

Федеральное государственное автономное
образовательное учреждение высшего образования
«Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского»

На правах рукописи

Зарапин Олег Викторович

Диалог как формат философской текстовой культуры

специальность: 5.7.8 – Философская антропология, философия культуры
(философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант:
доктор философских наук, профессор,
член-корреспондент РАН
Рыскельдиева Лора Турарбековна

Симферополь, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Раздел 1. Становление философской текстовой культуры: демаркация форматов	32
1. Рефлексивные основы философии диалога: экспликация идеи культуры.....	33
2. Генезис философской культуры в текстовом выражении: воздействие и созерцание.....	55
3. Монолог как практика созерцания.....	98
4. Диалог как практика воздействия: сократическая модель.....	144
Выводы к разделу 1.....	209
Раздел 2. Конвергенция диалога и монолога как способ бытия философской текстовой культуры	212
1. Нарратив совершенствования: идея превосходства в контексте пайдеи.....	217
2. Нарратив преобразования: герменевтика метанойи.....	248
3. Рекультивация созерцания в аутодиалоге: нарратив подлинности.....	290
4. Человеко-машинная коммуникация как феномен цифровой текстовой культуры	316
Выводы к разделу 2.....	356
Заключение	358
Список литературы	363

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность

Тезис о том, что современная европейская философия находится в кризисе, общеизвестен со времен Э. Гуссерля, его знаменитого призыва вернуться к «самим вещам». Сегодня он артикулирован в разных формах, но в общей тональности критики академической философии, пересмотра целей и способов организации философской деятельности, переориентации рефлексивной деятельности от самопроблематизации в контексте метафилософии в сторону практики и прагматики. Диапазон поисков значителен – от мирных «менеджерских» вариантов прикладной философии, которую, по меткому выражению В.К. Шохина, принято называть «философией родительного падежа», до активно протестных в виде «не-философии» или компьютерной программы мировой антиколониальной революции. В центре этой идеологически неоднородной фронды локализуется критическое смысловое ядро, манифестируемое тезисом, что философия *не действует*, она непреодолимо теоретична и в области практики играет служебную роль, дезавуированную в пост-марксистскую эпоху, когда философский инструментарий уже побывал оружием в руках пролетариата.

Как рефлексия, привычно знакомая в качестве теоретической позиции, может быть осуществлена также и в виде практики? С момента своего появления европейской философии известно воздействие посредством философского текста, оно зафиксировано в традиции в виде образа беседующего Сократа, который своей речью действует, подобно удару морского ската, обездвиживающего человека. «Громоподобное молчание» Будды и чутье момента в наставлениях Конфуция являются сходными по значимости образами, позволяющими сказать, что совершаемое философом в языке и посредством текста действие реализуется на стыке *философской культуры* и *философского дискурса*. Понятие философская культура отсылает к способам осуществления рефлексии в разных социокультурных условиях – временных и пространственных, в истории одного способа философствования

(древняя, средневековая, французская, британская и проч.) и в разных философских традициях (индийская, буддийская, арабо-мусульманская, китайская). Понятие философский дискурс указывает на речевые, текстовые и коммуникативные особенности осуществления философской рефлексии. Действенный потенциал философии надо искать в практиках, которые могут быть адекватно описаны в результате своеобразной интерференции обоих этих ключевых понятий.

Во-первых, потому что предельная степень генерализации в философии опосредует связь с действительностью именно языковыми средствами выражения мысли. Во-вторых, потому что сама идея философии зафиксирована греческим *логосом* и сформировалась в контексте культурных особенностей именно европейского способа осуществления рефлексии: текст и философия здесь неразрывны. Европейской культуре неизвестна вне-текстовая философия, в этой культуре, перефразируя Лао-цзы, говорят оба – и знающий, и незнающий. Разница в силе слова, в способности создать текст, меняющий ум и открывающий глаза, что требует внимания к внешним обстоятельствам. Отсюда разные типы текста (лекция, беседа, наставление, дневник, трактат, медитация и т.д.). Отсюда же оформившаяся в эпоху Платона коллизия «письменный текст vs. устная беседа», фиксирующая философский текст в интенциональной развилке между формой монолога, отражающей нацеленность автора на мир как он есть сам по себе, и формой диалога, основу которой образует нацеленность на Другого, учет особенностей его личностного мировосприятия.

Эти обстоятельства делают главным предметом нашего исследования **философский текст**, специфика которого будет рассмотрена в процессе реконструкции основных образцов текстовой деятельности, сформированных в истории европейской философии. Текст, рассматриваемый как способ деятельности, репрезентирован в совокупности процессов создания, трансляции и воспроизводства продуктов текстовой деятельности,

что позволяет связать понятия философская культура и философский дискурс в одно общее понятие **философская текстовая культура**.

Принято противопоставлять диалог монологу в системе различий: устная речь – письменная речь, лично-адресованная речь – речь с неопределенным адресатом, стимулирующая ответную реакцию – взятая к сведению. Принято также считать, что европейская философская культура восходит к сократическому диалогу, который и обеспечивает действенность философского дискурса. Стереотип, редуцирующий всю философскую культурную практику к беседам Сократа, можно считать устоявшимся, в особенности в области герменевтики культуры. В его свете легко выдвинуть универалистское притязание и уложить в этот стереотип деятельность великих учителей – Гаутамы, мудрецов Упанишад, Лао-цзы, Конфуция, суфиев. Текстовая реальность разных культурных традиций много сложнее и требует специальных разысканий.

Исследовав истоки и особенности практики сократической беседы, мы выдвигаем **гипотезу**, что эта практика закладывает в основу европейской философской текстовой культуры идею взаимодополнительности диалога и монолога, выражающую продуктивность процесса перехода между ними. Этот процесс репрезентирован со стороны диалога – в виде дискурсивной позиции субъекта, вовлеченного в общественную жизнь и нацеленного посредством текста **воздействовать** на Другого, и, со стороны монолога – в виде дискурсивной позиции субъекта, дистанцирующегося от реальности, занимающего позицию одинокого наблюдателя и использующего текст как инструмент особой деятельности **созерцания**. Мы утверждаем, что действенный потенциал философского диалога раскрывается как *умоперемена* (метанойя). Он реализуется в изменении точки зрения, в изменении способов мышления и способов артикуляции мысли, что в пределе обобщения означает также и то, что между диалогом и монологом нет непроходимой границы. Монолог является преобразованием диалога, а сам процесс такого преобразования является функцией философской текстовой культуры, что мы

фиксируем понятием **трансформация дискурса**. Поэтому в философии диалог не есть ни жанр, ни стиль, его следует считать **форматом текстовой деятельности**. Именно в смысле глагола «форматировать» он сочетает в себе способ личностного взаимодействия, осуществляемый в качестве дискурсивной практики, а также механизм философской текстовой культуры, обеспечивающий воспроизводство этой практики.

Воспроизводство практики диалога есть свойство форматности текстовой культуры, оно подвергается аберрации в эпоху цифровых технологий, т.е. в ситуации **машинизации** воспроизводства. В авангарде этого процесса – диалоговый интерфейс, выводящий процессы человеко-машинной коммуникации к виду межличностного общения. Сегодня можно констатировать, что в разработке архитектуры интерфейса, основанной на технологиях распознавании естественной речи, уже созданы интеллектуальные системы, деятельность которых внешне напоминает рефлексию и философский диалог возможен в процессе человеко-машинной коммуникации. Если место человека как собеседника способна занять машина, действующая подобно Цифровому Сократу, это, вероятно, сказывается на прагматике диалога, изменяет диалог в качестве формата культуры.

Сегодня встреча с Цифровым Сократом уже не выглядит фантастикой и чат-бот в роли философа пополняет функционал виртуального собеседника, изначально апробированный в опции психотерапевтической услуги. Это новая реальность цифровой культуры, которую следует воспринимать как симптом того, что философская культура переформатируется. Изменяется ее дискурсивное ядро – место межличностной коммуникации занимает человеко-машинная коммуникация. Данный процесс является текущим и его последствия пока еще трудно предсказуемы, что делает его актуальным для осмысления в комплексе вопросов, которые определяют логику нашего исследования. 1) Какую роль в генезисе философской культуры играет оппозиция диалог – монолог и как эта оппозиция выражается в структуре и функции философской текстовой культуры? 2) Что является базовым для

европейской традиции нарративом, репрезентирующим диалог в значении способа бытия человека в философской текстовой культуре? Как этот нарратив раскрывается в динамике культуры и, в частности, какое выражение он находит в философских текстах русских мыслителей? 3) В чем состоит изменение философской текстовой культуры, о котором свидетельствует философский диалог человека и машины? И как оценить такое изменение – как непродуктивное искажение или новую возможность для развития культуры?

Объект исследования – диалог как дискурсивная практика, осуществляемая средствами философской текстовой деятельности.

Предмет исследования – прагматический потенциал диалога, реализуемый в виде формата текстовой деятельности

Цель исследования – построение модели европейской философской текстовой культуры, позволяющей оценить продуктивность формата диалога.

Задачи исследования

- Реконструировать процесс становления европейской философской текстовой культуры в качестве процесса формирования дискурсивных практик: 1) практики созерцания, реализуемой в монологе; 2) практики воздействия, реализуемой в диалоге.
- Вычленить способы и средства текстовой деятельности, реализуемой в дискурсивных практиках монолога и диалога, репрезентирующих форматы философской текстовой культуры.
- Представить процесс конвергенции форматов диалога и монолога как основу для разработки модели философской текстовой культуры.
- Реконструировать процесс конвергенции форматов диалога и монолога как источник продуцирования нарративов, выражающих способ бытия человека в текстовой культуре.

- Выявить особенность философского диалога, осуществляемого в процессе человеко-машинной коммуникации, и оценить потенциал его влияния на диалоговый формат философской текстовой культуры.

Новизна исследования

- Предложена модель философской текстовой культуры, представленная в виде монологического ядра и диалоговой оболочки, выражающих дискурсивные позиции созерцания и воздействия. Взаимосвязь монолога и диалога определена в виде функции трансформации дискурса, реализуемой в качестве комплексного дискурсивного процесса *воздействие – созерцание – действие* и репрезентирующей идею полноты философской текстовой культуры.
- В значении *побуждение к умопереме* (метанойя) выделен способ текстовой деятельности воздействия. Его выражает сократический призыв к *речепереме* как процессу, реконструируемому в виде перехода от модели речевой деятельности *угождение* к модели речевой деятельности *испытание*. Дискурсивным маркером такого перехода является изменение отношения к Другому (от *превосходства над Другим* – к *превосходству над собой*). Данный способ деятельности определяет общую прагматику дискурсивных практик *приобщение к философии, наставление в опыте созерцания, дружеское общение*, репрезентирующих формат диалога.
- В значении *свидетельство умоперемы* (метанойя) выделены способы текстовой деятельности созерцания: *свидетельство о личности, свидетельство о мире*. Данные способы деятельности составляют совокупность дискурсивных практик, репрезентирующих формат монолога. Способ деятельности *свидетельство о личности* выражает специфику дискурсивных практик биографии, дневникового письма, заочной критики мнений. Способ деятельности *свидетельство о мире* выражает специфику практик философского мироописания, обобщаемых в виде платоновской и аристотелевской моделей.

- На основе анализа процесса конвергенции формата диалога и формата монолога раскрыт механизм, обеспечивающий функцию трансформации дискурса в философской текстовой культуре. В качестве условия реализации этой функции в личностном акте представлена ее ценностно-смысловая компонента, фиксируемая в виде нарратива культуры. Вычленены нарративы философской текстовой культуры: *совершенствование, преобразование, подлинность*.
- Выявлена особенность философского диалога, реализуемого в процессе человеко-машинной коммуникации. В диалоге машина способна интеллектуально воздействовать на человека, вызвать в нем умоперемену (метанойя), но это воздействие не учитывает возможность человека усвоить его в качестве образца для собственного поведения.

Положения, выносимые на защиту

1. Наличие идей и представлений, которые могут быть идентифицированы нами в качестве философских в различных культурных традициях и практиках нельзя расценивать как свидетельство наличия философской рефлексии. Известная нам европейская философия существует в виде особой текстовой культуры, распознаваемой в качестве дискурсивного механизма взаимопереходов между позицией воздействия, выражающей рефлексию в качестве осуществляемого акта умоперемены (метанойя), и позицией созерцания, выражающей рефлексию в качестве зафиксированного результата умоперемены (метанойя).

2. Условием функционирования дискурсивного механизма является наличие дискурсивных практик, которые в рамках европейской философской текстовой культуры определяются как философские практики диалога и монолога. Посредством этих практик способы созерцания и способы воздействия фиксируются в качестве образцов, закрепленных в письменных текстах, благодаря чему они транслируются и воспроизводятся.

3. Дискурсивные переходы от воздействия к созерцанию и от созерцания к действию образуют структурно-функциональное единство *воздействие – созерцание – действие*, которое выражает: идею полноты философского дискурса (диалог и монолог есть части целого); идею трансформации дискурса как функции философской культуры (взаимосвязь ядра культуры и ее оболочки); принцип дискурсивного механизма (конвергенция практики диалога и практики монолога).

4. Созерцание в качестве деятельности, осуществляемой в философской текстовой культуре, репрезентировано совокупностью способов *свидетельства умоперемены* (метанойя): *свидетельство о личности, свидетельство о мире*. Дискурсивные практики (биография, дневниковое письмо, заочная критика мнений, мироописание), основу которых составляют данные способы, имеют в своей прагматике общую компоненту – это согласованность между параметром цель деятельности (зафиксировать результат умоперемены) и параметром адресности деятельности (личностно-неопределенный адресат). Данная компонента вычленима в качестве формата монолога, в рамках которого дискурсивные практики обозначаются как разновидности **текстового поведения монолога**. Формат монолога – это **ядро** философской текстовой культуры, вычленимое как первый элемент дискурсивного механизма.

5. Воздействие в качестве деятельности, осуществляемой в философской текстовой культуре, репрезентируется способом побуждения к умоперемене (метанойя). Его прагматику выражает сократический призыв к *речепереме*не, противопоставляющий модель речевой деятельности *угождение* и модель речевой деятельности *испытание*. Различие между моделями фиксируется дискурсивным маркером отношения к Другому. Превосходство над Другим определяет речевую деятельность по модели *угождение* как публичную речь напоказ. Превосходство над собой определяет речевую деятельность по модели *испытание* как частную беседу один на один. Способ осуществления речеперемены закладывает основу для дискурсивных практик *приобщение к*

философии, наставление в опыте созерцания, дружеское общение. В их прагматике есть общая компонента – согласованность между параметром цель деятельности (инициировать акт умоперемены) и параметром адресности деятельности (лично-определенный адресат). Данная компонента вычленима в формате диалога, в котором дискурсивные практики обозначаются как разновидности **текстового поведения диалога**. Формат диалога – это **оболочка** философской текстовой культуры и он является вторым элементом дискурсивного механизма

6. Трансформация дискурса – это функция дискурсивного механизма, отражающая взаимосвязь ядра культуры и ее оболочки в виде процесса *воздействие – созерцание – действие*. Функция трансформации дискурса реализуется индивидом. Это означает, что условием реализации этой функции является ее фиксация в сознании как осмысленного и ценностно нагруженного действия, совершаемого индивидом целенаправленно. Ценностно-смысловая репрезентация функции трансформации дискурса в философской текстовой культуре обеспечивается средствами нарратива. **Нарратив** – это третий элемент дискурсивного механизма, вычленимый в структуре философской текстовой культуры в виде транзитной зоны, связывающей ядро культуры и ее оболочку.

7. Нарративы (*совершенствование, преобразование, подлинность*) отражают европейскую философскую культуру в динамике, т.е. в диахроническом измерении. Базовым для европейской традиции является нарратив *совершенствование*. В нем выражается исходное для европейской традиции понимание продуктивности прагматики диалога. Оно реконструируемо в виде сократической максимы *превосходство над собой*, релевантной требованию воспроизводства деятельности: воздействие, которому подвергается индивид в диалоге и которое нацелено на его умоперемену (метанойя), должно быть усвоено и освоено, стать действием, которое индивид способен воспроизвести

самостоятельно прежде всего в отношении себя (*превосходство над собой*), иначе философский дискурс диалога непродуктивен.

8. Требование воспроизводства деятельности не релевантно коммуникативной ситуации взаимодействия человека и машины. Дискурсивное воздействие, оказываемое машиной по типу технологического апгрейда, не осуществляется в расчете на то, чтобы человек его усвоил и воспроизвел самостоятельно. Иницируемое человеко-машинной коммуникацией изменение в настройках диалогового формата нельзя считать однозначно непродуктивной аберрацией. Оно выявляет в дискурсивном механизме текстовой культуры еще один – четвертый элемент, актуализированный в эпоху цифровых технологий. Таким элементом является требование воспроизводства деятельности, которое мы фиксируем в качестве **нормативного основания философской текстовой культуры**, а его актуализация есть признак формирования нового нарратива *незаменимости человека как источника воздействия*.

Степень разработанности темы

Концептуализация философии как текстовой деятельности, образующей целостность культуры – заметный тренд развития гуманитарного знания, обозначенный в рамках методологических поисков, ориентированных «поворотом к языку». В современной философии этот поворот реализовался в трех направлениях, общей интенцией которых является ревизия идеологических оснований самой философии как ядра европейской культуры.

Во-первых, это критика универалистской установки европейской философии как проекта эпохи Модерна, идеологическую основу которого составляет логоцентризм, дезавуированный в нарративах подчинения и эксплуатации, легитимирующих колониальную политику (Post-Colonial

Studies – Э. Саид, Х. Бхабхи, Р. Янг, А. Пеникука)¹, дискриминацию по психическому признаку (Anti-Psychiatry – Р.Д. Лэйнг, Д.Г. Купер, Ф. Базалья, Т.С. Сас, Ф. Гватари, М. Фуко)², гендерное неравенство (Gender Studies – С. де Бовуар, Б. Фридан, Н. Холмстром, К. Макмиллан, Л. Иригарэ, Д. Батлер)³.

Во-вторых, это идея культурной множественности философии, в рамках которой априори отрицается интеллектуальное превосходство европейской традиции, что выражается в активизации компаративистских исследований процессов смыслополагания, определяющих логики культур (Дейссен П.П., Щербатской Ф.И., Жюльен Ф., Торчинов Е.А., Крушинский А.А., Смирнов А.В.)⁴, что также нашло отражение в понятии «межкультурная философия» (англ. Intercultural Philosophy)⁵.

В-третьих, это направление исследований феноменов массовой коммуникации, отражающих технологические новации в процессе становления «медиареальности». Медиафилософия, фиксирующая «медиаальный поворот» в гуманитарном познании, сегодня обозначает один из междисциплинарных подходов в исследованиях культуры, репрезентируемый

¹ Bhabha H.K. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge, 2004.; Саид Э.В. *Ориентализм. Западные концепции Востока* / Пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Русский Мир, 2006.; Young R. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2003.; Pennycook A. *English and the Discourses of Colonialism*. London: Routledge, 1998.

² Лэйнг Р.Д. *Я и Другие. Узелки* / Пер. с англ. Е. Загородной. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.; Cooper D. *Psychiatry and Anti-Psychiatry*. New York: Tavistock Publications, 1967.; Сас Т. *Миф душевной болезни* / Пер. с англ. В. Самойлова. М.: Академический проект; Альма Матер, 2010.; Guattari F. *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. New York: Penguin, 1984.; Фуко М. *Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973-1974 учебном году* / Пер. с фр. А. В. Шестакова. СПб.: Наука, 2007.

³ Бовуар С. де *Второй пол: В 2-х т.* / Пер. с фр. С. Айвазовой, И. Малаховой, Е. Орловой, А. Сабашниковой. М.: Прогресс, СПб.: Алетейя, 1997.; Фридан Б. *Загадка женственности* / Пер. с англ. Е. Щабельской. М.: Прогресс: Литера, 1994.; *Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии* / Составитель Э. Гарри, М. Пирсел ; пер. с англ. О. В. Дворкиной. М.: РОССПЭН, 2005.; Батлер Дж. *Гендерное беспокойство* / Пер. с англ. К. Саркисов // *Антология гендерной теории*. Минск: Прописи, 2000.; McMillan C. *Women, Reason and Nature. Some Philosophical Problems with Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1982.; Irigaray L. *This sex which is not one*. New York: Cornell University Press, 1985.

⁴ Дейссен П. *Веданта и Платон в свете кантовой философии* / Пер. с нем. М. Сизова. М.: Мусагет, 1911.; Щербатской Ф.И. *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: В 2-х т.* СПб: Аста-Пресс LTD, 1995.; Жюльен Ф. *Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции* / Пер. с фр. В. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001.; Торчинов Е.А. *Пути философии Востока и Запада: познание запредельного*. СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005; Крушинский А.А. *Логика Древнего Китая*. М.: ИДВ РАН, 2013.; Смирнов А.В. *Сознание. Логика. Культура. Смысл*. М.: Языки славянской культуры, 2015.

⁵ Mall R.A. *Intercultural Philosophy*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: The Rowman & Littlefield Publishers. 2000.; Степанянц М.Т. *Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы*. М.: Наука – Вост. лит., 2020.

проблемой влияния средств коммуникации на форму и содержание коммуникативного процесса (Маклюэн М., Киттлер А., Хартманн Ф., Луман Н.)⁶.

Критика оснований философии эпохи Модерна, компаративизм и исследования медиа объединяются центральной **проблемой Другого** и рассматривают её в контексте проблемы взаимосвязи мышления и языка. Другой, репрезентирующий промежуточность между Своим и Чужим, выявляет измерение совместного бытия в значении складывающейся в процессах общения знаковой реальности культуры. Сегодня можно констатировать общегуманитарный статус тезиса о том, что коммуникативный процесс лежит в основе культуры и реализуется посредством текста как формы, его организующей. Роль, которую проблема текста играет в современном гуманитарном знании, определяет сформулированный Ф. де Соссюром и заложенный в основу структурного подхода принцип различия между речью (*parole*) и языком (*langue*), сблизивший антропологию и лингвистику в направлении, которое, согласно К. Леви-Стросу, выражается тезисом, что сама культура «обладает строением подобным строению языка».

С точки зрения структурного подхода культурно атрибутированное действие сводится к форме коллективной деятельности и в качестве существенного признака подразумевает воспроизводимость. В качестве репрезентативных примеров такой точки зрения можно указать: анализ норм поведения в рамках архаичных систем родства (Леви-Строс К.)⁷; реконструкцию взаимосвязи обряда и мифа в качестве первоначального источника культуры (Мелетинский Е.М.)⁸; анализ фольклорных жанров,

⁶ Hartmann F. Medienphilosophie. Wien: WUV, 2000.; Киттлер Ф. Оптические медиа / Пер. с нем. О. Никифорова, Б. Скуратова М.: Логос, Гнозис, 2009.; Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2003.; Маклюэн М. Галактика Гутенберга: становление человека печатающего / Пер. с англ. И. О. Тюриной. М.: Акад. Проект; Фонд "Мир", 2005.; Луман Н. Реальность массмедиа / Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Праксис, 2005.; Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: Издательство РХГА, 2013.

⁷ Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: Главная редакция восточной литературы, 1985.

⁸ Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. М.: РГГУ, 2000.

фиксирующий действие как независимую от действующего лица функциональную величину (Пропп В.Я.)⁹, что позволяет строить актантную модель текста (Греймас А.-Ж.)¹⁰. Школа русских формалистов ОПОЯЗ (Шкловский В., Эйхенбаум Б.М., Якубинский Л.П.)¹¹ внесла существенный вклад в разработку проблемы текста. Идеи русских формалистов следует выделить, поскольку они одни из первых увидели в тексте устройство, специально созданное, чтобы продуцировать в индивидах акты, делающие их солидарными и приобщенными (в данном случае) к сфере поэтического мировосприятия.

Актуализированное в антропологических исследованиях и литературоведении значение текста в качестве формы, определяющей способы коллективной деятельности и реализуемой в экстралингвистическом измерении социальных интенций адресности, цели, и т.д., вывело текст за дисциплинарные рамки лингвистики и литературоведения. Оформившееся еще во второй половине XX в. направление исследования дискурса зафиксировало проблему текста в междисциплинарном пересечении семиологии (Барт Р.)¹², теории речевого акта (Д. Остин, Д. Серль)¹³, социолингвистики (Белл Р., Т.А. ван Дейк)¹⁴, этнометодологии (Х. Сакс)¹⁵, социальной психологии (Р. Харре)¹⁶. Подчеркивая статусность текста в методологии социального познания, П. Рикер предлагает рассматривать текст как универсальную модель осмысленного действия, составляющего объект

⁹ Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. М.: «Лабиринт», 1998.

¹⁰ Греймас А.-Ж. Размышления об актантных моделях / Пер. с фр. Г. К. Косикова // Вестник Московского университета. Сер. 9 Филология. 1996. № 1. С. 118-136.

¹¹ Брик О, Поливанов Е., Шкловский В. и др. Поэтика: Сборники по теории поэтического языка. Петроград: 18-я Государственная типография, 1919.

¹² Барт Р. Нулевая степень письма / Пер. с фр. Г. К. Косикова. М.: Академический Проект, 2008.

¹³ Остин Дж. Л. Как совершать действия при помощи слов? / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой // Избранное. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 13-138.; Searle John R. Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

¹⁴ Белл Р.Т. Социолингвистика : Цели, методы и проблемы / Пер. с англ. В. А. Виноградова. М.: Международные отношения, 1980.; Дейк Т.А. ван. Язык, познание, коммуникация / Пер. с англ. М. А. Дмитриевской, С. Н. Сухомлиновой и др. М.: Прогресс, 1989.

¹⁵ Sacks H. Lectures on Conversation. Oxford: Blackwell, 1992.

¹⁶ Harré H.R., Secord P.F. The explanation of social behaviour. Oxford: Blackwell, 1973.

социальных наук¹⁷. Отмечая вклад отечественных ученых, подчеркнем работы, представляющие такое направление исследований, как социальная эпистемология (Касавин И.Т., Антоновский А.Ю., Порус В.Н., Микешина Л.А.)¹⁸. Выделим работы Дридзе Т.М., в которых представлена оригинальная концепция семиосоциопсихологии¹⁹, ее основу составляет исследование процессов социальной коммуникации с точки зрения феномена текстовой деятельности.

В современных подходах к анализу дискурса, связывающего текст с социальной реальностью, доминирует точка зрения М. Фуко²⁰, рассматривающего дискурс в качестве порождающих социальную реальность дискурсивных практик, реализующих функцию власти в системах запрета, цензуры, фильтрации и т.д. Крен в сторону анализа социальных феноменов, репрезентирующих отношения подчинения, доминирования и т.д., заметен в том, как строится классификация дискурсов в попытке приблизиться к концептуально систематизированной теории дискурса в качестве «междисциплинарной области социально-конструктивистского дискурс-анализа» (Йоргенсен М.В., Филлипс Л.)²¹, что может быть осмыслено как проект междисциплинарной «дискурсологии» (О. Ф. Русакова, Е.Г. Дьякова, Д.А. Максимов)²². В рамках влиятельного ныне направления *cultural studies*, представленного Британской школой культурных исследований, заметную роль играет марксистская философия, в частности, теория дискурса в этой

¹⁷ Рикер П. Модель текста: осмысленное действие как текст / Пер. с англ. А. Борисенковой, А. Филиппова // Социологическое обозрение. 2008. Том 7. № 1. С. 25-43.

¹⁸ Касавин И.Т. Текст, дискурс, контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М.: Канон+, 2008.; Антоновский А.Ю. Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки. М.: ИФ РАН, 2015.; Микешина Л.А. Социология и эпистемология: обмен когнитивным опытом // Эпистемология и философия науки. 2015. Т. XLIII. № 1. С. 67-82; Порус В.Н. Историческая эпистемология – триггер реформы философии познания // Вопросы философии. 2021. № 5. С. 47-57.

¹⁹ Дридзе Т.М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации: проблемы семиосоциопсихологии. М.: Наука, 1984.

²⁰ Фуко М. Порядок дискурса / Пер. с фр. С. Табачниковой // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 47-96.

²¹ Йоргенсен М.В., Филлипс Л. Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод / Пер. с англ. А. Киселевой. Харьков: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2008.

²² Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ / Ред. О.Ф. Русакова. Екатеринбург: Дискурс-Пи, 2006.

школе разрабатывается (С. Холл)²³ на основе понятия «гегемония», наследуемого из философии А. Грамши.

Деятельностный потенциал текста раскрывается не только в том, как текст погружен в социальную реальность и образует ее основу, что фиксирует теория дискурса. Потенциал текста также раскрывается и в качестве творческого усилия индивида, реализуемого в качестве опыта наррации. В современности эта идея имеет большое значение и репрезентирует специфику нарративного подхода как прагматико-ориентированного (В.И. Тюпа, П. Фэрфилд)²⁴.

Дискурс и наррация отражают текстовую деятельность в двух измерениях: 1) погружение текста во внешний мир системы социальных отношений, это можно обозначить ситуацией *текст в мире*; 2) погружение мира во внутреннее пространство текста, что отражает ситуацию *мир в тексте*. В современных исследованиях актуален вопрос о том, как связаны эти измерения и как возможен переход от дискурсивных форм поведения к нарративному опыту. Направление, в котором этот вопрос рассматривается сегодня, определяет высказанная вначале О. Есперсеном, а затем развитая Р. Якобсоном идея о наличии в языке особых единиц, которые Есперсен обозначает уже устоявшимся понятием шифтер и которые, по замечанию Якобсона, функционируют на пересечении кода и сообщения таким образом, что содержание высказывания отсылает к речевому акту²⁵. Поднятая Якобсоном проблема отношения высказывания к его субъекту в диапазоне связанности символической и индексной позиций вскрывает значимый тренд в современной лингвистике и семиологии, связанный и исследованиями дейктической организации речи²⁶. Необходимость различать в естественном

²³ Hall, S. *Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge, 1996.

²⁴ Поэтика и прагматика нарративных практик / Ред. В. И. Тюпа. Екатеринбург: ИНТМЕДИА, 2019.; Fairfield P. *Historical Imagination: Hermeneutics and Cultural Narrative*. Rowman & Littlefield Publishers. 2022.

²⁵ Якобсон Р.О. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя / Отв. ред. Б. А. Успенский. М.: Наука, 1972. С. 95-113.

²⁶ Данный тренд не замыкается на лингвистике и имеет широкое гуманитарное значение: Устин, А. К. Дейктическая концепция текста, мышления и культуры : диссертация ... доктора культурол. наук : 24.00.01 / А. К. Устин. – Пятигорск, 1998.

языке эгоцентрическую ориентацию и аллоцентрическую ориентацию, возможность перехода от субъектно- к объектно-ориентирующей позиции, дополняется необходимостью различать между «первичным дейксисом» и «вторичным дейксисом» (Успенский Б.А.)²⁷. С точки зрения параметра дейксиса различие между речевым планом дискурса и речевым планом наррации можно обозначить как прагматический эффект, вызванный возможностью изменить дейксис, что является необходимой компонентой речевой деятельности.

Можно заметить, что дискурсивный и нарративный анализ специализируются на отобранном текстовом материале. Это или политически, идеологически, расово, гендерно – социально нагруженная коммуникация в случае исследования дискурса, или художественное произведение как предмет нарратологии. Различие между первичным и вторичным дейксисом, релевантное различию между дискурсивностью текста и его нарративностью, применительно к философскому тексту имеет значение в смысле различия между диалогом и монологом как устной и письменной формами речи. В таком виде оно соответствует как классической традиции, актуализированной в современности Тюбингенской школой платоноведения (Гайзер К., Кремер Г.И., Слезак Т.А.)²⁸, так и установке философии диалога (М. Бубер, Розенцвейг, Э. Левинас, М. Бахтин)²⁹, основу которой составляет озвученный М. Бубером «диалогический принцип» размежевания двух типов мироотношения Я-Ты и Я-Оно³⁰.

²⁷ Успенский Б.А. Дейксис и вторичный семиозис в языке // Вопросы языкознания. 2011. № 2. С. 3-30.

²⁸ Слезак Т.А. Как читать Платона / Пер. с нем. М. Е. Буланенко. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008.; Кремер Г.И. Арете по Платону и Аристотелю / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: ИМХО-Пресс, 2014.; Гайзер К. Загадочная лекция Платона «О благе» / Пер. с англ. А. Тихонова // Платоновские исследования. 2016. Вып. 5. №2. С. 56-103.

²⁹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное / Пер. с фр. И. С. Вдовиной, Б. В. Дубина, Н. Б. Маньковской, А. В. Ямпольской. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.; Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 237-280.; Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. Frankfurt a. M.: J. Kauffman Verlag, 1921.

³⁰ Buber M. Das dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

Прагматический потенциал философского текста, обозначенный в виде разницы между прагматикой диалога и прагматикой монолога, отражает точку зрения, согласно которой **философский текст раскрывается в том, как он действует, т.е. какой способ деятельности воплощает**. Такая точка зрения выходит за рамки устоявшегося в эпоху Модерна тезиса, согласно которому диалог есть литературная форма, имеющая свое историческое развитие (Р. Хирцель)³¹ и репрезентирующая текст как объект деятельности интерпретации (Ф. Шлейермахер)³², что в современности озвучено в виде герменевтической проблемы взаимосвязи философской идеи и языковых средств ее выражения, которые могут иметь различное литературное происхождение и жанровое воплощение (В. Хесле)³³.

Оппозиция *диалог – монолог* как выражение философской саморефлексии впервые вводится Л. Фейербахом в качестве инструмента критики гегелевского подхода. Но в том виде, в котором эта оппозиция оказалась продуктивной и методологически перспективной, она была обозначена М.М. Бахтиным в рамках учения о речевых жанрах³⁴ в виде тезиса о том, что монолог и диалог образуют основу всякого произведения и в их взаимосвязи открывается специфический способ бытия человека в культуре.

Проводимое Бахтиным различие между диалогом и монологом выходит за пределы лингвистики и литературоведения, что подчеркивает Ю. Кристева, отмечая, что данное различие содержит потенциал семиотически цельной программы³⁵. В отечественной традиции идеи Бахтина также были прочитаны В.С. Библером как программные и намечающие подход к построению концепции диалога культур, основу которой составляет высказываемая Бахтиным мысль, что произведение есть механизм преобразования устной

³¹ Herzl R. Der dialog: ein literarhistorischer Versuch. Leipzig, 1895.

³² Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А. Л. Вольского. СПб.: «Европейский Дом», 2004.

³³ Hösle V. The Philosophical Dialogue: A Poetics and a Hermeneutics. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.

³⁴ Бахтин М.М. Проблема речевых жанров. Указ. соч.

³⁵ Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. Г. К. Косикова. М., 2000. С. 427-457.

речи – в письменную, диалога – в содержательный элемент монолога, лично определенно адресата – в безличный коллективный адресат³⁶.

Мысль о том, что диалог обладает потенциалом культуропорождающей деятельности отсылает не только к наследию Бахтина. Оригинальное направление представлено в рамках семиотических исследований Московско-тартуской школы. В частности, XVII том «Трудов по знаковым системам»³⁷ посвящен рассмотрению диалога в качестве семиотического механизма. Основанная на представлении о структурной связанности мозга, языка, мышления и культуры, эта идея выводит принцип бинарных оппозиций к вопросу функциональности бинарной формы в предельности универсального или космологического механизма, действие которого распространяется на всю вселенную от симметрии в неживой природе до дуализма как принципа социального устройства и мировоззренческих систем.

Обобщая, отметим, что в рамках подхода, рассматривающего диалог с точки зрения его роли в культуре, существенно размежевание двух значений диалога. Во-первых, это значение личностного акта, в котором акцент делается на субъекте деятельности. Во-вторых, это значение функции сообщения, информационного обмена, ввода и получения данных и т.д., подразумевающее, что субъект дискурсивной деятельности есть переменная величина и здесь акцент смещается от субъекта в сторону того, каким образом, т.е. какими средствами осуществляется дискурсивная деятельность.

В контексте размежевания двух значений диалога – как личностного акта и как функции – ускользает проблема их взаимосвязи, репрезентирующая диалог как текстовую деятельность, осуществляемую в философской культуре и способную продуцировать формат (обеспечивать воспроизводство) текстовой деятельности. Устоявшаяся точка зрения, согласно которой диалог в философской культуре – это в первую очередь не функция, но акт

³⁶ Библиер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990.

³⁷ Труды по знаковым системам XVII. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма // Ученые записки Тартуского государственного университета. 1984. Вып. 641.

межличностной коммуникации, определяющий форму бытия философской культуры³⁸, сегодня рискует выглядеть устаревшей. Она оказывается под вопросом, инициируемым возможностями цифровых технологий, в частности, возможностями диалогового интерфейса. В его случае именно функционал человеко-машинной коммуникации задает тип межличностной коммуникации.

Наш вопрос в том, как оценить и каким образом реагировать на изменение в настройках формата диалога? Это изменение состоит в том, что в условиях цифровой культуры уже не межличностный контакт определяет диалог в качестве функции, а, напротив, функциональность взаимодействия человека и машины, т.е. ресурс машинного воспроизводства деятельности, определяет способ межличностной коммуникации в диалоге. Ресурс машинного воспроизводства дискурсивной деятельности непредсказуем в своем влиянии на индивида и общество, что находит свое выражение в обоснованном опасении в отношении разработки ИИ на платформе диалогового интерфейса, о чем свидетельствует, к примеру, дискуссия, развернувшаяся вокруг языковой модели ChatGPT-4³⁹ и целесообразности создания более прогрессивной модели.

Методологическая основа

Методологическую основу диссертационного исследования составляет коммуникативный подход в изучении философской текстовой культуры, разработанный и апробированный в рамках коллективных научно-

³⁸Фомина М.Н. Диалог как форма бытия философской культуры : дисс.... д-ра филос. наук : 09.00.13 / М.Н. Фомина. М., 1999.

³⁹ В марте 2023 некоммерческая организация «Институт будущего жизни» (The Future of Life Institute) опубликовала открытое письмо с призывом «немедленно приостановить как минимум на шесть месяцев обучение систем ИИ более мощных, чем GPT-4». На конец 2023 г. количество ученых, подписавших письмо, превышает цифру в тридцать тысяч. В письме выражается опасение, что «усовершенствованный искусственный интеллект может вызвать глубокие изменения в истории жизни на Земле, и его следует планировать и управлять им с соразмерной тщательностью и ресурсами. К сожалению, такого уровня планирования и управления не наблюдается, хотя в последние месяцы лаборатории искусственного интеллекта оказались вовлечены в неконтролируемую гонку по разработке и внедрению все более мощных цифровых умов, которые никто – даже их создатели – не может понять, прогнозировать или надежно контролировать» (Pause Giant AI Experiments: An Open Letter. URL: <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/> (дата обращения 17.10.2023)).

исследовательских проектов, связанных направлением исследований в области философской текстологии⁴⁰. Данный подход рассматривает философский текст в системе процессов его создания, трансляции и воспроизводства, фиксируемой в наборе понятий:

Текстовая деятельность – осуществляемая посредством философского текста и воспроизводимая во времени коммуникация между адресатом и адресантом, нацеленная на интеллектуально-нравственную трансформацию личности адресанта в акте умоперемены (метанойя).

Воздействие как способ текстовой деятельности – осуществляемое посредством философского текста действие его автора/адресанта, имеющее целью побудить адресата к осуществлению рефлексивного акта умоперемены (метанойя).

Созерцание как способ текстовой деятельности – осуществляемое посредством философского текста действие автора/адресанта, имеющее целью засвидетельствовать перед адресатом результат рефлексивного акта умоперемены (метанойя).

Приемы текстовой деятельности – воспроизводимые в дискурсивных практиках способы коммуникации между адресатом и адресантом: *сакрализация личности философа, обращение к себе, противопоставление себя, обращение к внутритекстовой позиции абсолютного наблюдателя, встреча с Сократом, апория, прием неподготовленной речи, обращение к другу.*

Философская текстовая культура – организация текстовой деятельности, выраженная: 1) в совокупности способов создания и воспроизводства текстового продукта, нацеленного на умоперемену (метанойя); 2) в

⁴⁰ Поддержанный РФФИ проект «Влияние форматирования на смысл: изменения в текстовой культуре и трансформация коммуникации» (16-03-00120-ОГН); Поддержанный РФФИ проект «Философия как действие: прагматика текстового поведения» (20-011-00622). Методологически значимые для диссертационного исследования результаты отражены в монографиях: Коммуникация и смысл в текстовой культуре / Рыскельдиева Л.Т., Зарапин О.В., Шапиро О.А., Шкорубская Е.Г.; отв. ред. Рыскельдиева Л.Т. Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2018.; Зарапин О.В. Философский диалог как деятельность: культура и текст. Симферополь: ООО «Антиква», 2023.; Как действует философия / Рыскельдиева Л.Т., Зарапин О.В., Шкорубская Е.Г., Валуев Д.Г.; отв. ред. Рыскельдиева Л.Т. М.: Академический проект, 2023.

целенаправленно вызываемых во взаимодействии адресанта и адресата прагматических эффектах а) *побуждение* адресата, реализуемое в *воздействии*; б) *свидетельствование* перед адресатом, реализуемое в *созерцании*.

Формат философской текстовой культуры – набор дискурсивных параметров текста, с помощью которых деятельность определяется как диалог или как монолог, в него входят: *способ текстовой деятельности, прием текстовой деятельности, дискурсивная практика, цель, адресат*.

Текстовое поведение – совокупность текстовых приемов и дискурсивных практик, вычленяемая в рамках диалога или монолога.

Трансформация дискурса – способ бытия философской текстовой культуры, реализуемый в процессе коммуникации адресанта и адресата текста и осуществляемый в триединой последовательности *воздействие – созерцание – действие*.

Нарратив философской текстовой культуры – ценностно-смысловое наполнение процесса *воздействие – созерцание – действие*, имеющее вид: *совершенствование, преобразование, подлинность*.

Оппозиция диалогового и монологического форматов философского текста определяется параметрами, которые задают используемые в работе методы исследования. Первый параметр – обозначение авторской позиции в тексте – задает план исследования, в котором эффективен *метод нарративного анализа* текста. Данный метод позволяет выделить конструкции, обеспечивающие в философском тексте функцию авторизованности речи. В монологическом формате эти конструкции создают позицию абсолютного наблюдателя, в диалоговом формате – индивидуализированную позицию.

Второй параметр – отношение адресанта к адресату – задает план исследования философского текста, в котором продуктивен *метод функционального анализа* текста. Данный метод позволяет вычленить форматы философского текста на уровне их прагматических характеристик, с точки зрения соотношения цели и средства коммуникативного

взаимодействия. Функциональный метод позволил определить формы текстового поведения диалога, реализующие интерактивные сценарии речевого действия, а в рамках монологического формата выявить созерцательную установку как способ деятельности, предупреждающий ответную реакцию.

Третий параметр – отношение текста к социальной реальности – в его исследовании использован *метод дискурсивного анализа*, позволяющий выявить специфику диалогового поведения как деятельности, реализуемой в общественной жизни, в опыте социального взаимодействия и личностного развития.

Метод синтеза выявляет функциональную взаимодополнительность текстовых форматов. Данный метод позволяет моделировать процессы, образующие философскую культуру, в виде структуры, представленной двумя коммуникативно-текстовыми планами, фиксируемыми в значении *ядра* и *оболочки*. С помощью метода синтеза вычленяется пространство взаимодействия этих планов в качестве транзитной зоны культуры, обеспечивающей единство трансляции и воспроизводства как базовых функций культуры.

