, 1245a31 / Пер. с др.-греч. Т.В.Васильевой, Т.А.Миллер, М.А.Солоповой. М.: ИФРАН, 2005. С. 287). К другу и относятся, как к самому себе, «потому что друг – это иной [я сам]» (Аристотель. Никомахова этика, 1166a32 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 250–251). Это не естественное отношение. Чтобы к другу относиться, как к самому себе, друга необходимо чувствовать как самого себя, и себя познавать точно так же, как познается друг (Аристотель. Евдемова этика, 1245a35. С. 287). И вот здесь у Аристотеля возникает знакомый нам образ зеркала: «...Как при желании увидеть свое лицо мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга» (Аристотель. Большая этика, 1213a23 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 373).



Фронтиспис к «Солилоквии» во втором издании «Характеристик» (1714), идейно разработанный Шафтсбери и исполненный в гравюре художником Симоном Грибелином (1661–1733), оформившим все издание «Характеристик». Гравюра иллюстрирует идею солилоквии – познания человеком себя через внутреннее разделение и взгляды в себя, как в зеркало. Два отрока по крайних частях триптиха, оба с зеркалом (но один, стройный и пригожий, на фоне ясного неба, устремленных ввысь пиков гор, взгляды в зеркало, а другой, неуклюжий, неухоженный, на фоне пасмурного неба и чащи, отвернулся от зеркала) символизируют два Я личности. Средняя часть гравюры изображает кабинет ученого-схоласта, с огромным зеркалом над столом – место уединения, мысленного взгляды в себя и внутреннего разделения .

За несколько страниц до рекомендации об изучении сократических сочинений Шафтсбери представляет практику, по своему содержанию инверсивную по отношению к описанной. Он говорит о необходимости солилоквии для авторов: им следует использовать это упражнение, чтобы узнать самих себя. Поскольку речь идет об авторах, солилоквия имеет для них дополнительный смысл. Познание себя, по возможности максимально детальное, необходимо для того, чтобы научиться «оценивать нравы или взвешивать различные настроения ума, фантазии и страсти и представления других» (354). С одной стороны, мы как будто бы имеем здесь своеобразную диалектику познания другого и самопознания: эти процессы представляются взаимоопосредованными. Но с другой стороны, будучи

предположительно, они не непременно сбалансированы. *Другой*, по мерке которого человек начинает понимать и постигать себя, это мудрец, Сократ, выдающаяся личность. *Другие*, которые познаются автором по мерке познанного себя, это толпа, и автор призван к ее просвещению, к заданию ей стандарта вкуса и правильных манер.

Не только сократические сочинения могут оказаться полезными для самопознания. Хотя Шафтсбери более чем скептически настроен в отношении религии (разумеется, речь идет о христианстве)²⁰, он признает, что она будет способствовать продвижению в этом деле. Религия демонстрирует презренность себялюбия, задает более высокий, чем обычно принят между людьми, стандарт Я, воплощенный в священных характерах, готовых «страдать за других без всякого вознаграждения, расстаться даже с самой жизнью и существованием ради всего великодушного и достойного» (409)²¹. Этот более высокий стандарт Я тоже может исполнять роль «магического зеркала», заглядывая в которое и вбирая в себя видимое в нем, человек постигает раздвоенность собственной души.

Однако Шафтсбери понимает, что просто чтения здесь недостаточно – необходимы «знание и доброе чувство» (357)²². Поэтому, *во-вторых*, для развития способности к самопознанию, для

²⁰ Темы религии и ее роли в жизни человека, соотношения добродетельности и религиозности весьма основательно занимали Шафтсбери. В историко-философском плане они заслуживают отдельного рассмотрения (См.: *Aldridge A.O.* Shaftesbury and the Deist Manifesto // *Transactions of the American Philosophical Society*. New Ser. 1951. Vol. 41. № 2. P. 297–382; *Bernstein J.A.* Shaftesbury's Reformation of the Reformation: Reflections on the Relation between Deism and Pauline Christianity // *Journal of Religious Ethics*. 1978. № 6. P. 257–278; *Grean S.* Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics: A Study in Enthusiasm. Athens (Oh), 1967; *Toole R.* Shaftesbury on God and His Relationships to the World // *International Studies in Philosophy*. 1976. № 8. P. 81–100). Среди произведений Шафтсбери мало таких, в которых эти темы так или иначе не затрагивались бы. Высказываясь по ним, нередко пространно, Шафтсбери не ограничивался скептицизмом. В своей этической критике «теизма» он исходил из безусловной самоценности добродетели и автономии морального мотива и, в частности, в «Солилоквии» настаивал на необходимости философского переосмысления источника и сущности добродетели.