Историко-философский подход использован в решении задачи исследования процессов становления философской культуры. С помощью этого подхода процесс генезиса философской культуры реконструирован как феномен античной культуры, представленный в виде столкновения традиции прозаического письма и традиции устного наставления. Историко-философский подход реализован в комплексном использовании *герменевтического метода* и *метода компаративистского анализа* в работе с репрезентативным текстовым материалом. Герменевтико-компаративистский анализ позволяет рассматривать в качестве маркера возникновения философской культуры интертекстуальный эффект, наблюдаемый в том, как в самом языке ранних философских текстов идентифицируются и противопоставляются монологическая и диалоговая формы текстового поведения.

Теоретическое значение работы

Определяется постановкой проблемы особенностей философского текста как топоса дискурсивной деятельности, осуществляемой во взаимосвязи коммуникативных процессов создания, трансляции и воспроизводства текстовых продуктов и имеющей значение способа бытия человека в культуре.

Предложена идея философской текстологии в качестве междисциплинарной области исследований процессов коммуникации, определяющих бытие человека в культуре как текстовую деятельность, с одной стороны, оформленную в устоявшихся образцах, а, с другой стороны, подверженную динамике и продуцирующую новые образцы.

Выдвинута гипотеза, согласно которой дискурсивная деятельность образует способ бытия человека в культуре при условии наличия текстовых средств и приемов, позволяющих осуществлять эту деятельность в качестве транслируемой и воспроизводимой.

Разработана модель ФТК, в рамках которой выделены два типа дискурсивных практик – диалог и монолог, соответствующие генетически вычленимым особенностям философского текста как деятельности, реализуемой в отношении Другого в виде воздействия, и деятельности, реализуемой в отношении мира в виде созерцания.

Обосновано, что в философской текстовой культуре практика диалога и практика монолога взаимосвязаны посредством механизма, обеспечивающего базовую для ФТК функцию трансформации дискурса.

Реконструирован генезис ФТК как процесс размежевания и идентификации дискурсивных практик диалога и монолога.

Введено понятие нарратива ФТК в значении способа реализации функции трансформации дискурса.

Выделены приемы, реализуемые в дискурсивных практиках диалога и репрезентирующие философскую сферу деятельности коммуникативного воздействия на Другого.

Выделены приемы, реализуемые в дискурсивных практиках монолога и репрезентирующие философскую сферу дискурсивной деятельности созерцания.

Раскрыты особенности диалоговой деятельности, реализуемой в процессах человеко-машинной коммуникации, позволяющие констатировать процесс формирования нового нарратива ФТК.

Практическое значение работы

Разработан герменевтический прием по реконструкции философского текста как комплексной деятельности, реализуемой средствами монолога и диалога, что позволяет отследить изменения и аберрации, которым подвергается философский текст в процессах ассимиляции способов деятельности, характерных для прагматики иного типа текста (религиозного, научного, литературного), а также способов деятельности, продуцируемых технологиями человеко-машинной коммуникации.

Определены в контексте отечественной традиции философии имени приемы текстовой деятельности, позволяющие, избегая аберраций, реализовать функцию философского текста способами, характерными для прагматики религиозного текста и выявляющими специфику использования сократической формы как классическое наследие отечественной философской культуры.

Создана модель текстового поведения диалога, позволяющая регулировать процессом межличностного взаимодействия в системе деятельности, представленной практикой академического наставничества, практикой личностного развития, практикой повседневности.

Определена максима текстового поведения диалога *коммуникация есть трансформация*, позволяющая в процессе коммуникации преодолеть конфессиональные и этнические барьеры, освоить навыки критического мышления, противостоять технологиям в том числе идеологического манипулирования, служащая фактором формирования благоприятной

социальной среды и утверждающая ценности дружелюбия и миротворчества в качестве позитивных ориентиров дискурсивной деятельности как способа бытия человека в современной культуре.

Результаты работы могут быть использованы в разработке курсов «Философия культуры», «Философская антропология», «Теория текста», «Теория и практика коммуникации», «Философская герменевтика».

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Достоверность результатов исследования подтверждается значительным объемом задействованного эмпирического текстового материала; содержательной наполненностью понятий и терминов, используемых в работе с материалом исследования; теоретической обоснованностью основных положений диссертационного исследования; апробацией результатов исследования посредством публикаций и докладов на научных конференциях.

Результаты диссертационного исследования нашли отражение в 44 публикациях, в том числе в 16 статьях в журналах, включенных в перечень ВАК, из которых 5 относятся к журналам, распределенным по категориям К1 и К 2, в 5 коллективных монографиях и 1 персональной монографии, а также в 22 публикациях в материалах конференций.

Работы, опубликованные в рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК РФ:

1. Зарапин, О. В. Приватность и публичность философской мысли // Ученые записки ТНУ. Серия Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2010. – Том 23 (62). №4. – С. 11-17.
2. Зарапин, О. В. Коммуникативный топос философского мышления // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2011. – Том 24 (63). № 3-4. – С.103-113.
3. Зарапин, О. В. Темпоральность философского текста // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2012. – Том 24 (65). № 4. – С. 27-35.

4. Зарапин, О. В. Конфигурация смысла предметного поля истории философии // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Серия Философия. Политология. Культурология. – 2013. – Т.26. №24(65). – С. 37-50.
5. Зарапин, О. В. Телеология и генеалогия в истории философии // Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. Серия Философия. Политология. Культурология. – 2014. – Т.27. №3(66). – С. 40-56.
6. Зарапин, О. В. Контексты осмысления философской рефлексии // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Серия Философия. Политология. Культурология. – 2015. – Т.1. №2(67). – С. 30-52.
7. Зарапин, О. В. Коммуникативная нагруженность идеи ноосферы В.И. Вернадского // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Серия Философия. Политология. Культурология. – 2016. – Т. 2 (68). №3. – С. 24-29.
8. Зарапин, О. В., Шапиро О. А. Философский текст и коммуникация в симпозиальном формате // Философская мысль. – 2016. – № 11. – С. 11-21.
9. Зарапин, О. В. Идея ноосферы В.И. Вернадского с точки зрения форматов текста «Научная мысль как планетное явление» // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2016. – № 4 (49). – С. 248-256.
10. Зарапин, О. В. Философский диалог в контексте компаративистики // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Серия Философия. Политология. Культурология. – 2017. – Том 3 (69). № 4. – С. 41-52.
11. Зарапин, О. В., Шапиро, О. А. Симпозион и симпозиум как форматы текстовой культуры // Эпистемология и философия науки. – 2017. - Т. 52. – №2. С. 168-183.
12. Зарапин, О. В. Философская культура как текстовая культура диалога: путь к формату digital // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Серия Философия. Политология. Культурология. – 2018. – Том 4 (40). № 4. – С. 3-14.
13. Зарапин, О. В. «Дружественный агон» как специфика коммуникации в философском диалоге // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Серия Философия. Политология. Культурология. – 2019. – Том 5 (71). № 3. – С. 3-11.
14. Зарапин, О. В. Философия как действие: к метафизике диалога // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Серия Философия. Политология. Культурология. – 2020. – Т.6. № 3. – С. 17-31.

15. Зарапин, О. В. Философ на агоре // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2021. – № 3. – С. 30-45.
16. Зарапин, О. В. Философский диалог в процессе человеко-машинной коммуникации. Как действует «Цифровой Сократ»? // Цифровой ученый: лаборатория философа. – 2022. – Т.5. №4. – С. 94-108.

Монографии:

1. Зарапин, О. В. Язык и реальность в философском тексте // Философия сегодня: Текст, Культура, Человек : Монография / Под общ. ред. Рыскельдиевой Л.Т. – Симферополь, 2010. - 172 с.– С.10-23.
2. Зарапин, О. В., Рыскельдиева, Л.Т. Философ и коммуникация // Очерки по философии культуры и общества : Монография / Науч. ред. Рыскельдиева Л.Т. – Симферополь: ДИАЙПИ, 2012. – С. 126-165.
3. Зарапин, О. В. Философский текст как проблема // Текст и коммуникация (философские размышления) : Монография / Л. Т. Рыскельдиева, Ю. М. Коротченко, О. В. Зарапин, О. А. Шапиро. – М.: Вузовский учебник, НИЦ ИНФРА-М, 2018. – С. 28-68.
4. Зарапин, О. В. Методологические поиски: диалог как модель интерпретации философской текстовой культуры // Коммуникация и смысл в текстовой культуре: монография : Монография / отв. ред. Рыскельдиева Л.Т. – Симферополь: ИТ «Ариал», 2018. – С.115-155.
5. Зарапин, О. В. Философский диалог как деятельность: культура и текст: Монография. – Симферополь: ООО «Антиква», 2023. – 220 с.
6. Зарапин, О. В. Сократический диалог как базовая модель текстового поведения // Как действует философия : Монография / Рыскельдиева Л.Т, Зарапин О.В., Шкорубская Е.Г., Валуев Д.Г. – М.: Академический проект, 2023. – С. 87-178.

Полученные в ходе исследования результаты прошли апробацию на 23 всероссийских и международных конференциях, конгрессах: Международная конференция «Алешинские чтения: История философии: история или философия?» (Москва, 2015), VII Международная конференция Школы философии НИУ ВШЭ «Способы мысли, пути говорения» (Москва, 2016.), I Международная научная конференция «Донецкие чтения. Образование, наука и вызовы современности» (Донецк, 2016), Всероссийская научная конференция «Таврические чтения "Анахарсис"» (Крым, Новый Свет, 2016), II Научная конференция профессорско-преподавательского состава, аспирантов, студентов и молодых ученых «Дни науки КФУ им. В.И.

Вернадского» (Симферополь, 2016), Международная научная конференция «Философия и наука: проблемы соотнесения. Алёшинские чтения» (Москва, 2016), Международный конгресс «Элиты и лидеры: стратегии формирования в современном университете» (Астрахань, 2017), Научная конференция «Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме» (Н. Новгород, 2017), II Международная научно-методическая конференция «Наука, образование, молодежь в современном мире» (Москва, 2017), Всероссийская научная конференция «Философия науки и техники в России: вызовы информационных технологий» (Вологда, 2017), Всероссийская конференция XIV Таврические философские чтения "Анахарсис" «Философский текст в современной текстовой культуре» (Крым, Новый Свет, 2018), V Научно-практическая конференция профессорско-преподавательского состава, аспирантов, студентов и молодых ученых «Дни Науки КФУ им. В.И. Вернадского» (Симферополь, 2019), Всероссийская научная конференция XV Таврические философские чтения «Анахарсис» «Прагматика философского текста» (Крым, Новый Свет, 2019), Второй Международный Конгресс Русского общества истории и философии науки «Наука как общественное благо» (Санкт-Петербург, 2020), Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире» (Москва, 2020), Всероссийская научная конференция с международным участием «Порядки дискурса в философии и культуре. Алёшинские чтения» (Москва, 2020), Всероссийская научная конференция XVII Таврические философские чтения "Анахарсис" «Долженствование, норма и научное знание в прогнозируемом будущем» (Феодосия, 2021), III Всероссийская научная конференция «Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме» (Москва, 2021), XIII Всероссийская научная конференция «Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы» (Санкт-Петербург, 2021), Всероссийская научная конференция XVIII Таврические философские чтения "Анахарсис" «Человек во власти цифры: мышление, знание, сознание» (Крым, Новый Свет, 2022), XIV Международная научная

конференция «Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы. К 100-летию ‘Философского парохода’» (Санкт-Петербург, 2022), Всероссийская научная конференция с международным участием «Алешинские чтения 2022. Философия как способ жить» (Москва, 2022), Всероссийская научная конференция XIX Таврические философские чтения ”Анахарсис” «Как возможна другая философия?» (Крым, Новый Свет, 2023).

Структура диссертации соответствует цели и задачам исследования и включает введение, два раздела, заключение, список литературы.

РАЗДЕЛ 1. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕКСТОВОЙ КУЛЬТУРЫ: ДЕМАРКАЦИЯ ФОРМАТОВ

В первом разделе целью диссертационного исследования является разработка понятия **философской текстовой культуры** (далее ФТК) как деятельности, реализуемой в языке, дискурсивной деятельности, имеющей текстовое выражение.

Основы текстового подхода к философской культуре мы обнаруживаем, опираясь на отечественную традицию философии диалога (М.М. Бахтин, В.С. Библер, А.В. Ахутин), для которой культура – это способ бытия человека, реализуемый в дискурсивных формах диалога и монолога посредством *произведения*. Эвристический потенциал этой идеи позволяет рассматривать ФТК как дискурсивную деятельность, репрезентируемую диалогом и монологом в качестве форматов дискурсивных практик, релевантных в случае диалога особенностям устной речи, а в случае монолога – письменной речи. Различие между этими практиками определяется различием дискурсивных позиций, выражающихся в двух режимах философской деятельности.

Во-первых, это соответствующий монологу режим созерцания, он активизируется в письменном тексте и его основой является дискурсивная позиция *свидетеля*, фиксирующего результат рефлексивной деятельности, определяемой как деятельность умопермены (метанойя). Во-вторых, это соответствующий диалогу режим воздействия, который активизируется в непосредственном контакте, т.е. в устной беседе, и его основу составляет дискурсивная позиция *участника* как адресанта, побуждающего адресата к осуществлению акта рефлексивной деятельности умопермены (метанойя).

Понятие формат текстовой деятельности мы используем в значении дискурсивной настройки, выражаемой в соответствии между параметром адресации деятельности и параметром цели деятельности. Формат диалога означает совокупность дискурсивных практик, имеющих общую

дискурсивную настройку: цель – побудить к осуществлению умоперемены (метанойя), чему соответствует инстанция *лично-определенный адресат*. Формат монолога означает совокупность дискурсивных практик, имеющих общую дискурсивную настройку: цель – зафиксировать результат умоперемены (метанойя), чему соответствует инстанция *лично-неопределенный адресат*.

Разработку понятия ФТК в качестве комплекса форматов текстовой деятельности мы осуществляем в последовательности решения четырех задач. Первая задача – в рамках отечественной традиции философии диалога эксплицировать идею культуры в значении способа бытия человека. Вторая задача – реконструировать процесс становления ФТК как процесс идентификации и размежевания дискурсивной позиции участника, побуждающего к осуществлению рефлексивной деятельности умоперемены (метанойя), и дискурсивной позиции свидетеля, фиксирующего результат рефлексивной деятельности умоперемены (метанойя). Третья задача – в рамках формата монолога определить способы текстовой деятельности, закладывающих основу для дискурсивных практик созерцания. Четвертая задача – в рамках формата диалога определить способ текстовой деятельности как основу для дискурсивных практик воздействия.

1.1. Рефлексивные основы философии диалога: экспликация идеи культуры

Философия диалога – это заметное явление в интеллектуальной культуре XX века, в рамках которого по-своему были обозначены ключевые для современности проблемы соотношения языка и речи, текста и произведения, автора и адресата. Обозначавшаяся в начале XX века тенденция, зафиксированная в качестве «поворота к языку», сегодня является парадигмальной стратегией развития философской мысли, в реализации которой востребованы междисциплинарный подход и широкий философский

кругозор, они позволяют отслеживать проблемные узлы в их различной понятийной артикуляции.

Философия диалога, изначально представленная на уровне авторских идей как разнородное внутри себя течение, в итоге, не превратившись в доктринально оформленное направление с четко прописанной методологической программой, нашла свое развитие в виде «диалогизма»⁴¹. Интуиции и творческие прозрения, не проработанные в нем как методология или программа могут показаться слабостью на фоне тематически близких неокантианства, феноменологии или неопозитивизма.

Это, действительно, слабость, если ее воспринимать с точки зрения наследуемого из картезианской традиции идеала методологически выверенного мышления как универсального ключа к познанию. В эпоху, когда идея универсального познания вытесняется идеей междисциплинарного и комплексного исследования, требующего ситуативных и подвижных решений, эта особенность философии диалога свидетельствует вовсе не о слабости, но о специфике самого способа выстраивания проблемного поля, где позиция рефлекслирующего субъекта схватывается в одной «интонации», но в различной артикуляции.

На эти артикуляции указывает М. Бубер в работе «К истории диалогического принципа»⁴², в которой пытается прописать то, что связывает

41 Майборода Д.В. Summa dialogica: парадигмальные характеристики диалогизма в современной философии. Минск: Минский государственный лингвистический университет (МГЛУ), 2018.

42 Buber M. Das dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. О становлении идейных основ философии диалога см.: Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М.: Лабиринт, 1997.; Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999.; Махлин В.Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009.; Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога М.: Прогресс-Традиция, 2008.; Дворкин И. Философия диалога в поисках пути // Философские диалоги'2013. Вып. 7. Киев, 2013. С. 112–171; Дворкин И.С. В поисках лица. Философские и мистические источники понятий Я, Ты, Он, Оно, Мы // Judaica Petropolitana Научно-теоретический журнал. 2018. №9. С. 20–45. Bergman S.H. Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber. State University of New York Press, 2012.; Paul M.-F. Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and Its Contemporary Reception. Walter De Gruyter Incorporated, 2015.; Wegner P.E. Invoking Hope: Theory and Utopia in Dark Times. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.

философов в ситуации, когда эта связь обнаруживается постфактум как результат непреднамеренной филиации идей. В пространстве такой переключки Бубер выделяет: экзистенциализм (С. Кьеркегор, К. Ясперс), неокантианство (Г. Коген), традицию немецкой философии (Л. Фейербах), еврейскую философию (Ф. Розенцвейг), философскую актуализацию христианского вероучения (Ф. Эбнер), феноменологическую традицию (Э. Левинас). Сегодня можно сказать, что этот ряд дополняет наследие русской философии (С.Н. Булгаков, П. Флоренский, С.Л. Франк). Идеи М.М. Бахтина и В.С. Библера стали уже классикой.

Мы полагаем, что **философия диалога**, не будучи единой доктриной, все же не является разрозненным комплексом идей, объединяющей основой здесь служит вполне явная интеллектуальная интенция. Она вычитывается из материала различных традиций в разной комбинации высказываемых идей и может быть выражена в вопросе: почему тема диалога оказалась вообще востребованной? Появление этого течения есть симптом в философии XX века, свидетельствующий о поиске новых форм философствования, где под прицелом пересмотра оказывается основополагающий для эпохи модерна альянс философии и науки, в котором философии отводится роль теоретически нагруженного, воспользуемся метафорой Ю. Хабермаса, «местоблюстителя».

Речь идет о ревизии оснований идеологической установки модерна, представленной, с одной стороны, *картезианской идеей*, что философски мыслящий субъект и есть истина, а с другой стороны, представленной *кантианским утверждением*, что доступная человеку реальность есть только феномен, коррелятивный субъекту и определенный его априорными структурами. С этой точки зрения, полагаем, философия диалога может быть репрезентирована и как опыт *переосмысления сущности философии*. Мы

намереваемся продемонстрировать, что в диалогическом прочтении эта сущность актуализирована в виде идеи **философской текстовой культуры**.

Чтобы подвести к идее ФТК, отметим, что инициированный обращением к теме диалога опыт переосмысления того, что значит заниматься философией, является близким тому представлению, которое связывает экзистенциализм и феноменологию. Согласно этому представлению, субъект-объектный тип отношений является поверхностным и вторичным, он есть продукт процессов, протекающих в глубине, где человек и окружающая его действительность связаны в изначальном единстве «жизненного мира».

Сопоставление философии диалога и экзистенциально-феноменологической точки зрения имеет смысл не только в части определения внешней ситуации. Можно отметить пересечение в исходных принципах. Различие между глубиной и поверхностью, прописанное в экзистенциалистской оппозиции «подлинное – неподлинное» или в терминах феноменологического удвоения «догматическая установка – феноменологическая установка» – это различие релевантно основе философии диалога, артикулируемой Бубером в противопоставлении отношений «Я – Ты» и «Я – Оно»⁴³.

В этих оппозициях задается новый тип философского самоощущения, который можно выразить так, что философский взгляд на мир не тождественен точке зрения внешнего наблюдателя, изначально дистанцированного от реальности, которую он описывает. Декарт порвал все связи с миром, дискредитировав их как сомнительные, – это философское мировоззрение начала эпохи модерна выразилось в понимании рефлексии. Суть его в том, что внешний наблюдатель есть инстанция философствующего «я», которое

⁴³ Философия диалога и феноменология, как утверждает отечественный специалист Г.М. Кириллов, сходны в стремлении к достижению «подлинного языка философии» (Кириллов Г.М. На пути к подлинному языку философии: лингвистический поворот в русле интерпретаций М. Бахтина и М. Хайдеггера // Общество: философия, история, культура. 2023. № 9. С. 20-27). О различных аспектах сближения философии диалога и феноменологии см.: Strasser S. *The Idea of Dialogal Phenomenology*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.; Stawarska B. *Between You and I: Dialogical Phenomenology*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2014.; Hong Y. *Post-Intentional Phenomenology as Ethical and Transformative Inquiry and Practice: Through Intercultural Phenomenological Dialogue* // *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*. 2019. Vol. 19 №2 P. 103-113.

сохраняет свою позицию лишь при условии отстраненности, с одной стороны, от объекта, а, с другой стороны, от самого себя в качестве эмпирически конкретного индивида, из которого экстрагируется универсальная структура трансцендентального субъекта. Подчеркнем, что моделью рефлексии здесь является картезианский опыт удостоверяющего сомнения, сближающий философскую мысль и научное познание. Но такая модель сама может быть поставлена под сомнение, ведь в ее рамках мыслящий человек перестает быть человеком. *Быть* человеком – означает оставаться в плену эмпирической идентификации, напоминающей о том, что позиция рефлексии недостаточно «чиста», чего не скажешь о *res cogitans*. В качестве рефлексивно нагруженных актов можно представить не только поиск достоверного, но, к примеру, также и опыт переживания человеком собственной конечности, т.е. осознания себя смертным существом. Развиваемый отсюда философский взгляд на мир никак не укладывается в субъект-объектную схематику научного познания, скорее он ближе формам художественного творчества или религиозной мысли, а его субъектом является именно сущий человек, а не «мыслящая вещь».

Философия диалога имеет собственный исток рефлексии – это встреча с Другим, а органичные этому формы реализации философской мысли, представленные в виде художественного творчества или религиозного мировосприятия, в своей сердцевине обнаруживают этическое содержание. Репрезентативным здесь является пример Э. Левинаса в части его рассуждения о том, что Другой есть бытие, имеющее Лицо, т.е. личное бытие⁴⁴. Лицо подразумевает, что это «ускользающее бытие», всякий раз оборачивающееся не тем в сравнении с предикациями, которые приписываются ему. Этот зазор между бытием и мыслью о нем ставит вопрос – как действовать? – выводящий

⁴⁴ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Анализ и интерпретация идей Левинаса см.: Евстропов М.Н. Опыты приближения к иному: Батай, Левинас, Бланшо. Монография. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012.; Ямпольская А. Эмманюэль Левинас: философия и биография. Киев: Дух і літера, 2011.; Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университ. Кн., 2016.; Wyschogrod E. Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics. Fordham University Press. 2000.; Emmanuel Levinas: Levinas, phenomenology and his critics / Ed. C. E. Katz, L. Trout. London, New York: Routledge, 2005.

или на путь метафизического «убийства» как способа овладеть тем, чем невозможно владеть, или на путь этического отношения, подразумевающего отказ от риторики обладания⁴⁵. Встреча с Другим несет в себе необходимость выбора способа отношения к нему. Другой в этом отношении может предстать как личностное «Ты» и как обезличенное «Оно». В том смысле, в каком эти способы отношения реализуются в речи вместе с тем, как «я», «Ты» и «Оно» предстают в качестве речевых позиций, сама речь разделяется также на два плана.

Логика этого разделения просматривается в концепции О. Розеншток-Хюсси. Согласно этой концепции, в речи изначально антропоморфные конструкты. Лишь постфактум они грамматически оформляются в личностно-неопределенные высказывания по типу «идет дождь». Методологический принцип этой концепции состоит в том, чтобы не выводить высшее из низшего (от букв к словам, от слов – к предложениям, от предложений к персонифицированным высказываниям и т.д.), но видеть, напротив, в интенции того, что персонификация есть первичная языковая реальность. Неопределенно личные высказывания «идет дождь» суть осколок древнего «Зевс посылает дождь» как личностно оформленного высказывания. Эти личностные высказывания функционируют или как призыв (предельное отношение к творцу), или как принуждение (отношения внутри тварного мира)⁴⁶.

Буберова идея различения отношений «Ты» и «Оно» релевантна проводимому Левинасом различию между позицией обладания и этической позицией. Также она релевантна тезису Розеншток-Хюсси, согласно которому неопределенно личные высказывания основываются на изначальных персонификациях и являются продуктами, которые скрывают собственный

⁴⁵ В качестве противоположности «обладанию» можно рассматривать феномен «дарения», см.: Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015.

⁴⁶ Розеншток-Хюсси О. Человеческий тип как форма для чеканки, или повседневные истоки языка // Избранное: Язык рода человеческого. М., СПб.: Университетская книга, 2000. С. 89-182. Анализ идей Розеншток-Хюсси см.: The Cross and the Star: The Post-Nietzschean Christian and Jewish Thought of Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig / Ed. W. Cristaudo, F. Huess. Cambridge Scholars Pub., 2009.

источник. Метафизическое убийство, о котором пишет Левинас, можно рассматривать как метафору перевода персонифицированных высказываний в модальность безличных высказываний. Такой перевод есть вытеснение субъекта речи за пределы речи, он репрезентирует зазор между отношениями «Ты» и «Оно», демонстрирует, что эти отношения выстраиваются в иерархии первичного и вторичного дискурсов, что существует некий механизм, обеспечивающий трансформацию «Ты» в «Оно».

Особенность этого механизма можно вычитать в философии М.М. Бахтина в пересечении двух идей. Во-первых, это идея, позволяющая соотнести диалогическое различие «Ты» и «Оно» с понятием речевой жанр⁴⁷. А именно с тем различием, которое проводится Бахтиным между первичными жанрами, отражающими естественную диалогическую природу высказывания, и вторичными жанрами, отражающими монологический строй специализированного высказывания. Во-вторых, это идея произведения как формы, реализуемой одновременно в двух направлениях – монологической самососредоточенности и диалогической открытости. Отсюда намечается линия, связывающая диалогическое различие «Ты» и «Оно» с предложенной Библером идеей, что реализуемый посредством произведения диалог есть

⁴⁷ Работа М.М. Бахтина «Проблема речевых жанров» стала основой для развития современной теории речевых жанров как направления лингвистики дискурса. Работа впервые была опубликована в 1979 г. (Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров; Текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; Примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. М.: Искусство, 1979. С. 237-280.). Высказанная в ней идея рассмотрения жанра как типичной формы живого высказывания, обращенного к адресату с определенной целью, является созвучна прагматическому повороту в лингвистике, обозначенному теорией речевых актов Дж. Остина и Дж. Серля. Теория речевых актов и разрабатываемый Бахтиным жанровый подход близки по своим методологическим установкам. С точки зрения А. Вежицкой, такая близость позволяет синтезировать два подхода на основе идеи, что жанр является системно-структурным образованием, в котором соединены несколько речевых актов, реализующих свою общую цель именно в жанровой опосредованности (Вежицка А. Речевые жанры // Жанры речи. Вып. 1. Саратов, 1997. С. 99-111.). Анализ теории речевых жанров в контексте методологии современных гуманитарных исследований см.: Дементьев В.В. Теория речевых жанров. М.: Знак, 2010. О жанровом подходе в применении в исследованиях культуры см.: Вежицкая А., Годдард К. Дискурс и культура // Жанры речи. Вып. 3. Саратов, 2002. С. 118-156; Покровская Е.А., Дудкина Н.В., Кудинова Е.В. Речевые жанры в диалоге культур. Ростов н/д: Foundation, 2011. О достижениях жанроведения см.: Международный научный журнал «Жанры речи» (URL: <https://zhanry-rechi.sgu.ru/>) (Дата обращения 18.10.2021). Об исследовании философских жанров см.: Многообразие жанров философского дискурса: Коллектив. монография: Учеб. пособие / под ред. Плотникова В.И. Екатеринбург: банк культурной информации, 2001.; Рыскельдиева, Л.Т. Современная философская культура в поисках текстового жанра // Каспийский регион : политика, экономика, культура. 2014. № 1. С. 185-193; Nightingale A.W. Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy Cambridge University Press, 2000.; Academic Writing, philosophy and Genre / Ed. by Michael A. Peters. Wiley-Blackwell, 2009.; Mitias M.H. The Philosophical Novel as a Literary Genre. Cham: Palgrave Macmillan, 2022.

способ бытия человека в культуре. Библер определяет специфику раскрытого в творчестве Бахтина гуманитарного мышления в качестве опыта, требующего от субъекта быть похожим на шута или скандалиста: «Это – синоним человека мыслящего гуманитарно <....> Даже тогда, когда я (... человек с улицы) говорю со своим современником, вот с этим встречным Подростком, я начинаю мыслить гуманитарно только, если говорю, спорю и соглашаюсь с ним, как с человеком совсем другой культуры. Эти возможности актуализируются, если не просто человек с улицы, а, скажем, – поэт; чтобы жить в культуре, мне необходимо довообразить, довести до предела ... поэтику моего разнокультурного «амбивалентного» со-бытия с моим Собеседником ...»⁴⁸.

Эвристический потенциал этой идеи в том, что понятие культуры можно прочесть в динамике речевых взаимопереходов от модальности личного обращения «Ты» к модальности безличного «Оно», что не согласуется с экзистенциалистским пафосом изобличения «Оно» в символике падения и умерщвления. Мы полагаем, что актуализация идеи культуры есть отнюдь не эпифеномен на путях философии диалога. Если воспринимать философию диалога в симптоматике переосмысления самой сущности философии, идея культуры обращает на себя внимание, намечая путь разработки вопроса о том, какое понимание философии имплицировано в философию диалога.

В разработке этой линии, ведущей от диалогического различия речевых позиций к идее диалога как культуры, важную роль играет заданный Бахтиным способ разметки речевого пространства в виде иерархии диалога и монолога как первичного и вторичного жанров. Подход, предлагаемый Бахтиным, опирается на две идеи.

Первая идея состоит в том, что кроме языковой единицы такой, к примеру, как слово или предложение, существует еще и единица общения – это

⁴⁸ Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры. М.: Изд-во Прогресс, Гнозис, 1991. С. 109.

высказывание, не редуцируемое к его грамматической форме. Сущность высказывания определяется Бахтиным в сетке: 1) наличие предмета речи («предметно-смысловой момент»); 2) оценивающее отношение говорящего к предмету («экспрессивный момент»); 3) отношение высказывания к адресату, предполагающее его ответную реакцию («смена позиции»).

Вторая идея состоит в том, что индивидуальное высказывание выражает определенный тип высказывания, что соответствует сформулированному Бахтиным определению понятия речевой жанр: «Каждое отдельное высказывание, конечно, индивидуально, но каждая сфера использования языка вырабатывает свои относительно устойчивые типы таких высказываний, которые мы и называем речевыми жанрами»⁴⁹.

В отличие от *диалога*, речевой доминантой которого является побуждение к ответу, *монолог* есть речь, которая в основном сосредоточена или на своем предмете, или на позиции говорящего. «Смена позиции» в монологе не предполагается, и монологический адресат есть пассивный реципиент, образцом которого является не индивид, а коллектив. Отмечая, что абсолютный монолог, лишенный адресата, невозможен и противоречит природе речи, Бахтин пишет, что «монолог более сосредоточен на предметно-логической или эмоционально-лирической стороне речи». Это отражается в том, что «Слушатель в монологической речи носит более неопределенный и коллективный характер». Но главное в том, что «монолог исключает вмешательство слушателя на поворотных моментах речи, слушатель может реагировать только на весь монолог в его целом и притом только заочно»⁵⁰. В таком отношении к адресату реализуется «право на независимость от слушателя».

⁴⁹ Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т.5. Работы 1940-160 гг. / Ред. С.Г. Бочаров, Л.А. Гогтишвили. М.: «Русские словари», 1997. С. 159.

⁵⁰ Бахтин М.М. Из архивных записей к работе «Проблема речевых жанров» // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т.5. работы 1940-160 гг. / Ред. С.Г. Бочаров, Л.А. Гогтишвили. М.: «Русские словари», 1997. С. 216-217.

Различая монолог и диалог, Бахтин опирается на феномен «смены позиций», который в случае диалога предполагает реального индивида, способного взять слово, а в случае монолога – коллективного субъекта, который предназначен только к тому, чтобы принять сказанное к сведению. Функция «смены позиций» естественна в случае устной речи и диалог в этом смысле есть органичная форма устного общения в то время, как монолог отражает природу письменной речи, где адресат предполагается лишь заочно. Различие между монологом и диалогом по линии устная речь и письменная речь важно подчеркнуть, поскольку письменность является свидетельством «культурного развития» и продуцируют феномен речи, оторванной от внешней действительности, замкнутой на себя как специализированная форма профессиональной деятельности.

Таким образом, Бахтин в речи намечает две линии. Первая линия представлена в связке диалог/устная речь/естественная речевая жизнь, что соответствует первичному жанру. Вторая линия – монолог/письменная речь/профессиональная деятельность, она соответствует вторичному жанру. Бахтин подчеркивает, что вторичные речевые жанры (романы, драмы, научные и философские исследования, публицистические тексты) «возникают в условиях более сложного и относительно высокоразвитого и организованного культурного общения (преимущественно письменного)»⁵¹.

Обратим внимание на еще одну идею: вторичный жанр вбирает в себя жанр первичный, в результате чего сам становится сложным жанром, а диалоговые конструкции превращаются в содержательный элемент, вырванный из своего жизненного контекста. Соотношение жанров рисует картину механизма преобразования устной речи – в письменную, диалога – в содержательный элемент монолога, лично определенного адресата – в безличный коллективный адресат. Подчеркнем, что этот механизм заметен в своем действии там, где мы наблюдаем «высокоразвитое и организованное

⁵¹ Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т.5. Работы 1940-1960 гг. / Ред. С.Г. Бочаров, Л.А. Гоготишвили. М.: «Русские словари», 1997. С. 161.

культурное общение». Иначе говоря, в оптике выстраиваемых Бахтиным различий рефлексивная основа философии диалога, заданная в виде размежевания речевых позиций «Ты» и «Оно», лишена коннотаций избличения «Оно» в качестве безусловного негатива. Напротив, мысль Бахтина можно понять так, что способность строить речь в модальности «Оно» свидетельствует о культурно продуктивной деятельности, которая имеет позитивное значение в виде самого феномена произведения как литературного, научного или философского высказывания, высвобожденного из круга бытовых потребностей речевой жизни к решению творческих задач. Основу творческой жизни образует миросозерцание как опыт человеческого самосознания, выводящий человека за пределы наличной ситуации происходящего здесь и теперь в сторону представления о том, что есть мир в своем универсальном существе. Эпифеноменом этого высвобождения речевой жизни из растворенности в решении бытовых вопросов к творческой и миросозерцательной самореализации является эффект удвоения мира.

Удвоение мира как феномен речевой деятельности служит лейтмотивом, который связывает учение Бахтина о речевых жанрах с развиваемой Бахтиным идеей философии поступка. Попробуем наметить эту взаимосвязь. Динамика соотношения диалогического и монологического планов речевой жизни коррелятивна двуплановости интеллектуальной деятельности, которую Бахтин прописывает как основную идею философии поступка. Эта двуплановость представлена соотношением, устанавливаемым между «содержанием-смыслом данного акта деятельности и исторической действительностью его бытия». Важной особенностью, вскрываемой отсылкой к философии поступка, является акцентуация, обогащающая понятия монолога и диалога коннотациями практическое/теоретическое, действие/созерцание, неповторимость/воспроизводимость.

Диалогический план коррелятивен действию, которое совершается «сейчас», и которое переживается в качестве неповторимого: «То, что мною

может быть совершенно, никем и никогда совершенно быть не может»⁵². Монологический план коррелятивен содержанию действия, раскрываемого в созерцательном сечении теоретической констатации, представляющей мир в качестве всеобщего и завершенного универсума. Об этом универсуме можно сказать, что его конструктивным априори является «как если бы меня не было», и что «не в нем я живу, если бы он был единственным, меня бы не было»⁵³.

Высказываемую Бахтиным идею о противоречии между актом и содержанием интеллектуальной деятельности можно понять так, что противоречие возникает при условии, что мы воспринимаем это соотношение с точки зрения содержания, занимая позицию монолога. Тогда, можно сказать, этот пример приводит Бахтин, что законы, открытые Ньютоном, имеют такое же значение, как и до их открытия. Действие, отсылающее к моменту, выглядит аномалией для созерцания, оперирующим темпоральным континуумом. Если стать на точку зрения действия, противоречие преобразуется в механизм творческой жизни, он выражается, на первый взгляд, в странном допущении, что «Грубо неправильным было бы представление, что эти вечные в себе истины существовали раньше, до их открытия Ньютоном, так, как Америка существовала до ее открытия Колумбом ...»⁵⁴.

Развивая идеи Бахтина, мы хотели бы подчеркнуть, что диалог и монолог во всей совокупности своих коннотаций являются позициями, в *переходах между которыми* человек проживает речевую жизнь в последовательности того, как он высвобождает себя из внутренности мира, где он пребывал как элемент содержания, к созерцательному освоению мира, перечеканивая мир уже в содержание собственного сознания. Но такой переход не бывает

⁵² Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т.1. Философская эстетика 1920-х годов / Ред. С.Г. Бочаров, Н.И. Николаев. М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры», 1997. С. 39.

⁵³ Там же. С. 13.

⁵⁴ Там же. С. 14.

окончательным, действие не редуцируется полностью к созерцанию и монолог всегда наполнен, как пишет Бахтин, «диалогическими обертонами». А значит, существует логика и обратного движения, выводящая из континуума к моменту, актуализирующая диалогическую компоненту монолога в качестве силы, способной перестроить монолог.

Как можно было бы обозначить пространство, в котором человек осуществляет взаимопереходы между монологом и диалогом так, что это есть способ речевой жизни человека? Ответ, который мы вычитываем в рассуждениях Бахтина, состоит в том, что таким пространством является **произведение** как высказывание, соединяющее собой монолог и диалог в возможности перемещаться в речи между содержательной функцией высказывания «предмет речи» и функцией «смены речевой позиции». Чем ближе произведение к полюсу диалога, тем явственнее оно прочитывается в интенции авторской позиции, тем значительнее в нем побудительная нота и стремление вызвать у читателя реакцию. Бахтин пишет: «Сложные по своему построению и специализированные произведения различных научных и художественных жанров при всем их отличии от реплик диалога по своей природе являются такими же единицами речевого общения ... автор произведения – проявляет здесь свою индивидуальность в стиле, в мировоззрении, во всех моментах замысла своего произведения. Произведение, как и реплика диалога, установлено на ответ другого (других), на его ответное понимание, которое может принимать разные формы: «воспитательное влияние на читателей, их убеждение, критические отзывы ...»⁵⁵. Смещение же в сторону монолога сигнализирует о том, что речь все больше отрывается от своего внешнего контекста, экстралингвистические факторы на нее не оказывают решающего воздействия и не определяют ее существо. Эта речь углубленного в свой предмет профессионала и специалиста, в которой доминантой становится или предметное содержание

⁵⁵ Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т.5. Работы 1940-1960 гг. / Ред. С.Г. Бочаров, Л.А. Гогтишвили. М.: «Русские словари», 1997. С. 177.

речи, или отношение говорящего к этому предмету. Но, как подчеркивает Бахтин, «самая монологическая, самая сосредоточенная на своем предмете речь (максимально далекая от риторичности) все равно имеет такие диалогические обертоны»⁵⁶.

Подчеркнем вывод, к которому подводит анализ идей Бахтина: существует два речевых плана – это диалог и монолог, объединяемые в произведении, которое заполняет лауну между этими планами, создает зону перехода. Можно задать серию вопросов. Если диалоговая основа произведения не теряет своего значения даже тогда, когда само произведение принимает форму монолога, что означает реактуализация диалога в монологе? Какую способность человека репрезентирует решение стать автором произведения или его читателем? Каким образом соотносятся произведение и реальность, т.е. какую точку зрения относительно реальности занимает автор, а вместе с ним и читатель?

Этими вопросами мы намечаем подход к разрабатываемой В.С. Библером концепции культуры, в которой развиваются идеи Бахтина и которая сегодня представлена как достижение отечественной философии⁵⁷. Ее основой служит актуализированное в социокультурных процессах XX в. противопоставление двух форм «исторической наследственности». В.С. Библер пишет: «Одна форма укладывается в схематизм восхождения по лестнице ”прогресса” или, даже мягче, развития. Так, в образовании, в движении по схематизму науки ... каждая следующая ступень выше предыдущей, вбирает ее в себя ... <....> . Образованный человек – это тот, кто сумел ”перемотать” в свой ум и в свое умение все то, что достигнуто на ”пройденных ступенях” ... <....>. Культура строится и ”развивается” совсем по-другому, по противоположному

⁵⁶ Бахтин М.М. Из архивных записей к работе «Проблема речевых жанров» // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т.5. работы 1940-160 гг. / Ред. С.Г. Бочаров, Л.А. Гогтишвили. М.: «Русские словари», 1997. С. 239.

⁵⁷ Длугач Т.Б. В.С. Библер как феномен философской культуры XX века // Вопросы философии 2010. №9. С. 154-166; Длугач Т.Б. Диалог в современном мире: М. Бубер – М. Бахтин – В. Библер // Историко-философский ежегодник 2015. М.: Аквилон, С. 191-242; Гутнер Г.Б. Тема другого. Философские идеи Владимира Библера в контексте XX столетия // Вопросы философии 2018. №9. С. 141-153.

схематизму. Здесь возможно оттолкнуться от одного особенного феномена. Существует одна сфера человеческих свершений, что никак не укладывается в схематизм восхождения Эта сфера – искусство. <...> В искусстве ”раньше” и ”позже” соотносительны, одновременны, предшествуют друг другу В искусстве явно действует не схематизм ”восходящей лестницы с преодоленными ступенями”, но схематизм драматического произведения. <...> Каждый новый персонаж выявляет, актуализирует, даже впервые формирует новые свойства и устремления в персонажах, ранее вышедших на сцену ...»⁵⁸.

Идея культуры как диалога представлена В.С. Библером в совокупной последовательности трех определений, их связующим центром является феномен произведения, раскрываемый в отношении: 1) возможности человека преодолеть эмпирические границы места и времени своей жизни; 2) возможности человека к самодетерминации; 3) возможности человека изменить свое отношение к реальности в качестве предданного мира, в который он уже встроен независимо от своего творческого усилия.

Первое определение, утверждающее, что «Культура есть форма одновременного бытия и общения различных – прошлых, настоящих и будущих – культур ...»⁵⁹, подразумевает, что произведение уже не привязано к тому времени и месту, которые эмпирически определяют позицию автора, оно свободно путешествует во времени и способно воздействовать на того, кто к нему прикоснулся, побуждая его к ответной реакции. Это определение несет в себе специфическое понимание произведения как творческого усилия, в котором индивид, представленный читателем или автором, обретает измерение бессмертного бытия. Библер подчеркивает: «Культура есть моя жизнь, мой духовный мир, отделенный от меня, транслированный в произведение (!) и могущий существовать (больше того, ориентированный на

⁵⁸ Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. С. 281-282.

⁵⁹ Там же. С. 289.

то, чтобы существовать) после моей физической смерти (соответственно, после «физической смерти» данной цивилизации, формации) в ином мире, в живой жизни людей последующих эпох и иных устремлений». Произведение есть место метафизической встречи, участники которой «могут и, по сути дела, должны находиться на бесконечном – во времени и пространстве – расстоянии друг от друга»⁶⁰.

Второе определение, утверждающее, что «... культура – это форма свободного решения и перерешения своей судьбы ...»⁶¹, раскрывает феномен произведения в отношении позиций автора и читателя как позиций, сходных в том, что они образованы несовпадением индивида с самим собой. Библер подчеркивает, что «сознание преобразуется этой обращенностью ”извне” – ”в меня” моего другого Я», которым для автора является читатель, а для читателя – автор. Продуцируя эффект несовпадения индивида с собой, произведение преобразует индивида в личность. Значимость этого процесса определяется с точки зрения выхода к действию самодетерминации: «Личность – это ипостась индивида, в горизонте которой он способен перерешить свою, уже predeterminedную привычками, характером, психологией, средой, судьбу»⁶².

В третьем определении Библер утверждает, что «культура – в своих произведениях – позволяет нам – автору и читателю – как бы заново породить мир...»⁶³. Высказываемая здесь идея, что произведение изменяет отношение человека к реальности, создавая для него возможность вернуться к началу мира, дополняет идею личности метафорически усиленной констатацией того, что в оптике произведения «человек всегда подобен Богу».

Общение как метафизическая встреча, самодетерминация и порождение мира – эти три атрибута бытия культуры сфокусированы в произведении.

Существенная особенность концепции Библера состоит в том, что произведение рассматривается как сущность, не редуцируемая к конкретной

⁶⁰ Там же. С. 287.

⁶¹ Там же. С. 289.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 290.

форме своего выражения, с которого считываются приведенные определения культуры. Иначе говоря, культура выстраивается на основе произведения, которое не прописано в качестве философского, научного или литературного произведения, т.е. его можно определить как «развоплощенное произведение». Библер подчеркивает, что бытие в культуре «совершаются не линейно, не в профессиональном отщеплении – философ с философом, поэт с поэтом... – но в контексте целостных – исторических ”пьес” – античной, средневековой, нововременной, западной, восточной...»⁶⁴. Произведение реализуется в целостном «Органоне культуры», одновременно проявляясь в различных ее видах, что релевантно методологической установке, согласно которой «вся данная культура (скажем, античности) должна быть понята как единое произведение, созданное и пересоздаваемое одним (воображаемым) автором, адресованное насущному и невозможному ”читателю” ...»⁶⁵.

Иначе говоря, диалог в концепции Библера рассматривается в первую очередь не как реальная дискурсивная практика, представленная в культуре в виде, к примеру, сократической беседы, которая изнутри задает смысловые координаты культуры как пространства специализированной философской деятельности. Он представлен в качестве логической модели «диалогии культуры», феноменологически вычитываемой из социокультурных интенций XX в. Соотношение логического и дискурсивного акцентов в концепции диалогии культуры подчеркивает С.С. Неретина, сподвижница Библера и участница «Школы диалога культур». Неретина отмечает: «Вряд ли стоит представлять диалог, о котором писал Библер, непременно диалогом с конкретным собеседником <...>. Ибо речь идет и об особом понимании культуры, раскрываемой как одновременность разновременно существовавших культур...»⁶⁶. В этом понимании «выявляется парадоксальная логика самого диалога, осуществляющая выход за грань

⁶⁴ Там же. С. 286.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Неретина С.С. Библер и «нулевое время» // Вопросы философии 2018. №9. С. 160.

культуры, в то «место», где она сама стоит под вопросом, т.е. мыслит собственное начало»⁶⁷.

Замечание Неретиной наводит на мысль, что разрабатываемая Библером модель культуры в качестве средства описания релевантна явлениям и процессам, в которых по умолчанию предполагается наличие такого элемента, как подведение к необходимости «мыслить собственное начало». Иначе говоря, модель культуры Библера вычитана из определенного образца, коим является европейская культура, причем, взятая в специфическом философском проявлении такой активности, как рефлексивное оборачивание в попытке определить свое начало и заново воссоздать себя. Если довести мысль до конца, получится, что прототипом «развоплощенного произведения», из которого вычитывается диалогика культуры, является именно философское произведение, выражающее рефлексивный выход к пределу себя. А это значит, что идея культуры, фиксируемая в виде, как замечает Неретина, «парадоксальной логики мышления о собственном начале», есть обобщение того, что в реальности представлено в качестве феномена философской культуры.

В пользу такого тезиса высказывается А.В. Ахутин, ученик Библера и популяризатор его наследия. В докладе «Философское существо европейской культуры» он замечает: «то, что называют Европой, – способ существования, не связанный ни этнически, ни национально, ни политически, ни конфессионально. Единственное, что придает внутреннюю связь Европе, – культура, а культура эта в существе своего бытия определена философствованием. Здесь могут возникать и гибнуть империи, происходить эпохальные разрывы, конфессиональные расколы, политические размежевания, войны, но есть то, в чем *сообщены* друг другу эти разнородные – этнически, национально, ментально, конфессионально, эпохально – миры. То, что образует средиземноморскую Европу, что сообщает ее с северо-

⁶⁷ Там же.

германской, что сообщает западную Европу и восточную, старый и новый свет, – это философское расположение, творящее европейскую культуру как сообщенное себе существо»⁶⁸. Подчеркивая, что идею философской культуры определил Цицерон посредством метафоры *cultura animi* (возделывание души)⁶⁹, Ахутин поясняет, что философское начало культуры означает практику первопроходца, в которой в качестве исходного заложен смысл личностной множественности: «Человек европейской культуры разнокультурен, разно-природен, он создается не общностью рода, традиции, культа, а практикой мысли, озадачивающей(ся) и возвращающей(ся) к самому событию первоначинания»⁷⁰.

Тезис о самосозидании как интеллектуальной практике раскрывается Ахутиным в представлении о двух полюсах культуры: 1) полюс «практики взращивания человека» как существа, которому прививается определенная «природа»; 2) «полюс практики радикального незнания», ставящего вопрос перед человеком о его «природе». Схема двуполярной культуры есть не просто инструмент теоретического описания многообразия философски выстраиваемых культурных миров, также это практика, способ философствования, раскрываемый в логике бахтинского противопоставления «монолог – диалог». Основой этого способа философствования является погружение в философские миры с целью активации «полюса незнания», что

⁶⁸ Ахутин А.В. Философское существо европейской культуры // АРХЭ: Труды культурологического семинара. Вып. 7. Издательство РГГУ, Москва, 2014. С.15

⁶⁹ Цицерон фиксирует традицию как наследник, имеющий перед глазами образец, сформировавшийся в другом для него мире, т.е. в греческом мире, что Ахутин подчеркивает, выделяя в понятии *cultura animi* различные значения: «(1) сфера, связанная с иным, греческим миром, оставшимся только в виде литературы, словесности, тут и расположен "духовный космос", где присутствуют поэты и философы разных времен; (2) сфера, не просто связанная со словесностью, но ближе всего соотносящаяся с философствованием, что предполагает умение видеть вещи в горизонте общего смысла, внимательность и широту образованного ума; (3) сфера, обособленная в общественной (*civilis*) жизни, требующая особого места и времени, предполагающая особый круг и особый стиль занятий; (4) забота о себе как особая практика, попечение о душе, о человеке в себе, о человечности (подобное медицинскому попечению о теле). Словом, это культивирование *humanitas*. Это слово несет в себе значение человечности в знакомом и нам смысле мягкости нрава, гуманности, но имеет и более значимый смысл: образование человека в его человечности, в его собственном существе, становление человеком – *homo humanus*» (Ахутин А.В. Культура и культуры / Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы русско-французского коллоквиума 11-12 октября 2007 г. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 11.).

⁷⁰ Ахутин А.В. Человек европейской культуры (тезисы доклада) // Открытый научный семинар Института синергийной антропологии «Феномен человека в его эволюции и динамике». URL: https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2014/14_05_2014_Akhutin.pdf (дата обращения 17.06.2020).

позволяет актуализировать античность в представлении греческого философа как вполне современного собеседника.

В работе «Античные начала философии» Ахутин демонстрирует возможности такого подхода. Поясняя его суть, он пишет: «Если до сих пор философская озадаченность загадкой бытия либо мистически замалчивалась, либо монологически (космологически, теологически, метафизически, методологически, прагматически) разрешалась (как правило, это „либо... – либо...“ совмещается с „и... – и...“), теперь она может быть развернута в форме решающего (и неразрешимого) спора различных эпохальных решений. Взаимоозадачивающий спор, сократический диалог эпохальных онтологических начал становятся не только собственной формой философии, но и ее настоящим содержанием»⁷¹.

Идея диалогии культуры, выраженная Ахутиным в виде философской практики, нацеленной на то, чтобы оживить в монологически затвердевших конструктах философских учений ядро «озадачивания», т.е. сделать древних философов современными собеседниками – эта идея отражает точку зрения современного философа. Она выражает не только взгляд европейца, но взгляд европейца, сформировавшийся в социокультурных процессах XX века, что в концепции Библера подчеркивается в самом определении *современности как эпохи диалогического разума*. При всех несомненных эвристических достоинствах такого подхода, он вызывает критику. Поясним.

Философское произведение выводит автора в сферу, в которой он может метафизически «встретиться» с читателем, в физической реальности отделенным от него на тысячелетия. В этой сфере виртуально встречаются разнообразные логики миропостроения, выражающие идею выхода человека к пределу как началу собственного бытия. Возможность вступить в диалог с древним автором, открыть для себя его логику – это феномен философского творчества, под который правомерно подводить смысл произведения только в

⁷¹ Ахутин А.В. Античные начала философии СПб.: «Наука», 2007. С.30.

рамках специфически воспринимаемой социокультурной ситуации XX века. Согласно основной идее Библера, современная культура актуализирует в себе все прошлые культуры. Абсолютизируя идею начинания, погружаясь в различные опыты человеческого выхода к пределу, к вопросу о самом себе, мы теряем из виду, что стремление обнаружить начало не является самоцелью. Оно необходимо как средство человеческой **самотрансформации**. В этом смысле идею начала необходимо держать в оптике того способа трансформации личности, который этой идеей предполагается.

Этот иной ракурс обозначен в намеченной Бахтиным теории речевых жанров. Взяв за основу его идею речевых жанров, мы утверждаем, что, переходя от диалоговой позиции *собеседника* в устной речи к монологической позиции *автора письменного текста*, индивид затем должен *вернуться* к позиции собеседника, реализуемой в устной речи. Это структурный цикл любого произведения, в том числе и философского.

Предназначение монолога раскрывается в том, что он разделяет диалоговую позицию, от которой автор оттолкнулся, и диалоговую позицию, к которой он в итоге пришел. И несложно предположить, что функция, которую при этом монолог выполняет, есть преобразование диалоговой позиции, т.е. изменение настроек в способах дискурсивной деятельности. А эпифеноменом этого процесса является то обстоятельство, что письменный текст уже не принадлежит автору, он обретает самостоятельность в качестве своеобразного путешественника, уже не зависящего от обстоятельств своего порождения. Эпифеномен даже может вытеснить феномен в случае, если мы, вступая в общение с автором, не замечаем, что предназначение текста состоит в том, чтобы изменить настройки дискурсивной деятельности автора и читателя. Изменение способа дискурсивной деятельности есть существенный параметр, позволяющий понять специфику философского текста. Если не брать этот параметр в расчет, трансформация дискурса редуцируется к лингвистической картине механизма преобразования реальности в текст, что определяет точку зрения автора, и механизма обратного преобразования текста – в образ

реальности, что определяет точку зрения читателя⁷². В тексте автор обретает бессмертие, но оно есть только средство для того, чтобы изменить что-то в мире. Мы можем погрузиться в бесконечный диалог с философами из других эпох и других культур, но эта актуализация диалоговой компоненты монолога, имеет смысл, если в результате мы не застреваем в вечности момента метафизической встречи. Если процесс общения изменяет настройки нашей дискурсивной деятельности, позволяя нам действовать иначе.

Различая феномен философского произведения (способ преобразования дискурсивной деятельности) и его эпифеномен (метафизическое, виртуальное общение автора и читателя), мы полагаем, что теория речевых жанров, разрабатываемая Бахтиным, может стать основой для построения концепции ФТК, базовой идеей которой является *возможность человека изменить себя*, способы своей дискурсивной деятельности в процессе перехода от диалога к монологу и обратно – к диалогу. В разработке этой концепции мы полагаем необходимым вернуться к идее произведения, высказанной Бахтиным в оптике различия первичного и вторичного жанров в коннотациях диалог/устная речь/действие и монолог/письменная речь/созерцание.

В дальнейшем мы попытаемся показать, что генезис ФТК есть реконструируемый в античности процесс идентификации субъекта текстовой деятельности. Он выражается в разграничении дискурсивной позиции свидетеля, фиксирующего результат рефлексивной деятельности умоперемены (метанойя), и дискурсивной позиции участника, побуждающего к осуществлению рефлексивного акта умоперемены (метанойя).

⁷² О лингвистическом ракурсе процесса преобразования реальности в текст и обратно текста – в реальность см.: Глазков А.В. Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста. М.: Де'Либри, 2018. Аберрации и социокультурные эффекты, вызываемые и сопровождающие такой процесс см.: Руднев В.П. Прочь от реальности: Исследования по философии текста М.: Аграф, 2000. О проблеме соотношения репрезентирующего и репрезентируемого на примере дискурсивной практики научного описания см.: The Map and the Territory: Exploring the Foundations of Science, Thought and Reality / Ed. Wuppuluri S. Doria F.A. Springer International Publishing AG, 2018.

1.2. Генезис философской культуры в текстовом выражении: воздействие и созерцание

Генезис ФТК реконструируется как процесс идентификации дискурсивной позиции субъекта текстовой деятельности в качестве позиции свидетеля или участника. Этот процесс зафиксирован в философских текстах в виде заочной дискуссии о возможности письменной фиксации результатов интеллектуальной деятельности. В виде дискуссии он вычитывается в текстах Платона, где Сократ противопоставляет себя Анаксагору в рамках различия устной философской беседы как практики воздействия и письменного философского текста как практики созерцания.

Важно, что это противопоставление разворачивается в двух взаимосвязанных планах, что прослеживается в линейке таких текстов, как «Апология Сократа», «Федр» и «Федон». Во-первых, в «Апологии Сократа» и «Федре» смысл размежевания устного общения и письменного текста раскрывается с точки зрения параметра адресации. Анаксагор рассматривается как автор письменного философского произведения, которое является общедоступным, т.е. характеризуется наличием личностно-неопределенного адресата. Это противоречит сократической точке зрения наставника, которая выстраивается в интенции обращения к конкретному собеседнику в устной речи, т.е. характеризуется личностно-определенной адресацией⁷³. Назовем это различие между Сократом и Анаксагором различием в их *дискурсивной позиции*.

⁷³ Как отмечает отечественный исследователь Д.Ю. Дорофеев, в иконографической эстетике изображения философа в рамках античной культуры доминирующими являются образы говорящего и слушающего. Чтение и письмо не фиксируются как значимые феномены в отношении философской деятельности, если они и встречаются, то вплетенными в образы драматургов и поэтов. Автор справедливо замечает, что данная особенность связана с тем, что именно устная речь, обращенная к конкретному адресату, есть форма осуществления образования, изначальный смысл которого состоял в том, что образование есть «способ образовать, изменить, совершенствовать себя, и для этого прямое общение с уважаемым учителем было ценнее чтения книг» (Дорофеев Д.Ю. Образ учителя и особенности образования в античной культуре / Дорофеев Д.Ю., Савчук В.В., Светлов Р.В. Иконография античных философов: история и антропология образов. СПб: Платоновское философское общество, 2017. С. 58.). Устное слово, заключает Дорофеев, обладает дидактическим потенциалом, характеризуемым эффектом воздействия на дорефлексивном уровне

Во-вторых, это позиционное различие в диалоге «Федон» дополняется различием идеологическим. Его репрезентирует автобиографический пассаж⁷⁴, в котором Сократ, изначально впечатленный анаксагоровой идеей Нуса, критикует подход Анаксагора в качестве *созерцательно* перегруженного, обнаруживая тем самым собственный путь в философии как путь *воздействия на личность*, ведущего к нравственно-интеллектуальной перестройке личности.

Размежевание созерцания и воздействия как видов деятельности в платоновских текстах производно от размежевания им позиций философа как автора письменного текста и философа как наставника, осуществляющего контакт в устной речи. Реконструкция этого процесса в качестве *генезиса ФТК* обозначена в последовательности вопросов:

1) В чем состоит функциональное различие между устной речью философа и его письменным текстом?

2) Каким образом позиция наставника, осуществляемая в устной речи, может быть обозначена как позиция участника, побуждающего к умоперемене (метанойя), а сам процесс побуждения – как деятельность воздействия?

3) Каким образом позиция автора письменного философского текста может быть обозначена как позиция свидетеля, фиксирующего результат умоперемены (метанойя), а сам процесс такой фиксации – как деятельность созерцания?

4) Каким образом реконструируемый в значении генезиса ФТК процесс демаркации созерцания и воздействия репрезентирован в качестве компоненты историко-философского процесса?

(энергично-суггестивная компонента), сходным потенциалом обладает скульптурное изображение философа (Дорофеев Д.Ю. Дидактические и антропологические основы звука, слова и образа в древнегреческой философии / Дорофеев Д.Ю., Савчук В.В., Светлов Р.В. Иконография античных философов: история и антропология образов. СПб: Платоновское философское общество, 2017. С.44). О разнообразных практиках устной речи и письменной речи в античной культуре см.: Дорофеев Д.Ю. Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре. СПб., 2015.

⁷⁴ Платон. Федон // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1970. 97с-99б.

Устная речь и письменный философский текст: демаркация

Критическое отношение Сократа к письменному тексту, аргументативно раскрываемое в «Федре», основано на признании того, что есть нечто, что можно узнать и перенять только в личной встрече и устной беседе с Сократом, для чего никакой письменный текст не приспособлен. Устная беседа – это сочинение или «графе» (греч. γράφη - запись, рисунок, книга), которое «пишется в душе обучающегося, оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать»⁷⁵. Оно противопоставляется письменному сочинению, «неспособному помочь себе словом», уподобляемому записи тростниковой палочки «по воде чернилами». Такое сочинение также уподобляется живописи в неспособности произведения ответить на возникающие вопросы. С этим качеством «помочь себе» связан также и недостаток, состоящий в том, что оно «находится в обращении везде», доступно тем, «кому вовсе не подобает его читать». Если на него нападут, справедливо или нет, «оно нуждается в помощи своего отца»⁷⁶.

Следует полагать, что речь идет о том, что никакие взгляды и идеи сами по себе в их философской озвучке не имеют значения, если они оторваны от человека, которому принадлежат, который способен не просто их высказывать, но защищать и отстаивать в случае, когда они оказываются под ударами критики⁷⁷. Способность быть готовым к критике, отвечать на

⁷⁵ Платон. Федр // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1970. 276а

⁷⁶ Там же, 275е.

⁷⁷ Идея, что Платон излагал свои философские взгляды не только в форме письменных текстов, но также и устно для узкого круга учеников, в современности представлена как проблема «неписаного учения Платона», разрабатываемая Тюбингенской школой (Т.А. Слезак, Г.И. Кремер, К. Гайзер). Гипотеза наличия в философии Платона в точности неизвестного нам, но реконструируемого эзотерического устного учения, задает особый образ платоновской философии, этот образ в продолжении двух парадигм (неоплатонизм и подход Шлейермахера) определяет третью, современную парадигму платоноведения. Ее основу составляет тезис о том, что письменные диалоги Платона являются приложением к устной традиции. Их нельзя воспринимать в качестве самодостаточных текстов, как это представлено в теории диалога Ф. Шлейермахера, который следовал более позднему образцу христианской экзегезы и воспринимал философский диалог по аналогии со Священным Писанием как многослойный текст, в котором каждый читатель найдет смысл сообразно степени собственной погруженности в духовную жизнь. Основой разрабатываемого в рамках Тюбингенской школы подхода является выявившаяся в анализе текстов Платона и представленная в многочисленных проявлениях существенная особенность письменных текстов философских диалогов – это маркеры незамкнутости текста, его открытости в отношении устного коммуникативного опыта, который не просто дополняет письменный текст, но заключает в себе вынесенную во вне цель существования

интеллектуальные нападки в стремлении «говорить угодное богам», а не людям, есть культивируемое качество личности, приближающее, насколько это возможно, человека к божеству. В конечном итоге это качество самоценно и в отношении него все философски сказанное есть «семена»⁷⁸, значимые лишь в той мере, в какой способны прорасти в душе в виде аналогичной речи,

письменного текста, отраженную в намерении воздействовать на собеседника. Эти маркеры представлены в разных видах: паузы умолчания, обрыв речи со ссылкой на неподготовленность собеседника, отсылка к аргументам и обстоятельствам, вынесенным за пределы текста, его тематики и логики. Противоположную позицию занимает Г. Чернисс, полагающий, что письменные тексты были основным материалом работы слушателей платоновской Академии, а различные интерпретации этих текстов можно воспринимать как свидетельство того, что сам Платон воздерживался от каких-либо комментариев (Cherniss H. *The Riddle of the Early Academy*. Berkely-Los Angeles, 1945.). Дискуссии о неписаном учении Платона см.: Слезак Т. Как читать Платона / Пер. с нем. М. Е. Буланенко. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008.; Слезак Т. Основные герменевтические проблемы интерпретации Платона / Пер. с нем. М. Е. Буланенко // Платоновские исследования VI. 2017/1. М., СПб.: РГГУ, РХГА, С. 9-37.; Кремер Г. И. Арете по Платону и Аристотелю / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб.: ИМХО-Пресс, 2014.; Krämer H.J. *Plato's Unwritten Doctrine* // *Peitho*. 2015 Vol. 6 №1 P. 25-44; Krämer H.J. *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*. New York: State University of New York Press, 1990. Рецепция идей Тюбингенской школы в отечественной традиции: Васильева Т.В. *Поэтика античной философии*. М.: Академический Проект; Трикта, 2008.; Мочалова И.Н. Аристотелевское прочтение Платона, или была ли у Платона неписаная философия // *Вестник русской христианской гуманитарной академии*. 2013. Том 14. № 3. С. 80-87; Геворкян А.Т. *Тайна Платона: Текст лекций*. Ереван: Чартарагет, 2008.

⁷⁸ Превосходство устного слова над письменным словом Т. Слезак проясняет с помощью метафоры «садов Диониса», которую использует Платон. В этой метафоре отражается древний ритуал: часть семян сразу после урожая высевалась в специальные глиняные плошки или корзины, затем корзины со всходами специально выставлялись на солнцепек, увядшие побеги выбрасывались в море или в ручьи под ритуальный плач. Расшифровка этой метафоры опирается на образ речи как посев, который остается бесплодным в случае, когда слова «высеваются» в почву письменного текста. Плодоносной почвой является только душа человека, воспринимающего философскую речь непосредственно из ее источника. Глиняная плошка – это образ письменного текста, подчеркивающий его роль посредника, который способен связать людей, но результат такого опосредованного общения такой же нежизнеспособный, как и урожай «садов Диониса». «Аспект урожая» Слезак дополняет также «аспектом срока» и «аспектом отбора», которые в самом тексте отражают внешний контекст – педагогическую деятельность Платона в философской школе. В данном контексте проявляется важная особенность: Платон различает, где он педагог, общающийся с кругом доверенных учеников, и где он – автор письменных диалогов, которые рассчитаны на широкую аудиторию. При этом письменный текст не является самодостаточным, он отсылает за пределы себя в сферу устного философского общения, где имеет значение не только подлежащий записыванию предмет речи, но также и диалектическое искусство ведения беседы между наставником и учеником. Диалектика как искусство ведения беседы и диалог как форма письменного текста взаимосвязаны, но «диалектику Платона нельзя найти в диалогах» (Слезак Т. Как читать Платона. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. С. 271). Отечественный специалист в исследовании античной философской культуры Д.Ю. Дорофеев выдвигает тезис, согласно которому диалектика и диалог, имея общий корень в виде сократического диалога, в своем развитии разошлись до степени противоположности. Противоположностью диалога в этом смысле является диалектический монизм, «в котором принципы диалогичности представлены не в экзистенциальном и персоналистичном виде, а в идеалистическом». (Дорофеев Д. Ю. Диалектические диалоги Платона и философия диалога и бытия в XX веке / *Вестник Русской Христианской Гуманитарной академии*. 2013. №3. Т.13. С. 274). Продуктивный подход к проблеме соотношения диалога и диалектики в рамках отечественной традиции предлагает Г.М. Кириллов, сопоставляя диалог и диалектику как рефлексивные позиции М.М. Бахтина и А.Ф. Лосева (Кириллов Г.М. Коммуникативный подход к пониманию природы языка в свете диалектической и диалогической традиций // *Вестник Томского государственного университета*. 2015. № 393. С. 60–66). О соотношении диалектики и диалога см.: Джохадзе Д.В. Античный диалог и диалектика // *Философия и общество*. 2012. №2. С. 23-45; González F.J. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Northwestern University Press, 1998.; Nikulin D. *Dialectic and Dialogue*. Stanford University Press, 2010.

готовой защитить самую себя. Надо полагать, что это качество требует определенной предрасположенности со стороны того, кто вступает в беседу с философом, и чутья самого философа: «... взяв подходящую душу, такой человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи, способные помочь и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателем счастливым настолько, насколько может быть человек»⁷⁹. Высказываемая здесь мысль о том, что философ служит неким воплощением определенного способа речи, т.е. речи, нацеленной на собственное воспроизводство, неотделима от мысли, что адресатом этой речи может быть не всякий человек, но только предрасположенный к этому. Функциональной особенностью устной речи мыслителя является то, что эта речь делает другого человека также мыслящим, т.е. она есть речь, воздействующая на ум собеседника и перестраивающая его на философский лад.

Анаксагор выражает иную позицию. В сравнении с изначальной селективностью сократовской традиции, впоследствии в платонизме окрашенной в цвета эзотеризма и аристократизма, он демонстрирует, как бы мы сказали сегодня, позицию демократического отношения к философскому тексту как продукту интеллектуальной деятельности. Его книгу можно свободно купить в орхестре. Анаксагор, по свидетельству Климента Александрийского, «первым издал книгу о природе»⁸⁰. Согласно Диогену Лаэртскому – впервые «обнародовал книгу с прозаическим сочинением» (βιβλίον ἐξέδωκε συγγραφῆς)⁸¹. Сама же традиция составления сочинений как общедоступных существовала уже до него. Так, Диоген Лаэртский пишет, что первым был Ферекид Сиросский, кто писал «о природе и богах», он современник Пифагора и старше Анаксагора почти на сто лет. Диоген

⁷⁹ Платон. Федр // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1970. 277а.

⁸⁰ Климент Александрийский. Строматы. СПб: Олег Абышко, 2003. Т. 1, кн. 1-3. С. 120.

⁸¹ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов (Часть I). От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 506.

приводит письмо Фалеса к Ферекиду, в котором Фалес называет Ферекида «первым из ионян», кто решил обнародовать сочинение о «божественных предметах». В письме есть такая фраза: «Пожалуй, ты и прав, что думаешь сделать писанное тобою общим достоянием, а не обращаешь его без всякой пользы к избранным лица»⁸².

Для обозначения факта обнародования сочинения в греческом языке используется слово «экдосис» (греч. ἔκδοσις значит «выдача чего-либо»). Выражение «обнародовать книгу» или «издать книгу» стоит в одном ряду с такими выражениями, как «выдать замуж» или «выдать денежную ссуду». Издать значит вынести результаты мыслительной работы во внешний мир, на суд публики, не разделяя между своими и чужими. Что это различие ничего не значит для Анаксагора, об этом можно судить исходя из того, как Анаксагор ответил на вопрос, содержащий в себе упрек, что ему, дескать, нет дела до отечества. В сущности, это упрек в том, что Анаксагор ведет себя не так, как принято среди своих, т.е. не признает себя частью полиса. Диоген Лаэртский передает, что Анаксагор в ответ «указал на небо» и прокомментировал свой жест, что ему есть дело до отечества. Это ответ космополита, который чувствует себя везде как дома и не разделяет людей на своих и чужих, поскольку все едины перед небом и «путь в преисподнюю отовсюду одинаков».

Текст Анаксагора как текст общедоступный, который, как бы мы сказали сегодня, является продуктом массового потребления, есть феномен, репрезентирующий ионийскую традицию письменной прозы⁸³, известной как

⁸² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А.Ф. Лосев, пер. М.Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986. С. 67.

⁸³ О социокультурном сдвиге, вызванном письменностью см.: Маклюэн М. Галактика Гутенберга: становление человека печатающего / Пер. И. О. Тюриной. М.: Акад. Проект; Фонд "Мир", 2005. Исследование форм письменной речи и устной речи в культуре: Дорофеев Д.Ю. Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре. СПб.: ЧОУ РХГА, 2015.; Шартье Р. Письменная культура и общество М.: Новое издательство, 2006. Отметим дискуссию, развернувшуюся на страницах журнала «Вопросы философии» (2014. №6.), в которой приняли участие ведущие отечественные специалисты (Лебедев А.В., Лысенко В.Г., Вдовиченко А.В., Вдовина Г.В.) в обсуждении проблемы взаимосвязи языка и мышления, обозначенной в работе Иванова Вяч. Вс. «Фонема и письмо в древней культуре и их связь с атомизмом» (Вопросы философии. 2014. №6. С. 29-38). Исследования письменной речи как особой культурной практики см.: The Interface of Orality and Writing: Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres / Ed. Coote R.B., Weissenrieder A. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.; Ong W. Orality and Literacy: The Technologizing of the Word

логография. Само понятие логографии изначально в античности обозначало практику специально составляемой и записываемой судебной речи. Начиная с XIX в. оно употребляется в широком значении. К его области относятся сочинения, написанные прозой на ионийском диалекте в 6-5 в. до н.э., которые тематически относятся к историографии, географии, генеалогическим изысканиям. Чтобы выявить функциональную особенность письменного философского текста, примером которого служит произведение Анаксагора, необходимо обозначить ионийский контекст, отсылающий к логографии как определенной сфере письменной и одновременно интеллектуальной деятельности, в которой еще не установились дисциплинарные границы и нет четкого понятийного деления между исследованием природы, описанием исторических событий, описанием народов и племен, составлением генеалогий и систематизацией мифологических сюжетов.

Важно отметить, что греческой особенностью письменной культуры явилось раскрепощение письма, его высвобождения из административно-бюрократических рамок, которые ограничивали деятельность писца как профессию, появившуюся еще в древнем Шумере и связанную с решением прежде всего задач хозяйственной жизни и лишь во вторую очередь связанную со словесным творчеством. Но даже в своем творческом и литературном выражении письменная речь всегда оставалась частью окружающей жизни. Как показывает С.С. Аверинцев, только греки пошли по пути, обозначенном в феномене авторского слова, в котором проявлена ситуация противопоставления индивида миру, самообособления, нагруженного интенциями «непризнанного гения», «пролагателя новых путей», «непонятого новатора». С.С. Аверинцев пишет: «Мы не могли бы объяснить ближневосточному человеку, что такое «творческое одиночество», и не только потому, что он никогда не приписывал себе способности «творить» ..., но и

потому, что у него не было опыта подлинного одиночества – такого одиночества, которое не есть только пустота («покинутость» ...), но и позитивная смысловая наполненность («пафос дистанции»)⁸⁴.

Одиночество и дистанцированность от мира есть антропологическое выражение функциональности письменной речи, подкрепленное избеганием риторических средств, используемых как средства воздействия на читателя, которые уместны как раз в сократической ситуации устной беседы. Обратим внимание, что стилистическая литературная обработка письменного текста есть феномен более позднего времени. Эта особенность становится очевидной в эпоху классики, когда письменный текст подразумевает особые риторические приемы работы с письменной речью. Деметрий Фалерский, перипатетик 4 в. до н.э., в сочинении «О стиле» отмечает, что «речи древних присуща некая суховатость и собранность (*eustales*), точно так же, как и их статуям, где искусство составляют строгость и простота. Речь же поздних авторов можно сравнить уже с творениями Фидия, где величие (*megaleion*) [формы] соединено с тщательностью (*acribes*)»⁸⁵.

Простоту и безыскусность древних подчеркивает также Дионисий Галикарнасский, отмечая, что древние ионийские историки использовали письменную речь особым образом, что, к примеру, Фукидид в этом смысле явно от них отличается именно стремлением вернуться к модели воздействующей речи. Дионисий пишет, что древние ионийцы «больше пользовались прямым, а не переносным смыслом речи; употребление последнего для них служило лишь приправой. И составление слов у них у всех было схожее – простое и безыскусное, и до фигур в словах и рассуждениях они не поднимались, оставаясь в пределах обыденного, общепринятого и всем привычного языка. У всех у них стиль обладает основными достоинствами: он чист, ясен, достаточно краток, и следует особенностям соответствующего

⁸⁴ Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Аверинцев С.С. Образ античности. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 47.

⁸⁵ Деметрий Фалерский. О стиле / Пер. с древнегреч. Н. А. Старостиной // Античные риторика. М.: МГУ, 1978. С. 240.

диалекта»⁸⁶. Вместо того, чтобы следовать ионийцам и «пользоваться повсеместным, обычным для своего времени языком» Фукидид пишет «образно и вычурно». Его стиль «величав и суров», «он беспокоит слух резкими сочетаниями звуков». Используя метафоры и «театральные фигуры», оттачивая и шлифуя фразы, Фукидид стремится «выразить как можно больше как можно меньшим числом слов, свести многие мысли в одну, оставить у слушателя желание услышать еще что-нибудь».

Итак, если в устной беседе философ своей речью оказывает воздействие на собеседника, то функциональной особенностью письменного философского текста является по сути противоположное стремление дистанцироваться от происходящего, занять созерцательную позицию внешнего наблюдателя. Имплицированная в письменный текст дистанция как способ отношения к миру обозначает дискурсивную позицию автора как позицию, реализуемую в практике созерцания.

Философия как воздействие: агора

Платоновская «Апология Сократа»⁸⁷ дает ответ на вопрос о том, каким образом философское слово в античной культуре репрезентирует способ текстовой деятельности воздействия, имеющей значение побуждения к умоперемене (метанойя). Коммуникативная ситуация, в которой мыслитель обращается к народу с защитной речью, складывается в столкновении внешней реакции на публичные речи и его самопрезентации⁸⁸.

⁸⁶ Дионисий Галикарнасский. О Фукидиде. С приложением второго письма к Аммею // Аристей: Вестник классической филологии и античной истории. Т. IX. 2014. URL: <https://simposium.ru/ru/book/export/html/13449> (дата обращения 12.06.2021).

⁸⁷ «Апология Сократа» цитируется в переводе М.С. Соловьева по изданию: Платон. Апология Сократа // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 1. М., 1968, С. 81-112. Греческий текст приводится по изданию: Plato. Apologia Socratis // Platonis opera. Vol. I. Oxford, 1967, P. 17-42.

⁸⁸ Трубецкой С.Н. обращает внимание на существенную особенность «Апологии Сократа» как философского произведения. Он подчеркивает, что неправильно видеть в этом тексте хронику и, следовательно, относиться к нему с точки зрения исторически задокументированного события. Платон изобразил Сократа в качестве обобщенного типа философа, который находит в лице своих обвинителей не конкретных личностей, а также обобщенную точку зрения внешнего мира, который не понимает философа: «"Апология" не есть стенографический протокол судебного заседания, и она не есть точная запись защитительной речи Сократа. Это не фотография, а художественный портрет, изображение, в котором действительные воспоминания о том,

Ложные определения философа публикой реконструируются через пункты обвинения, изображающие Сократа в качестве 1) исследователя природы; 2) религиозного реформатора (атеиста!); 3) учителя, уводящего молодежь от обычаев и традиций. «Дело Сократа» попадает как бы в перекрестье трех типов деятельности: исследовать, учить, реформировать.

Сократ вынужден разъяснять, что он не исследователь, не учитель, не религиозный реформатор, и поставить вопрос, который задает сам себе от имени человека, олицетворяющего общественное мнение: «Однако, Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на тебя эта клевета?»⁸⁹. На собственный вопрос Сократ отвечает так: «... убеждаю каждого <...> : не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной»⁹⁰. Ответ Сократа намечает философское слово в качестве воздействующей силы, способной изменить отношения между деньгами и доблестью, частной жизнью и общественной, т.е. силы, призванной побудить личность к интеллектуально-нравственной трансформации, что мы выражаем тезисом **воздействие есть побуждение к умоперемене (метанойя)**.

что было сказано учителем, соединяются с тем, что его незабвенный образ продолжает говорить Платону в ответ на обвинения, выставленные противниками, старыми и новыми ...» (Трубецкой С.Н. Рассуждение об «Апологии Сократа» // С. Н. Трубецкой. Курс истории древней философии. М.: Гум. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. С. 540). Такая оценка усиливается Трубецким мыслью о том, что суд и последующая казнь Сократа не является результатом стечения обстоятельств, речь идет о столкновении сил добра и зла в мировом масштабе: «Осуждение Сократа нельзя объяснять случайным стечением обстоятельств ... Великий и неумирающий интерес к этой драме, ее общечеловеческое значение обуславливается тем, что здесь произошла действительная коллизия добра и зла, света и тьмы» (Там же. С. 539). Прочитываемая здесь аллюзия на важный для христианина сюжет суда над Христом не случайна, учитывая уходящую своими корнями в древность традицию уподоблять Сократа Христу (Светлов Р.В. Религия Сократа: был ли Сократ христианином до Христа // Сократические школы как явление античной философии и культуры / Под ред. Р.В. Светлова, Е.В. Алымовой. СПб.: Издательство РХГА, 2019. С. 186-195). В философии С. Кьеркегора сократическая традиция и христианская традиция связаны в единый интеллектуальный феномен, его реконструкцию см.: Howland J. Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith Cambridge University Press, 2006. Иную точку зрения в оценке суда над Сократом высказывает Х. Арндт в курсе лекций «Философия и политика: мышление и действие после Французской революции» (Arendt H. The Promise of Politics. Schocken Books, 2007.). Арндт полагает, что суд над Сократом – это свидетельство поворота от философии, исповедующей сократический дух индивидуального действия как диалога и политической дискуссии, к философии платоновского типа, которая ушла из внешнего мира и занялась собой, находя внутри себя источник развития. Анализ позиции Х. Арндт см.: Дмитриев Т. А. Возвращаясь к истокам: философия или политика, Сократ или Платон? // История философии. 2008. Вып. 13 М.: ИФ РАН. С. 141–152; Жаворонков А.Г. Философ и государство: Ханна Арндт о философии Сократа // Социологическое обозрение. 2017. Т.16. №3. С. 303-318; Villa D. Hannah Arendt: Socratic Citizenship and Philosophical Critique // Research in Phenomenology. 2020. Vol. 50. №2. P. 143-160.

⁸⁹ Платон. Апология Сократа, 20с.

⁹⁰ Там же, 30б.

Чтобы раскрыть данный тезис, мы обратимся к фразе «не от денег рождается доблесть» («λέγων ὅτι ‘οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται»). Слово «хрема» (греч. χρεῖμα) наряду с «наживой», означает занятие общественными делами, в том числе, и участие в судебном заседании, а также предмет или вещь, находящиеся в употреблении⁹¹. Его эквивалентом в латинском языке является **res**, означающее схожим образом вещь, предмет, политическую деятельность, выгоду и наживу. Пересечение в понятии «хрема» значений того, что относится к денежным делам и к общественной жизни, позволяет прочитывать сократовскую фразу в качестве призыва воспринимать доблесть как личное действие в двух значениях. Во-первых, как действие, противоположное наживе, и вообще, достижению материального благополучия. Во-вторых, как определенную форму индивидуальной речевой деятельности, противоположную коллективизму агоры, и продуцирующую личное слово в ситуации один на один в противовес публичной речи напоказ.

О том, как соотносятся доблесть и нажива, можно судить, основываясь на фрагменте из первой книги «Государства»⁹², где Кефал в беседе с Сократом высказывает мысль, что в старости у человека возникает чувство покоя и освобождения, которое схоже с состоянием философа. Сократ замечает, что, услышав такую речь, люди подумают, будто Кефал легко переносит старость вовсе не потому, что он «человек такого склада» (греч. τρόπος: характер, образ действия, поведение), а потому что он – обладатель большого состояния (греч. οὐσία: имущество).

Тем самым Платон выражает мысль о том, что существует два пути действия в стремлении к лучшей жизни. Первый путь основывается на мнении о том, что смыслом действий человека во внешнем мире является получение благ и умение распорядиться ими, чтобы быть довольным жизнью – быть

⁹¹ Контекст «употребления» подчеркивает Х. Арендт, уточняя озвученный Платоном тезис Протагора как «человек есть мера всех употребляемых вещей (χρεῖματα) ...» (Арендт Х. *Vita Activa*, или О деятельной жизни. М.: Ад маргинем Пресс, 2017. С. 192-193).

⁹² Платон. *Государство* // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 3. Ч.1. / Пер. А.Н. Егунова. М.: «Мысль», 1971. 329а-е. Греческий текст приводится по изданию: Plato. *Respublica* // *Platonis opera*. Vol. VI. Oxford, 1967. P. 327–621.

благополучным. В «Государстве» значение таких – *внешних* – действий выражено понятиями «имущество» (οὐσία), «богатый» (πλούσιος) и «наживать» (κτάομαι)⁹³. То же в «Апологии Сократа» выражается понятием «хрема» (χρήμα) – такой способ действия, когда «от денег рождается доблесть».

Второй путь позволяет рассматривать действие как способ овладения собой, т.е. умение управлять собой в потоке захватывающих человека страстей и желаний. Это действие Сократ в разговоре с Кефалом обозначает как тропос (τρόπος), а мы подчеркнем то, что это *внутреннее* действие, нацеленное на самообладание. Так же в «Апологии Сократа» выражается философский способ действия, когда «от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага» (ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ)⁹⁴.

Платон сталкивает идею обладания вещами и погоню за наживой с идеей обладания собственной душой и умением довольствоваться самым необходимым. В столкновении этих идей виден вопрос о том, что такое хорошая жизнь. До Сократа этот вопрос поставил Гесиод в поэме «Труды и дни»⁹⁵. В ней идет речь о проблеме выбора жизненного пути, который может быть и путем честного «труда» (греч. ἔργον), и путем захвата чужого имущества, причем, не только насильственного, но и в виде судебного решения как результата «тяжбы» (греч. ἀγορά)⁹⁶. Свое мнение Гесиод выражает однозначно: только честный труд ведет к процветанию, насилие карается богами.

На первый взгляд, житейская мудрость Гесиода и наставление Сократа трудно сопоставимы. Сами понятия «труд» (ἔργον) и «человеческий склад» (τρόπος) нерелевантны друг другу и лежат в разных плоскостях, так как труд

⁹³ Там же, 330b-c.

⁹⁴ Plato. Apologia Socratis, 30b.

⁹⁵ Гесиод. Труды и дни // Гесиод. Полное собрание текстов / Пер. В. Вересаева. М.: Лабиринт, 2001. С. 51-75. Греческий текст приводится по изданию: Hesiod. Works and Days // Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric English Translation by Hugh G. Evelyn-White. London: William Heinemann, NY: The Macmillan Co., 1914. P. 2-63.

⁹⁶ Hesiod. Works and Days, 25-30.

испрашивает достаток у богов в качестве награды, а самообладание есть подражание самому божеству в умении довольствоваться тем, что есть.

Однако второй термин оказывается в ином положении: «тяжба» (ἀγούρα), о которой пишет Гесиод в смысле насильственного пути обогащения, и «нажива» (χρήμα), платоновское понятие критикуемого им способа действия – релевантные друг другу понятия, они соотносятся как виды речевой деятельности.