²¹ При этом Шафтсбери отмечал, что, описывая Божье Царство в терминах земных благ: «драгоценные камни и металлы, блистательные одежды, короны и всякие подобные яркие красоты» (409), христианство акцентирует эгоистическую природу человека.

²² Перевод уточнен.

развития самосознания нужны философы и философия. Точно так же, как для развития изящных манер и грациозности необходимо соответствующее воспитание, начатое по возможности в ранние годы. Так же при подготовке актеров с ними проводят специальные занятия для постановки голоса и выработки интонации с тем, чтобы они могли «наиболее ясным способом воплотить себя в образе» (343). Говоря о пользе философии, Шафтсбери уже прямо обращается к авторам, понимая необходимость применения правила солилокви «в первую очередь к этим господам» (354). Стало быть, он экстериоризирует образ, предложенный им в начале рассуждения – образ хирурга, каким каждый должен стать для себя. Однако сочинители могут оказаться неспособными к такой самостоятельной процедуре; им нужен целитель *со стороны*; называя своего читателя «пациентом», Шафтсбери как будто себя представляет целителем, обещая читателю, что благодаря предлагаемой операции тот обретет «свою волю и ненарушимую решительность, с помощью которых всегда будет знать, где искать самого себя» (352). Еще в древности, до того как появились философы, поэты обращались к мудрецам – этим мастерам диалога; и этот диалогический метод успешно использовался ими для само-совершенствования.

Шафтсбери видит роль моралистов и философов в том, что они способствуют прояснению мыслей. Они формируют некое внутреннее дискурсивное устройство, которое – и здесь вновь возникает уже знакомый нам образ – выполняет функцию зеркала; благодаря ему существенно облегчается «труд самосозерцания и самонаблюдения (*work of self-inspection*)» (358). Это зеркало особого рода. В нем отражаются не только различные части души. Оно повернуто также и к эпохе; эпоха отражается в нем. Таким образом Шафтсбери показывает нам, что посредством «дискурсивного зеркала» человек может взглянуть на себя на предмет соответствия своему веку.

Роль философии заключается в том, что она учит нас, что мы такое, хранит нас в нашем тождестве с нами самими и так направляет «господствующие над нами образы, страсти и умонастроения, чтобы мы были постижимы для самих себя» (410). Однако для этого и философия должна быть особой. Шафтсбери видит, что многие философы оторваны от действительных потребностей людей; между

тем как философия, как бы она ни называлась, призвана «изодрать наш дух, совершенствовать разумение, исправлять нравы» (413). «Сверхспекулятивная философия» (415), философия, обращающаяся к модусам и субстанциям (414), ничего не может дать человеку в этом плане. Философия должна быть практической, то есть в своем анализе обращаться «к окружающим нас людям, к нашим друзьям и нашим добрым взаимоотношениям с самим собою» (415), философия должна воспринимать человека не как часовой механизм, а как реального, деятельного человека (416), результатом философии должно быть знание человеческой природы (417). К сожалению, указывая на различие между разными типами философствования, Шафтсбери не проблематизирует его, тем более в контексте, напрашивающимся заглавной тематикой трактата. А ведь такое различие дополнило бы уже проведенные различия между простодушно-монолитными характерами и теми, которые способны к солилоквии, а также между популярными авторами и истинными поэтами.

Говоря о философии и ее роли в развитии самопознания человека и указывая на то, что не всякая философия на это годится, Шафтсбери мог бы сделать следующий шаг и показать, что не философия сама по себе, а особый метод мышления в философии способствует солилоквии. Однако Шафтсбери не заинтересовывается такой проблематизацией неоднородности философии, ограничиваясь лишь представлением своего идеала философии: это философия, «которая сама судит и о себе и обо всем помимо себя, открывает здесь принадлежащую ей область и основное свое владение, она учит меня отличать ее лик от того, что только походит на нее, она показывает мне свою непосредственную и подлинную самость, пользуясь своим единственным правом – учить меня познавать самого себя и познавать то, что принадлежит мне» (418).