Рассуждения Гесиода отвечают моменту, когда труд как индивидуальное действие вытесняется на периферию культуры в виде проявления частной жизни, в то время как в центре локализуется очаг государственной жизни в виде *публичной деятельности, олицетворяемой речью на агоре*. Переход в культуре от ручного физического труда к доминирующей роли речевой деятельности Гесиод фиксирует как поворотный момент – общественная жизнь, символизируемая судебной тяжбой (Гесиод обращается к Персу, своему брату, не затевать новой тяжбы из-за отцовского наследства)⁹⁷, оказывается инструментом легализации насилия. Голос Гесиода доносится из прошлого, с сожалением воспринимая тот факт, что насилие – это уже не индивидуальный произвол, караемый богами как явное зло, но действие, санкционируемое в процессах общественной коммуникации и возможное в соответствии с судебным решением, вынесенным в угоду взяточдателя. Судья, берущий взятку (греч. δωροφάγος, означающее в буквальном смысле дароядец, образовано от δῶρον в значении подкупа)⁹⁸, для Гесиода олицетворяет социокультурный сдвиг, в котором идея действия заново рождается на стыке товарно-денежного обмена и обмена мнениями, символ чего есть агора как место народного собрания и торговых сделок⁹⁹.

⁹⁷ Гесиод. Труды и дни, 30-40.

⁹⁸ Hesiod. Works and Days, 39.

⁹⁹ Об агоре как социокультурном феномене см.: Borowicz J. Socrates in the Agora: Philosophy as Private Good and Public Act // Philosophy in the Contemporary World. 2000. Vol. 7. №4. P. 43-49; Dickenson C.P. On the Agora: The Evolution of a Public Space in Hellenistic and Roman Greece (323 BC - 267 AD). Brill, 2017. 482 p.; Юзефович Г.Л. Агора в сочинениях древнегреческих авторов: основные типы контекстов // Вестник РГГУ. 2011. №14. С. 157-171.

Этот стык стал очевиден в период демократических инициатив Солона. Предоставляя возможность обращаться к народному суду, Солон одновременно отменяет личную кабалу в уплату долга, упорядочивает систему рыночных мер и весов, определяет стандарт чеканки монет. Со временем участие в народном собрании становится оплачиваемым, также оплачивается и работа судей. Участие в общественных дискуссиях и рыночная торговля связываются общим узлом речевой деятельности. Платон прямо говорит о том, что товарно-денежный обмен и политическая жизнь есть связанные процессы¹⁰⁰. Платона можно понять так, что общение, возникающее в процессе торгового обмена (*ἀλλάγῃ* как «замена» и «обмен» имеет тот же корень, что и *κατάλλαγῃ* в значении «примирения») есть зародыш политической жизни: «Ведь ради того мы и основали государство, чтобы люди вступили в общение»¹⁰¹.

Для нас рыночная торговля и политическая дискуссия не одно и то же, но *на агоре* они соединяются. Само понятие «агора» оказывается двусмысленным¹⁰², в нем сталкиваются представление о сакральном и политическом центре жизни и представление о месте, куда «собирается народ, обманывая друг друга и давая ложные клятвы»¹⁰³. Эта двусмысленность порождает анекдотические ситуации. Диоген Лаэртский в жизнеописании Диогена Синопского рассказывает, что, получив от оракула совет, Диоген неправильно его понял: «Бог разрешил ему изменить государственный строй (*politicon nomisma*), а он его неправильно понял и стал подделывать деньги (*nomisma*)...»¹⁰⁴.

Для Гесиода, воочию наблюдающего, как смысл человеческого действия в культуре меняется по мере превращения его в речевое действие, это было

¹⁰⁰ Платон. Государство», II, 371b-d.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Юзефович Г.Л. Agora в сочинениях древнегреческих авторов: основные типы контекстов // Вестник РГГУ. 2011. №14. С. 157-171.

¹⁰³ Слова Кира, которые приводит Геродот (Геродот. История в девяти книгах / Пер. Г.А. Стратановского. Л.: «Наука», 1972. I, 153).

¹⁰⁴ Диоген Лаэртский. Жизнеописания и мнения знаменитых философов. Книга VI // Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Пер. И.М. Нахова. М.: Наука, 1996. С. 52.

предметом личного переживания. Оно заставило его стать певцом пасторали, призывающим вернуться из города в деревню, от наполненной словопрениями общественной жизни к традиционной модели действия, основой которой служит индивидуальный труд на земле. В сократовской критике способа действия, ориентированного на «наживу» («*хрема*»), можно уловить сходство с этим переживанием: предмет критики тот же – это общественно нагруженная речевая деятельность как модель действия, в котором доблесть сводится к почету, опирающемуся на слова, а само слово служит цели украшения действительности. Однако, здесь не менее существенны и различия. Гесиод противопоставляет действие слову, которое обесценилось во множестве публично эксплуатируемых речей и воспринимается не иначе как пустая болтовня и политический шум, отвлекающий от дел: «... душою от дела / Не отвращайся, беги словопрений судебных и тяжёб / Некогда времени тратить на всякие тяжбы и речи»¹⁰⁵. Сократ же выражает идею действия, схваченную на повороте от труда к языку, противопоставляя модели агорической речи-угождения свою модель речи-испытания.

Смысл агорической модели задан двузначностью агоры, совмещающей и рынок, и место народного собрания. Подобно тому, как на рынке человек сравнивает товары, выбирая лучший, также в процессе народного собрания люди сообща решают, чья речь лучше. Чтобы принять такое решение, не запутавшись в разное частных мнений, надо располагать образцом, который и будет играть роль критерия. Эту функцию исполняет «образцовая речь» (греч. *λόγος ἐπιδεικτικός*), созданная по канонам красноречия как речь, предназначенная вызывать всеобщее внимание, угождающая публике. Риторы, оттачивающие разнообразные формы публичной речи действуют как специалисты, как сейчас говорят, по «предпродажному сервису».

В диалоге «Горгий» Платон точно обозначает сущность агорической модели действия как *угождения-колакейи* (*κολᾶκεία* - лесть, заискивание,

¹⁰⁵ Гесиод. Труды и Дни, 28-30.

угодничество). Способ этого действия сравним с поварским делом, основу которого составляет предупредительность в отношении вкусов и предпочтений клиента¹⁰⁶.

Начиная свою защитную речь на суде, Сократ намеренно заявляет: «...вы не услышите разнаряженной речи, украшенной ... разными оборотами и выражениями; я буду говорить просто, первыми попавшимися словами ...»¹⁰⁷. Это намерение говорить «первыми попавшимися словами» явно неуместно в зале суда, где все зависит от того, насколько хорошо подготовлена речь. Сократ пользуется словами, какими привык говорить, безыскусно высказывая правду (ἀλήθεια - истина), а не предварительно заготовленную речь (греч. πλάττειν λόγους от πλάσσω - лепить, выдумывать)¹⁰⁸.

Стремление действовать независимо от мнения окружающих выражает коммуникативную интенцию сократовского действия как изначально не рассчитанную на публичность, для чего больше подходила бы как раз предварительно заготовленная речь. Неуместность сократовской позиции в том и состоит, что он использует форму личного обращения в ситуации публичного рассмотрения дела. Можно было бы подумать, что этого требует «правда момента», но это не так.

В качестве речевой практики парресии высказывание правды может иметь и публичную форму выражения, на что обращает внимание М. Фуко, отделяя сократическую, т.е. собственно философскую паррессию от политической. Согласно Фуко, именно форма личного обращения определяет специфику сократической парресии, в рамках этой формы беседа разворачивается как особый тип действия, сравнимый с действием «пробного камня», с помощью которого определяют подлинность золотого изделия на рынке¹⁰⁹. Фуко рассматривает сократическую беседу как способ особого действия,

¹⁰⁶ Платон. Горгий // Платон. Сочинения в 3-х т. Т.1. / Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1968. 464е.

¹⁰⁷ Платон. Апология Сократа, 17b-c.

¹⁰⁸ Plato. Apologia Socratis, 17c.

¹⁰⁹ Фуко М. Дискурс и истина / Пер. с англ. А.М. Корбуа. Белорусский государственный университет, Центр проблем развития образования. Мн.: Прописки, 2006. С. 88.

проверяющего прочность того, насколько связаны речь и жизнь. Да, они связаны, agora как тип такой связи дает понять, что основой хорошей жизни является всеобщее внимание к твоей речи. Конечно, важно, что это за внимание – одобрение или осуждение, но не менее важно вообще быть на слуху и не оставаться незамеченным. Но Сократ демонстрирует иной способ связанности жизни и речи, когда «бытие на слуху» становится состоянием речи «один на один» в личной беседе – оно и является здесь «пробным камнем».

Скорее всего, странным выглядит речь, открыто произносимая на агоре, но не рассчитанная на общественную реакцию. Это отмечает и сам Сократ: «может в таком случае показаться странным, что я даю советы лишь частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь, а выступать всенародно перед вами в собраниях и давать советы городу не решаюсь»¹¹⁰. Но тот, кто борется за справедливость, – продолжает он, «должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен»¹¹¹. Обратим внимание на противопоставление «частной жизни» (ἰδιωτεύω значит также и «чуждый») и «жизни общественной» (δημοσιεύω в значении конфисковать, делать общедоступным)¹¹².

Стояние «один на один» – это условие речевого действия, реализуемого в дружеской беседе, его противоположностью является стояние «на виду у всех» как условие действия публичного выступления на агоре¹¹³. Что это за

¹¹⁰ Платон. Апология Сократа, 31e-d.

¹¹¹ Там же, 32a.

¹¹² Plato. Apologia Socratis, 32a.

¹¹³ О значении этой оппозиции для исследования истории развития форм коммуникации см.: Balbi G., Kittler J. One-to-One and One-to-Many Dichotomy: Grand Theories, Periodization, and Historical Narratives in Communication Studies // International Journal of Communication 2016. №10. P. 1971–1990. Вывод, к которому приходят авторы в рассмотрении проблемы соотношения двух моделей коммуникации «One-to-One» и «One-to-Many», состоит в том, что эти модели нельзя рассматривать в отрыве друг от друга. Такой подход приводит к упрощению и искажению действительности. Эти две модели сопутствуют друг другу и даже в эпоху Джефферсона, когда пресса становится основным орудием массовой демократии, модель «One-to-Many» нельзя признать однозначно доминирующей. В современных исследованиях заметна тенденция рассматривать выделяемые на основании различия между индивидуальным и коллективным адресатами типы взаимодополнительных способов коммуникации. К примеру, с этой точки зрения Стив Хендли соотносит теории Ю. Хабермаса и Э. Левинаса: Hendley S. From Communicative Action to the Face of the Other: Levinas and Habermas on Language, Obligation, and Community. Lexington Books, 2000. В рамках когнитивистики исследуются трансформационные эффекты, вызванные влиянием информационных технологий на коммуникативную форму. Общение по телефону и реальная встреча различаются, хотя и относятся к

действие, агентом которого может быть только частное лицо? Платон определяет его как действие «испытания» – экзетасис (ἐξετάζω – исследовать, испытывать, рассматривать)¹¹⁴. Это действие сродни воинскому, оно призывает испытывать Другого, испытывая себя и находясь при этом под взглядом божества. В этом смысле правда открывается по ходу беседы и заставляет взять сказанное слово обратно, буквально пере-думать. Так вмешательство божества в разговор есть не просто особенность литературной композиции «Федра», это эвристический эффект речевого действия – правда как момент истины, возникающий на пике речи-испытания.

Сократовская речь вовсе не на рынке, где люди обмениваются друг с другом в выборе лучшего и склонны приукрашивать своё, она ближе именно к военному делу, к лобовому столкновению, в котором сократическое понимание успеха связано с прочностью собственной позиции, а не со слабостью позиции противника. Испытание подводит человека к краю, к пределу его усилий и возможностей – это «пейратическое» действие (греч. πείρα: натянутая веревка, предел)¹¹⁵. Философская беседа – диалог – выводит самого Сократа и его собеседника на край мира, проявляющийся как предел – речь о речи – где само божество открывается человеку.

Служение божеству в некотором речевом топосе его проявления в качестве правды – это специфически форма пейратического действия, которую мы бы сравнили с традиционной для греков практикой инициации. Это видно на примере спартанских обычаев, в частности, в виде обычая бичевания подростков у алтаря Артемиды Ортии. В обоих случаях речь идет о выдержке и способности доказать что-то самому себе. С этой точки зрения можно понять функцию вопроса как способа организации сократической беседы. Философским вопросом движет вовсе не поиск ответа, который способен

лично адресованному типу коммуникации: Knutsen D., Ros C., Bigot L. Generating References in Naturalistic Face-to-Face and Phone-Mediated Dialog Settings // Topics in Cognitive Science. 2016. Vol. 8. №4. P. 796-818.

¹¹⁴ Plato. Apologia Socratis, 28e.

¹¹⁵ Ониас Р. На коленях богов. М.: Прогресс–Традиция, 1999. С. 302-333.

заполнить лакуну в виде недостающего сведения. Вопрос здесь играет роль перформатива, который можно рассматривать в качестве действия «бросить вызов» и подразумеваемый ответ будет релевантным при условии героической способности поставить себя на кон, проявить выдержку. Пейратическое действие в качестве речевого узнается именно по связи говорящего со своей речью, в том, как говорящий обозначает себя в самой речи – в его дейксисе (греч. δειξις – указание).

Дейксическая связь лежит в основе сюжета из «Апологии Сократа», в котором Сократ, проверяя пророчество оракула, беседует с политиками, поэтами и ремесленниками и убеждается в том, что среди них нет настоящих мудрецов. Политик, поэт и ремесленник олицетворяют различные типы речи, произносимые на агоре. Они сходны способом, которым говорящий вовлечен в речь: акт вы-сказывания о чем-либо одновременно есть дейксический акт вы-казывания себя. Политическая речь выказывает говорящего в качестве представителя общественного мнения или выразителя государственного интереса. Поэты подобны прорицателям, их речь соединена с божеством, которое они представляют, и, движимые вдохновением, они не владеют этой речью. Ремесленник, справедливо полагая себя знатоком в определенном деле, берется рассуждать как специалист.

Что объединяет эти типы речи? Их объединяет зазор между речью как действием, которое всегда совершает определенное лицо, и тем, что в содержании действия объясняет его точкой зрения государственного интереса, божества или накопленного опыта. Действующее лицо внутри речи обозначает себя в качестве источника обезличенного голоса. В разговоре «один на один» голос выявляет говорящего, его дейксическим обозначением служит местоимение первого лица. Речевым маркером частной беседы является авторизованное слово, существующее лишь в принадлежности лицу, дейксически обозначающим себя собственным именем.

Сократическое испытание возникает, когда позиция публичной речи помещается в речевую ситуацию частной беседы. Проверка состоит в том, что

такая форма выявляет речь как процесс, в ходе которого говорящий представляет себя в третьем лице и, выступая от имени государственного интереса, божества или жизненного опыта забывает себя в собственной речи.

Какой может быть речь того, кто в пейратическом действии реализовал возможность забыть/вспомнить себя в речи? Только двух видов: либо как личное действие (дейксис первого лица), либо как общественное (дейксис третьего лица).

Дейксис первого лица это регистр личного действия, в рамках которого говорящий приобщен к речи и всякая заявленная точка зрения, объясняющая речь изнутри, отсылает к личности говорящего в качестве действующего. Именно так говорит Сократ, демонстрируя, что и приятельская беседа способна иметь философское значение, её действие может «вспахать» речь, провоцируя эффект возвращения к сказанному, в чем подчеркивается приватность слова. В возможности изменить или отменить сказанное, т.е. передумать, такая речь показывает себя в принадлежности говорящему как действие осмысления. Вспомнить себя в беседе с Сократом – значит в качестве Другого проявиться из зоны обезличенного голоса, в котором все индивиды действуют с оглядкой на одно третье лицо.

Дейксис третьего лица – это регистр социальной функции, его особенность в том, что речь отделяется от говорящего. В обособлении от личности говорящего речь способна привлечь всеобщее внимание и сделать из людей «аудиторию». Сказанное может вызывать одобрение и осуждение, но при этом речь уже действует как форма социальной организации, объединяющая индивидов в поле заинтересованной речевой реакции. Такая речь конфискует голос как социальную силу, эпифеноменом чего является уход говорящего с позиции Другого. Так осмысление и заинтересованность, речь как проявление Другого, и социальная функция, скрывающая его в лоне общей речевой жизни, образуют «перепутье», дорожную «развилку» на агоре.

Выдвинем тезис: текстовая деятельность воздействия репрезентирована в виде процесса смены дискурсивных позиций, что мы фиксируем понятием

речеперемена в значении инициируемого в сократической беседе перехода от способа речи, в которой субъект заявляет себя в качестве третьего лица, к другому способу речи, в котором субъект заявляет о себе в первом лице. Существенно то, что целенаправленно вызываемое изменение дискурсивной позиции адресата, т.е. его речеперемена, в сократо-платоновской традиции обозначает интеллектуально-нравственную перестройку личности и есть способ рефлексивной деятельности, нацеленный на преобразование личности.

Представление об интеллектуально-нравственном преобразовании как основе человеческого бытия отражается в вокабуляре сократо-платоновской традиции в совокупности близких по значению понятий. Первое – это понятие *эпистрофе* (греч. *μεταστροφή* – обращение, поворот), второе – это понятие *метанойя* (греч. *μετάνοια* – сожаление).

Эти понятия близкие и сопоставимы, что показал П. Адо¹¹⁶ в рамках разрабатываемого им тезиса, согласно которому античная философская традиция является практически ориентированной и имеет своим основанием систему «духовных упражнений». Сегодня эта точка зрения популяризирована благодаря исследованиям М. Фуко, в которых исходное значение философии представлено в виде «культуры себя» или «практики себя»¹¹⁷.

¹¹⁶ Пьер Адо в статье «Эпистрофе и метанойя» высказал идею о том, что эпистрофе выражает античное философское понимание жизни как ритмичного процесса, напоминающего дыхание, в котором выходение наружу сменяется возвращением во внутрь, приобщением к истоку, что выражается в платоновском понятии анамнезис. Метанойя – это понятие из христианского вокабуляра, оно подразумевает не воспоминание, а перерождение, опыт радикального обновления. Адо проследивает две линии, намеченные разграничением данных понятий, так, что в эпоху Модерна их полярность репрезентируют концепции истории Маркса и Гегеля. (Hadot P. Epistrophe and Metanoia in the History of Philosophy // Philosophy Today 2021. Vol. 65 №1 P. 201-210.)

¹¹⁷ Фуко развивает идею о различии метанойи и эпистрофе в цикле лекций, опубликованных под заголовком «Герменевтика субъекта». Отметим, что в современных отечественных исследованиях метанойя играет роль эвристического понятия, позволяющего сравнивать духовный опыт в его различных культурных выражениях. М. Уваров предлагает рассматривать единую «архитектонику исповедального слова в культуре», которая находит свое выражение в религиозном опыте, светской жизни и философской деятельности (Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. М.: «Алетейя», 1998.). С. Хоружий сравнивает христианский опыт метанойи с переживанием сатори в японском дзен (Хоружий С. Практика Дзен с позиций синергической антропологии // Философская антропология 2015. Т.1 №2 С. 184-199). А.Г. Погоняйло сопоставляет учения Майстера Экхарта и Григория Паламы (Погоняйло А.Г. Покаяние как опыт себя // VERBUM. 2015. Вып 17. С. 6-16). Оригинальный логический подход представлен в работе Лебедева В.Ю., в которой метанойя исследуется с точки зрения проблемы выбора, затрудненного тождеством субъекта (Лебедев В.Ю. логические парадоксы и проблемы метаэтики (социально-философский очерк)// Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т.1. Вып. 15 С. 83-99). В современной европейской философии идея метанойи была актуализирована в 60-х в рамках течения антипсихиатрии (Cooper D. Psychiatry and Anti-psychiatry. London, New York: Tavistock Publications, 1967.). Сегодня оригинальную концепцию «метаноэтического цикла

Согласно М. Фуко, понятие метанойя в эллинистической культуре употребляется в негативном значении как сожаление, возможность которого следует иметь в виду в процессе принятия решения. Лишь позднее, в эпоху христианства оно получает позитивное значение в качестве акта покаяния, подразумевающее опыт экзистенциального обновления личности. Его языческим коррелятом является употребляемое Платоном понятие эпистрофе. В традиции платонизма оно подразумевает опыт обращения от видимого окружения к самому себе, констатацию собственного незнания, «что будит воспоминание, возвращающее душу на ее родину, - туда, где обитают сущности, истина и бытие»¹¹⁸.

Фуко подчеркивает, что если понятие эпистрофе подразумевает «разрыв с тем, что меня окружает», то понятие метанойи акцентировано иначе как «разрыв внутри меня», реализуемый в смысловой связке: умертвить себя – значит возродить себя в виде другого существа, не имеющего с прошлым ничего общего. Следуя логике рассуждений Фуко, можно сказать, что «воспоминание себя» как результат эпистрофе и «обновление себя» как результат метанойи сходятся в том, что подразумевают философский диалог в качестве опыта речевого воздействия, целью которого является интеллектуально-нравственное преобразование личности, что мы фиксируем понятием метанойи как **умоперемены**.

В качестве вывода отметим: переориентация адресата, инициирующая переход от публичной речи, рассчитанной на внешнее одобрение, к частной беседе один на один, в которой субъект удостоверяет, что владеет своей речью (самообладание), есть текстовая деятельность воздействия, имеющая личностно-определенный адресат, а ее целью является речеперемена как способ рефлексивной деятельности умоперемены (метанойя).

жизни человека» разрабатывает отечественный психолог Кабрин В.И. (Кабрин В.И. Транскомуникация: преобразование жизненных миров человека / Под ред. В.И. Кабрина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2011.).

¹¹⁸ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 235.

Философия как созерцание: дискурсивная позиция автора

Функциональную особенность письменного философского текста определяет практика созерцания как *объективного свидетельствования*, целью которого является фиксация результата рефлексивной деятельности умоперемены (метанойя). Созерцание в качестве свидетельства, имеющего своей целью текстовую фиксацию результата интеллектуальной деятельности, в языке философской культуры на раннем этапе ее становления выражено понятием «история» в его древнем значении (греч. ἱστορέω – осведомляться, разузнавать, расспрашивать, передавать, описывать, повествовать), в котором стыкуются образ путешественника как первопроходца и образ автора как богоподобного существа.

Истоки понятия «история» обнаруживаются в эпической традиции. В «Иллиаде» Гомер употребляет его в значение «свидетель» и «третейский судья» (греч. ἵстор), а также в значении «соучастник» (греч. ἐπιστορ). Исследуя традицию словоупотребления, А.А. Тахо-Годи подчеркивает значение зрительного восприятия: «Ясно, что гомеровское употребление изучаемого термина указывает на острую мыслительную направленность зрительного восприятия, вследствие чего тот, кто видит, не просто видит, но еще и судит об увиденном и даже является свидетелем или авторитетом в той области, которую он воспринимает своим зрением»¹¹⁹. Основу понятия «история» закладывает то, что зрительное восприятие имеет значение познавательной деятельности, это прослеживается в этимологии. Индоевропейский корень *vid*, образующий основу греческого слова «истор» в его архаической артикуляции, представлен в русском языке глаголом видеть, в латинском – *video*. А.А. Тахо-Годи пишет: «Как видно из греческих слов *oída* «знаю» или *eidenai* «знать», образованных от того же корня, слова с этим корнем обозначают не просто зрительное восприятие, но и познавательные

¹¹⁹ Тахо-Годи А.А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетейя, 1999. С. 448.

процессы»¹²⁰. Причем речь идет о познании, не привязанном к конкретной предметной области, т.е. это знание в значении любознательности, широкого кругозора, или, как бы мы сегодня сказали, энциклопедической осведомленности, реализуемой в способности самому свидетельствовать о собранных сведениях.

Так, Гераклит Эфесский, называя Пифагора «многознайкой» (греч. πολυμάθειω – много знать, быть ученым), пишет в уничижительном смысле, что он занимался историей, т.е. «сбором сведений» (греч. ἱστορίην ἥσκησεν). Пифагор, «понадергав сочинений» (греч. ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς), выдал за собственную мудрость «мошенничество» (греч. κάκοτεχνία – «лжесвидетельство», «мошенничество»)¹²¹. Но в другом фрагменте, многознание и любознательность, зафиксированные понятием история, представлены Гераклитом уже не в такой отрицательной тональности: «Многого знатоками должны быть любомудрые мужи» («χρὴ γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἱστορᾶς φιλοσόφους ἀνδρᾶς εἶναι»)¹²². Гераклита, критически настроенного к самой идее истории как многознания, заявляющего, что оно «уму не научает», можно считать первым критиком ионийской традиции.

Несмотря на критику, которая исходила не только от Гераклита, понятие истории в коннотациях «внешнее наблюдение» и «сбор сведений» еще долго сохраняется. К примеру, биологический трактат Аристотеля называется «История животных» (Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι) и включает сведения о физиологии и анатомии человека. Позже Плиний Старший, называя свое сочинение «Естественная история» (Naturalis Historia), создает энциклопедию, содержащую сведения о всеобщем мироустройстве, включая природу божества, устройство неба и земли, причины разнообразных природных явлений, географические данные.

¹²⁰ Там же. С. 447.

¹²¹ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов (Часть I). От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 196.

¹²² Там же. С. 191.

Подчеркнем, что позиция дистанцирования, реализуемая в виде созерцательного отношения к миру, в древности отражается в значении двух близких понятий: 1) история (греч. ἱστορίω – осведомляться, осматривать, описывать); 2) теория (греч. θεωρία – наблюдение, путешествие, созерцание, зрелище). Известный исследователь античной философии Фестьюжер А.-Ж. отмечает, что идея созерцания в греческой философии имеет два выражения, что с определенностью прослеживается впервые у Платона в виде различия двух категорий теоров. Первая категория представляет идею созерцания в смысле путешествия, изучения обычаев и порядков чужих стран, что необходимо для управления собственным государством. Вторая категория представляет созерцание в культовом значении специального посланника, расспрашивающего оракула, а также в значении присутствия на религиозном празднике, благоговейное созерцание статуи божества. В эпоху Платона эти два архаичных значения обретают новое звучание. Путешествие определяет созерцание в смысле научного познания, практикуемого в наблюдении за небесными объектами. Культовое значение определяет созерцания в смысле платоновского различения между видимым формой прекрасного и идеей, которая увлекает субъекта, делает его причастным божественному миру вечных сущностей¹²³.

¹²³ См.: Фестьюжер А.Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009. О дальнейшем развитии платоновских идей см.: Кессиди Ф. Х. «Теория» и «созерцательная жизнь» в древнегреческой философии // Вопросы философии. 1982. № 6. С. 65-72.; Bénatouïl T., Bonazzi M. Theoria, Praxis, and the Contemplative Life After Plato and Aristotle. BRILL, 2012. О созерцательной компоненте средневековой философии см.: Фальк Э. Феноменологическая практика в средневековой философии // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Кругъ, 2013 С. 505-580. Религиозно-культовый смысл созерцания сходит на нет в эпоху модерна, когда идея созерцания получит свое выражение в различии между понятием интеллектуального самосозерцания, восходящего к декартовскому когито, и понятием мировоззрения, отражающего установки романтизма. В. Дильтей разработывает учение о мировоззрении (Weltanschauung), в котором прописывает специфику философии в сравнении с поэзией и религией, беря за основу феномен такого отношения жизни к целостности мира, которое продуцирует жизненный идеал, свободный от программы его практической реализации (Дильтей В. Сущность философии. М.: «Интрада», 2001.) В контексте современности значимые интерпретации идеи созерцания представлены в рамках феноменологического направления (Ямпольская А.В. Искусство феноменологии. М.: РИПОЛ Классик, 2020.) Современные исследования проблемы созерцания как социокультурного феномена: Фрумкин К. Позиция наблюдателя: Отстраненное созерцание и его культурные функции. К.: Ника-Центр, 2003.; Ямпольский М. Наблюдатель. Очерки истории видения. М: Ad Marginem, 2000.; Mariotti S. Zen and the Art of Democracy: Contemplative Practice as Ordinary Political Theory // Political Theory. 2020. Vol. 48. №4 P. 469-495; Petersen M. K. A Hermeneutics of Contemplative Silence: Paul Ricoeur, Edith Stein, and the Heart of Meaning Lexington Books, 2021.

Можно сказать, что в древности в понятии «история» пересекаются два значения: 1) исследование, изучение, получение сведений; 2) свидетельство как повествование об увиденном и услышанном. То, что связывает эти два значения, представлено в образах путешествия и странствия, в которых запечатлен опыт выстраивания объективной дистанции между человеком и миром.

Поэтический прототип путешественника просматривается в сюжете возвращения Одиссея на Итаку, в котором стыкуются два плана. Первый раскрывается в сцене того, как Одиссей по возвращении не узнает своей родины: «... явилось очам Одиссея столь чуждым все ...»¹²⁴. Второй план представлен хитроумным замыслом Афины, согласно которому Одиссей должен скрыть свою личность, остаться неузнанным родными: «... тебя превращу я, чтоб не был никем ты / Узнан ...»¹²⁵. Не узнать родное по возвращении, все видеть, как будто в первый раз и самому не быть узнанным, в наложении этих планов позиция «истора» считается как тип особого образа жизни – «биос теоретикос» (греч. βίος θεωρητικός – созерцательная жизнь).

Во внешнем проявлении жизнь интеллектуала представлена как путешествие, стремление повидать мир. Во внутреннем наполнении странствование усвоено в качестве определенного способа мышления о мире, интериоризировано в форму мировосприятия. Странствование есть атрибут интеллектуальной жизни, притом атрибут естественный и понятный в контексте того, что греческая культура есть культура мореплавателей и колонизаторов¹²⁶.

¹²⁴ Гомер. Одиссея / Пер. В. А. Жуковского. М.: Наука, 2000. XIII, 195.

¹²⁵ Там же, XIII, 397.

¹²⁶ В поле современного гуманитарного знания понятие путешествие многозначно, общей основой является смысл того, что путешествие – это такой способ деятельности, который репрезентирует культуру как способ бытия человека в мире. Древние путешественники сменяются современными трэвел-блогерами, а жанр рассказа о путешествиях эволюционировал в трэвел-журналистику. О путешествии как социокультурном феномене, в котором совмещаются философский символизм пути и повседневность человеческих перемещений см.: Одиссей. Человек в истории 2009. Путешествие как историко-культурный феномен М.: Наука, 2010.; Номо viator: Путешествие как историко-культурный феномен / Под ред. А.В. Толстикова и И.Г. Галковой. М.: ИВИ РАН, 2010.; *Philosophy, Travel, and Place: Being in Transit* / Ed. Scapp R., Seitz B. Springer

В письме Фалеса к Ферекиду понятие «изыскание» фиксируется словом «история» и представлено в коннотации путешествия, опыта непосредственного наблюдения, позволяющего человеку расширить свой кругозор, собрать новые сведения. В этом Фалес хотя и не противопоставляет, но все же отличает себя от Ферекида как интеллектуала, который никуда не выезжает и предпочитает образ жизни домоседа, погруженного в свои сочинения. Диоген приводит такие слова Фалеса: «После того как мы с Солоном Афинским плавали на Крит ради наших там изысканий [греч. κατὰ τὴν τῶν κείθι ἱστορίην] и плавали в Египет ради бесед с египетскими жрецами и звездочетами, право, мы были бы безумцами, если бы не поплыли и к тебе; ... Ты ведь домосед, в Ионии бываешь редко, новых людей видеть не любишь, и одна у тебя, как я полагаю забота – о том, что ты пишешь. Мы же не пишем ничего, но зато странствуем [греч. περιῤωρέω в значениях «обходить кругом», «совершать переход»] по всей Элладе и Азии»¹²⁷. В этом фрагменте путешествие представлено как познавательный опыт сбора сведений, который не привязан к письму именно потому, что этот опыт предшествует и подготавливает дискурсивную позицию автора письменного текста, вознамерившегося изложить собранные сведения.

Опыт изложения сведений не менее важен, чем опыт их накопления. Мудрец внешне распознается именно тогда, когда рассказывает о том, что видел. Геродот, описывая встречу Креза и Солона, приводит такие слова Креза, с которыми тот обращается к Солону: «Гость из Афин! Мы много уже слышаны о твоей мудрости и странствованиях, именно, что ты из любви к мудрости и чтобы повидать свет объездил много стран»¹²⁸. Крез связывает понятия: «странствование» (греч. πλάνη – блуждание, скитание, странствование), «любовь к мудрости» (греч. φιλοσοφέω – мудро рассуждать, быть любознательным), «повидать свет» (греч. θεωρία – наблюдение,

Verlag, 2018.; Travel, Pilgrimage and Social Interaction from Antiquity to the Middle Ages (Studies in Medieval History and Culture) / Ed. Kuuliala J., Rantala J. London and New York: Routledge, 2020.

¹²⁷ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А.Ф. Лосев, пер. М.Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986. С. 68.

¹²⁸ Геродот. История в девяти книгах / Пер. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. I, 30.

посещение чужих стран, путешествие). Здесь они образуют смысловой узел, в котором проявлен образ мудреца как путешественника, стремящегося в своих наблюдениях запечатлеть мир созерцательно в способности рассказать, т.е. лично засвидетельствовать, как выглядит мир за пределами городской стены родного города.

Насколько верно утверждать: чтобы обрести мудрость, необходимо оставить свой дом? Гераклит и Сократ, не покидавшие в поисках мудрости родных городов и исповедующие идеал самопознания, явно с этим не согласились бы. Но условие оставить дом означает не только странствие в значении повидать внешний мир, хотя это также важно и общепринято. Это условие имеет также и символическое значение – уйти от рутины повседневности, переосмыслить общепринятые ценности, в своих действиях явно отличаться от жизни окружающих людей, рискуя быть непонятым, осмеянным и даже обвиненным.

Пример Анаксагора репрезентативен, поскольку совмещает оба значения – и опыт путешествия, и отказ следовать общепринятым нормам поведения. Валерий Максим, римский автор 1 в. н.э., в сочинении «Достопамятные деяния и изречения» утверждает, что Анаксагор путешествовал. В этом свидетельстве обращает на себя внимание как, казалось бы, житейски понятное обстоятельство Анаксагором переосмыслено чуть ли не в максимум поведения философа. Валерий Максим пишет: «Воротясь из долгих странствий на родину и увидев свои владения заброшенными, он сказал: «Я бы не уцелел, если бы они не пропали». Слова, исполненные изысканной мудрости! Ибо, если бы он возделывал свои угодья, а не духовные дарования и остался бы хозяином в родовом поместье, он не вернулся бы в него столь знаменитым Анаксагором»¹²⁹.

Идея, что греческая культура, в том числе и в своих интеллектуальных достижениях, связана с ремеслом мореплавателя, есть важный элемент

¹²⁹ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов (Часть I). От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Составитель А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 513.

реконструкции социокультурной ситуации зарождения философии. Т. Гомперц справедливо сравнивает эту эпоху с эпохой великих географических открытий, в которую дух первопроходца завоевал свое место в культуре и утвердился как общезначимая ценность¹³⁰. Колонизация, алфавитная письменность, кораблестроение, чеканка монет – все это признаки инициированного мореплаванием социокультурного сдвига, который имеет также и интеллектуальное измерение.

Гипотезу того, что интеллектуальная деятельность есть эпифеномен морского дела, в частности, такого его проявления, как пиратский набег, разрабатывал М.К. Петров¹³¹. Согласно его концепции, в рамках «олимпийского» типа цивилизации греки развили свой особый тип, который не укладывался в схемы ритуального механизма цивилизационного устройства. Такие образцы «олимпийского» типа, как Крито-микенская цивилизация равно, как и цивилизация Древнего Китая, в основе имеют логику восприятия нового в образах уже известного. Устоявшиеся образцы деятельности впитывают в себя все инновации, растворяя их в себе и тем самым не позволяя реализовать заключенный в инновациях потенциал революционного преобразования и обновления.

Как пишет Петров, «корабль и должен, видимо, рассматриваться начальной школой творчества – первой творческой лабораторией человека»¹³². Далее Петров поясняет свою мысль так: «здесь повтор, застывшая схема, отсутствие оригинальности в решении ситуации и инициативы – прямая дорога на тот свет. Здесь, в сущности, каждый набег – акт творчества, в котором традиционные и устойчивые в своем различии элементы приводятся в новую связь...»¹³³. Даже боги не всегда способны предсказать исход путешествия, требуя, чтобы люди полагались на собственный ум.

¹³⁰ Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 1. / Пер. Д. Жуковского, Е. Герцык. СПб.: Алетей, 1999. С.10.

¹³¹ Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М.: «Российская политическая энциклопедия», 1995. Идеи М.К. Петрова сегодня популярны, в его концепции корабль является моделью культуры, отражающей механизмы трансформации социокода: Неретина С.С. Социокод философии (о философских работах М.К. Петрова) // Вопросы философии. 2008. № 10. С. 91-102.

¹³² Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. Указ. соч. С. 140.

¹³³ Там же. С. 223.

Выход в море требует не только сформированных умений и освоенных навыков ремесла, но также способности быстро ориентироваться в незнакомой ситуации, создавать новые алгоритмы действия. Как следствие, строить прогнозы, не подгоняя неизвестное под известное, чего требует ритуальный механизм «олимпийского» мировосприятия, а действовать в обратном порядке. В этом пункте, по мнению Петрова, мореплаватель и ученый сходятся, реализуют один тип деятельности: «прогнозирование в науке приобретает тот же синтетический смысл, что и деятельность пиратов на побережье Эгейского моря; разрушая естественный ритуал непознанного, наука прodelывает с природой разрушительно-творческую операцию того же типа, что и пираты прodelывали над олимпийской государственностью»¹³⁴.

Идея Петрова, несомненно, эвристична, но обращенная в сторону прогностической функции, она сильно модернизирует социокультурную ситуацию, в которой зарождается греческая наука, выдвигая на первый план усвоенную из эпохи Нового времени модель действия, ориентированного в неизвестное будущее. Метафору Петрова «корабль как творческая лаборатория» можно прочесть и по-другому, не с точки зрения обращенного к будущему проникновения в неизвестное, а, напротив, с точки зрения обращения к прошлому в стремлении обозначить новое начало, позволяющее представить известное настоящее как, в действительности, неизвестное. Это позиция «истора», его способ выстраивания дистанции с миром, подобный тому, как Одиссей, по возвращении домой видит все незнакомым. Эпос и мифография как формы удаленной связи с прошлым фиксируют настоящий момент, капсулируют человека в его причастности к устоявшемуся образу мира. Высвободить себя из устоявшегося и общепринятого образа мира, занять дистанцированную позицию в таком случае можно через интеллектуальный уход в прошлое в попытке собственноручно задать новое начало.

¹³⁴ Там же. С. 232.

Такой способ дистанцирования в отношении мира можно сопоставить с приемом «остранения», который В. Шкловский полагает в основу художественного творчества, прежде всего в основу поэтического языка. Согласно его мнению, задача поэтического языка высвободить вещь из привычного контекста, делающую ее «узнаваемой» как предмет автоматической реакции. В «Теории прозы» Шкловский пишет: «Целью искусства является дать ощущение вещи, как видение, а не как узнавание; приемом искусства является прием «остранения» вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия ...»¹³⁵. Уйти от «узнавания» к «видению» – значит представить известное в качестве неизвестного. Этот же принцип задействует и «истор», но он не поэт, напротив, его стихией является прозаическая речь. Различие также и в поставленной цели, если поэт, согласно Шкловскому, переходит от узнавания к видению, то в случае «истора» это только половина дела. Его задача вовсе не в том, чтобы вывести вещи из контекста автоматических реакций узнавания, не в том, чтобы «вернуть ощущение жизни», но в том, чтобы прийти к новому узнаванию.

Для этого недостаточно только формальных средств экспериментирования с языком как в тех примерах, которые анализирует Шкловский, обращаясь к творчеству Толстого. С опытом языкового экспериментирования были знакомы также и древние логографы, предпочитая стилистику «нанизывающего порядка слов» (греч. λέξις εἰρομενῆ) и сухой краткий способ изложения, что позволяло вывести речь за пределы сложных синтаксических конструкций. Чтобы от вещей вернуться к «видению» вещей, нужно сломать речевой механизм «узнавания», но философская задача состоит в том, чтобы продолжить этот опыт и превратить «видение», оторвавшееся от мира и ставшее самодостаточным, в предметно наполненное свидетельство о мире, способ видеть мир другим, чем раньше. Поэтому необходимо дополнение –

¹³⁵ Шкловский В. О теории прозы. М.: Изд-во «Федерация», 1929. С. 13.

содержательно нагруженный «философский эксперимент», объектом которого служит прошлое в образе начала.

Обращение к прошлому, актуализация начала, которое искусственно воссоздается в качестве авторской точки зрения, позволяющей в настоящем дистанцироваться от настоящего, поставить под вопрос общепринятое, следует воспринимать как интеллектуальную позицию «истора», функциональность которой обеспечивается речевыми настройками. Речь идет и о художественно-литературном приеме, который используется в философском тексте, и о форме научного построения философского текста.

Странствование мудреца в качестве литературного приема (автопсия – свидетельство очевидца), обеспечивающего тексту рефлексивную оптику репрезентации известного в качестве неизвестного, можно найти у Платона в диалоге «Тимей»¹³⁶. Солон в своих путешествиях посещая Египет, беседует со жрецом, который открывает ему глаза на скрытую от самих эллинов правду их происхождения. Обратим внимание на существенную деталь: эллины ничего о себе не знают, потому что они не располагают записями, правдиво свидетельствующими о прошлом. Устная речь и письменная речь здесь противопоставляются как мифическое предание, в котором зашифрована истина, и прямое свидетельство. Они сталкиваются в сюжетной рамке путешествия Солона, которое символически оказывается путешествием в прошлое, выявляет новое начало.

В качестве литературно отточенного прием путешествия, символически нагруженный идеей нового начала, использует Эвгемер. В шестой книге «Исторической библиотеки» Диодор Сицилийский упоминает «Священную запись» Эвгемера как «особый труд», противопоставляя Эвгемера мифологам Гомеру, Гесиоду и Орфею, которые «измыслили о богах чудовищные небылицы». Подчеркнем, что Эвгемер, выполняя царское поручение, отправляется в далекое путешествие и все рассказанное им, являющееся

¹³⁶ Платон. Тимей // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. / Ред. А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус. М., 1971. 21е–24

литературным вымыслом, преподносится как личное свидетельство. Причем сам Диодор не сомневается в существовании острова Панхея, на котором Эвгемер обнаруживает правду о богах, и даже дает описание этого острова. Панхея - это «священный остров богов», где Эвгемер обнаруживает колонну с письменами, откуда узнает, что боги, почитаемые эллинами, изначально были людьми. Путешествие возвращает к истоку, позволяет прикоснуться к началу, о котором все уже забыли¹³⁷.

Пример Эвгемера показателен не столько в отношении процесса того, как мифография рефлексивно актуализируется и трансформируется в историографию. Он показателен как пример того, что сама позиция свидетеля, позиция «истора», попадает в поле зрения и фиксируется как литературный прием, способ построения текста, позволяющий обналчить свою идею, представить ее как реальный факт. В случае Эвгемера это только прием и причем литературно продуманный, способ представить свои идеи более убедительными, чем просто мнение. Но здесь имеет место не только стремление достичь максимальной убедительности, данный прием выдает также и стремление к такой форме организации письменной речи, которая позволяет исключить элементы речевого поведения, свойственные устному общению.

Заявив, что это только гипотеза, т.е. ослабив позицию «истора», Эвгемер вынужден был бы искать аргументы, предполагать, как на гипотезу отреагирует тот или иной человек. Другими словами, он вынужден был бы строить текст по логике вопросно-ответной формы, свойственной как раз устному общению. Вопросы и ответы, выстраивание линии аргументации в расчете на аудиторию – все эти устно-диалогические атрибуты речи уместны на агоре, где каждый за себя, но не на корабле, где требуется единоначалие и монолог как его речевой эквивалент. Петров точно определяет

¹³⁷ Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека) / Пер. с древнегр. О.П. Цыбенко. М., Лабиринт, 2000. V, 1.

дисциплинарный характер взаимоотношений на корабле, который можно рассматривать как характеристику монологической речи: «основной элемент этой структуры – это железная дисциплина: ... активное присвоение всей совокупности волею одним человеком – «повелителем», причем здесь перед нами не регулятор, а именно «многоумный повелитель» (αρχοῦ πολυμητιξ)»¹³⁸. Выдавая свою идею за факт, гипотезу – за свидетельство, Эвгемер вместе с тем, как освобождает себя от критики, также высвобождает свою речь из-под власти адресата, ведь, адресат его речи личностно-неопределенный.

То, что у Эвгемера представлено как литературное мастерство, в своих истоках, в ионийской традиции логографии, имеет иное значение. Его можно выявить, если рассматривать позицию «истора» как позицию физиолога, который в обращении к прошлому дестабилизирует настоящее, т.е. разрушает веру в реальность мира как видимого мира, противопоставляя ему мыслимый мир. Согласно Цицерону, Анаксагор утверждал, что «поскольку он знает, что вода, из которой образовался снег черна, то снег даже не кажется ему белым»¹³⁹. Здесь речь идет не об опровержении реальности мифических богов, предметом сомнения становится чувственно удостоверяемая реальность мира. Но, как и в случае с Эвгемером, искусственное воссоздание прошлого позволяет занять позицию «истора» в отношении настоящего, дестабилизируя его рефлексивным вниманием к тому, что реальность отличается от того, какой мы себе ее представляем.

Нет достоверных сведений о том, что собой представляла книга Анаксагора и даже как она называлась. В комментариях Симпликия к «Физике» Аристотеля это сочинение упоминается под заголовками «Физика» и «О природе». Описывая процесс происхождения мира, Анаксагор прибегает к образу изначальной смеси: «все вещи были вперемешку И пока все было вперемешку, ничто не было ясно различимо»¹⁴⁰. Значение этого образа

¹³⁸ Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. Указ. соч. С. 225.

¹³⁹ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов (Часть I). От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Составитель А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 528.

¹⁴⁰ Там же. С. 531.

становится понятным если допустить, что через космогоническое прошлое, в частности, его умозрительную реконструкцию, мы способны влиять на настоящее, т.е. целенаправленно корректировать наше мировосприятие. Работу этого механизма можно видеть на примере представления о рождении как появлении и смерти как исчезновении. Думая так, по мысли Анаксагора, мы ошибаемся, «на самом деле ничто не рождается и не гибнет, но соединяется из вещей, которые уже есть и разделяется. Так что правильнее было бы называть рождение "соединением", а гибель "разделением"»¹⁴¹. Анаксагор создает образ мира, в котором вопреки видимости и чувственной очевидности нет ни смерти, ни рождения.

Обратим внимание, что Анаксагор вводит в рассмотрение идею «все вещи были вперемешку» не как свою идею или выдвигаемую им гипотезу, а как констатацию, говорит от имени свидетеля, воочию созерцающего процесс миротворения. Умозрительный образ реальности есть сама реальность, в отличие от ее чувственных копий. Это позиция «истора», которая в данном случае обеспечивается не литературным приемом вымышленного путешествия, открывающего нам правду относительно прошлого. Она задается как форма научного построения речи. Суть этой формы ясно выразил современник Анаксагора Диоген из Аполлонии: «Начиная любую речь (λογος), думается мне, надо представить исходное начало (αρχη) неоспоримым, а стиль изложения простым и серьезным»¹⁴². Предлагаемое Анаксагором к рассмотрению начало, действительно, неоспоримо – взятые вперемешку вещи неразличимы. По сути, это некоторая тавтология, поэтому и неоспоримая. Анаксагор свидетельствует, но с таким же успехом можно сказать, что эта идея сама свидетельствует о себе посредством его мышления. Тезис «все вещи были вперемешку» – не гипотеза, а опыт созерцания, реализуемый посредством речи, следующей требованию «неоспоримого начала» (греч. ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον). Такая речь никому конкретно не

¹⁴¹ Там же. С. 534.

¹⁴² Там же. С. 547.

обращена, она герметична и самодостаточна, не предполагает ответной реакции в виде возражения или одобрения. Являясь монологом по форме, такая речь обнаруживает позицию «истора» как философа созерцателя, для которого интеллектуальная реконструкция мира и есть подлинная реальность, удостоверяемая его позицией автора.

Что значит быть автором философского текста, который обращен внутрь себя и допускает читателя без требования и ожидания? Сошлемся на мнение С.С. Аверинцева. Он утверждает, что задаваемая в письменном тексте дистанция в отношении к миру реализуется в созерцательно-описательной функции «экфрасис» (от греч. корня φράζω в значениях – указывать, объявлять, узнавать, видеть). Эпифеноменом этой функции является процесс человеческого самоопределения: «Замкнутое и вычленившееся из жизненного потока произведение есть коррелят замкнутой и вычленившейся авторской индивидуальности»¹⁴³. Автор – это коррелят произведения, как и произведение, он есть величина, изъятая из «жизненного потока», сущий сам по себе «атомарный индивидуум». Его образом служит «печать» (греч. σφραγίς), вернее произведенный ею эффект остановки, запечатывания себя в качестве самодовлеющей и неизменной сущности, обозначаемой как «характер» (греч. χαρακτήρ – отпечаток, клеймо, форма).

В развитие идей Аверинцева можно сказать, что сам акт написания философского текста есть опыт человеческого самоопределения. Быть автором текста, который раскрывает мир глазами «истора», постигающего его скрытую от всех причинную изнанку – значит также свидетельствовать и о себе, о своей причастности космосу. Функция авторства, зафиксированная в греческом языке в образе «печати» (греч. σφραγίς), которую мастер оставлял на своем изделии, в латинском языке отражается в образе действия. Понятие «автор» (лат. auctor) восходит к глаголу augeo в значениях «приумножаю», «содействую», «учиняю» и, как пишет Аверинцев, это «действие, присущее в

¹⁴³ Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Указ. соч. С. 57.

первую очередь богам как источникам космической инициативы». Август (лат. Augustus) – это человек, испытавший это действие богов, ставший подобным богу самодержцем. Его приземленный аналог - «автор» (лат. auctor) как человек, самостоятельно действующий, которому дано «умножить» силу некоего сообщения, поручившись за него своим именем»¹⁴⁴.

Анаксагор репрезентирует истоки процесса становления самого феномена авторства по пути от «печати» к «умножению», как это представлено в рассуждениях Аверинцева. Но уже в истоках этого процесса, возможно, вследствие специфики именно философского авторства проявлена тенденция сближения человека и божества в функции демиурга, которая хорошо видна, например, в платоновском «Тимее», где сотворение мира уподобляется акту человеческого творчества¹⁴⁵.

Именно за то, что философ своим умом занял место божества, поплатились Анаксагор и Протагор, призванные к суду за безбожные взгляды. И то, что афиняне сожгли книгу Протагора «О богах», красноречиво свидетельствует, что авторство несет в себе угрозу не только тем, что идеи могут подрывать традиционные устои, также и тем, что автор философского текста может сам позиционировать себя как божество, заново создающее мир. Пафос превосходства, который не может не вызвать подозрения, по крайней мере, в чрезмерной самоуверенности, выражен в словах Гекатея Милетского: «Так говорит Гекатей Милетский: я пишу это так, как мне представляется истинным, ибо рассказы эллинов многообразны и смехотворны, как мне кажется»¹⁴⁶.

Подобно тому, как Гекатей в самой речи выставляет себя на показ, открыто заявляет о себе, Анаксагор, свидетельствуя о мире по принципу «неоспоримого начала речи», свидетельствует также и о себе в образе

¹⁴⁴ Аверинцев С.С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М.: Наследие, 1994. С. 76.

¹⁴⁵ Авторство как феномен античной культуры на широком текстовом материале см.: Marmodoro A., Hill J. The Author's Voice in Classical and Late Antiquity. OUP Oxford, 2013.; Authors and Authorities in Ancient Philosophy / Ed. by Bryan J., Wardy R., Warren J. Cambridge University Press, 2018.

¹⁴⁶ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов (Часть I). От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Составитель А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 136.

божественного превосходства над приземленной жизнью. Человек, почитающий за счастье созерцание космоса, превосходит человека. Это самосвидетельство общезначимо, и в том, как реагирует Анаксагор, узнав о смерти родных и своем приговоре, проявляется всеобщая природа человека, неузнанная в его повседневных делах. И для Анаксагора не имеет значения вопрос, основной для Сократа: как выраженное в философском тексте свидетельство философа о мире соотносится с тем представлением о мире, которым уже располагает адресат и которое каждый подстраивает под себя?

В качестве вывода отметим: дискурсивная позиция автора философского текста реализуется в созерцании, основу которого образует дистанцированное отношение к миру, выстраиваемое в опыте умозрительного возвращения к процессу сотворения мира. Повествующий о сотворении мира автор текста позиционирует себя уже не как один из многих эмпирических индивидов, ангажированный наличным порядком вещей. Он выходит к сверхиндивидуальной точке зрения «истора» как точке зрения богоподобного свидетеля, на глазах которого этот порядок только возникает. Определенный из нарративного центра сверхиндивидуальной позиции автора философский текст принимает форму монолога, в котором заявленная точка зрения озвучена как не подлежащее критике свидетельство о подлинной реальности.

Смену позиций, представленную переходом от индивидуальной точки зрения, остающейся в рамках общепринятого взгляда на мир, к сверхиндивидуальной, резко выделяющей автора как одинокое существо, приобщенное к божественному взгляду на мир, можно обозначить в качестве результата умоперемены (метанойя), а фиксацию такого результата в письменном философском тексте – как текстовую деятельность созерцания. Отрицание общепринятого мнения, имеющее своей обратной стороной самоутверждение личности, приобщенной к скрытой от всех истине, есть текстовая деятельность, имеющая личностно-неопределенный адресат и ее целью является фиксация результата рефлексивной деятельности умоперемены (метанойя).

*Демаркация дискурсивных позиций
в оптике историко-философского процесса*

Как соотносятся дискурсивные позиции автора и наставника, олицетворяемые Анаксагором и Сократом?¹⁴⁷ Уже в древности ответ на этот вопрос был дан в виде картины хронологического процесса, выстроенного по логике поступательного развития от ионийской физики к платоновской диалектике. Диоген Лаэртский, сравнивая философию и трагедию, не сомневается, что в обоих случаях мы имеем дело с одной и той же логикой развития, основу которой составляет постфактум считываемое стремление к «полноте» (греч. πλήρω – наполнять, комплектовать). В трагедии изначально действующим лицом был хор, затем появился один актер, позднее – второй, а когда Софокл ввел фигуру третьего актера, «трагедия достигла своей полноты». Аналогичным образом в случае философии мы наблюдаем поступательный процесс, в ходе которого «философия поначалу знала только один род рассуждения – физический; Сократ ввел второй – этический, а Платон – диалектический и тем завершил философию»¹⁴⁸.

Истоки такого представления о философии в ее поступательном развитии мы находим у Аристотеля, в его критике философских взглядов, рассматриваемых в контексте поисков начал сущего. Анаксагор заметно выделяется на фоне замечания, что «похоже на лепет все то, что говорит обо всем прежняя философия, поскольку она была молода и при своем начале»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Сравнение философских позиций Анаксагора и Сократа выявляет важный пункт в развитии древнегреческой философии. Как показывает Т. Робинсон, речь идет о традициях Анаксагора и Диогена из Аполлонии, которые синтезировались в сократо-платоновской традиции, определив важную не только для античности семантику Нуса, в которой сочетаются принцип начала мира и принцип управления миром. Робинсон Т. Сократ, Анаксагор, Nous и Noesis // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма / Отв. ред. Цыб А.В. Вып. 5. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. С. 40-47. Роль и место Анаксагора в процессе развития философских традиций в Древней Греции подробно исследует И. Д. Рожанский в работе: Рожанский И.Д. Анаксагор. М.: Наука, 1972. Современные исследования философии Анаксагора: Marmodoro A. Everything in Everything: Anaxagoras's Metaphysics. Oxford University Press. 2017.

¹⁴⁸ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А.Ф. Лосев, пер. М.Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986. С. 152.

¹⁴⁹ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. 993a15.

Он выделяется как философ, мнение которого кажется Аристотелю «созвучным нашему времени»¹⁵⁰.

Обратим внимание, что это созвучие представлено не просто как результат того, что Аристотель находит в лице Анаксагора единомышленника. Речь о другом, фактически Аристотель утверждает, что философии присуща объективная логика развития во времени. Эта логика позволяет выстроить взгляды мыслителей на линейке «прошлое – современность», выявляемой в активности того, что прокладывает дорогу к себе, что он называет «истиной».

Представление о том, человеческим мышлением движет истина, не есть оборот речи. Аристотель формулирует эту мысль дважды, во второй раз даже с пометкой «как мы сказали». Первый раз эта мысль озвучена Аристотелем в продолжении рассуждения о том, что стремление мыслить начало в отношении возникновения и уничтожения закономерно уводит мысль в сторону материальной причины. Далее он замечает: «Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше»¹⁵¹. Возвращаясь к этой мысли во второй раз, Аристотель указывает, что Анаксагор был первым, в ком истина обрела свой настоящий голос: «После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, ... сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало. <...> Поэтому тот, кто сказал [Анаксагор], что ум находится, так же в живых существах, и в природе казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями своих предшественников ...»¹⁵².

Не случайно это место из «Метафизики» цитирует Гегель¹⁵³, оно соответствует гегелевскому представлению о развитии как историческом процессе, выражением которого служит схема реализации «в-себе-бытия» в качестве «для-себя-бытия». Философия в этом историческом измерении представлена в виде процесса высвобождения мышления как переход от

¹⁵⁰ Там же, 989b5-10.

¹⁵¹ Там же, 984a15-20.

¹⁵² Там же, 984b15-20.

¹⁵³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб.: Наука, 1993. С. 327.

разума, который мыслит себя в отношении к природе, к разуму, мыслящему себя непосредственно, сделавшемуся предметом для самого себя. В рамках этой схемы Гегель так определяет роль Анаксагора: «Только с выступлением Анаксагора начинается, хотя еще и слабо, брезжить свет»¹⁵⁴. Собой Анаксагор замыкает длинную цепочку философов (ионийцы, Пифагор, элеаты, Гераклит, атомисты), их взгляды подводятся под общий знаменатель гегелевской схемы. По итогу Гегель признает, что эти взгляды «не могут выдержать критики»¹⁵⁵.

Понятно, что Гегель, рисуя картину историко-философского процесса, ангажирован своей философской системой и группирует философов по периодам как того требует его схема. Если убрать шоры спекулятивной схемы, картина предстанет в ином виде. В этом смысле точка зрения А. Шопенгауэра делает его более проницательным. Он обращает внимание на то, что уже в своих истоках философия подразумевает два разных значения, что Фалеса и Пифагора никак нельзя поставить в один ряд и обоих считать предшественниками Анаксагора. Шопенгауэр пишет: «Историю западной философии можно было бы с одинаковым правом начинать как с Пифагора, так и с Фалеса ...»¹⁵⁶.

Ионийская традиция и италийская традиция разительно отличаются. Фалес предстает в образе интеллектуала естествоиспытателя и, как подчеркивает Шопенгауэр, «зачатки философии были в сущности естествознанием»¹⁵⁷. Пифагор прежде всего в своей идее метемпсихоза близок образу восточного мудреца, для которого метафизика есть руководство к действию и тождественна этике. Шопенгауэр справедливо замечает, что его учение может показаться «совершенно чуждым Западу растением». Чуждость пифагорейского учения следует воспринимать не в отношении самой идеи

¹⁵⁴ Там же. С. 319.

¹⁵⁵ Там же. С. 341.

¹⁵⁶ Шопенгауэр А. Новые paralogismen. Отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. 1810-1860 // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т.6. / Пер. Н.Н. Трубниковой. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. С. 247.

¹⁵⁷ Там же. С. 246.

различия духовного и телесного, существование души после смерти есть для греков общепринятое верование. Важно то, как эта идея артикулирована, уже в первом приближении она представлена в нетипичном для греческого мироощущения «радости жизни» образе мудреца, который подражает божеству в сознательном отказе от удовольствий. Его способом самосовершенствования является аскеза и этическая самодисциплина, нацеленные на то, чтобы дух подчинил плоть. Через элеатов, как полагает Шопенгауэр, пифагорейский и в сущности этический образ философии усвоил Сократ, «в котором, таким образом, соединились обе ветви древней философии, ионийская и италийская ...»¹⁵⁸.

С одной стороны, Шопенгауэр не оспаривает высказанной еще Аристотелем идеи исторического развития философии в направлении от ионийской традиции исследования природы к платоновской диалектике. С другой стороны, он вносит в эту картину существенную корректировку, поскольку сократо-платоновская философия представляется здесь результатом взаимодействия двух традиций. Это значит, что ионийский образ мышления был встроен в традицию афинской школы. Тезис о философской первобытности физиологических теорий вовсе не означает того, что эти теории, соответствующий им тип мышления, относятся к архаике и были преодолены, а значит и оставлены позади набирающей силу афинской философской традицией. В «Федоне» Платон противопоставляет Сократа, размышляющего о Благе, Анаксагору как философу, исследующему природу. Но позже сам же Платон напишет диалог «Тимей», в котором будет рассуждать на тему природы¹⁵⁹. Также «Физику» Аристотеля сложно оценить с точки зрения идеи поступательного развития, в этом свете она выглядит не иначе как рецидив.

¹⁵⁸ Там же. С. 250.

¹⁵⁹ Kahn Ch. Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature. Cambridge University Press, 2013.

Проблема того, как соотносятся ионийская и италийская традиции в процессе становления европейской философской культуры, сегодня актуализировано в виде проблемы объективности историко-философского описания, проявляющейся, например, в использовании такого распространённого понятия, как «досократики». Отечественный специалист в истории античной философии А.В. Лебедев, аргументируя тезис об «избавлении от досократиков», убедительно показывает, что понятие «досократики», определяющее общераспространенное представление о философии на раннем этапе ее становления, по сути является мифом и противоречит реалиям. Противоречит в том числе тому, как сами древние себя идентифицировали, выделяя ионийскую и италийскую ветви. А.В. Лебедев пишет: «Представители двух традиций по-разному понимали и даже называли свою науку: ионийцы называли ее "разведыванием" (*historia*), италийцы – "любомудрием" (*philosophia*). Для первых ключевым понятием было *physis*, для вторых *aletheia* и *psyche*. Космическая гармония пифагорейцев была не просто законом природы (как анаксимандров закон равной компенсации), а этико-политической парадигмой для аскетической дисциплины духа. Во всех фундаментальных проблемах философии эти две традиции противоречили одна другой и стояли на противоположных позициях»¹⁶⁰.

Обобщая, выскажем тезис: изображаемое в платоновских текстах противостояние Сократа Анаксагору – это вовсе не реакция нового на старое, так как в Афинах встретились италийская и ионийская традиции. Взаимодействие этих традиций было своего рода реакцией с непредсказуемым эффектом. Отсюда многообразие сократических школ, отсюда же столь разная стилистика сочинений Платона, пишущего диалоги, и Аристотеля, пишущего трактаты. Они олицетворяют различие между текстовой деятельностью созерцания и текстовой деятельностью воздействия.

¹⁶⁰ Лебедев А.В. Избавляясь от досократиков // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 180-181.

1.3. Монолог как практика созерцания

Существенной особенностью процесса становления ФТК является то, что практика созерцания и практика воздействия были идентифицированы в культуре посредством дискурсивных форм монолога и диалога, которые в свою очередь релевантны таким видам речи, как письменная речь и устная речь. В рамках теории речевых жанров Бахтин выдвигает три параметра, позволяющие выявить различие между формами диалога и монолога. Во-первых, параметр наличия предмета речи («предметно-смысловой момент»). Во-вторых, параметр отношения говорящего к предмету («экспрессивный момент»). В-третьих, параметр отношения высказывания к адресату, предполагающий ответную реакцию («смена позиции»).

Согласно Бахтину, форма диалога характеризуется доминирующей ролью параметра отношения к адресату и ее основой является «смена позиций» в то время, как формат монолога определяется или с точки зрения сосредоточенности на предметном содержании речи, или с точки зрения отношения субъекта к собственной речи.

Предложенную Бахтиным идею можно развить в том смысле, что доминирующая роль параметра, определяющая формат текста как монолог или диалог, обеспечивается не только решением субъекта. Она также поддерживается дискурсивными ресурсами, объективно встроенными в формы диалога и монолога. Наличие такой объективной компоненты необходимо предполагать там, где диалог и монолог рассматриваются в качестве форм дискурсивной практики. Практика как элемент культуры – это не просто некий способ деятельности, который усвоен отдельно взятым индивидом как, например, его личное изобретение. Практика является практикой при условии, что она есть транслируемый способ деятельности, т.е. ее частью является образец в виде совокупности нормативно артикулированных приемов, позволяющих множеству индивидов воспроизводить этот способ деятельности.

Можно предположить, что монолог и диалог в качестве форм дискурсивных практик несут в себе такие приемы. С точки зрения дискурсивного ресурса, обеспечивающего функциональность трансляции и воспроизводства философской практики, формы монолога и диалога могут быть обозначены в качестве форматов. *Наличие репрезентативных приемов текстовой деятельности, обеспечивающих воспроизводство дискурсивной практики, – это первое значение используемого нами понятия формат, которое мы фиксируем как понятие **формат текстовой деятельности**.*

Второе значение понятия формат – это согласованность между параметром цель текстовой деятельности и параметром адресация текстовой деятельности. Именно такая согласованность задает основание, позволяющее выделить из общего набора приемов текстовой деятельности приемы, которые релевантны формату диалога, и другие приемы, релевантные формату монолога. Формат диалога задается в соответствии: *параметр цель текстовой деятельности – побудить адресат к осуществлению рефлексивного акта умоперемены (метанойя), параметр адресации – лично-определенный адресат.* Формат монолога задается в соответствии: *параметр цель текстовой деятельности – зафиксировать результат рефлексивного акта умоперемены (метанойя), параметр адресации – лично-неопределенный адресат.* Второе значение понятия формат мы фиксируем как понятие **формат философской текстовой культуры (формат ФТК)**.

Диалог и монолог, взятые в качестве *форматов ФТК*, функциональны при условии, что субъект текстовой деятельности осознает что он делает, т.е. отдает отчет в том, что используемый прием соответствует цели, а цель – соответствует инстанции адресата. В этом смысле понятие формат ФТК можно соотнести с понятием дискурсивная формация, которое использует М. Фуко.

Согласно Фуко, дискурсивная формация образуется совокупностью, которую составляют «объекты, модальности акта высказывания, понятия,

тематические выборы». Дискурсивная формация проявляется в наборе «правил формирования», управляющими дискурсивными явлениями, позволяющим чему-то существовать или вынуждающим исчезнуть. Особенности своего подхода Фуко отмечает как неизбежный риск того, что «мы будем вынуждены лишиться произведения возможных ассоциаций, пренебречь влияниями и традициями, окончательно отвергнуть вопрос об истоке, допустить исчезновение властного присутствия авторов»¹⁶¹. Иначе говоря, понятие дискурсивной формации отражает дискурс как безличный процесс, управляемый механизмом, который не требует сознательного участия индивида¹⁶².

Используя понятие формат ФТК мы исходим из противоположного допущения о том, что функция сохранения и воспроизводства в философской культуре реализуется при условии осознанного отношения субъекта текстовой деятельности к требованию, обеспечивающему продуктивность этой деятельности и которое может быть представлено как *требование согласованности между способом деятельности, приемом, целью, адресацией*.

Задачей данного подраздела является вычленение дискурсивных приемов, определяющих монолог в значении формата ФТК, задаваемом согласованностью: *способ деятельности – созерцание, цель – зафиксировать результат умоперемены (метанойя), адресация – личностно-неопределенный адресат*. Мы выделяем **два способа** текстовой деятельности созерцания, которые различаются приемами, но имеют общую настройку в том, как соотносятся параметр цель деятельности и параметр адресность деятельности.

Первый способ обозначим как *способ свидетельство о личности*. Его особенность состоит в том, что результат умоперемены (метанойя)

¹⁶¹ Фуко М. Археология знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004.

¹⁶² Отметим, что идея моделирования дискурсивных процессов в качестве формаций сегодня представлена также в рамках неориторики, она намечает подход в области компаративистской нарратологии. Тюпа В.И. использует понятие «дискурсивные формации» и разрабатывает типологию формаций (дориторическая, нормативно-риторическая, постриторическая, неориторическая), закладывающую основу для нарратологических исследований (Тюпа В.И. Дискурсивные формации: Очерки по компаративной риторике. М.: Языки славянской культуры, 2010.).

зафиксирован в отношении личности, которая осуществила рефлексивный акт, что проявляется в виде авторской позиции. *Автор позиционирован в качестве персонально обособленного и исключительного источника речи.* То, что выделяет автора, делает отличным от прочих, удостоверяет его речь как речь человека, мнение которого также стоит особняком, оно требует к себе особого внимания. Прием сакрализации образа философа, подчеркивающий его близость к божеству, образует основу практики биографии, что позволяет выделить свидетельство о личности в значении *внешнего свидетельства*.

Дискурсивный эффект персональной исключительности может быть достигнут и иными путями, к примеру, посредством *самосвидетельства*, задействующего прием *обращение к себе* в практиках дневникового письма и философской автобиографии. Эти практики репрезентируют созерцание в качестве *самосозерцания*, в котором внешнее действие приостанавливается по мере того, как субъект погружается в освидетельствование *происходящего со мной*.

Значительную роль в формате монолога играет восходящий к Аристотелю прием *заочная критика чужого мнения*, он и сегодня является важным элементом культуры научного текста. Использующий критику субъект не просто высказывает свое мнение, он представляет его на фоне уже существующих мнений и помещает себя в их центр, чтобы дать оценку.

Второй способ мы обозначим как *способ свидетельство о мире*. В его случае результат умоперемены (метанойя) фиксируется в качестве свидетельства о подлинном устройстве мира. Позиция автора есть позиция свидетеля, реализуемая в описании мира как единства всего сущего. Взгляд, охватывающий сущее в его бытийной полноте, выражает объективную точку зрения дистанцированного наблюдателя, о котором нельзя сказать, что он является частью сущего. Его точка зрения приближается к божественному свидетельству о мире. Истоки способа свидетельства о мире просматриваются в традициях ионийской философии. Монологическая композиция платоновского «Тимея» дает богатый материал для анализа приемов

мироописания и позволяет сравнивать подход Платона и подход Аристотеля, зафиксированный в его естественнонаучных трактатах. Влияние этих подходов обнаруживается в традиции немецкой классической философии, в частности, в попытках обозначить оптику философского созерцания в сопоставлении: философии и нравственности (И. Кант), философии и искусства (Й. Шеллинг), философии и науки (Г. Гегель).

Способ свидетельство о личности:

дискурсивные приемы

В рассмотрении особенностей способа текстовой деятельности свидетельство о личности мы выделяем три подхода, общей основой для которых является то, что в качестве результата рефлексивного акта умоперемены (метанойя) зафиксирован эффект *персональной исключительности*. Первый подход репрезентирует персональную исключительность с точки зрения особенных личностных качеств, подтверждающих, что это экстраординарная личность, обладающая сверхчеловеческим взглядом на вещи. Этот подход выражен в архаичных практиках доксографии и биографии. Второй подход репрезентирует эффект персональной исключительности как достигаемый в экзистенциальном опыте самосвидетельства. Ему соответствуют практики философской автобиографии и дневниковой записи. Третий подход – это заочная критика чужого мнения. Этот подход находит свое выражение в прагматике научного текста, образец которой представлен в аристотелевских трактатах.

1. *Доксография vs. биография*. Формат монолога может быть задан посредством того, что результат рефлексивной деятельности умоперемены (метанойя) фиксируется в виде образа экстраординарной личности. Апелляция к личности – это заметная особенность, с точки зрения которой можно сопоставить практики доксографии и биографии, представленные в материале философских текстов.

Практика доксографии¹⁶³, основу которой составляет сбор сведений с последующей записью мнений и высказываний философов, имеет справочно-информативную ценность. Личность философа как начало, связывающее все высказывания и удостоверяющее их значимость – это не предмет доксографического свидетельства. Напротив, биография как практика жизнеописания философа решает именно эту задачу, разрабатывает такой механизм атрибуции высказывания, действие которого нацелено на то, чтобы продемонстрировать исключительность философа, являющегося автором высказывания.

Следует подчеркнуть, что эффект персональной исключительности, достигаемый средствами жизнеописания, выражен в образе великого философа, который ближе богам, чем людям. Эпифеноменом такого превосходства является то, что данная позиция *внушает доверие*, призывает посмотреть на мир глазами великого философа. На примере трактата Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» мы попробуем выявить особенность доксографического свидетельства в сравнении с биографическим подходом, демонстрируемым такими древними авторами, как Ямвлих, Порфирий, Флавий Филострат.

Заметной особенностью доксографического подхода, представленного сочинением Диогена Лаэртского, является доминирующая роль информативной функции¹⁶⁴. Материал приведен в форму, близкую тому, что мы сегодня называем справочником, воспользовавшись которым читатель получает необходимые ему сведения. Книгу можно читать просто ради удовольствия, подобно жизнеописанию античных героев, а можно анализировать и сопоставлять различные философские учения, но опять-таки

¹⁶³ Об особенностях жанра доксографии см.: Жмудь Л.Я. Доксография в ее связи с другими жанрами античной историографии философии // Историко-философский ежегодник 2011. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. С. 5-39; Дьяков А.В. Философская доксография как практика памяти // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2021. Вып. 4. С. 154-161; Catana L. Doxographical or Philosophical History of Philosophy: On Michael Frede's Precepts for Writing the History of Philosophy // History of European Ideas. 2016. Vol. 42. N 2. P. 170-177.

¹⁶⁴ Об особенностях философского подхода Диогена Лаэртского см.: Лосев А.Ф. Диоген Лаэртский – историк античной философии. М. 1981.; Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers / Ed. Tiziano Dorandi. Cambridge University Press. 2013.

как бы поверх чтения и дополнительно к нему. Однозначным образом не так-то просто ответить на вопрос кем был Диоген – серьезным ученым, скрупулезно собиравшим сведения о выдающихся интеллектуалах своей эпохи, или поверхностным компилятором, относящимся к своему делу скорее как литератор и беллетрист?

Обратим внимание на существенное обстоятельство, которое в определенном смысле можно рассматривать как методологический принцип доксографии: представление о философе читатель трактата формирует сам по своему вкусу и волен его изменить в какую угодно сторону, здесь нет ничего обязательного, правильного или хотя бы однозначного. Задача Диогена состоит в том, чтобы помочь такому представлению развиваться на основе мозаики подчас беспорядочных, а иногда и просто не относящихся к сути дела сведений. Диоген не делает выводы, не подводит итоги и не отделяет главное от второстепенного вовсе не потому, что сам недостаточно хорошо разбирается в вопросе, а потому что выводы, итоги и главное извлекает читатель сам и каждый в этом случае поступает по-своему.

В качестве примера рассмотрим, что говорит Диоген Лаэртский о Пифагоре¹⁶⁵. Перед читателем предстает довольно сумбурная картина, представляющая собой скорее даже не картину, а разобранную мозаику из множества биографических свидетельств, изречений и даже эпиграмм античных авторов. Некоторые сведения противоречат друг другу так, что невозможно понять, какое из них достоверное, другие столь обрывочны, что сложно видеть их смысл. На основе доксографической мозаики можно создать различные образы Пифагора и его философской мудрости. Кем был Пифагор? Правильнее спросить: кем мог бы быть Пифагор?

Диапазон читательского мнения предельно широк. Пифагора можно воспринимать как неординарную личность, высокоодаренного интеллектуала,

¹⁶⁵ О доксографии пифагореизма См: Афонасин Е.В. Доксография пифагореизма и неопифагорейская традиция // СХОАН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2009. Вып. 3. №1. С.9-65.

жизнь которого народная молва окружила мистическим ореолом. Вместе с тем можно подумать, что мы, действительно, имеем дело с чудотворцем, человеком, который по какой-то ошибке попал в наш мир в то время, как его место с богами. Наконец, легко представить себе также и предельно скептическую точку зрения, заставляющую спросить, а не имеем ли мы дело с честолюбивым авантюристом, который благодаря фокусам и всякого рода иным ухищрениям добивался не только славы и почета у соплеменников, но также и политической власти, за что и поплатился смертью от возмущенных жителей Кротона?

В атмосфере такой неоднозначной оценки личности Пифагора по-особому выглядят его высказывания, они явно теряют вес в своей убедительности, их сложно воспринимать как что-то большее, чем просто мнение, по той простой причине, что личность самого автора представлена в расплывчатом образе. Эти высказывания можно принять к сведению, но они не обладают убедительной силой, достаточной чтобы принять их всерьез.

Создать образ философа, побуждающий принять всерьез его высказывание – именно такую задачу ставит перед собой Ямвлих как автор жизнеописания Пифагора. Начало его книги не оставляет никаких сомнений, что излагаемые им сведения не доксографическая подборка. Это сочинение иного рода, представляющее Пифагора не просто как одного из многих философов, но как равного богам и в этом смысле первого, к которому следует относиться как к руководителю. Ямвлих пишет, что, приступая к изучению философии, люди обращаются за помощью к богам, поскольку это превосходит человеческие способности. Приступая к учению Пифагора, «справедливо считающегося божественным, это тем более следует делать»¹⁶⁶. Авторская позиция Ямвлиха специфична уже в том, что Ямвлих пишет о Пифагоре, призывая его в руководители: «Возьмем в руководители вслед за богами родоначальника и отца божественной философии ...»¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Ямвлих. О пифагоровой жизни / Пер. И.Ю. Мельниковой. М.: Алетейя, 2002. I, 1.

¹⁶⁷ Там же, I, 2.

Исключительность Пифагора – это лейтмотив повествования, его мысли и поступки экстраординарны вплоть до способности общаться с животными и повелевать стихиями. Можно сказать, что это своего рода прием, призванный подвести читателя к главной мысли, что само учение является даром Пифагора людям, в отличие от него, не способным к божественному созерцанию. Ямвлих вводит эту мысль как позицию самого Пифагора: «Он думал, что ему одному на земле понятны и слышны космические звуки, от этого природного источника и корня он считал себя способным учиться и учить других ...»¹⁶⁸. Другим людям достаточно только посмотреть на Пифагора, чтобы одно это принесло пользу.

Этот прием можно прочесть как выражение личной симпатии, также как средство привлечь внимание читателя или способ подчеркнуть значимость учения указанием на его божественный источник. Этот прием можно воспринимать и иначе – как способ обозначить центр повествовательного круга, которым связываются биографические данные, высказываемые идеи, практика философской школы, влияние на внешний мир и обратная реакция внешнего мира. Разнообразные свидетельства сходятся к личности Пифагора, божественные способности выделяют его как существо, которое не относится ни к миру людей, ни к миру богов. Он не одинокий, а единственный как центр, вокруг которого и боги, и люди. В повествовательном пространстве созданного Ямвлихом жизнеописания мы имеем дело не с отдельным высказыванием Пифагора, изложением идеи или биографическим свидетельством, что характерно для доксографии, мы имеем дело с целостностью философской жизни, в которой отдельные фрагменты удостоверяются как части целого.

Прием, используемый Ямвлихом, есть конструктивное решение, настраивающее читателя на осознание, что у мира есть центр. Этот центр локализован не в личности читателя, а в личности Пифагора, где божественное

¹⁶⁸ Там же, XV, 66.

встречается с земным. Также как субъект не сомневается в собственных словах, воспринимая себя как речевой центр окружающего мира, оказавшись в поле действия жизнеописания Пифагора он не сомневается теперь уже в словах Пифагора, поскольку центр сместился и средствами биографии объективирован в виде слов учителя, которые звучат как неоспоримая речь, исходящая из уст божественно вдохновленного философа.

Отметим, что прием, который использует Ямвлих и который бы мы обозначили как **прием сакрализации образа философа-учителя**, определяет границу, разделяющую доксографию и биографию с точки зрения того, с какой целью создается сочинение. Отсутствие этого приема сближает эти дискурсивные практики, в таком случае жизнеописание редуцируется к доксографической справке. Это видно на примере сочинения Порфирия, которое также посвящено Пифагору¹⁶⁹, но с заметной разницей в сравнении авторских позиций Порфирия и Ямвлиха. Порфирий избегает интонации восхищения, он сухо и монотонно перечисляет известные ему сведения, никак не организуя эти сведения в отношении личности Пифагора как повествовательного центра.

Иначе он действует, обращаясь к образу своего учителя в сочинении «Жизнь Плотина»¹⁷⁰, в котором сквозь стилистику доксографической справки просвечивает личная уверенность в том, что «по самой природе своей Плотин был выше других»¹⁷¹. Его одаренность, подкрепляемая самостоятельными поисками, есть источник учения, которое превосходит человеческое. Это подтверждает оракул, слова которого Порфирий расшифровывает так, что «сами боги не раз в окольных его блужданиях ниспосылали ему лучи света, чтобы он узрел божественное и по видению этому написал то, что он написал»¹⁷².

¹⁶⁹ Порфирий. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А.Ф. Лосев, пер. М.Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986, С. 416-426.

¹⁷⁰ Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А.Ф. Лосев, пер. М.Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986, С. 427-440.

¹⁷¹ Там же, 10-11.

¹⁷² Там же, 23-24.

Прозорливость в отношении к людям, способность напрямую общаться с божеством, магическая способность управлять силами природы и нравственно безупречная жизнь – это основные элементы, распознаваемые в содержании приема сакрализации образа учителя-философа. С точки зрения функциональности этот образ не вмещается в рамки биографии. Жизнеописание оказывается своего рода свидетельством о мире, способом мироописания и реализуется в двух направлениях. В первом направлении задается повествовательный центр, обозначенный личностью философа, во втором направлении задается внешняя панорама событий, которые свидетельствуют и подтверждают экстраординарность личности.

Ярким примером философской агиографии в этом отношении служит сочинение Флавия Филострата «Жизнь Аполлония Тианского»¹⁷³. Философ, вещающий от имени божества, здесь представлен в отражениях множества жизненных ситуаций, которые складываются в общую картину. Динамика повествования задается сюжетом путешествия, Аполлоний Тианский посещает Вавилонию и Индию и окружающая обстановка также значима, как и личность философа. Флавий Филострат приводит разнообразные географические, этнографические и исторические свидетельства в том числе и сведения о животных, которых встречает на своем пути Аполлоний. Эти свидетельства переплетаются с сценами бесед с мудрецами, царями и простыми людьми. Жизнеописание Аполлония является также описанием мира, который его окружает, и можно сказать, что мир здесь представлен в личностной проекции.

Выявленное биографией конструктивное решение – обозначение личности философа как сакрального центра окружающего мира – сохраняется даже тогда, когда популярность биографической практики сходит на нет и жизнеописание становится подразделом историко-философского исследования. В современную эпоху мы критически воспринимаем

¹⁷³ Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского / Ред. М.Л. Гаспаров. М.: «Наука», 1985.

жизнеописание философа, в котором он предстает как божественная личность, также в прошлом и релевантный священной агиографии схоластический дискурс авторитетного мнения.

Но это не значит, что себя исчерпал формат монолога, задаваемый средствами репрезентации философского высказывания в качестве авторитетного свидетельства¹⁷⁴. В современности релевантной ему является герменевтически нагруженная позиция философа, предполагающего, что индивидуальный опыт философского мышления имеет своим условием образец, вписанный в традицию. Показателен высказываемый Г.Г. Гадамером тезис о необходимости «реабилитировать авторитет»¹⁷⁵. Озвученный Гадамером в виде программы философской рефлексии идеологической установки Просвещения этот тезис выражает консервативное умонастроение. Его особенность К. Ясперс удачно выразил как идею «великих философов», которые «становятся образцами для нас, а их мысли – заранее оформленными возможностями»¹⁷⁶. Примеры реализации такой философской позиции сами уже становятся образцами философствования как классика, представленная в образе Хайдеггера, читающего Аристотеля или разбирающего древнюю фразу Анаксимандра.

2. *Автобиография и дневник*. Эти практики репрезентируют созерцание в качестве практики самоописания. Эффект персональной исключительности здесь достигается посредством обращения к себе как погружение в свой внутренний мир.

Между «Метафизическим дневником» Г. Марселя и дневником М. Аврелия «Наедине с собой» огромное социокультурное расстояние. Такое же, как и между автобиографией Н. Бердяева «Самопознание. Опыт философской

¹⁷⁴ В современной эпистемологии феномен свидетельства актуализирован как проблема «Testimonial Knowledge»: Касавин И.Т. Источники знания: проблема «testimonial knowledge» // Эпистемология и философия науки. 2013. Т.35. №1 С. 5-15; Shieber J. Testimony: A Philosophical Introduction. Routledge, 2015.; Croce M. On testimonial knowledge and its functions // Synthese. 2022. Vol. 200. №2. P.1-21.

¹⁷⁵ Гадамер Г.Г. Истина и метод / Пер. с нем. М. А. Журиной, С. Н. Земляного, А. А. Рыбакова, И. Н. Бутова. М.: Прогресс, 1988. С. 332.

¹⁷⁶ Ясперс К. Великие философы. Кн. 1. Задающие меру люди / Пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. С. 10.

автобиографии» и платоновским текстом «Апология Сократа», который, по мнению М. Бахтина, может рассматриваться как пример зарождения автобиографического письма¹⁷⁷. Уже в древности заметна специфика философского самоописания, речь Исократа «Об обмене имуществом»¹⁷⁸ дает риторический образец автобиографии как приема защиты в процессе судебного разбирательства. Кроме философии и риторики в древности автобиография была также частью историографии (Николай Дамасский, Иосиф Флавий)¹⁷⁹.

М. Бахтин подчеркивает, что автобиографический нарратив Сократа наследует мистериальную традицию античности, в этом состоит его специфика¹⁸⁰. Образ Сократа как философа, состоящего на службе у божества, репрезентирует мистериальный процесс философского становления личности с такими атрибутами, как пророчество и испытание. Также и Марк Аврелий в своем дневнике следует этой мистериальной традиции, постоянно напоминает себе о том образе усвоенного им философского мышления, который он рискует утратить в рутине повседневной жизни¹⁸¹. Было бы наивным полагать, что ничего не изменилось. Автобиография и дневник, как представленные в современности формы экзистенциального письма, далеки и от стилистики философской посвященности, и от релевантного ей образа философа, усвоившего свою связь с божеством. Скорее они демонстрируют

¹⁷⁷ Бахтин М.М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике* // Бахтин М.М. *Собрание сочинений. Т.3. Теория романа (1930-1961 гг.)*. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 385-399.

¹⁷⁸ Исократ. *Об обмене имуществом* // Исократ. *Речи. Письма. Малые аттические ораторы*. М.: Ладомир, 2013. С. 300-369.