Наряду со всем этим Шафтсбери замечает полезность *критиков* для пишущих людей (407). Для авторов критик играет роль, схожую с ролью высокой литературы, философии и философов. Каким бы ни был критик как знаток литературы, он представляет другую точку зрения и тем ценен для автора. Эта тема не получает развития в «Солилоквии», да в этом и нет нужды. Ее важность, даже в мимолетном упоминании, состоит в дополнительном подтверждении значимости различных внешних факторов в развитии самопонимания личности, в данном случае личности автора.

* * *

Знаменательно, что Шафтсбери обсуждает проблемы внешнего побуждения к самосознанию в трактате, изначально направленном на прояснение внутренних условий добродетельности и моральной субъектности личности, на открытие человеком в себе собственных природных начал (451), то есть не зависящих от социальной среды, коммуникативного подражания, образования, религиозных взглядов, политических пристрастий, моды, привычек. Последнее, наоборот, рассматривается им как репрессивный по отношению к самостоятельности человеческого Я фактор. Однако мыслящее себя самостоятельным Я не является гарантированно естественным и моральным. Оно должно быть проверено, чтобы за самостоятельность не было принято самомнение. Единственным средством такой проверки является солилоквия – обращенная личностью на саму себя рефлексия, оказывающаяся возможной лишь при условии внутреннего разделения, отношения к себе, как к другому и с позиций другого (воображаемого или реального). Как полагает Шафтсбери, такое отношение не может быть успешным и эффективным без предшествующего опыта практических отношений с другим/другими, без осмысления этих отношений и интериоризации их.

Таким образом, в «Солилоквии, или Совете автору» Шафтсбери показывает, что личность морально самоопределяется лишь благодаря развитому самосознанию, адекватному самопониманию, критической саморефлексии, изменению себя. Но это оказывается возможным при условии приобщения человека к культуре и усвоения опыта общения, в том числе наставительного, воспитывающего общения, общения с духовно одаренными натурами. Внутренний и внешний опыты личности оказываются соединенными неразрывно – на что и намекает составное название трактата.

Библиография

Августин Бл. Монологи. Кн. 1 // *Августин Бл.* Энхиридион, или О вере, надежде и любви. Киев, 1996.

Аристотель. Большая этика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

Аристотель. Евдемова этика / Пер. с др.-греч. Т.В.Васильевой, Т.А.Миллер, М.А.Солоповой. М., 2005.

Аристотель. Никомахова этика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983.

Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Пер. с итал. Я.Емельянова (прозаический текст), Ю.Верховского и А.Эфроса (стихотворения). М.: Госхудлит, 1953.

Платон // *Платон.* Соч.: В 3 т. / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. Т. 2. М., 1970.

Платон. Алкивиад I // *Платон.* Соч.: В 4 т. / Общ. ред. А.Ф.Лосев, В.Ф.Асмус, А.А.Тахо-Годи. Т. 1. М., 1990.

Шафтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В.Михайлова. М.: Искусство, 1975.

A Latin Dictionary. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by. C.T.Lewis, C.Short, LL.D. Oxford: Clarendon Press, 1879.

Aldridge A.O. Shaftesbury and the Deist Manifesto // Transactions of the American Philosophical Society. New Ser. 1951. Vol. 41. № 2.

Bernstein J.A. Shaftesbury's Reformation of the Reformation: Reflections on the Relation between Deism and Pauline Christianity // Journal of Religious Ethics. 1978. № 6.

Brunch L. Rituals of Spontaneity: Sentiment and Secularism from Free Prayer to Wordsworth. Waco, Tx.: Baylor U.P., 2006.

Grean S. Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics: A Study in Enthusiasm. Athens, Oh: Ohio Univ. Press, 1967.

Jones D. Everyman's English Pronouncing Dictionary. 11th ed. L.: J.M.Dent & Sons Ltd; N.Y.: E.P.Dutton & Co. Inc., 1958.

Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit // *Shaftesbury.* Characteristics of Men. Manners, Opinions, Times. Vol. II. Indianapolis, 2001.

Shaftesbury. Miscellaneous Reflections // *Shaftesbury.* Characteristics of Men. Manners, Opinions, Times. Vol. III. Indianapolis, 2001.

Toole R. Shaftesbury on God and His Relationships to the World // International Studies in Philosophy. 1976. № 8.

Voitle R. The Third Earl of Shaftesbury, 1671–1713. Baton Rouge: Louisiana State U.P., 1984.