¹⁷⁹ О феномене автобиографического письма и дневниковой записи см.: *Автобиографические сочинения в междисциплинарном исследовательском поле: люди, тексты, практики. Тезисы международной конференции / Ред. и сост. Е.К. Карпенко*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.; Щедрина И.О. *Самосознание и автобиографический нарратив: эпистемологический анализ* : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Щедрина Ирина Олеговна. М., 2018.; *Autobiography as Philosophy: The Philosophical Uses of Self-Presentation* / Ed. Thomas Mathien & D. G. Wright. Routledge, 2006.; Wright J. L. *The Philosopher's "I": Autobiography and the Search for the Self*. SUNY Press, 2006.; *The Philosophy of Autobiography* / Ed. Christopher Cowley. University of Chicago Press, 2015.

¹⁸⁰ Бахтин М.М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике* Указ. соч. С. 386.

¹⁸¹ Это видно, к примеру, из такого наставления, которое Марк Аврелий дает себе: «Представь, что ты уже умер, что жил только до настоящего момента, и остающееся время жизни, как доставшееся тебе сверх ожидания, проводи согласно с природой» (Марк Аврелий. *Наедине с собой* / Пер. С. Роговина. М.: Изд-во АСТ, 2019. VII, 56.).

противоположное – умонастроение человека, пытающегося найти для себя опору в переживании внутреннего противоречия.

В этом измерении экзистенциального переживания автобиография и дневник смыкаются. Различие между ними уходит на второй план как различие в способах артикуляции, по сути, единого переживания. Отмечая, что философская автобиография не редуцируется к опыту воспоминания, Н. Бердяев хорошо выразил близость к дневнику в предисловии к своей книге: «Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени как часть моего микрокосма, как мой духовный путь. На мистической глубине все происшедшее с миром произошло со мной. И настоящее осмысливание заключается в том, чтобы понять все происшедшее с миром как происшедшее со мной. И тут я сталкиваюсь с основным противоречием моей противоречивой натуры. С одной стороны, я переживаю все события моей эпохи, всю судьбу мира как события, происходящие со мной, как собственную судьбу, с другой стороны, я мучительно переживаю чуждость мира, далекость всего, мою неслиянность ни с чем. Если бы я писал дневник, то, вероятно, постоянно записывал в него слова: ”Мне было это чуждо, я ни с чем не чувствовал слияния, опять, опять тоска по иному, по трансцендентному”. Все мое существование стояло под знаком тоски по трансцендентному»¹⁸².

Социокультурное расстояние между древностью и современностью, заметное в том, как философское самоощущение выражается в речи, скрадывается внутри монологического построения речи. Замкнутое речевое пространство с повествовательно фиксированным эго-центром – эта модель монолога в своем конструктивном решении опирается на возможность переключиться из режима деятельного субъекта в режим самосозерцания, в котором действие приостанавливается, погруженное в освидетельствование «происходящего со мной».

¹⁸² Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. С. 8-9.

Не случайно тему свидетельства Г. Марсель напрямую связывает со смыслом своего «Метафизического дневника», подчеркивая, что «свидетельствовать означает не только доказывать, но и призываться в свидетели»¹⁸³. Этот «призыв в свидетели» отражается в самоощущении, что мы себе изначально не принадлежим, и за всякой «моей» мыслью и «моим» действием скрыто нечто, ставшее мыслью и действием. Важная идея Марселя в том, что источником такого самосознания является переживание собственного тела, которое хотя и ощущается «своим», но, в сущности, субъекту не принадлежит. Этот мотив просматривается и в античности: жизнь Сократа не принадлежит ему, он служит божеству. Также и в своем дневнике Марк Аврелий постоянно напоминает себе о том, что он смертное существо.

3. *Заочная критика.* Заочную критику чужого мнения можно рассматривать в качестве эффективного средства в достижении эффекта персональной исключительности. Используя критику субъект не просто высказывает свое мнение, он представляет его на фоне уже существующих мнений, доказывая их несостоятельность. То, что эта критика касается существа дела и является обоснованной, не исключает того, что сама критика может быть рассмотрена в качестве способа саморепрезентации субъекта, заявляющего, что он *единственный, кто владеет правильным взглядом на вещи*. Обозначим это как *прием противопоставления*: обнаруживая недостатки в аргументации, субъект позиционирует себя в центре речевого пространства, его более компетентное мнение отодвигает прочие на второй план. Задействованный здесь дискурсивный инструментарий, обеспечивающий эффект исключительности, отличает практику заочной критики чужого мнения от приемов жизнеописания и экзистенциального самосвидетельствования. Практики заочной критики чужого мнения релевантна исследовательским установкам научного трактата и лекции, ее базовый прием вычленяется в виде

¹⁸³ Марсель Г. Метафизический дневник (1928-1933) / Пер. с франц. И. Н. Полонской // Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 85.

максимы, согласно которой речь нужно начинать с обзора существующих взглядов и теорий.

Благодаря Аристотелю утвердилась научная форма текста, которая наследовала практику ведения лекций. Особенностью его авторской речи служит разбор чужих мнений¹⁸⁴, на фоне которого вскрываются трудные места обсуждаемого вопроса и предлагается своя точка зрения¹⁸⁵. Попробуем указать и проанализировать примеры из Аристотеля, на материале которых можно видеть то, как посредством заочной критики задается позиция дистанцирующегося субъекта. В обобщении эта позиция характеризуется в качестве: 1) новой в отличие от устаревшей точки зрения (греч. καινοπρεπῶς – по-новому); 2) внутренне согласованной и монолитной в отличие от рассогласованной точки зрения (греч. ὁμολογέω – соглашаться, говорить на одном языке); 3) четкой и достаточной в обосновании в отличие от непроясненной и поверхностной точки зрения (греч. σαφής – ясный, четкий, понятный).

Отметим, что у Аристотеля эти три параметра – новизна, согласованность, четкость – взаимосвязаны хотя и нельзя сказать, что в каждом случае критического разбора он действует в трех направлениях одновременно. Обратим внимание на образ, к которому прибегает Аристотель и с помощью

¹⁸⁴ Известно, что Аристотель предварял исследуемый им вопрос обзором мнений, которые высказывали другие философы. Сегодня общепринятой является точка зрения, согласно которой аристотелевский анализ мнений нельзя квалифицировать как опыт историко-философского описания. В середине XX в. Гарольд Чернисс, специалист по античной философии, констатировал, что все идеи и фрагменты текстов досократиков, дошедшие до нас, искажены по причине того, что позднейшие авторы использовали их в своих полемических интересах (Cherniss H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1935.). Как утверждает Йегер, Аристотель первый из древних авторов, кто представил собственное учение в системе мнений, высказанных другими философами. Этим он заложил основы нового типа мышления (Jaeger W. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Oxford: Clarendon Press, 1948.). В числе современных исследований вопроса об историко-философской компоненте в аристотелевских работах отметим: Афонасин Е.В. «Следы» прошлого ... Аристотель – историк философии // *Аристотель: идеи и интерпретации* / Под общей редакцией М.С. Петровой. М.: Аквилон, 2017. С. 13-32; Варламова М.Н. Аристотель – историк философии? История как метод наведения на первые начала // *История философии*. 2019. Т. 24 № 1 С. 5-17; Collobert C. Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle finally a Historian of Philosophy? // *Journal of the History of Philosophy*. 2002. Vol. 40. No. 3 P. 281-295.

¹⁸⁵ Форма заочной критики чужого мнения противоположна форме диалога как очной дискуссии. Аристотелевский подход к диалогу как очной дискуссии, регулируемой требованием научного поиска истины, реконструируется на материале его «Топики» (Spranzi M. *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric: The Aristotelian Tradition*. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.; Кириллов Г.М. «Тописка» Аристотеля: традиция и инновация // *Грамота*. 2017. № 2(76) С. 121-125.).

которого подчеркивает интеллектуальную дистанцию между собой и всеми, кто философствовал до него. Предшественники, говорившие о причинах, делали это «нечетко и без какой-либо уверенности, так, как поступают в сражении необученные: ведь и они, поворачиваясь во все стороны, наносят иногда хорошие удары, но не со знанием дела; и точно также кажется, что и эти философы не знают, что они говорят, ибо совершенно очевидно, что они совершенно не прибегают к своим началам, разве что в малой степени»¹⁸⁶. Устаревшая речь, нечеткая речь, непонятная самому философу, и рассогласованная речь, в которой заявленные причины не выглядят в качестве причин – все они, попадая в прицел аристотелевской критики, сходятся в образе необученного бойца, наносящего случайные удары. Эти удары если и достигают цели, то этот успех нельзя считать результатом воинского умения.

Умение особенно важно, поскольку, как подчеркивает Аристотель, «признак знатока [греч. εἶδω – быть осведомленным] – способность научить»¹⁸⁷. Имеющий опыт (греч. ἔμπειρος – опытный, сведующий) не знает причин, этим он уступает тому, кто владеет искусством (греч. τεχνίτης – мастер, ремесленник). Кто владеет искусством знает причины, но он уступает тому, кто способен научить и быть «наставником» (греч. σοφός – искусный, умелый). Если мудрец заявляет, что знает причины сущего, но не может научить этому знанию, не реализует свое знание в виде наставления, следуя Аристотелю, его мудрость сомнительна.

Критикуя взгляды философов, Аристотель воспринимает их с точки зрения наставления, т.е. оценивает других так, как он оценивает собственную речь, с которой обращается к слушателям в учебной аудитории. Показательно в этом отношении, то, как Аристотель оценивает Гесиода: «Последователи Гесиода и все, кто писал о божественном, ... о нас не позаботились. ... они утверждают, что смертными стали те, кто не вкусил нектара и амброзии, явно употребляя

¹⁸⁶ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. 985a10-20.

¹⁸⁷ Там же, 981b5.

слова как вполне им самим понятные; однако их объяснение через эти причины выше нашего понимания»¹⁸⁸. Из этой фразы можно понять, что философу следует относиться к своим словам как лектору, обращающемуся к аудитории, т.е. заранее предвидеть возможные вопросы и корректировать свою речь в направлении устранения трудностей, которые эти вопросы вызывают.

Эти трудности, если их не замечать, могут сделать речь критически уязвимой в трех значениях: 1) философ говорит о вещах, следуя традиции, что делает его речь сомнительной в глазах молодого поколения (параметр новизны; греч. καινοπρεπῶς); 2) философ высказывает свое мнение, используя выражения, которые противоречат заявленной идее или делают его речь непонятной (параметр согласованности; греч. ὁμολογέω); 3) философ не различает между предметом и точкой зрения, задающей предмет в определенном значении (параметр точности; греч. σαφής).

Критическая позиция, во-первых, задается как позиция философа, стремящегося мыслить по-новому (греч. καινοπρεπῶς). Высказывания древних не обладают никакой силой авторитета. Скорее даже наоборот - предшественники были ограничены в своем представлении, но эти границы не осознавали. Так, разбирая взгляды ионийских философов касательно причин сущего¹⁸⁹, Аристотель не сомневается в том, что они заблуждались как ограниченные представлением, что причина сущего одна и она материальна. Впрочем, это заблуждение есть естественное следствие первых попыток философствования. Неудовлетворительность первых теорий стимулировала творческий процесс так, что «сама истина побудила искать дальнейшее начало». Анаксагор кажется Аристотелю современным по духу именно потому что в качестве причины предлагает нематериальный Ум, но и он в прицеле критики, поскольку нематериальная причина хотя и постулируется, остается без применения.

¹⁸⁸ Там же, 1000a10-15.

¹⁸⁹ Там же, 980a-987a.

Во-вторых, критическая позиция задается с точки зрения того, как в речи «согласуются» (греч. ὁμολογέω) идея и ее выражение. Что значит в аристотелевском понимании несогласованная речь можно видеть на примере одного критического замечания, высказанного в отношении учения Платона. Аристотель пишет: «Вместе с тем и все остальное не может происходить из эйдосов ни в одном из обычных значений «из». Говорить же что они образцы и что все остальное им причастно, – значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями»¹⁹⁰. Тезис Платона здесь представлен как предмет критики прежде всего с точки зрения его выражения в языке, основу которого составляют понятия «образец» и «уподобление». Основа, связывающая эти понятия в уме Платона есть скрытое за высказываниями мироощущение, оно неизбежно теряется в восприятии Аристотеля как слушателя, воспринимающего слова в привычном значении. Может появиться человек, рассуждает Аристотель далее, похожий на Сократа, это означает, что существует эйдос единичной вещи - «вечный Сократ». Получается, что способ выражения своей мысли, который избрал Платон, разрушает саму его мысль, позволяет создавать конструкции, оцениваемые с точки зрения идеи Платона как аномальные. То, что хочет сказать Платон, размывается в речевом узусе, поскольку естественно думать, что «можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу»¹⁹¹.

Рассогласование есть эффект, вызванный тем, что философская речь выстраивается не в расчете на то, как она слышится со стороны. Аристотель усиливает реакцию непонимания, которая возникает, когда привычное слово философ использует по-своему, обращая эту реакцию в инструмент критики.

В-третьих, критическая позиция задается в отношении чужого мнения с точки зрения проявленной в нем точности и четкости (греч. σαφής). Философ, не определившийся в том, в каком значении он рассматривает предмет, предрасположен к тому, чтобы говорить путаным языком. Пример критики

¹⁹⁰ Там же, 991a20.

¹⁹¹ Там же.

такого не точно и не четко выраженного мнения мы находим в начале первой книги «Физики», где Аристотель критикует Парменида и Мелисса за то, что, рассматривая сущее в качестве «единого», они представляют его в одном значении. Заметим, что Аристотель опять-таки исходит из позиции того, как слышится философская речь со стороны. То, что значит «единое» в речевом узусе представлено во множестве значений как непрерывное, неделимое, совпадающее по определению (вино и хмельной напиток). Воспринять тезис Парменида можно с точки зрения каждого из этих значений и во всех этих случаях, как констатирует Аристотель, мы попадаем в затруднение, нам сложно понять, что имеет в виду Парменид. Если рассматривать тезис Парменида с точки зрения единого как непрерывного, то, ведь, непрерывное делимо на части, значит, единое не одно, как утверждает философ. Если же подойти к его мнению с точки зрения единого по определению, как например, едины верхняя одежда и плащ, то едиными следует признать человека и лошадь и «речь у них будет не о том, что все существующее едино, а ни о чем ...»¹⁹².

Демонстрируемые Аристотелем образцы заочной критики чужого мнения обнаруживают уязвимое место философской речи в том, что она скорее является формой индивидуального самовыражения, чем формой научения. Вспомним аристотелевскую фразу: «признак знатока – способность научить». *Изучение конвертируемо в научение* – этот аристотелевский тезис многое объясняет, в частности, то, что знающий человек способен не просто высказывать свое мнение, знаток проявляет себя в способности строить речь, которая учит. Такая речь тем более успешна, чем более она приближена к ученику, заранее предвосхищает его вопросы и дает на них ответы. Она успешна в той мере, в какой заранее учитывает трудности, возникающие в процессе ее усвоения и строится в интенции ответа, упреждающего вопрос.

¹⁹² Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.3 / Пер. И.Д. Рожанский. М.: «Мысль», 1981. 185b25.

Упреждающая речь является замкнутой и герметичной. Ее дискурсивный центр задан в виде речевой позиции автора, которая воспроизводится в предвосхищении реакции слушателя, что делает эту реакцию управляемой и направляемой.

В качестве вывода отметим, что формат монолога репрезентирован тем, как общая цель текстовой деятельности – зафиксировать эффект персональной исключительности в качестве результата рефлексивного акта умоперемены (метанойя) – может достигаться посредством различных приемов. *Множественность приемов текстовой деятельности предполагает также и то, что эффект персональной исключительности не есть что-то однозначное.* Мы выделяем три значения эффекта персональной исключительности в соответствии с теми приемами, которые задействуются. Во-первых, это репрезентативный для практики философской биографии прием сакрализации образа философа, в рамках которого эффект персональной исключительности имеет значение как маркер экстраординарной личности, не вписывающейся в привычные представления о жизни. Во-вторых, релевантный практикам автобиографии и дневника способ переключения внимания с внешнего мира на мир внутренний, в рамках которого эффект исключительности имеет значение как маркер самососредоточения. В-третьих, это относящийся к прагматике научного текста способ заочной критики чужого мнения, с точки зрения которого эффект исключительности имеет значение центральной точки зрения.

Способ свидетельство о мире: практика мироописания

Способ текстовой деятельности свидетельство о мире репрезентирует формат монолога с точки зрения того, что целью текстовой деятельности является фиксация свидетельства об устройстве мира в качестве результата рефлексивного акта умоперемены (метанойя). Базовым приемом такой деятельности следует считать позиционирование автора философского текста

в виде *внутритекстовой инстанции абсолютного наблюдателя, свидетельствующего о сотворении мира и его подлинном устройстве.*

Истоки способа свидетельства о мире просматриваются не только в ионийской традиции «естественной истории», в частности, в том, как Анаксагор строит философскую картину мира, позиционируя себя в качестве «истора», т.е. свидетеля мирсотворения. Эта форма распознаваема также в философии элеатов, в поэме Парменида. Философ на колеснице восходит в обитель богов – этот зачин озвучен в стилистике агиографического свидетельства. Следующая за этим речь, раскрывающая устройство мира, представлена от имени самого божества и это уже иная стилистика, в рамках которой точка зрения философа сближается с точкой зрения божества.

Примечательно, что похожую конструкцию мы обнаруживаем у Платона в «Тимее». Но Платон действует иначе, его сюжет уже не подчиняется поэтическому образу речи, услышанной от божества. Тимей в своей речи идет по следу того, как демиург создает космос и населяет его разумными существами¹⁹³. Позиция, приравнивающая философский взгляд к божественному взгляду, высвобождается из рамок поэтизированного представления о человеке, повторяющем речь божества. Высвобождается к возможности если и не стать самому на место божества, во всяком случае приблизиться и наблюдать его в действии воочию.

Устами платоновского персонажа космос представлен с точки зрения свидетельства сотворения всего сущего демиургом. Субъект позиционирует себя в отношении к функции творца, а сам мир представлен в оптике сотворения согласно божественному замыслу творца. Предложенный Платоном сценарий философского мироописания реализуется в предположении, что имеется «первообраз» (греч. *παράδειγμα* - образец), согласно которому выстраивается мир. Признавая необходимость того, чтобы «этот космос был образом чего-то», Тимей объясняет особенность своей речи,

¹⁹³ Анализ «Тимея» в широком спектре поднимаемых этим диалогом вопросов см.: Plato's Timaeus: Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense / Ed. Chad Jorgenson, Filip Karfik, Štěpán Špinka. Brill, 2021.

откуда вычитывается его речевая позиция. Речь, затрагивающая «первообраз» (греч. *παράδειγμα*), должна соответствовать своему предмету, как это утверждает Тимей: «О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым ... обладать неопровержимостью и бесспорностью ...»¹⁹⁴. Иначе выглядит речь, затрагивающая то, что является лишь «подобием» (греч. *εἰκόν* – образ, отражение), т.е. воспроизводит первообраз. В ее случае неизбежны неточности и противоречия, для такой речи достаточно того, что она выглядит «правдоподобной речью» (греч. *τὸν εἰκότα μῦθον*). Будучи приобщенными к такой речи, следует «помнить, что и я рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего»¹⁹⁵.

Платона можно понять так, что, рассуждая о первообразе, человек забывает, что он человек, т.е. говорит от имени *сообщника божества*, что проявляется в виде «неопровержимой» речи (греч. *καταφάνης* – ясный, очевидный) и «бесспорной» речи (греч. *ἀμετάπτωτος* – непоколебимый). Рассуждая же о космосе, который есть только подобие первообраза, нам следует помнить, что мы всего лишь люди и «радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое». Речевая позиция Тимея определяется в различии между ситуацией, в которой человеку позволительно забыть в своей речи о том, что он человек, и ситуацией, в которой такая забывчивость не позволительна¹⁹⁶. Это различие между речевой ситуацией, в которой индивид действует как сообщник божества, созерцающий замысел мироустройства и

¹⁹⁴ Платон. Тимей // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. / Пер. С.С. Аверинцева. М., 1971. 29b.

¹⁹⁵ Там же, 29d.

¹⁹⁶ По мнению отечественного исследователя И. Мочаловой, такое различие вызвано стремлением Платона защитить свое учение об идеях в форме его космологической интерпретации. Космологические проекты, бытовавшие в Академии, требовали от Платона соответствующей реакции, которая проявилась не только в погружении в космологический дискурс, но также и в стремлении перейти от привычной формы диалога к монологу. Определение космологического дискурса как «правдивой речи», отличной от мифа и истины, согласно Мочаловой, Платон использует, чтобы противопоставить свой подход подходу тех учеников, которые рассматривают учение о природе как истинное познание (И. Мочалова. О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей» // Платоновский исследования. 2014. Вып.1. №1. С. 55-78).

высказывающийся от имени демиурга, и ситуацией, в которой индивид действует в разобщении с божеством и высказывается от собственного имени.

В платоновском тексте эти две речевые ситуации взаимосвязаны и можно предположить, что в этой взаимосвязи выражается прагматика внутритекстовой позиции абсолютного наблюдателя, фиксирующая результат умоперемены (метанойя).

Предполагаемая взаимосвязь может быть представлена в виде перехода от одного вида речи к другому виду речи, наблюдаемого уже в первых рассуждениях Тимея. Он начинает с того, что заявляет о необходимости различать «вечное» и «возникающее», поясняя, что вещи имеют внешнюю причину своего возникновения, они не сами принимают решение о своем бытии. Это то, что можно считать бесспорным, что выдает речевую позицию человека, высказывающегося как сообщник божества и непосредственный свидетель истины.

Продолжение выглядит уже не таким бесспорным и строится на предположении, заставляющим помнить, что мы всего лишь люди и высказывание от собственного имени ограничено человеческой точкой зрения. Предположение состоит в том, что причина космоса есть несотворенный и вечный образец, следуя которому добрый демиург сотворил космос как «прекраснейшую вещь» (греч. κάλος – прекрасный). Это следует принять, поскольку хотя и можно мыслить иначе, т.е. представить образец сотворенным, а демиурга не добрым, это «выговорить-то запретно»¹⁹⁷.

Подчеркнем это место в рассуждениях Тимея, здесь ярко проявлена свидетельская позиция в решении видеть космос именно в таком виде как «прекраснейшую вещь». Это решение можно рассматривать в качестве нравственного выбора, оно реализуется как запрет себе говорить иначе, что подчеркивает саму возможность говорить иначе. Выбор Платона определяет логику философского мироописания в оптике «наилучшего» мироустройства

¹⁹⁷ Платон. Тимей. Указ. соч. 29а.

(греч. ἄριστος - превосходный). В этой оптике проявляются: 1) причина создания Вселенной; 2) строение космоса в качестве «живого существа»; 3) появление в космосе разумных существ в виде бессмертных богов и смертных людей; 4) смысл человеческой жизни как совершенствование души на пути к бессмертию¹⁹⁸.

В том виде, в каком Платон реализует форму монолога в различии речевой позиции, позволяющей индивиду свидетельствовать от имени божества, и речевой позиции, ограниченной возможностью индивида свидетельствовать от собственного имени, можно усмотреть способ фиксации результата умоперемены (метанойя). В данном случае результат умоперемены (метанойя) раскрывается в виде эффекта ориентирования, характеризующего прагматику речевой позиции сообщника божества. Позиция сообщника божества нацеливает автора принять *нравственное решение* исходить из постулата разумности мироустройства также и в ситуации, когда он вынужден действовать как индивид, разобщенный с божеством и высказывающийся от собственного имени. Платоновский тип мироописания выражает позицию внутритекстового наблюдателя в значении божественно инспирированного нравственного указания, что, как мы намереваемся показать в дальнейшем, сопоставимо с принципом критической философии И. Канта, четко отделявшего практический разум как метафизическую сферу нравственного законодательства от теоретического разума, определяющего законы природы.

В естественнонаучных трактатах Аристотеля просматривается отличный от платоновского подход¹⁹⁹, в рамках которого мироописание есть опыт созерцания природы. Специфика внутритекстовой позиции абсолютного наблюдателя здесь обозначается с точки зрения разграничения между тем, что «явно для нас» и тем, что «явно по природе». У Аристотеля это разграничение заявлено в методическом смысле как путь познания: «... необходимо

¹⁹⁸ Там же, 29e; 30; 41; 90.

¹⁹⁹ Различие в подходах Платона и Аристотеля есть значимый пункт современных исследований: Слинин Я.А. Две античные модели всего сущего: Платон и Аристотель // Вестник СПбГУ. 2015. Сер.17. Вып. 1 С. 22-28.; Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition / Ed. Daniel Vázquez & Alberto Ross. Brill, 2022.

продвигаться именно таким образом: от менее явного по природе, а для нас более явного к более явному и понятному по природе»²⁰⁰.

Мы же рассмотрим данное разграничение в качестве фиксирующего результат умоперемены (метанойя), отражающий пересмотр естественной и привычной для индивида точки зрения «для нас более явного». Аристотель поясняет, что значит эта точка зрения, используя в качестве примера то, что дети первоначально всех мужчин называют отцами, не различая каждого в отдельности. Смысл этого примера в том, что для человека естественно доверять своим чувствам и воспринимать вещи в целом, «ведь целое скорее уясняется чувством». «Явное по природе» открывается через интеллектуальный опыт расчленения целого на составляющие его части или элементы. В трактате «Физика» этот опыт зафиксирован прежде всего в демонстрации того, что такими базовыми элементами природы являются четыре причины. Физик действует таким образом, что сводит свой вопрос к каждой из них.

Описание природы, представленное в терминах причин сущего, выражает умоперемену (метанойя) как опыт саморепрезентации субъекта в качестве части природы, что выражается в идее, что человеческое действие и природный процесс имеют общей основой целевую причину. Созданное человеком и созданное природой идентичны в своей основе, как подчеркивает Аристотель: «... и в созданных искусством и в существующих по природе [вещах] отношение последующего к предшествующему одинаково»²⁰¹. Следуя за Аристотелем, можно сказать, что человеческое действие сотворения и природный процесс возникновения имеют одну сущность²⁰², выражаемую

²⁰⁰ Аристотель. Физика. Указ. соч. 184a15.

²⁰¹ Там же, 199a15.

²⁰² Идея о том, что в учении Аристотеля причина, вызывающая природное явление, есть проекция отношения человека к собственным действиям, сегодня обсуждается как вариант интервенционистской теории причинности. Дискуссия о том, насколько правомерен такой взгляд и как оценить демонстрируемые этим подходом эффекты антропоморфизма, представлена в работе: Licata G. Aristotle's Doctrine of Causes and the Manipulative Theory of Causality // *Axiomathes*. 2019. Vol. 29. №6. P. 653-666. Данную точку зрения дополняет вычитываемая у Аристотеля возможность представить феномен «намеренного действия» (Intentional action) по образцу каузального описания природных процессов: Reece B.C. Aristotle's Four Causes of Action. // *Australasian Journal of Philosophy*. 2019. Vol. 97. №2. P. 213-227.

идеей целевой причины. Аристотель пишет: «Все определено своим делом, [или назначением], все поистине существует, если способно выполнять это свое дело»²⁰³.

Чтобы удостоверить свой взгляд на мир, необходимо предварительно отделить себя от мира, поставить под вопрос естественную очевидность чувственной картины вещей. Позиция того, кто наблюдает причины сущего, есть результат транспозиции, осуществляемой в преодолении естественной для человека склонности говорить обобщенно, отражая то целое, которое по словам Аристотеля, «скорее уясняется чувством». Этой склонности противостоит и ее замещает дискурсивная практика расчленения целого на составляющие элементы, которые значимы как инструменты пересборки и создания новой уже физически проработанной картины сущего.

Ее главная особенность в том, что она отражает изменение, которое индивид претерпел в отношении к сущему. Вместо эгоцентрической оптики «явно для нас», неизбежно подталкивающей к релятивизму, дискурсивная позиция физика, высказывающегося о причинах сущего, вносит объективистскую оптику «явно по природе». Кто говорит от имени природы, уже не принадлежит себе и не является одним из множества индивидов. Он есть абсолютный наблюдатель, созерцающий целесообразность природы как основу ее объективного устройства. В дальнейшем мы намереваемся показать, что намечаемый Аристотелем телеологический подход в эпоху Модерна релевантен пониманию философии как синтеза теоретического разума и практического разума, достижимого в процессе сближения философии с искусством (Шеллинг) или с наукой (Гегель).

Какую особенность созерцания в качестве дискурсивной практики мироописания можно выявить в сравнении подходов Платона и Аристотеля? Такая особенность обозначается в отношении функционала внутритекстовой позиции абсолютного наблюдателя. У Платона внутритекстовая позиция

²⁰³ Аристотель. Метеорологика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.3 / Пер. Н.В. Брагинской. М.: «Мысль», 1981. 390a10.

абсолютного наблюдателя реализуется в виде ориентира, служащего основой нравственного самоопределения личности в ситуации, когда он разобщен с божеством и истина неочевидна. Субъект, обозначенный в качестве внутритекстовой инстанции свидетеля, подобен демиургу. Свидетельствование о мире считывается с модели сотворения мира, поэтому несет в себе творческую компоненту, выраженную идеей *вмешательства*. Прагматический потенциал внутритекстовой инстанции наблюдателя реализуется в побуждении к нравственному решению самого автора утверждать разумное устройство мира вопреки возможным сомнениям.

Аристотель, напротив, исходит из соображения, что творческий акт человека подобен природному процессу возникновения, их общей основой является целевая причина. Это означает, что в опыте мироописания дискурсивная позиция внутритекстового наблюдателя задается в виде позиции *не вмешивающегося свидетеля*, фиксирующего целесообразность как объективный порядок мироустройства, не требующий от самого человека подтверждения в виде нравственного решения говорить именно так, а не иначе.

В качестве вывода отметим: формат монолога, определяемый исходя из способа текстовой деятельности описание мира, имеет различные значения. Цель текстовой деятельности – зафиксировать свидетельство о подлинном устройстве мира как результат рефлексивного акта умоперемены (метанойя) – достигается посредством приема обращения к *внутритекстовой инстанции абсолютного наблюдателя*, и этот прием имеет разный вид и значение у Платона и Аристотеля, что позволяет выделить платоновский тип мироописания и аристотелевский тип мироописания. Платоновский тип определяется исходя из того, что позиция абсолютного наблюдателя подразумевает вмешательство и мироописание является опытом нравственного самоопределения личности. Аристотелевский тип определяется исходя из того, что позиция абсолютного наблюдателя является объективной, т.е. подразумевает невмешательство, а само мироописание есть опыт созерцания целесообразности в природе.

Созерцание в конструкции рефлексивного акта

Выделяемые в античности платоновский и аристотелевский типы дискурсивной практики мироописания значимы не только в древности. Они обнаруживаются в основании современной философской культуры в рамках проблемы того, что такое философская рефлексия. Основу проблемы задает Декарт, рассматривая рефлексию в качестве интеллектуального опыта универсального сомнения. Универсальность сомнения подразумевает, что в акте рефлексии субъект занимает позицию самодостаточного свидетеля, равнозначную позиции солипсиста. В качестве свидетеля он удостоверяет реальность и представлен в центре реальности. Солипсизм релевантен монологу и картезианская формула *ego cogito* есть артикуляция рефлексивного опыта по схеме монологически замкнутой речи. Она неоспорима и общезначима как себя подтверждающая истина.

Обозначенная в картезианстве монологическая позиция субъекта рефлексии в философии Канта раскрывается в качестве двойственной позиции, поскольку субъект дистанцируется одновременно в отношении собственной личности и в отношении внешнего мира. В отношении собственной личности рефлексивная позиция субъекта представлена как позиция практического разума, олицетворяемая Волей и реализуемая в актах морального самосознания. В отношении внешнего мира рефлексивная позиция субъекта представлена в качестве позиции теоретического разума, олицетворяемой Истиной и реализуемой в актах познавательной деятельности. Намеченное Кантом различие между теоретическим разумом и практическим разумом инициировало значимую для кантианства и его рецепции проблему стыковки теории и практики как проблему взаимосвязи человека и мира.

В самой постановке этой проблемы уже заметно расхождение, в котором прочитываются платоновский и аристотелевский типы дискурсивных практик. Идея Канта о том, что человек принадлежит одновременно двум мирам – миру свободы и миру природы, отсылает к платоновскому типу практики, в

частности, к тому, что отличает этот тип в виде требования различать между бесспорной речью и правдоподобной. Онтические проекции нравственного самосознания задают образ мира в качестве, феноменологически выражаясь, «жизненного мира», в котором есть Бог и в котором душа бессмертна. Такой морально удостоверяемый миропорядок нельзя игнорировать, но его также и нельзя вписать в образ мира, релевантный научному познанию.

В той мере, в какой аристотелевский тип практики распознаваем в стремлении выйти за рамки платоновского различия, этот тип просматривается в основе идеалистического ответвления картезианско-кантианской традиции, представленного в философии Абсолюта. Мы имеем в виду прежде всего системы Шеллинга и Гегеля. Хотя они сходятся в тезисе, согласно которому философское созерцание выражает объективную сущность вещей и синтезирует точку зрения субъекта и точку зрения объекта, важно обратить внимание на существенное различие в определении самой возможности и средств реализации синтеза.

Шеллинг данную возможность раскрывает на пути сближения философии и искусства. В этом смысле философ сравним с поэтом, его способ мировосприятия имеет творческую основу. Гегель избирает другой путь, приближает философское мирозерцание к виду объективного познания, а самого философа – к образу ученого.

В дальнейшем мы выдвинем и развернем четыре тезиса.

Первый – существенной особенностью, определяющей картезианскую модель рефлексии в качестве монологической, является ставка на теоретическое значение рефлексии.

Второй – в философии И. Канта теоретическое значение рефлексии дополняется практическим значением. Различие между природой и свободой, наукой и нравственностью задано озвученной в контексте мироустройства идеей нравственного самоопределения личности, что релевантно платоновскому типу практики мироописания.

Третий – в идеалистическом переосмыслении кантовского критицизма проявляется аристотелевский тип. Его контуры заданы в проблемном поле обоснования объективной значимости философского созерцания как эстетического опыта слияния человека с природой. Эта точка зрения представлена Ф.В. Шеллингом.

Четвертый – аристотелевский тип также образует основу научного подхода в философии, представленного в концепции Г. В. Гегеля.

1. Картезианская модель рефлексии. В современной философской культуре смысл рефлексии тесно связывается с актом сомнения, а данной связью мы обязаны наследию картезианской традиции. Картезианство предполагает сомнение, которое, в отличие от психологического переживания, играет роль интеллектуально контролируемой процедуры поиска несомненной истины. Слово Истина в картезианском прочтении – с заглавной буквы. Оно отсылает к идее общезначимого критерия, позволяющего отделить достоверное знание от недостоверного.

Если такую Истину удастся разыскать, то, согласно Декарту, это обеспечит прочное основание всей системы научного знания. Картезианская логика вполне понятна: наука возможна при условии того, что истина достижима для человека, следовательно, основанием науки служит демонстрация подобной возможности. Как известно, открытием Декарта стало положение о том, что сомневаться можно во всем, кроме самого акта сомнения, то есть несомненным для субъекта является собственное существование. В «Размышлениях о первой философии» Декарт пишет: «... пусть меня обманывает кто угодно, – он все равно никогда не добьется моего обращения в ничто, пока я буду считать, что я – нечто; ...»²⁰⁴. Самосознание здесь уравнено с Истиной. На древний вопрос «что есть истина?» мы располагаем вполне убедительным ответом – истина в том, что «я существую».

²⁰⁴ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывається существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1994. С. 30.

Стоит только задать смысл рефлексии посредством процедуры сомнения, и мы обнаружим, что этот смысл удваивается одновременно с тем, как сомнение распадается на пару несомненное/сомнительное. Если самосознание оказывается, условно говоря, смыслом А, которому соответствует несомненность, то сознание Другого будет смыслом В, соответствующим сомнительности. Рефлексия осуществляется не только в отношении к себе, но одновременно и в отношении Другого. Осознание несомненности себя неизбежно сопровождается осознанием сомнительности Другого²⁰⁵. Картезианская конструкция рефлексивного акта как акта самореференции проявлена в монологически озвученной границе между ego и alter ego. Существование другого человека так же сомнительно и недостоверно, как существование «вещи протяженной» в сравнении с «вещью мыслящей». Вспомним классический пассаж из «Метафизических рассуждений», где Декарт задает вопрос о том, ощущение или мышление является источником знания о внешнем мире. Его решение, как известно, – в пользу мышления. Но любопытно, что выстраивая свою линию аргументации на примере восприятия воска, Декарт проблематизирует реальность другого человека так же, как он проблематизирует реальность куска воска²⁰⁶.

Такое допущение заслуживает внимания. Оно играет большую роль в понимании картезианской модели рефлексии. В той мере, в какой рефлексия вносит вопрос о достоверности нашего знания о мире, она имеет теоретическое значение. В теоретическом смысле, действительно, ничто не

²⁰⁵ Картезианский эксперимент, в ходе которого субъект мыслит себя как единственное разумное существо во вселенной, необходим для того, чтобы обнаружить предельные основания мышления как удостоверяющего интеллектуального опыта. В этом качестве к нему обращается Э. Гуссерль в своем проекте трансцендентальной феноменологии, полагая, что «Картезианские "Размышления" не следует ... рассматривать как частное занятие философа Декарта, и еще менее – как всего лишь эффектную литературную форму изложения Скорее в них намечен прообраз необходимых размышлений каждого начинающего философа...». Быть «начинающим философом» для Гуссерля означает решение «вернуться к самому себе и, ниспровергнув в себе все до сих пор имевшее для него значимость науки, постараться заново их построить» (Гуссерль Э. Картезианские размышления СПб.: «Наука», «Ювента», 1998. С. 50-51). Образ ученого как одиночки не уходит в тень в современную эпоху социальных коммуникаций: Неретина С.С. Философские одиночества. М.: ИФ РАН, 2008.; *The Philosophy of Creative Solitudes* / Ed. Jones D. Bloomsbury Academic, 2019.

²⁰⁶ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Указ. Соч. С. 27.

препятствует рассматривать Другого в качестве недостоверно существа. Другой не способен заявить о себе с такой очевидностью, с какой я воспринимаю себя. Если ego относится к Другому как к alter ego, то исключительно на основании своей доброй воли. Никакая данность не может теоретически принудить мое сознание к признанию другого сознания в качестве равноправного. В этом пункте картезианская мысль находит свою естественную границу, мы покидаем сферу теоретической функции разума, осуществляющейся в терминологии «нам дано», и вступаем на почву практической функции, действующей язык нравственного выбора считать Другого лишь «воском» или равным мне лицом. Выбор того, кто есть Другой, косвенным образом есть также мой выбор самого себя, в этой игре взаимоотражений, как показывает в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерль, присутствует двусмысленность²⁰⁷, которая для теоретической мысли представляется явным противоречием или интеллектуальной уловкой, напоминающей нечленораздельное высказывание: «... второе ego не просто наличествует, данное для нас как оно само, – оно конституировано как alter ego ... ”другой” указывает на меня самого; ”другой” есть мое собственное отражение, и в то же время не является таковым, это – мой собственный аналог, и, опять-таки, аналог не в обычном смысле слова»²⁰⁸.

2. *Двойственность субъекта рефлексии: познание и нравственность (И. Кант)*. В том, что Другой есть не только предмет познания, но и предмет воли, можно видеть точку разделения, посредством которой философская

²⁰⁷ Это продуктивная двусмысленность, открывающая возможности альтернативного прочтения гуссерлевской идеи об особенностях «опыта Другого». В частности, пути альтернативного прочтения обнаруживаются в сопоставлении взглядов П. Рикера и Я. Паточки. «Опыт Другого» может быть истолкован в смысловом различии между «бытием собой как Другим», это позиция П. Рикера, и «бытием собой через Другого», это позиция Я. Паточки (Capek J. Oneself Through Another: Ricoeur and Patočka on Husserl's Fifth Cartesian Meditation. // *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*. 2017. Vol.9. №2. P. 387-415). В более широком концептуальном поле проблему «опыта Другого» как условие самости раскрывает Дан Захави, различая два подхода – реалистический и антиреалистический и выдвигая тезис о «минимальной самости», которая фундирует опыт социально-нарративного самоконструирования субъекта. См.: Zahavi D. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014. О дискуссии, вызванной идеями Д. Захави, см.: Zhang J. Transcendental Co-Originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology // *Human Studies*. 2021. Vol. 44. №1. P. 121-138.

²⁰⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. Указ. соч. С. 190.

рефлексия из области теоретической перемещается в область практическую. Проблема демаркации оказывается в центре внимания критической философии И. Канта. Ответ на теоретический вопрос *Что я могу знать?*, выдержавший самую скрупулезную проверку сомнением, не удовлетворит практический интерес, озвученный в вопросе *Что я должен делать?* Сохраняя внешний контур проблематизации, рефлексия меняет интенцию и тем самым обретает качественно иной смысл. Теоретической фиксации истины в терминах несомненное/сомнительное противостоит практическая фиксация воли в терминах автономия/гетерономия. Вопросу о достоверности нашего знания о мире противостоит вопрос о нравственности нашего поступка.

Что служит источником философской рефлексии в сфере практического? В «*Основах метафизики нравственности*» Кант подчеркивает: «... я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой проницательности, чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым»²⁰⁹. Нравственное основание поступка человек обнаруживает в себе независимо от философских размышлений, и обнаруживает в виде готовности или неготовности стать на место Другого, что подтверждает или опровергает общезначимость максимы предполагаемого поступка. «Не сведующий в обычном ходе вещей, – пишет Кант далее, – не приспособленный ко всем происходящим в мире событиям, я лишь спрашиваю себя: можешь ли ты желать, чтобы твоя максима стала всеобщим законом?»²¹⁰.

Сцена нравственного выбора между частным и общечеловеческим интересом разворачивается в виде столкновения эгоистического желания и морального долга и, надо это подчеркнуть, разворачивается в человеческой душе не в виде решения интеллектуальной задачи, где ответ нужно подтвердить доказательством его правоты. Попытка привести в спор

²⁰⁹ Кант И. Основы метафизики нравственности // И. Кант. Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. 1 / Под.ред. В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1965. С. 239–240.

²¹⁰ Там же.

аргумент, апеллирующий к единственно верной истине, как в математической теореме, тут же блокируется необходимостью признать специфику морально достоверной истины, как пишет Декарт, «достаточной для того, чтобы управлять нашими нравами, или равной достоверности вещей, в которых мы не сомневаемся касательно правил нашего поведения, хотя и знаем, что в смысле абсолютном эти правила, может быть, и неверны»²¹¹. Привлеченное в сферу решения нравственных вопросов, знание ведет себя в противоречии с требованиями теоретической строгости. Оно вынуждено принять неверные истины, ограничившись соображением достаточности.

Неизбежная погрешность моральных истин говорит о том, что нравственный выбор не зависит от решения проблемы того, каким надежным и достоверным является наше знание. Основу нравственности образует не стремление к истине, открывающей нам глаза на то, что и каким образом есть в природе, а стремление к воле, открывающей для человека возможность существовать иначе, чем это позволено природой. Интенция нравственного стремления направлена в сторону того, чтобы освободиться от принудительной силы внешних обстоятельств, побуждающих действовать объективно. Нравственная жизнь начинается там, где сам человек, а не внешняя причина в виде стечения обстоятельств, управляет поведением и принимает решение о том, как поступить. Добро и зло оказываются вовсе не антагонистическими силами света и тьмы, сталкивающимися в человеческом сердце в борьбе за господство над душой. Это нравственные символы воли, в которых зашифрована идея выбора между тем, чтобы в своем поведении продолжить цепочку объективно сложившихся во внешнем мире причинно-следственных связей или оборвать её своим решением поступать на основании доводов, подсказанных внутренним голосом совести.

Каким же образом связаны человеческая нравственность и философская рефлексия? Рефлексия не привносит нравственность, напротив, она возникает

²¹¹ Декарт Р. Рассуждение о методе. Указ. Соч. С. 289.

на её почве и возникает как средство профилактики того, что Кант обозначает термином «естественная диалектика». Готовность встать на место Другого требует от человека самоотречения, принесения в жертву своего естественно оправданного личного интереса. «Отсюда – замечает Кант, – возникает естественная диалектика, т.е. склонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу, по крайней мере, их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать их более соответствующими нашим желаниям и склонностям ...»²¹². Естественной диалектикой, с чем призвана бороться философская рефлексия, Кант называет всякое суждение, посредством которого разум пытается убедить себя в том, что требующая солидарности с Другим позиция долженствования является выдумкой и не имеет никакой реальной силы.

В практическом смысле задачей философской рефлексии является разоблачение ложных толкований идеи нравственности. Компетенция этой идеи начинается, как только мы сталкиваемся с вопросами, уводящими разум в область казуистики. Имеет ли силу нравственная идея, если мы не наблюдаем примеров её осуществления? Ограничен ли смысл нравственного долга только случаем человеческого поведения или распространяется на всех разумных существ? Очевидно, что в повседневной жизни многие из этих вопросов выглядят избыточными, но разум склонен их задавать потому что только таким казуистическим путем он способен себя переубедить. Философ вынужден принять на себя роль казуиста, ведь противостоять естественному искушению разума можно лишь путем разоблачения его диалектических хитростей. Став на путь диалектической веры в эмпирические основы нравственности, разум, как ему кажется, знающий ответ на вопрос, почему нравственное нравственно, встречается с философским возражением, на острие которого парадокс – говоря о необходимости морального требования, «мы постигаем его непостижимость» и далее этого идти уже нельзя.

²¹² Кант И. Основы метафизики нравственности. Указ. Соч. С. 242.

Итак, для понимания смысла философской рефлексии в кантианстве есть два контекста. Первый – теоретический, при котором речь идет о поиске достоверных оснований нашего знания о мире. Это путь картезианской философии, увенчавшийся великим открытием того, что единственная непогрешимая истина человека – это существование его личного *ego*. Второй – контекст практической философии. Это кантианский путь, ведущий в сферу нравственного единства всех разумных существ. В этом случае предметом, к которому применяется интеллектуальное усилие, становится воля, а основной задачей рефлексии становится очищение нашего сознания от ложных толкований, так или иначе затемняющих идею нравственной солидарности.

Заключенный в рефлексии философский смысл направлен в противоположные стороны. С одной стороны, его теоретическим ориентиром служит Истина, отражающая неумолимую необходимость закона и данная человеку в познании. С другой стороны, имеется практический ориентир, представленный в виде Свободы и осознаваемый человеком в актах нравственного выбора. Тематически и методологически философия разбивается на теоретическую и практическую, что не может не вызвать вопрос о её единстве.

Кант имплицитно ставит данный вопрос в «Критике способности суждения» и тем самым как бы возвращается к исходной позиции, с которой он начал путь критической философии. Посредством критического метода нужно было развести знание и нравственность, чтобы в итоге заново поставить вопрос об основаниях их возможного единства. Самый важный вывод, к которому подводит кантианство, состоит в том, что философия вообще нужна для того, чтобы предупреждать любую попытку перехода с территории знания на территорию нравственности. Фраза «я не должен лгать потому, что Бог есть» представляет собой изначальный для философской критики пункт, в котором заявляет о себе естественная омраченность ума, не видящего проблемы в том, что истина «Бог есть» служит основанием нравственного суждения. Требуется зрелая культура философского мышления, чтобы понять, что мы живем по

нравственным правилам, которые устанавливаются независимо от наших знаний об устройстве мира.

Лишь с осознанием моральной автономии воли открывается иной путь единства, построенный на идее перехода от нравственности к знанию. В соответствующей редакции вышеприведенная фраза может звучать так: «я не должен лгать, поэтому Бог есть». В конечном итоге кантианство противопоставляет теоретический разум практическому разуму вовсе не с целью разрушить естественное единство интеллектуальной жизни человека и добиться эффекта раздвоения личности. Противопоставление необходимо как промежуточный этап, в итоге которого мы обретаем единство интеллектуальной жизни²¹³, получившее философскую прививку, защищающую разум от саморазрушительных поисков того, кто сделает нас мудрыми, добрыми и счастливыми.

Кант пишет, что хотя между областью природы и областью свободы «лежит необозримая пропасть, так что от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход, как если бы это были настолько различные миры, что первый [мир] не может иметь никакого влияния на второй, тем не менее второй должен иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы ...»²¹⁴.

3. Произведение искусства как модель созерцания (Шеллинг).
Обозначенный в философии Канта переход от критики к систематике на первый план выдвигает проблему единства философского разума. Речь идет не просто о поиске логического основания, связывающего разум в его теоретическом и практическом проявлениях. Логическое основание философ находит в своём мышлении, но для его практического подтверждения

²¹³ Идею единства разума можно обозначить как монологический прицел кантовской философии. См.: Timmermann J. The Unity of Reason - Kantian Perspectives // Spheres of Reason: New Essays in the Philosophy of Normativity / Ed. Simon Robertson. Oxford University Press. 2009, P. 183-198.

²¹⁴ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в 6 т. Т.5 / Под. ред. В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1966. С. 174.

требуется дополнительное свидетельство. Откуда оно приходит? Ответ на этот вопрос, данный Ф.В. Шеллингом, показателен и важен – он дает эстетическое обоснование единству философского разума.

В работе «Система трансцендентального идеализма» Шеллинг пишет: «Одним словом, обретая теоретическую достоверность, мы утрачиваем практическую, обретая практическую – утрачиваем достоверность теоретическую; истина в нашем познании и реальность в нашем волеии одновременно существовать не могут. Это противоречие должно быть разрешено, если вообще существует философия, и решение этой проблемы или ответ на вопрос, как можно одновременно мыслить представления сообразующимися с предметами, а предметы – сообразующимися с представлениями, является не первой, но высшей задачей трансцендентальной философии»²¹⁵.

Разумеется, продолжает Шеллинг (в точности следуя кантовской логике), что эта проблема не может быть решена ни практическими средствами, ни теоретическими средствами, требуется некая «более высокая философия», способная объединить свои разрозненные части на ином основании, чем истина и воля. В качестве более высокого основания Шеллинг предлагает мыслить не познание и не моральный поступок, а произведение искусства и эстетическую деятельность человека: «... общим органом философии, замковым камнем всего ее свода, является *философия искусства*»²¹⁶.

Само по себе выражение «философия искусства» в первую очередь напоминает о дисциплинарном членении философии, где область искусства соседствует с наукой, нравственностью или религией. Все перечисленное способно быть объектом философской рефлексии, и в этом плане искусство не представляет собой ничего особенного. Идея Шеллинга в том, что рефлексия, имеющая дело с проявлениями творческого гения, мыслит свой предмет так,

²¹⁵ Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2 т. Т.1. / Под ред. А. В. Гулыги. М.: Мысль, 1987. С. 239.

²¹⁶ Там же. С. 241.

что не противопоставляет природе свободе. Это обособляет и, как выясняется в дальнейшем, возвышает философию искусства, поскольку во всех иных случаях подобное противопоставление необходимо²¹⁷. Решение трансцендентальной проблемы единства свободы и природы будет найдено, как только мы переформулируем эту проблему в терминах философии искусства, где эквивалентные природе и свободе сущности бессознательного и сознательного сойдутся в фокусе произведения искусства.

Особенность произведения искусства в том, что, являясь творением человеческих рук, оно вместе с тем не принадлежит человеку целиком. Муки творческого поиска как раз и связаны с тем, чтобы превзойти свое мастерство и создать нечто, что выходит за пределы опыта и умения. Производство искусства как бы повторяет природу, но в обратном порядке. Природа, как замечает Шеллинг, начинает действовать бессознательно, «ее продуцирование нецелесообразно, но ее продукт целесообразен»²¹⁸. Человек действует иначе, приступая к творчеству, его «Я сознательно в своем продуцировании и бессознательно по отношению к продукту»²¹⁹.

Творчество – это акт перевода, в результате которого бессознательно действующий в природе закон находит свое выражение в качестве сознательно и свободно действующей в человеке воли. Шеллинг пишет: «Следовательно, идеальный мир искусства и реальный мир объектов суть продукты одной и той же деятельности; сочетание двух деятельностей (сознательной и бессознательной), будучи *бессознательным*, создает действительный мир, *сознательное* — оно создает мир эстетический»²²⁰.

Художник или поэт ничего не придумывают от себя, они придают сознательность тому, что за пределами их личностей существует в бессознательном виде. Воля, о которой говорит практическая философия, есть

²¹⁷ В современных исследованиях творчества Шеллинга эта идея нашла свое развитие, в частности, в рамках подхода, рассматривающего «Философию искусства» как ключ ко всей системе философии Шеллинга. См.: Devin Z.S. *Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of Art*. N.Y.: Bloomsbury, 2010.

²¹⁸ Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. Указ. соч. С. 472.

²¹⁹ Там же. С. 472.

²²⁰ Там же. С. 241.

субъективный эквивалент закона природы, о котором в свою очередь говорит теоретическая философия. Чтобы увидеть их связь друг с другом, необходимо специфическое зрение, такое, к примеру, каким обладает поэт²²¹.

Но как связаны философ и произведение искусства? Внутренне философия не нуждается в искусстве и не испытывает потребности в произведении искусства, нужда и потребность приходят извне, когда философу требуется удостоверить результат собственной дедукции. Достигая созерцания Абсолюта в уме философ вынужден доказать, прежде всего, реальность происходящего и ответить на вопрос «как устранить сомнение, не основано ли оно просто на субъективной иллюзии, если не существует общей и всеми признанной объективности этого созерцания?»²²². Вот здесь и выясняется, что доказательством философских истин служит искусство. Шеллинг пишет: «Такой общепризнанной объективностью интеллектуального созерцания, исключаяющей возможность всякого сомнения, является искусство. Ибо эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание. Только произведение искусства отражает для меня то, что ничем иным не отражается, ... то, что философ разделяет уже в первом акте сознания, что недоступно никакому созерцанию, чудодейственной силой искусства отражено в продуктах художественного творчества»²²³.

Искусство лишь объективно отражает и тем самым подтверждает философское умозрение. Если связь сознательного и бессознательного в произведении искусства представляет собой объективное отражение умозрительно установленной связи теоретического разума и практического, в чем её специфика? Способ этой связи выражен понятием «гениальность»²²⁴.

²²¹ В качестве примера сошлемся на стихотворение И.В. Гете «Метаморфоза растений», в котором поэтический опыт представлен как опыт естествоиспытателя, постигающего скрытую природу вещей, что стилистически напоминает поэтические формы древнегреческой философии: «Скромно сила спала в семенах; и прообраз начальный, / Замкнут в себе, лежал, под оболочкой согбен. / Корень, лист и росток бесцветны и полуразвиты; / Так незаметную жизнь холит сухое зерно, / Пухнет, кверху стремясь, доверясь благостной влаге, / Вот внезапно встает из окружающей тьмы» (Гете И. В. Метаморфоза растений // И.В. Гете Собрание сочинений в 10-ти т. Т.1 / Пер. с нем. Д. Бродского. М.: «Художественная литература», 1975, С. 458).

²²² Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. Указ. Соч. С. 482.

²²³ Там же. С. 482-483.

²²⁴ С точки зрения С. Кьеркегора компанию «гению» составляют «пророк», «трагический герой», а также «ироничный субъект», которых объединяет вовлеченность в противоречие между новым и старым.

Вот, что пишет Шеллинг: «... то, что соединено в этом продукте, ... мы определяем таинственным понятием гения»²²⁵.

Философу незачем превращаться в художника, достаточно того, чтобы в художнике видеть свое отражение. Единство теоретического разума и практического разума есть Абсолют, но его нельзя постигнуть лишь усилием мысли, как привычно философу. Мыслить единство разума еще недостаточно, оно должно быть не только мыслимым, но также и реальным. Последнее и есть самое сложное, реальность Абсолюта есть нечто вносимое в разум объективно – поверх и независимо от его собственного устремления.

Стоит подчеркнуть, что изображая связь свободы и природы в качестве эстетически действующего перехода, шеллингианская философия вынуждена допустить терминологию гениальности и вдохновения, становясь тем самым на позицию того, что данный переход не зависит от интеллектуальных усилий человека. П.П. Гайденко обозначает подобную позицию с помощью понятия «эстетизм» и считает Шеллинга одним из родоначальников эстетистского мирозерцания. Оценивая рассуждения Шеллинга о гениальности как эстетическом отражении философского умозрения, Гайденко пишет: «Вот пафос эстетизма, бог которого – красота, храм – искусство, а священнослужитель – поэт, которому одному дарована способность являть бога во плоти художественного произведения. Эта способность есть особый редкий дар, не приобретаемый никакими усилиями, никаким трудом, - дар гениальности»²²⁶.

4. *Научная форма философской мысли (Гегель)*. Философский взгляд на мир принадлежит философу и выражает его субъективную точку зрения. Это утверждение можно рассматривать в качестве идеологического антипода

«Ироничный субъект» доводит это противоречие до предела в том смысле, что не принимает мир как данность, поскольку он уже относится к прошлому, и вынужден поэтически сотворять себя и собственный мир (Кьеркегор С. О понятии иронии // Логос. 1993. №4. С. 176-198). О соотношении трагедии и философии см.: Найман Е.А. Древнегреческая трагедия как источник спекулятивного мышления // ΣΧΟΛΗ 2015. Вып. 9. №2. С. 331-338; Heller Á. Tragedy and Philosophy: A Parallel History / Ed. John E. Grumley, David Roberts, Pauline Johnson. Brill, 2021.

²²⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. Указ. Соч. С. 474.

²²⁶ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика 1997. С. 113.

гегелевского умонастроения. Суть гегелевской позиции отражает тезис об «объективном мышлении»²²⁷, выраженный в констатации того, что «объект вообще сам по себе таков, каковым он мыслится» и что «мышление есть истина предметного»²²⁸. На первый взгляд, выглядящие догматическими постулатами, в действительности, эти констатации выражают интеллектуальный опыт, представленный в феноменологическом самоотчете: «Когда я мыслю, я отказываюсь от моей субъективной особенности, углубляюсь в предмет, предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавляю что-нибудь от себя»²²⁹.

Попробуем интерпретировать фразу Гегеля. Тезис об «объективном мышлении» нацелен не только на демонстрацию того, что мир образует единство вопреки границе, разделяющей его на внешний объективный мир единичных фактов и внутренний субъективный мир всеобщих сущностей. Для понимания точки зрения Гегеля важно, что это единство не дано человеку, оно создается в акте философствования. Иначе говоря, этот тезис выражает также некое видение философии как топоса, в котором мнение преобразуется в знание. Такое понимание философии Гегель разделяет и в качестве его источника указывает на аристотелевский образец «поведения сознания», его основу составляет то, что «сознание ведет себя как абстрактное, как освобожденное от всякой партикулярности частных свойств, состояний и т.д., в котором оно тождественно со всеми индивидуумами»²³⁰. Достоинство сознания состоит в том, что оно «отказывается от своего частного мнения и убеждения и отдает себя во власть предмета»²³¹.

²²⁷ См.: Jon J. From Gegenstand to Gegenstehenlassen: On the Meanings of Objectivity in Heidegger and Hegel. // International Journal of Philosophical Studies 2020. Vol. 28. №3. P. 390-410. В этой работе выдвигается оригинальный тезис, что особенность используемого Гегелем понятия «объективное» выявляется иницируемой М. Хайдеггером критикой объективизма как подхода, господствующего в эпоху Нового времени. Как полагает автор, в рамки этого подхода Гегель не вписывается и скорее он является единомышленником Аристотеля.

²²⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М.: «Мысль», 1974. С. 119.

²²⁹ Там же. С. 124.

²³⁰ Там же. С. 120.

²³¹ Там же.

Мнение преобразуется в знание силой мышления, которая проявлена, с одной стороны, в виде усилия отказа от убеждения, с другой стороны, в виде усилия «углубления в предмет». Конечно, источником этих усилий является человек, но значение его философского действия выходит за рамки личности, оно соответствует размерности мироустройства. Разум изначально сокрыт в природе как «душа мира» и находит для себя все более совершенные формы самовыражения (растение, животное, человек). Человек имеет исключительное значение, поскольку через субъективные акты философского мышления разум проявляется в мире как реальность²³².

Сама постановка задачи философии – выйти за пределы мнения – наводит на путь ее решения. Это путь «научной философии» или «философской науки» (*der philosophischen Wissenschaften*), который, согласно Гегелю, проложен в древности Аристотелем и восходит к идее Нуса²³³. Гегель пишет, что значение объективного мышления «нашло свое ближайшее выражение в утверждении древних философов, что миром правит *νοῦς*, или, в нашем

²³² Антропология, разрабатываемая Гегелем в «Энциклопедии философских наук» как часть философии субъективного духа, представляет начало процесса, в ходе которого человек открывает в себе сознание и становится существом, наделенным самосознанием. В «Феноменологии духа» этот процесс находит свое дальнейшее развитие – наделенный сознанием человек постигает свое единство с миром. В отличие от устоявшегося образа Гегеля как панлогиста, выраженного в «Феноменологии духа», в разработке антропологической проблематики просматривается другой образ Гегеля, который обращается к иррациональным темам бессознательного, телесности, болезни и т.д. Образ «другого Гегеля», вычитываемого из его антропологического учения, представлен в работах А.В. Вавилова (Вавилов А. В. Дух и безумие: Диалектика ночи в философии Гегеля. СПб.: Гуманитарная академия, 2019.). О новом прочтении гегелевской философии, основу которого составляет кантовский «принцип целесообразности природы», позволяющий рассматривать сознание как форму раскрытия жизни, см.: Ng K. Hegels Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic. Oxford University Press, 2020.

²³³ Симптоматично, что Гегель возводит научный характер философии к древним традициям ионийской науки. Тезис о том, что ионийская наука представляла собой цельную традицию и располагала специфической методологией, выдвигает современный исследователь античной философии Дениэл У. Грэхэм: Graham D.W. Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy. Princeton University Press, 2006. Тезис о том, что генезис научного текста представлен в античной философской традиции в виде процесса изменения текстового формата, раскрыт в работах: Зарапин О.В., Рыскельдиева Л.Т. Изменение текстового формата как механизм появления научного текста / Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме: сборник научных статей. Н. Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского, 2017. С. 118-121; Зарапин О.В., Рыскельдиева Л.Т. Элитарность, эзотерия и генезис научного текста / Элиты и лидеры: стратегии формирования в современном университете: материалы Международного конгресса. 19–22 апреля 2017 г. Астрахань : Астраханский государственный университет, Издательский дом «Астраханский университет», 2017. С. 269-271.; Зарапин О.В., Шапиро О.А. Научный текст в оптике типологии: традиции и инновации / Философия науки и техники в России: вызовы информационных технологий / Под ред. Ястреб Н.А. Вологда ВоГУ, 2017. С. 91-93. В отечественной традиции репрезентативным примером текстового формата, связывающего философию и науку, является произведение В.И. Вернадского «Научная мысль как планетное явление»: Зарапин О.В. Идея ноосферы В.И. Вернадского с точки зрения форматов текста «Научная мысль как планетное явление» // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2016. № 4 (49). С. 248-256.

утверждении, что в мире есть разум; под этим мы понимаем то, что разум есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее»²³⁴.

Показательно не только то, что ближайшим является утверждение древних²³⁵, показательно также и то, что в решении задачи философии Гегель наследует древнюю традицию, представляя точку зрения философа как позицию объективного свидетеля, напоминающую о древнем значении «истора». Можно сказать, что в гегелевском учении функция этой позиции актуализирована в качестве функции переключения субъективного мышления в режим объективного мышления. Она обеспечивает философской мысли возможность перейти из формы личного мнения в форму всеобщего знания.

В гегелевском изложении данная позиция обозначается с двух сторон. Во-первых, со стороны субъекта мышления в констатации того, что мыслящий есть превосходящее личное «Я». Гегель пишет: «Говоря ”я”, я разумею себя как единичное, совершенно определенное лицо. Однако на самом деле я этим не высказываю о себе никакого особенного предиката. ”Я” есть также и всякий другой, и, поскольку я обозначаю себя как ”я”, я, правда, разумею себя, этого единичного человека, однако высказываю вместе с тем совершенно всеобщее»²³⁶.

Обратим внимание на особенность гегелевского хода мысли: высказывающийся о себе субъект располагается одновременно снаружи речи и внутри речи. Снаружи он есть определенное лицо, отличающееся от другого, внутри, напротив, он в качестве «всеобщего Я» есть «всякий другой». Во-вторых, позиция объективного свидетельствования представлена Гегелем со стороны того, что мышление обращено к миру, реализуется в содержании многочисленных представлений, которые субъект заключает в

²³⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. Указ. Соч. С. 121.

²³⁵ О влиянии античной культуры на Гегеля см.: Desmond W. D. Hegel's Antiquity. Oxford University Press, 2020.

²³⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. Указ. Соч. С. 122.

себе. И можно сказать, что «Человек есть целый мир представлений, погребенных в ночи ”Я”»²³⁷.

Две стороны мышления взаимосвязаны. Дело не только в том, что в мышлении человек владеет миром – эта идея выражена Гегелем в тональности солипсизма: «”Я” есть пустота, приемник (Rezeptakulum) всего, для которого все существует и который все сохраняет в себе»²³⁸. Суть в другом, а именно – в том, что проявленное в высказывании о себе «всеобщее Я» оказывается центром мира, в котором задан образец осуществленности всех вещей. Бытие человека, прочитываемое в стремлении выйти из-под власти рода к автономии индивида, а затем – к «всеобщему Я», кодифицируется в виде универсальной диалектической схемы, представленной в переходе от в-себе-бытия к бытию-для-себя, реализуемом в последовательности созерцание/понятие/идея.

Позиция философски мыслящего субъекта в учении Гегеля имеет сверхличностное значение, философ необходим миру как носитель мышления, о котором уже нельзя сказать, что оно есть человеческая способность. Его мышление есть способ бытия мира, оно выражает объективно присущее миру как разумному существу стремление к реализации возможности, которая отличает разумное существо от неразумного. Это возможность единичного заявить себя в качестве всеобщего, считываемая с образца человеческой речи, в которой отдельное лицо, высказываясь о своем «Я», тем самым заявляет о себе в качестве общечеловеческого «Я»²³⁹.

В качестве **вывода подраздела** отметим, что монолог есть формат ФТК, в рамках которого текстовая деятельность созерцания определяется в согласованности между параметром цель текстовой деятельности (фиксация

²³⁷ Там же. С. 123.

²³⁸ Там же.

²³⁹ Можно сказать, что в этой оптике дискурсивного самообозначения субъекта выражается утверждаемая Гегелем логика объективного процесса исторического развития. Оппонентом Гегеля в этом смысле является Э. Гуссерль, констатирующий «кризис европейского человечества», выраженный в симптоматике релятивизма, дезавуирующего уравнивание европейского и общечеловеческого. О сравнении двух подходов см.: Staehler T. Hegel, Husserl and the Phenomenology of Historical Worlds. Rowman & Littlefield International, 2017.

результата умоперемены) и параметром адресации (лично-неопределенный адресат). Следует подчеркнуть, что результат умоперемены (метанойя) фиксируем в различных значениях. Отсюда мы выделяем два способа текстовой деятельности созерцания и релевантные им приемы. Первый – это способ свидетельство о личности, в рамках которого результат умоперемены (метанойя) фиксируется в значении эффекта персональной исключительности. Релевантными приемами текстовой деятельности являются: сакрализация образа философа, обращение к себе, противопоставление. Второй – это способ свидетельство о мире, здесь результат умоперемены (метанойя) фиксируется в значении свидетельства о подлинном устройстве мира, а базовым приемом является обращение к внутритекстовой инстанции абсолютного наблюдателя. Особенности использования данного приема позволяют выделить платоновский тип мироописания и аристотелевский тип мироописания. Данные типы мироописания определяют существенные для эпохи Модерна подходы в рассмотрении вопроса о цели рефлексивной деятельности в соотношении: философии и нравственности (И. Кант), философии и искусства (Ф.В. Шеллинг), философии и науки (Г.В. Гегель).

В обобщении можно утверждать, что монолог как формат ФТК имеет два значения, определяемые тем, что результат рефлексивной деятельности умоперемены (метанойя) может фиксироваться в качестве эффекта персональной исключительности и в качестве описания изначального устройства мира.

1.4. Диалог как практика воздействия: сократическая модель

Диалог как формат ФТК репрезентирует текстовую деятельность воздействия в значении побуждение к умоперемене (метанойя). Особенность деятельности воздействия мы определим с точки зрения параметров: способ деятельности, приемы, дискурсивные практики, цель деятельности, адресация.

Важно подчеркнуть, что *основой формата диалога является согласованность между параметром цель деятельности (инициировать осуществление адресатом рефлексивного акта умоперемены) и параметром адресации (лично-определенный адресат)*. Заданная в согласовании параметра цели и параметра адресации дискурсивная настройка диалогового формата позволяет выделить: 1) речепермену – в качестве способа деятельности воздействия; 2) обращение к адресату как инструмент интеллектуально-нравственного преобразования его личности – в качестве базового дискурсивного приема; 3) в качестве использующих базовый прием дискурсивные практики: *приобщение к философии, наставление в опыте созерцания, дружеское общение*.

Опираясь на текстовый материал платоновских диалогов, мы реконструируем сократическую модель²⁴⁰ практики воздействия, основу которой выражает идея о том, что участвующий субъект есть *интервент, провоцирующий в речи процесс изменения речи*.

В письменных диалогах Платона этот процесс вычленим как феномен **речеперемены**, соответствующий платоновскому понятию «обращение»

²⁴⁰ *Общий обзор подходов в рассмотрении влияния идей Сократа и их места в философской культуре см.: A Companion to Socrates / Ed. Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar. Blackwell Publishing, 2009.; The Bloomsbury Companion to Socrates / Ed. Bussanich J., Smith N.D. London: Bloomsbury, 2013. Рецензия Сократа в истории европейской культуры: Socrates from Antiquity to the Enlightenment / Ed. Trapp M. N.Y.: Routledge, 2017.; Socrates in the Nineteenth and Twentieth Centuries / Ed. Trapp M. N.Y.: Routledge, 2016.; Brill's Companion to the Reception of Socrates / Ed. Moore Ch. BRILL, 2019.; Обзор основных подходов в рассмотрении «сократического вопроса» – Протопопова, И.А. «Сократический вопрос»: старые проблемы и новые тенденции // СХОЛН. 2019. Вып. 13. №1. С. 330–338. О традиции сократических школ: The Circle of Socrates: Readings in the First-Generation Socratics / Ed. Boys-Stones G., Rowe Ch. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2013.; Сократические школы как явление античной философии и культуры / Ред. Р.В. Светлова, Е.В. Алымова. СПб: РХГА, 2019. Об особенностях практики сократического диалога см.: Brune J.P., Gronke H., Krohn D. The Challenge of Dialogue: Socratic Dialogue and Other Forms of Dialogue in Different Political Systems and Cultures. LIT Verlag Münster, 2010.; Socrates and the Socratic Dialogue / ed. Stavru A., Moore Ch. Boston: Brill. 2018.; Kahn Ch. Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form Cambridge University Press, 1997.*

Отметим различные подходы к пониманию сократической практики, рассматриваемой с точки зрения: 1) обучения: Magrini J.M. Reconceptualizing Plato's Socrates at the limit of Education: a Socratic curriculum grounded in finite human transcendence. NY. Routledge, 2017.; 2) технологии развития критического мышления: Paul R., Elder L. The Thinkers's Guide to Socratic Questioning. Based on Critical Thinking Concepts and Tools. The Rowman & Littlefield Publishing Group, 2019.; 3) модели нравственного и политического способа действия: Nozick R., Socratic Puzzles. Harvard University Press, 1997.; 4) формы, синтезирующей познание и нравственности: Weiss R., The socratic paradox and its enemies. The University of Chicago Press, Chicago. 2006.; 5) практики социального взаимодействия: Mhire J.J. Socrates as Citizen?: The Implications of Socratic Eros for Contemporary Models of Citizenship. Louisiana State University, 2006.; 6) психотерапевтической практики: Overholser J. The Socratic Method of Psychotherapy. NY. Columbia University Press, 2018.

(греч. μεταστροφή – обращение, поворот). Феномен «речеперемены» обнаруживает несколько значений.

1. Философ беседует с обычным человеком и тем самым инициирует выход речи за пределы естественного языка, здесь речевое действие обособляется в потоке естественной речевой жизни как «остановка». Речь обрывается, но диалог не прекращается, и этот обрыв есть, в действительности, возможность говорить иначе в сравнении с привычным. В «Пире» Алкивиад сравнивает речь Сократа с укусом змеи, жалящей в душу. В «Меноне» схожий образ ската, парализующего человека уколом. Менон обращается к Сократу с такими словами: «Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. А еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое – я оцепенел. У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся: не знаю, как тебе и отвечать»²⁴¹. Обратим внимание на ряд глаголов, используемых Платоном и связанных с идеей речевого действия как остановки. Это глаголы «путать» (греч. ἀπὸρέω – быть в затруднении, в смущении, что соответствует смыслу апории как «непроходимое место»); «заколдовать» (греч. γοητεύω: обольщать, зачаровывать в значении близком к обману; также греч. φαρμάσσω: зачаровывать, отравлять, заражать); «привести в оцепенение» (греч. νάρκᾶω: коченеть, остолбенеть, онеметь).

2. Другой вид речеперемены – «искупление» – представлен в «Федре». Сократ произносит последовательно две речи, первая речь оценивается самим Сократом как ошибочная: «мне будто послышался тотчас же какой-то голос, не разрешавший мне уйти, прежде чем я не искуплю некий свой проступок перед божеством»²⁴². «Искупление» (ἀφοσιόω: очищаться от, отклонять,

²⁴¹ Платон. Менон / Пер. С. А. Ошерова // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1968. 80а.

²⁴² Платон. Федр / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1970. 242с.

отмаливать) есть реакция Сократа на свою же собственную речь. Речевой проступок, вмешательство божества (гений диалога) и вторая речь, переделанная в осознании искупления, – это не просто композиция «Федра», играющая вспомогательную роль художественного обрамления, в подобном трехчастном построении отражается идея перемены как реализуемое в речи вслушивание в «угодное богам», что несет в себе риск оступиться и вместе с тем возможность искупить вину в опыте речевого перерождения.

3. Еще одна разновидность речеперемены – «поворот». В «Пире» Сократ отказывается от задуманной им речи в честь Эроса и в рамках традиции хвалебной речи (энкомий) в противовес ожидаемому от него красноречию решается говорить иначе «в первых попавшихся, взятых наугад выражениях»²⁴³. В «Протагоре» «поворотная» речеперемена представлена как «переворот», описываемый самим Платоном словами «все тут перевернуто вверх дном»²⁴⁴. Центральным здесь является слово *τάρσσω* (смешивать, волновать, взрыхлять, смущать, тревожить, расстраивать), фиксирующее эффект трансформации в виде того, как Сократ и Протагор в ходе беседы меняются местами. Высказав изначально противоположные мнения в вопросе о том, можно ли научить человека добродетели, каждый из собеседников в итоге переворачивает заявленный вначале тезис и тем самым занимает место Другого.

Разные виды речеперемены – *остановка, искупление, поворот* (переворот) – связываются в смысловой узел и образуют тип речевого действия, в котором реализуется стремление воздействовать речью на речь. Усилие такого воздействия находится в прицеле авторского замысла Платона, оно задает конструкцию письменного диалога так, что встреча с Сократом играет роль *текстопорождающего механизма*. Воздействие Платона как автора философского текста на читателя воспроизводит то срежиссированное воздействие, которое оказывает персонаж Сократа на своих собеседников.

²⁴³ Платон. Пир / Пер. С. К. Апта // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1970. 199б.

²⁴⁴ Платон. Протагор / Пер. В. С. Соловьева // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1968. 361с.

Можно сказать, что, создавая диалог, Платон заранее прокладывает тропу, по которой ведет читателя. Ведет к чему? Наш ответ – он подводит читателя к возможности **осуществить речеперемену**, воспроизвести событие, равнозначное личной встрече с Сократом.

«Ведет» – это слово может показаться такой же метафорой, как и текст диалога в качестве «путеводителя», но эти метафоры оправданы, они объясняют то, что не поддается исчерпывающему объяснению. Они отвечают на вопрос: зачем Платон вместо того, чтобы прямо изложить свои идеи так, как это делает Аристотель, избирает такую информативно неэкономичную форму, как диалог, которая запутывает читателя в речевых лабиринтах? Уже в древности имелся на него ответ: чтобы представить свое учение в форме увлекательного повествования. Но такой ответ едва ли выдерживает критику. Увлекающей речи Сократ противопоставляет свой способ беседы, подчеркивая, что философская беседа есть требующее *мужество война испытание*, которое проходят те, кто служит божеству.

Метафора «ведет» отсылает к образу человека, за которым следуют, который направляет. Этот же образ прослеживается в понятии «поведение». В русском языке в обоих случаях просматривается значение знания в древней озвучке как «ведения», «ведую». В греческом языке схожая ситуация: слово «аго» (греч. ἄγω) значит вести по дороге, выращивать, воспитывать; «агогос» (греч. ἀγωγός) – провожатый или проводник. Тот же корень в слове «агоге» (греч. ἀγωγή), которое употребляется в линейке значений: поездка, доставка груза, поведение, образ жизни, воспитание, обучение, философская школа, направление, метод. Наконец, «педагог» (греч. παιδαγωγός) - изначально это слово означало раба, который отводил ребенка своего хозяина на учебу. Эти примеры говорят о том, что поведение есть деятельность проводника, т.е. того, кто знает путь и способен вести за собой. Платон как автор философского диалога есть «агагос», он ведет читателя по пути разговора, проводя по маршруту со всеми поворотами, остановками и повторами. Его позицию автора мы обозначим понятием «текстовое поведение», т.е. как позицию

наставника или проводника, который ведет читателя к цели умственной и одновременно речевой перенастройки.

Почему бы ему заранее не сказать, что нас ожидает, что позволило бы нам, владея уже готовым результатом, не проходить пройденный самим Платоном сложный путь? Этот вопрос проявляет различие между философом как автором диалога и философом как автором монолога, они действуют *противоположным образом*. В монологе философ свидетельствует об увиденном, он действует по образцу рассказчика-очевидца. Если воспользоваться образом платоновской пещеры, можно сказать, что монологическая позиция релевантна ситуации вернувшегося в пещеру просветленного мудреца, который рассказывает об увиденном снаружи. Платон посредством письменного диалога действует иначе – вместо того, чтобы рассказывать, он ведет читателя по пути к выходу, позволяя ему самому увидеть наружный мир²⁴⁵.

Для этой цели не годится универсальный сценарий. Подобно тому, как Сократ принаравливается к собеседнику, ищет способы наладить контакт, письменный текст диалога также вариативен в реализации функции речеперемены. В этом письменный диалог приближается к форме устной беседы, и в параметре личностной определенности адресата позиция читателя сближается с позицией собеседника. Вопрос о том, какой читатель подразумевается в качестве адресата диалога и каков ожидаемый опыт прочтения диалога можно редуцировать к вопросу – с какой целью философ вступает в общение?

Выделим три цели, они связаны в последовательности процесса философского становления личности, разбитом на фазы, каждую из которых олицетворяет позиция определенного адресата. В контексте, заданном

²⁴⁵ Диалог не единственная форма философского путеводителя. В поэме Парменида схожий эффект достигается посредством иных дискурсивных средств – см.: Robbiano Ch. *Becoming Being: On Parmenides' Transformative Philosophy*. Academia Verlag, 2006.

платоновской метафорой пещеры²⁴⁶ этим фазам соответствуют: 1) речь, убеждающая собеседника, что выход из пещеры есть и реальность простирается за пределы пещеры; 2) речь, настраивающая собеседника на режим нового вне-пещерного мирозерцания; 3) речь, обращенная к собеседнику в значении совместного способа бытия, возможного по возвращении в пещеру в качестве философски просветленного со-бытия. Виду речи соответствует цель.

Первая цель, обозначим ее в качестве *пропедевтической цели*, состоит в том, чтобы приобщить к философии, убедить собеседника в ее пользе. Адресат здесь представлен в образе не-философа, который в прицеле увещевания взвешивает за и против в процессе решения посвятить себя изучению философии.

Вторая цель, обозначим ее как *теоретическую цель*, состоит в том, чтобы в общении настроить собеседника на философское восприятие мира, сформировать у него навыки, как сегодня бы сказали, критического

²⁴⁶ Платоновская метафора пещеры – это один из важных кодов европейской философской культуры, в ней обозначено метафизическое различие между тьмой и светом, подлинной реальностью и неподлинной реальностью. Также в ней обозначена идея того, что значит быть философом и в значении наставника, который указывает путь наружу, и в значении процесса нравственно-интеллектуального преобразования личности, становящейся философом. В древности метафору пещеры использовал не только Платон. Ее использовал Аристотель в одном из не дошедших до нас сочинений (Макарова И. Аристотелевский миф о пещере // Платоновские исследования 2017. Вып. VII. №2. С. 127-146), а также Порфирий (Порфирий. О пещере нимф // А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев. Греческая культура в мифах, символах и терминах / Пер. Тахо-Годи А.А. СПб.: Алетейя, 1999. С. 577-591). В современности эту метафору актуализировал М. Хайдеггер, определяя истину в греческом значении «непотраченности» (греч. ἀλήθεια). Критический разбор хайдеггеровского прочтения, его педагогических и политических импликаций, см.: Михайловский А. Философия как эзотерическое знание. К интерпретации притчи о пещере у М. Хайдеггера // Платоновский сборник. Т. II. / Ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов. М., СПб.: РГУ–РХГА, 2013. С. 410-437. Анализ эволюции платоновской метафоры «пещеры»: Романенко Ю.М. Историческая эволюция платоновского мифа о «пещере» // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 4: Сб. статей / Под ред. А.В. Цыба. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. С. 74-86. Отметим, что философская метафора пещеры сегодня получает новую озвучку и востребована в практике философского консультирования (Lahav R. Stepping out of Plato's Cave: Philosophical Counseling, Philosophical Practice and Self-Transformation. Hardwick, Vermont (USA): Loyev Books, 2016.). Современные актуализации не исключают, что метафора пещеры может стать инструментом переосмысления самой концепции Платона, обозначая взаимосвязь гносеологической точки зрения и онтологической точки зрения. О том, как эта связь может быть зафиксирована в языке см.: Calabrese, C.C. Plato and the Cave Allegory. An Interpretation beginning with verbs of Knowledge // ΣΗΟΛΗ. 2020. Вып. 14 №2 С. 431-447. Идею сопряжения гносеологической и онтологической точек зрения в реконструкции платоновской концепции отстаивает отечественный исследователь И. Протопопова. Она предлагает модель рассмотрения диалогов Платона как комплексного учения, основанного на практике трех сократических шагов (эленхос и апория – трансцендирование – ноэтика), что соотносится с представлением о философии как просветляющей практике освобождения из пещеры. (Протопопова И. Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория // Платоновские исследования. 2019. Вып. 11. №2. С. 83-98).

мышления. Адресат представлен в качестве обучающегося философии, т.е. это индивид, согласившийся с доводами увещевания и ставший на путь философского обучения. Общение философа с внешним миром на уровне увещевания сменяется аудиторным общением в философской школе. Оно трансформируется в дисциплинарную практику освоения интеллектуального созерцания.

Третья цель, обозначим ее как *практическую цель*, состоит в реализации общения как совместного способа человеческого бытия. Философия не тождественна обучению философии. Выйдя за рамки аудиторного общения, философ не должен потерять себя в общении, регрессируя к до-философским способам речевого взаимодействия. Не-регрессивные формы взаимодействия – это не только общение, реализуемое по коммуникативному сценарию агитации и вербовки новых сторонников. Практическая цель стыкуется с пропедевтической целью, но не сводится к ней. Кроме того, как приобщать к философии, убеждая выйти из «пещеры», философская речь способна функционировать в рамках естественной формы речевой жизни как способ совместного бытия не только философов, но также философа и не-философа. Его основу составляет дружелюбие как единодушие. Оно реализуется в частной жизни по образцу платоновского «Пира», а также заявляет о себе в публичной сфере как политически нагруженная речь парессиаста, альтернативная, с одной стороны, этосу единоличного решения тирана, а с другой – демократическому этосу народного собрания. В соответствии с тем, как различаются цели философского диалога, выделим три формы диалогового поведения, в совокупности они образуют сократическую модель практики воздействия.

1. Приобщение к философии: эволюция протрептики

Первая форма, обозначим ее как форму **поведения-приобщения** к философии, репрезентирована в интенции такого воздействия на собеседника, целью которого является побуждение к саморефлексии. Здесь предмет разговора – это, собственно, личность самого человека, точнее выражаясь, представление о себе, диктующее определенный образ жизни. Философское усилие здесь представлено в стремлении дезавуировать естественную установку сознания, в рамках которой человек воспринимает себя как телесное существо, в своей жизни определяемое стремлением к материальному благополучию. Призыв к самопознанию имеет смысл в качестве духовно-нравственного увещевания, побуждающего заняться философией.

Инструментарий речевой деятельности приобщения к философии Платон в диалоге «Евтидем» относит к разряду протрептики как «увещевательного искусства» (греч. *πρωτρεπτικός* – увещевательный, убеждающий)²⁴⁷. Образец этого искусства представлен в беседе Сократа с Евтидемом и представлен в виде задачи – «убедите вот этого юношу в том, что следует заниматься философией»²⁴⁸.

Убеждающая речь строится по сценарию умо-речеперемены. Вначале утверждается очевидный тезис, что благополучие, к которому стремятся все люди, состоит в обладании такими благами, как, например, здоровье или богатство. В процессе развития этого тезиса выясняется, что обладание благом недостаточно для благополучия, необходимо умение правильно распорядиться благом. Это умение приобретаемое, ему можно научиться, для чего и нужна философия. Получается, что умение правильно использовать

²⁴⁷ Об особенностях жанра протрептики см.: Алиева О.В. Формирование и развитие жанров протрептики и паренезы в античной и раннехристианской литературе : автореф. дис..... канд. филол. наук: 10.02.14 / Алиева Ольга Валерьевна, М. 2013.; Алиева О.В. Сократики и *λόγος πρωτρεπτικός* в IV в. до Р.Х. // Вестник ПСТГУ I. Т. 3 (41). 2012 С. 105–114; Collins J.H. Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates and Aristotle. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.

²⁴⁸ Платон. Евтидем // Платон. Диалоги / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. М.: Мысль, 1986. 275а.

благо само есть благо, ведь, оно подлинный источник счастливой жизни, но это благо, которым нельзя обладать, как, например, богатством. Оно состоит в умении действовать так, что, довольствуясь малым, можно чувствовать себя в достатке независимо от того, что с внешней точки зрения такому человеку нечем похвалиться.

Обратим внимание – действие убеждения, демонстрируемое в развороте от блага в значении «иметь» к благу в значении «действовать», сопоставимо с речевым действием утешения, представленном в диалоге Боэция «Утешение философией»²⁴⁹. Утешение подразумевает обретаемое в беседе убеждение в том, что обрушившиеся на Боэция несчастья, лишившие его всех благ, есть, в действительности, подлинное благо, которое сам Боэций еще не распознал²⁵⁰. Можно было бы сказать, что утешение – это опыт убеждения, отличительная особенность которого состоит в том, что адресат испытывает в нем потребность. Иначе, т.е. в качестве извне навязанного убеждение рискует выглядеть логически безупречным построением, но в сущности не обладающим никакой силой воздействия.

²⁴⁹ Боэций. Утешение Философией / Пер. с лат. Р. Л. Шмараква // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. III. № 4. С. 133-247.

²⁵⁰ Значение «утешения философией» как возможность философского самососредоточения, позволяющего личности не раствориться в ситуативных реакциях, которые ее захватывают, актуализировано драматическим поворотом в жизни Боэция от образа весьма успешного и уважаемого государственного деятеля к образу всеми покинутого преступника. С точки зрения драматизма подобной ситуации найти в философии утешение – означает выйти за рамки автоматических реакций, диктуемых текущим моментом. Поведение Боэция в тюрьме в этом смысле можно рассматривать как образец поведения философа в эпоху революционных потрясений. Отечественные исследователи Щедрина Т.Г. и Пружинин Б.И., обращаясь к образу Боэция, реконструируют интеллектуальную позицию Г.Г. Шпета как философа, застигнутого революционной бурей. Авторы подчеркивают: «... нас в данном случае интересует, прежде всего, именно философ, "попавший" в Революцию и переживавший ее. <...> ... мы обращаемся к Боэцию, который, полностью отстранившись от текущих событий жизни, пишет в тюрьме «Утешение философией». Именно философия позволила ему, человеку, погрузившемуся в водоворот страстей текущего момента, не раствориться в переживаниях и ситуативных попытках судить виновных и не объяснять всем, "что надо делать на самом деле", но видеть историческое событие целостно. В этом, собственно говоря, и состоит смысл утешения философией». (Щедрина Т.Г., Пружинин Б.И. Философ в Революции: «утешение» философией // Вопросы философии 2017. № 11. С. 121). Можно констатировать, что идея «утешения философией» как искусства жизни не потеряла своего значения в современной жизни и актуальна (Боттон А. де Утешение философией. М.: Эксмо, 2014.; O'Grady P. The Consolations of Philosophy: Reflections in an Economic Downturn, Columba Press, 2011.). Диалог Боэция в рамках европейской традиции «тюремного письма» (prison writing) рассматривает Ривках Зим (Zim R. The Consolations of Writing: Literary Strategies of Resistance from Boethius to Primo Levi. Princeton University Press, 2014.). О Боэции в контексте античной философии см.: Donato A. Boethius' Consolation of Philosophy as a product of Late Antiquity. London/New York: Bloomsbury, 2015.

Так дело обстоит с «Протрептиком» Аристотеля²⁵¹, в котором представлен настолько же неопровержимый, насколько и слабый по силе воздействия аргумент: отрицающий пользу философии тем самым уже философствует. В одном из дошедших до нас античных свидетельств идея Аристотеля представлена так: «Ибо если она (т.е. философия) существует, то мы непременно должны обращаться к ней, поскольку она существует, если же она не существует, то мы должны выяснить, каким образом она не существует, а исследуя это, мы философствуем, так как исследование есть начало философии»²⁵².

Не одно и то же - убедить в пользе философии посредством только логического рассуждения, как это делает Аристотель, или посредством экзистенциального воздействия, как это представлено у Боэция. Эти, две по сути разные интенции убеждающего слова, сходятся в общем тезисе. Если и неверно, что философии можно и, главное, следует приобщать любого, во всяком случае верно, что в природе каждого человека имеет место философское начало. Вспомним первую фразу аристотелевской «Метафизики»: «Все люди от природы стремятся к знанию»²⁵³.

В эпоху книгопечатания, когда грамотность становится распространенным явлением, что инициирует процессы общественной жизни, этот аристотелевский тезис прочитывается в смысле того, что человек по природе является философом и, чтобы выразить свое мнение, т.е. философствовать, ему не нужно приобщаться к философии в дополнительном усилии. Такое умонастроение позиционирует себя в качестве «естественной метафизики» (*metaphysica naturalis*)²⁵⁴, с которой бессмысленно, а, главное, и не нужно

²⁵¹ Анализ Протрептика Аристотеля см.: Тантлевский И.Р. Что есть человек? Абрис ответа в «Протрептике» Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирита // ШНОЛН. 2017. Т. 11. № 2. С. 460-465.

²⁵² Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. на рус. Е. В. Алымовой. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. С. 22.

²⁵³ Аристотель. Метафизика // Аристотель. сочинения в четырех томах. Т.1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. 980а.

²⁵⁴ О значении этого понятия см.: Паткуль А.Б. *Metaphysica naturalis*: необходимость и недостаточность // Топос. Литературно-философский журнал 2006. №1(12) С. 33-45. Отметим, что понятию «естественная метафизика» близко вводимое Борисовым С.В. понятие «наивное философствование детства» (Борисов С.В. Эпистемология наивного философствования. Челябинск: Изд-во ЧПУ, 2007.)

бороться, от нее следует дистанцироваться. Теперь приобщение к философии своим условием имеет размежевание между тем, что есть философия в качестве изначально присущей человеку способности формировать самостоятельное мнение, и тем, что она есть в качестве специальной, профессионально культивируемой деятельности.

Проблема такого различия в центре внимания Фихте как автора диалога «Ясное как солнце сообщение широкой публике о сущности новейшей философии». Обращает на себя внимание подзаголовок «Попытка принудить читателей к пониманию» (“Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen”). Немецкий глагол *zwingen* (принуждать) имеет корень, который встречается в словах со значениями: тиски, наконечник, укрепленный замок, клетка, тиран. Каким образом принуждение оказывается формой диалогового поведения? Фихте подчеркивает, что в своей работе он обращается к философски необразованной публике и цель его философских диалогов не в том, чтобы приобщить к философии, а в том, чтобы именно посредством диалоговой формы общения подвести к границе, разделяющей мир повседневного общения и мир академической речи профессиональных философов. Стоя на этой границе читатель, вооруженный пониманием предмета, сам должен решить стоит ли ему вдаваться в обсуждение философских вопросов или удержаться от этого. Раскрывая цель своего сочинения, Фихте пишет: «Кто прочтет его до конца и полностью поймет, тот не будет обладать, благодаря ему, ни одним философским понятием ...; но он получит понятие о философии; он не выйдет из области обыкновенного человеческого рассудка и не вступит ни одной ногой на почву философии; но он дойдет до общей пограничной черты обеих областей. Если он отныне захочет действительно изучать эту философию, то он, по крайней мере, будет знать, на что он в этом деле должен и на что не должен обращать внимание. Если же он этого не

захочет, то по крайней мере получит отчетливое сознание того, что он этого не хочет ...»²⁵⁵.

Композиция диалога, в котором философ общается с философски непросвещенным собеседником, не нова и в античной традиции мы найдем многочисленные примеры, иллюстрирующие именно такую коммуникативную ситуацию. Новизну подхода Фихте можно понять с точки зрения непросвещенного собеседника, который в эпоху массового распространения книжной продукции является непросвещенным не в смысле своей непричастности философии, а в том смысле, что разделяет мнение о философии как занятии, не требующем специальной подготовки, и доступном для каждого как «естественная метафизика» (*metaphysica naturalis*). Фихте пишет: «Оно (это сообщение) необходимо в такое время, когда необразованная публика ... ни за что не хочет отказаться от того мнения, будто философствование дается так же без труда, как еда и питье, и что в философских предметах всякий имеет право голоса, кто только вообще обладает голосом; в такое время, когда ... о философских положениях и выражениях, которые могут быть поняты и оценены лишь в научной философской системе, было предоставлено судить необразованному рассудку и неразумию ...»²⁵⁶. Выбирая для текста форму диалога, Фихте подчеркивает особенность современной ему философской культуры, которая связывает дух свободомыслия с позицией философа. А она является двусмысленной – академическая философия, соответствующая авторской точке зрения, находит свое *alter ego* в лице читателя, выражающего мысль о том, что философствование есть стремление человека, свойственное ему по природе, что позволяет думать, что каждый человек от рождения уже есть свободомыслящее существо, т.е. философ.

²⁵⁵ Фихте И.Г. Ясное как солнце изложение сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию // Фихте И.Г. Сочинения в 2-х т. Т.1 / Сост. В. Волжский. СПб.: Мифрил, 1993. С. 570.

²⁵⁶ Там же. С. 567.

Обозначенная Фихте граница, разделяющая философию на сферы профессиональной деятельности и общественной жизни, определила новый смысл проблемы приобщения к философии, придав этой проблеме современное звучание, актуальное в ситуации, когда философия становится элементом в системе массового образования. Убеждение как призыв обратиться к философии вытесняется опытом репрезентации продуктов профессиональной деятельности философа, т.е. опытом популяризации философского знания. Цель такого опыта отнюдь не в том, чтобы повлиять и побудить к решению стать философом. Она в другом – вместо того, чтобы делать из индивида философа, его следует привлечь к философии, демонстрируя что сама философия есть увлекательное занятие.

В этом случае эффект речеперемены проявлен в интенции, обратной традиции протрептика. Предметом усилия является уже не повседневное сознание индивида, преобразуемое в опыте речевого воздействия в философски рефлексирующее сознание. Напротив, философское сознание выводит теперь уже себя в область повседневной жизни, репрезентирует в образах, переворачивающих представление о философии как интеллектуально изнурительной работе в сторону того, что философствование может быть интересным²⁵⁷.

Сократическая ирония как пропедевтический прием «переодевания» философии актуализирован в современной массовой культуре не только за счет раскрученных кинематографических образов «Матрицы» и «Хогвартса». Обратим внимание на подход П.Г. Калеро²⁵⁸, полагающего, что лучший способ увлечь философией состоит в том, чтобы представить ее в юмористическом свете в образности «смеющегося философа». Оптика смешной истории, обеспечивающая возможность саморепрезентации философии в нефилософском пространстве повседневной жизни, напоминает логику

²⁵⁷ Касавина Н.А. Как возможна популярная философия? // Вопросы философии. 2019. № 6. С. 187-198.

²⁵⁸ Калеро П.Г. Философия с шуткой. О великих философах и их учениях / Пер. Е. Матерновской. М.: КоЛибри, 2010.

аристотелевского протрептика. По сути этот опыт реконструирует аристотелевский аргумент в стремлении представить высмеивание философии в значении «тоже философствовать».

Работы американского философа Питера Крифта²⁵⁹ являются ярким примером, говорящим, что сократическая беседа как форма протрептика сохраняет свою актуальность и в современной культуре. В его сочинениях Сократ представлен в качестве собеседника великих философов таких, как Макиавелли, Декарт, Юм, Кант, Маркс, Сартр. Форма сократической беседы позволяет освоить философские концепции с точки зрения вопросов, которые могут возникнуть у философски неподготовленного читателя. Но такая задача актуализации философских идей как задача учебной и просветительской деятельности не исчерпывает потенциал этой формы. Сократическая беседа используется Крифтом также в качестве инструмента, позволяющего приобщить читателя к философской рефлексии, актуализировать классическую форму в сфере явлений современной общественной жизни в вопросительной установке «что сказал бы Сократ» об искусственном разуме или рок-музыке?²⁶⁰

В качестве вывода отметим: дискурсивная позиция участия, реализуемая в форме поведения «приобщения к философии», репрезентирует практику воздействия в значении побуждения индивида к пересмотру устоявшихся представлений.

2. Философское наставление: апория как условие созерцания

Вторая форма, обозначим ее как теоретическую форму **поведения-наставления** в философии, представлена в интенции выхода к практике философского созерцания. Здесь важен уже достигнутый формой

²⁵⁹ Kreeft P. Philosophy 101 by Socrates: An Introduction to Philosophy Via Plato's Apology (Forty Things Philosophy is According to History's First and Wisest Philosopher). San Francisco, Ignatius Press. 2002.

²⁶⁰ Kreeft P. The Best Things in Life: A Contemporary Socrates Looks at Power, Pleasure, Truth the Good Life. InterVarsity Press, 2009.

«приобщения к философии» эффект сомнения, выраженный в том, что усвоенные мнения теряют свою силу и выглядят для индивида не столь убедительными, как раньше. Речевой сдвиг субъекта относительно самого себя – это не эпифеномен речевого взаимодействия, а следствие целенаправленного привидения субъекта к пределу речевой апории. Апорию можно рассматривать в качестве теоретически валидного средства, используемого для того, чтобы не только сбить заданные интеллектуальные настройки субъекта, но также через поиск возможности говорить иначе спровоцировать усилие интеллектуального самоопределения²⁶¹. Вывести посредством испытывающих вопросов к точке зрения, где заблокирован механизм привычной речи и где приходится учиться говорить заново, т.е. философствовать.

Что означает это на практике? В качестве примера рассмотрим платоновский диалог «Евтифрон»²⁶². На примере этого диалога можно видеть не только то, каким образом реализуется апория как механизм, блокирующий речь и трансформирующий ее в направлении к созерцанию. Также важно, что этот диалог заканчивается неудачей²⁶³. Сократ и его собеседник проходят круг, возвращаясь к тому, что раньше признали для себя неудовлетворительным предположением. Даже если совместный речевой опыт не вывел нас к позиции искомого созерцания, этот опыт продуктивен как альтернативный опыту артикуляции устоявшихся мнений, т.е. он продуктивен в качестве условия философского мирозерцания.

²⁶¹ Об особенностях апории см.: Протопопова И. Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория // Платоновские исследования. 2019. Вып. 11. №2. С. 83-98; Vlastos G. Socrates' Disavowal of Knowledge / Ed. Burnyeat M. Socratic Studies, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 P. 39-66; Karamanolis G., Politis V. The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy Cambridge University Press, 2017.; Barz W. The Aporetic Structure of Philosophical Problems // Journal of Didactics of Philosophy. 2019. Vol. 3 №1. P. 5-18.

²⁶² О месте «Евтифрона» в корпусе платоновских произведений см.: Шичалин Ю.А. Заметки о диалоге Платоновского корпуса «Евтифрон» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. III, № 1. С. 13-35. Современные интерпретации этого диалога: Walden K. The Euthyphro Dilemma // Philosophy and Phenomenological Research 2015. Vol. 90. №3. P. 612-639.; Eckert M. Euthyphro and the Logic of Miasma // Logos and Episteme. 2019. Vol. 10. №1. P.51-60.

²⁶³ Лео Штраус подчеркивает комедийную ноту в этом диалоге и с его точки зрения Сократ, общаясь с Евтифроном, высмеивает его: Штраус Л. О «Евтифроне» / Историко-философский ежегодник. 2016. М.: Изд-во Аквилон, 2016. С. 220-241.

Обратим внимание на особенности того, как апория используется Платоном в качестве средства ведения философского диалога. Позиция Евтифрона – это позиция естественной речевой жизни, для которой характерна склейка частного и общего. Переход от частного факта к обобщению здесь не представлен как проблема по той простой причине, что само частное репрезентируется в качестве всеобщего. Заблокировать этот естественный речевой механизм – это задача философа, значимая как условие на пути к философскому созерцанию²⁶⁴.

Разбирая ответ Эвтифрона на вопрос о благочестии, Сократ с упреком замечает, что просил собеседника не о том, чтобы он указал на конкретное деяние, которое можно считать благочестивым, но чтобы определил общую идею. В том, как Сократ ставит задачу – представить идею, «дабы взирая на нее и пользуясь ею как образцом», иметь возможность называть благочестивое благочестивым – проявлено наставление к созерцанию, для которого, как выясняется впоследствии, сам Евтифрон не подходит. И не подходит прежде всего потому что не способен продуктивно воспринять апоретическую ловушку, в которую его умышленно заводит Сократ.

В ответ на высказанное Евтифроном мнение о том, что благочестивое есть угодное богам, Сократ реагирует, расставляя «силки» атории. Ведь, угодное одному богу может восприниматься другим божеством как негодное. За этой апорией следует другая, более изощренная: благочестивое является таковым не потому, что его так оценивают, в то время, как богоугодное зависит и определяется его оценкой. Третья апория возникает в ответ на мнение, что основу благочестия составляет умение просить и одаривать богов. В таком случае это искусство торговли, в котором неясно одно – зачем богам наши дары, если они ни в чем не нуждаются?

²⁶⁴ Блокировка речевого механизма предполагает, что этот механизм уже обнаружен. Вопрос о том, что такой механизм выдает в самом языке и позволяет его впервые обнаружить, рассматривает А.В. Парибок, указывая на то обстоятельство, что в греческом языке такая возможность обеспечена наличием артикля. В случае безартиклиевого языка его носителю проблематично самому натолкнуться на проблему (Парибок А.В. Смысл слова и денотат слова. О расхождении греческой и индийской философий в разных направлениях // Осознать смысл, осмыслить сознание: манифест Другой философии: сб. статей / Отв. ред. серии Р.В. Псху; отв. ред. тома А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра», 2022. С. 200-212).

Апоретически затрудненная речь – это речь, которая «блуждает вокруг да около и не желает закрепиться». Источник речевой неустойчивости легко опознать. Сократ, признавая свою вину, объясняется в том, что его искусство невольное и, в действительности, он как никто желает, чтобы «слова оставались твердо водруженными на месте».

Отказ Евтифрона от продолжения разговора контрастирует с настойчивостью Сократа, уверенного, что Евтифрон не говорит всей правды и знает больше, чем говорит. В этом, нарочито подчеркиваемом, намерении видеть глазами другого человека, т.е. в намерении воспринять опыт созерцания и воспроизвести его как собственный опыт, форма диалога отличается от формы монолога. Обе формы ориентированы на созерцание, реализуемое в качестве свидетельствующей речи. И Сократ «мучает» Евтифрона потому что сам Евтифрон свидетельствует от имени «божественного закона благочестия» против собственного отца, обвиняя его в убийстве.

Диалог и монолог различает одна особенность, объясняющая бегство Евтифрона. В монологе опыт философского созерцания выражен и удостоверяется в качестве общезначимого, восприятие этого опыта заранее подготовлено так, чтобы на пути к согласию были сняты все промежуточные барьеры возможных возражений. В диалоге, напротив, опыт созерцания выражается в качестве лично значимого, он валиден при условии прохождения индивидом испытания препятствием в виде возражения. Попытка применить критерии диалога к монологической речи приостанавливает монолог, требует интеллектуальной и речевой перезагрузки.

Наблюдать то, что значит это различие в функциональности перехода от монолога к диалогу, можно на примере рассмотрения картезианского когито как опыта философского созерцания. Этот опыт по-разному выражен Декартом и в форме монолога в работе «Первоначала философии», и в форме

диалога «Разыскание истины посредством естественного света»²⁶⁵. Одна и та же истина «мыслю, следовательно, существую» репрезентирована в различных дискурсивных оболочках. Что отличает оптику диалога от оптики монолога?

В диалоге «Разыскание истины посредством естественного света» Эвдокс, персонаж, олицетворяющий позицию Декарта, в беседе с Полиандром, другим персонажем диалога, проводит его через мысленный эксперимент уподобления реальности сновидению. На этом этапе диалог и монолог еще не различаются, различие между ними заметно там, где Полиандр выражает свой опыт созерцания. И на вопрос – что он видит в результате того, как все подвергает сомнению? – отвечает, что в качестве несомненного он видит только собственное существование. Уточняя, дополняет свой ответ, что видит себя в качестве человека: «Итак, я скажу, что я – человек»²⁶⁶.

Критика этого ответа в самом диалоге разворачивается в виде критики философского использования языка, поскольку данный ответ у философа вызовет предсказуемую реакцию. Он потребует прояснения того, что есть человек, что вызовет множество уводящих в сторону вопросов о том, что есть тело, душа и разум и как они образуют природу человека. Но Полиандр не философ, он олицетворяет тип человека, чей ум не загроможден научными теориями и приближен к естественному свету здравого смысла. Иначе говоря, развиваемую Эвдоксом критику языка нельзя воспринимать только в рамках заявленного объекта критики, коим является язык в употреблении философов, это также критика языка в его естественном употреблении. При этом опыт, реализуемый по формуле «я – человек», будет отличаться от опыта, реализуемого по формуле «я – мыслящая вещь». Эвдокс говорит, что совершил «счастлиную ошибку», благодаря которой уяснил разницу в самом

²⁶⁵ О роли диалоговой формы в философии Декарта см.: Linville K. Dialogue and Doubt in Descartes' 'First Meditation' // *Philosophical Investigations*. 1991. Vol.14. №2. P. 115-130.

²⁶⁶ Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т.1 / Сост. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1989. С. 166.

себе: между тем, кто сомневается, и тем, кто обладает телом и является человеком²⁶⁷.

Данное различие является условием созерцания и реализуется в языке в том, как Эвдокс останавливает Полиандра в его рассуждениях, заставляя вернуться назад и пересмотреть ход своей речи. Призыв к остановке и возвращению к уже сказанному с целью пересмотра и разворота в сторону инако-речия можно понять как актуализацию апории, которая имеет иное значение в сравнении с тем, как апоретический опыт представлен в платоновском диалоге «Евтифрон». В этом диалоге апоретическая ловушка имеет вид логического противоречия, приводящего субъекта речи к осознанию, что он сам не понимает, что говорит, т.е. его речь саморазрушительна. Для этого, собственно, и необходимы определения, позволяющие видеть, что в одной речевой конструкции связываются вещи, которые не связаны по роду и сущностно несовместимы. Картезианская критика языка в его философском употреблении продемонстрировала бы здесь иной смысл: речь бы шла об апории, понятной и актуализируемой с точки зрения созерцания как конечного пункта, т.е. в ситуации наставления, получаемого от того, кто точно знает куда он ведет своего собеседника. Зная путь, он знает также и препятствие, которое не спешит устранить и тем самым облегчить путь для остальных. Напротив, он обращает внимание на это препятствие, как если бы оно заключало в себе необходимое испытание, которое нужно лично пройти, иначе доступ к созерцанию останется закрытым.

Видно, насколько с точки зрения коммуникативной ситуации декартовский диалог «Разыскание истины посредством естественного света» отличается от платоновского диалога «Евтифрон». Собеседник Сократа сам не знает, что является источником его речи и куда эта речь ведет, если исследовать ее начало. В этом случае апория есть не задуманное испытание, преграждающее дорогу в виде развилки, как это прочитывается в декартовском призыве не

²⁶⁷ Там же. С. 168.

спешить, а тупик, свидетельствующий о том, что избранный путь рассуждений является неправильным и необходимо искать другой.

Обратим внимание, что в «Первоначалах философии» развилка человек/мыслящая вещь не представлена в качестве акта речевого выбора, открывающего доступ к созерцанию и способности воспроизводить его уже в качестве личного опыта. Эта особенность понятна, если взять в расчет, что мы имеем дело с монологической формой текста. В монологе препятствие сглажено и рассуждение следует по проложенной дороге, где все опасные места огорожены. Разотождествление «я» с предикатом «человек» здесь не представлено как особенное событие, оно вынесено «на поля» в виде примечания. Объявляя очевидностью то, что в процессе самопознания «мы в высшей степени ясно усматриваем, что к нашей природе не имеет отношения ... что-либо, являющееся свойством тела»²⁶⁸, Декарт вместе с тем признает, что «это не одинаково ясно для всех». Прежде всего, это не ясно для того, «кто философствует неупорядоченно» и не проводит разграничение между умом и телом, следуя привычному образу собственного существования, считываемого с опыта телесного контакта с миром²⁶⁹.

Полиандр, выводя следствие «я человек» из посылки «я существую», не выходит за рамки естественного представления о самом себе. Чтобы нейтрализовать привычное, необходимо внешнее вмешательство, необходим такой собеседник, как Эвдокс, способный обратить наше внимание на то, что мы упускаем из поля зрения. В диалоге это представлено в качестве события речевого взаимодействия. В монологе это событие редуцировано к особенности авторской позиции, к субъективной точке зрения, в которой опыт самопереосмысления зашифрован в качестве условия, обеспечивающего подступы к тексту.

²⁶⁸ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т.1 / Сост. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1989. С. 316.

²⁶⁹ Там же. С. 318.

Можно сказать, что актуализация апоретической формы взаимодействия приближает монолог к диалогу. Возможен такой монолог, внутри которого диалоговая компонента представлена в виде не утратившей своей функциональности апоретической конструкции. В таком случае можно сказать, что мы имеем дело с некоторой переходной формой.

В качестве примера укажем на работу М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Три беседы по метатеории сознания (краткое введение в учение виджнянавады)»²⁷⁰. Эта работа, представленная в виде серии бесед двух авторов, нацелена на выявление возможности «иного понимания» употребляемых терминов, речь идет прежде всего о понятии сознания, и призвана сформировать у читателя предваряющую знакомство с буддийскими философскими текстами релевантную языку этих текстов установку. Переработанная и представленная уже в качестве монолога, эта работа стала частью более развернутого и обширного произведения, опубликованного под заголовком «Символ и сознание. Метафизические рассуждение о сознании, символикe и языке»²⁷¹.

Текст, наблюдаемый в пересечении форм диалога и монолога, репрезентативен в отношении ситуации, созданной процессом перестройки диалога в монолог, где функция диалоговой формы все еще различима в качестве речевой конструкции апории. Обратим внимание на один пассаж. Ему предшествует объяснение относительно специфики вводимого понятия «сфера сознания». Это понятие вводится в противоположность привычному способу говорить о сознании в отношении к субъекту или в отношении к объекту.

В диалоге Пятигорский заявляет понятие «сфера сознания» с позиции гипотезы, утверждающей возможность такого понимания сознания, которое выведено за рамки модели субъект-объектного описания. Мамардашвили

²⁷⁰ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Три беседы по метатеории сознания (краткое введение в учение виджнянавады) // Труды по знаковым системам. Т. V. Тарту, 1971. С. 345-376.

²⁷¹ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждение о сознании, символикe и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

возражает собеседнику, указывая, что вводить понятие «сфера сознания» следует как парадокс, погружающий читателя в противоречие, решение которого требует изменения привычного способа мышления. Обратим внимание на обращение к фигуре читателя, т.е. на то, что важно представить не только суть вопроса, для чего достаточно было бы изложить гипотезу. Гипотеза в этом смысле является монологической конструкцией, задействованной в диалоге. Не менее значительной представляется задача настроить читателя на соответствующий лад, обеспечить ему взгляд, не вычитываемый из теоретического содержания гипотезы, вне которого сама гипотеза теряет свое эвристическое значение. Мамардашвили подчеркивает: «Я хотел бы тебя остановить в этом рассуждении по одной простой причине: я представляю себе неплодотворным такой способ разговора о сфере сознания, когда понятие «сфера сознания» вводится для читателя с самого начала как наш условный прием, плодотворность и разумность которого пока еще далеко не очевидны. Я думаю, лучше было бы начать с какого-то конкретного, наглядного пути «хождения» по сознанию, пути, который приводил бы к явному парадоксу, к такому случаю парадоксальности, в применении к которому мы могли бы предложить «сферу сознания» как способ разрешения этого парадокса, так, чтобы читатель одновременно имел, во-первых, исходный материал и, во-вторых – имел бы какую-то очевидную тупиковую ситуацию, в которую его вводит другой способ рассмотрения сознания. И только тогда он мог бы принять предлагаемое нами представление о сфере сознания, как способ выхода из этого тупика»²⁷².

В «Символе и сознании» этот фрагмент беседы наблюдаем уже в монологической обработке. Не отличимый по содержанию от варианта, представленного в диалоге, данный фрагмент все-таки отличается по тому, как он встроен в текст. Он встроен в линейку рассуждений так, что апория выглядит заранее запланированным к использованию коммуникативным

²⁷² Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Три беседы по метатеории сознания (краткое введение в учение виджнянавады). Указ. соч. С. 356.

инструментом в руках гипотезы: «Поскольку «сфера сознания» вводится нами как условный прием, разумность которого пока еще далеко не очевидна, мы позволили бы себе начать с конкретного, наглядного пути «хождения» по сознанию, пути, который бы приводил к явному парадоксу»²⁷³.

Сведены на нет наблюдаемые в диалоге эффекты: 1) речевой остановки, вызванной возражением против такой позиции изложения, которая обходит стороной реакцию читателя; 2) противопоставления гипотезы и парадокса как дискурсивных подходов; 3) речевого разворота от гипотезы к парадоксу.

Можно подумать, что различие стилистическое и речевой разворот от гипотезы к парадоксу, реализуемый в диалоге в опыте отклонения, не является органичным для монолога, требующего последовательного и линейно упорядоченного изложения. Дело не только в этом, стилистические особенности вторичны, за ними просматривается другое.

Апоретическая конструкция в том виде, в каком она представлена в диалоге, инициирована противо-действием. Авторское разногласие – это не просто эпифеномен беседы, в конечном итоге преодолеваемый и малозначительный в атмосфере взаимного согласия. Посредством разногласия апория вводится в дискурс на правах конструктивной формы воздействия на читателя. Иными словами, хотя апория и служит тому, чтобы подготовить читателя к восприятию гипотезы, ее нельзя считать только коммуникативным инструментом, обслуживающим гипотезу. У нее есть также и событийно-деятельная сторона, проявленная в личностном решении не следовать по пути непосредственного изложения гипотезы.

Это решение, артикулируемое в виде возражения, является частью текста диалога, что отличает его от монолога, где подобное не наблюдается. В случае монолога тема целесообразности аперии озвучена с точки зрения совместного решения, уже принятого и обсужденного за рамками текста. В этом случае

²⁷³ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. Указ. соч. С. 45.

апория принимает вид находящегося под рукой инструмента и теряет себя в качестве способа речевого действия.

Итак, подытожим. Форма диалогового поведения «наставление к созерцанию» раскрывается в двух значениях: 1) в значении **предупреждения** о неправильном пути (платоновский «Евтифрон»); 2) в значении **посвящения**, т.е. необходимого испытания, через которое следует пройти (декартовское «Разыскание истины посредством естественного света»). Следует подчеркнуть, что апория как инструмент практики созерцания имеет место также и в монологе, что заметно в случае, когда диалог трансформируется в монолог. Такая трансформация затрагивает и апорию, снижается ее прагматический потенциал. Дискурсивная позиция участия, реализуемая в форме поведения «наставление к созерцанию», репрезентирует практику воздействия в значении побуждения индивида к самостоятельному акту познавательной деятельности.

3. *Философ во внешнем мире: общение как содружество*²⁷⁴

Третья форма, названная нами практической формой **поведения-содружество**, реализуется в интенции воздействия на собеседника, ожидаемым результатом которой является философская речь как способ *совместного человеческого бытия*. Потенциал философского диалога как дружелюбно настроенной речи вычитывается из платоновского диалога «Пир»²⁷⁵.

²⁷⁴ В параграфе отражены результаты исследования, опубликованные в соавторстве (Зарапин О.В., Шапиро О.А. Философский текст и коммуникация в симпосийном формате // Философская мысль. 2016. № 11. С. 11-21.; Зарапин О.В., Шапиро О.А. Симпозион и симпозиум как форматы текстовой культуры // Эпистемология и философия науки. 2017. Т.52. №2. С. 168-183.). Личный вклад – разработка идеи симпосийного формата текстовой деятельности в рамках античной традиции застольной беседы, которой в эпоху Нового времени соответствует дискурсивная практика светского салона.

²⁷⁵ Симпозион как жанр философского текста выражает многоплановый феномен греческой культуры, в поле его значения наряду с интеллектуальной обнаруживаются также эстетическая и нравственная компоненты: Философия пира: Опыт постижения. СПб.: Издательско- торговый дом «Летний сад», 1999.; Дорофеев Д. Древнегреческий пир как пространство личной коммуникации и философии (материал семинара по «Пиру» Платона) // Платоновский сборник. Т. II. / Ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов. М.-СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. С. 208-228; Лиссарраг Ф. Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира. М.: Новое литературное обозрение, 2008.; Алексеев А.П.

«Пир» (Συμπόσιον) – единственный из диалогов Платона, название и структура которого повторяются другими авторами. Плутарх (I-II в. н.э.) в произведении «Застольные беседы» (Συμποσιακά), говорит об интеллектуальной традиции текстов, в которых представлены беседы на симпозионе. Вслед за Платоном Плутарх упоминает Ксенофонта, Аристотеля, Спевсиппа, Эпикура, Притана, Иеронима, Диона Академика²⁷⁶. Из этого списка до нас дошли лишь тексты Платона и Ксенофонта. Кроме них сохранились и тексты более поздних авторов: Лукиана Самосатского, Афиней Навкратидского, Макробия.

Столь объемный текстовый материал и значительный период времени, в течение которого сохранялась традиция «Пира» позволяют считать симпозион определенным типом философского текста. Его популярность связана с тем, что он сформировался на основе повседневного уклада жизни античного общества, наследуя как традициям фольклора, так и образцам высокой поэзии. А.Ф. Лосев пишет: «Если основателем жанра симпосия можно считать Платона, то нельзя пройти мимо того факта, что и до Платона гомеровский эпос, а также лирика совершенно немыслимы без темы застольной беседы»²⁷⁷.

Важнейшая особенность симпозиона как типа философского текста является распределение содержания текста по двум планам – это позволяет увидеть в нем **форму текстового поведения**, характеризующую практику философского диалога в качестве практики философской социализации. На первом плане отображен симпозион как дружеская встреча приятелей с подробной характеристикой внешней обстановки; на втором – беседа, где в центре внимания оказывается вопрос или тема, по поводу которой каждый из присутствующих высказывает свое мнение.

Философский текст: идеи, аргументация, образы. М.: Прогресс-Традиция, 2006.; Hobden F. The Symposium in Ancient Greek Society and Thought Cambridge University Press, 2013.; Wecowski M. The Rise of the Greek Aristocratic Banquet Oxford University Press, 2014.; The Cup of Song: Studies on Poetry and the Symposium / Ed. by Vanessa Cazzato, Dirk Obbink, Enrico Emanuele Prodi. Oxford. University Press. 2016.

²⁷⁶ Плутарх. Застольные беседы / Пер. Я.М. Боровского. Л.: Наука, 1990. С.5.

²⁷⁷ Лосев А.Ф. Комментарии // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1970. С. 513.

Как соотносятся симпозион и смысл, обнаруживаемый участниками в общении друг с другом? Можно предположить – как внешняя форма и внутреннее содержание. Такая точка зрения, согласно Т.В. Васильевой, соответствует подходу, разработанному в рамках «Тюбингенской революции» в платоноведении²⁷⁸. Но существуют пределы, ограничивающие этот подход к прочтению Платона. Еще О.М. Фрейденберг отмечала (к слову, задолго до появления идей тюбингенской школы) неразрывную связь между конструкцией смысла, обнаруживаемого в речах симпосиастов, и обстановкой симпозиона, в которой просматривается влияние балаганной культуры «сатурнического мима». Находя в «Пире» явные намеки на сатурналии, исследователь видит в «праздничном смешении площадного и возвышенного» основу конструкции смысла, высказываемого Сократом в речи о двойственной природе Эроса²⁷⁹.

Эта особенность «Пира» позволяет считать симпозион неотъемлемой частью философствования, служащей условием творчества и сохранности смысла в качестве коммуникативно-подвижной, диалогически становящейся величины. Обстановка симпозиона – форма интеллектуальной деятельности, проникающая непосредственно в само содержание философской и научной мысли; она задает конструкцию смысла, ее нельзя отделить и рассматривать как внешнюю. В первой застольной беседе Плутарха Кратон ставит вопрос о том, что «не одно и то же, исключать ли из симпосия риторику или исключать философию», ведь отделение симпозиона от философии представляется «грубым неразумием именно там, где господствует свободоречие, лишиться наиболее необходимых речей»²⁸⁰.

Связь философии и застолья – результат взаимопроникновения. Феон (персонаж «Застольных бесед» Плутарха) отмечает, что симпозиону постоянно грозит опасность «превращения то ли в народное собрание, то ли в

²⁷⁸ Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М.: Акад. Проект; Трикта, 2008. С. 507.

²⁷⁹ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: «Восточная литература» РАН, 1998. С. 302.

²⁸⁰ Плутарх. Застольные беседы. Указ. соч. С. 6.

школу софистов, то ли в игорный дом, то ли, наконец, в театральную сцену»²⁸¹. Симпосион – феномен общественной жизни, сходный с театром или школой и вместе с тем отличающийся особой целью; но его цель легко потерять из виду и этим все испортить. Участвуя в застолье, философ не просто разделяет беседу с сотрапезниками, он организует симпосион сообразно его назначению.

Плутарх пишет, что основная цель застольной беседы в том, чтобы «приятным общением способствовать возникновению и укреплению дружбы между его участниками ...»²⁸². Дружба (греч. *φιλία*) есть цель, выражающая смысловую основу всего происходящего за столом. Смысл симпосиона олицетворяет стоящий в центре кратер (греч. *κράτηρ*), в котором вино смешивается с водой. Пить неразбавленное вино (греч. *ἀκρατοποτέω*) опасно, это ведет к безумию и смерти. Так могут пить скифы (варвары), сатиры или бог Дионис. Смешение (греч. *κράσις*) вина и воды в правильной пропорции превращает яд в источник жизненной силы.

Смешение проникает и во внутренний мир индивида, опьянение стирает границу между разумностью и безумием: важно знать, когда остановиться. Три чаши, в которых чувствуется здоровье, любовная радость и сон, определяют границу благоразумия; излишек выпитого – путь к безумию. Симпосион дает возможность к самопознанию: опьянение позволяет познать меру и постичь добродетель умеренности.

Наконец, соприкосновение божественного и человеческого – важнейший ритуальный образ центральной для симпосиона идеи смешения. Пир начинается с принесения жертвы: этот ритуал предваряет симпосион и символизирует связь мира людей и мира богов.

Божественное и человеческое, разумность и безумие, друг и незнакомец оказываются в близости непосредственного соприкосновения. Смешение требует пропорции, застолье – подчинения установленному порядку, не

²⁸¹ Там же. С. 16.

²⁸² Там же.

допускающему хаосу в речах и поступках. Пропорция правильного смешения требует пронизательности философского ума. Распорядитель – симпосиарх (греч. *συμποσίαρχος*) – определяет, в каком соотношении следует смешивать вино и воду; он же определяет состав участников и характер развлечений. Чтобы справиться со всем, нужно владеть философским искусством, вносить «меру и своевременность»²⁸³ (греч. – μέτρον, καίρον). Это – философские ориентиры идеи смешения, позволяющие ей проявиться в реальности успешного симпозиона. Современный французский эллинист Ф. Лиссарраг пишет: «Чтобы симпозион удался, нужно добиться правильного смешения – не только жидкостей, но и симпосиастов <...>, а также сбалансированного сочетания самых разнообразных развлечений»²⁸⁴.

Философская речь, произносимая за столом в компании сотрапезников, отличается от речи, произносимой в учебной аудитории тем, что стремится не только к истине. Она формирует речевое пространство, вмещающее разных людей, и нужно специально позаботиться о том, чтобы разногласиями или несходством темпераментом люди не разрушили эту форму. Эту форму можно определить как **содружество** или **дружбу** (греч. *φιλία*), а условие ее функционирования как правильное **смешение** (греч. *κράσις*) в значении практики, в которой сочетаются еда, развлечение и интеллектуальная деятельность²⁸⁵.

²⁸³ Там же. С. 6.

²⁸⁴ Лиссарраг Ф. Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира. Указ. соч. С. 28.

²⁸⁵ Дружба есть один из важнейших элементов, образующий основу философской культуры как в античности, также и в современности: Сваре Х. Философия дружбы М.: Прогресс-Традиция, 2010.; Suzanne Stern-Gillet Aristotle's Philosophy of Friendship. SUNY Press, 1995.; Ancient and Medieval Concepts of Friendship / Edited by Suzanne Stern-Gillet, Gary M. Gurtler, SJ. Albany: State University of New York Press, 2014.; Verkerk W. Nietzsche and Friendship. Bloomsbury Academic, 2019.; Houston J.A. Divinity, Noësis, and Aristotelian Friendship // Journal of Ancient Philosophy. 2020. Vol. 14. №1. P. 1-29.

Социальная и космическая проекции дружбы

Что означает смешение (греч. *κρᾶσις*) в качестве философской практики содружества? Ямвлих в книге «О Пифагоровой жизни» пишет, что Пифагор был первым, кто ввел в употребление понятие дружба в значении «согласия всех со всеми»²⁸⁶. Это согласие, имея общий смысл, достигается разными путями: богов с людьми – в благочестии; людей друг с другом – в соблюдении законов; души с телом – в философском умозрении; человека с животными – через природную взаимосвязь и обходительность. Хотя пути обретения дружбы разные, есть одно общее условие, оно указывает на смысл. Необходимо «избегать дух соперничества» во всем и, что самое важное, – в отношениях, связывающих младшего и старшего в ситуации, когда старший является отцом или наставником. Это требует и сдержанности со стороны младшего, который хочет возразить, и деликатности со стороны старшего, чтобы своим словом не ранить и не обидеть²⁸⁷. Как отмечает Ямвлих, Пифагор «так научил этой замечательной дружбе своих слушателей, что даже теперь тех, кого объединяет крепкая дружба, многие называют пифагорейцами»²⁸⁸.

Пифагорейский образ дружбы как формы космического всеобщего единения прочитывается в диалогах Платона, прежде всего в «Тимее». Описывая процесс создания космоса как процесс установления точного соотношения между землей, водой, воздухом и огнем, Тимей заявляет, что именно пропорция рождает тело космоса. Основу мироздания составляет правильное **смешение** четырех частей в соотношении воздух/вода = огонь/воздух и вода/земля = воздух/вода. Смешение, закрепленное правильной пропорцией, и есть дружба как особое состояние – неуничтожимость космоса. Ему соответствует кругообразное вращение неба, отраженное в порядке проведения симпозиона, согласно которому речь

²⁸⁶ Ямвлих. О пифагоровой жизни / Пер. И.Ю. Мельниковой. М.: Алетейя, 2002. XXXIII, 229.

²⁸⁷ Там же. XXII, 101.

²⁸⁸ Там же. XXXIII, 230.

движется по кругу, переходя от одного к другому. Обратим внимание на этот пассаж: «На таких основаниях и из таких составных частей числом четырех родилось тело космоса, стройное благодаря пропорции, и благодаря этому в нем возникла дружба, так что разрушить его самождественность не может никто, кроме лишь того, кто сам его сплотил»²⁸⁹.

Человеку дарованы зрение, слух и речь для того, чтобы он подражал космосу, эти способности есть «средство против разлада в круговращении души, долженствующее привести ее к строю и согласованности с самой собой»²⁹⁰. Если верно, что философ в процессе симпозиона говорит и слушает в подражании космической гармонии, можно сказать, что *смешение* (греч. *κρᾶσις*) есть способ речевого действия, подражающий процессу сотворения мира. Также, как единство космоса образуют ум, душа и тело, в действии симпозиаста смешиваются в пропорции телесное (пища), душевное (развлечение), умозрительное (философствование). Это действие разворачивается одновременно в двух интенциях.

Первая интенция представлена действием, обращенным внутрь индивида. Оно воспроизводит полноту человеческого бытия по образцу космического существа, части которого (ум, душа и тело) образуют упорядоченное и нерасторжимое единство. В платоновском «Тимее» дружба как раз и представлена как форма, дающая индивиду возможность достичь такого согласия с собой, в котором прочитывается образ неделимого на части космического бытия.

Аристотель, разбирая в своих этических трактатах тему дружбы, обозначает вторую интенцию в виде обращенного наружу действия, связывающего индивидов в общность особого рода. В «Эвдемовой этике» Аристотель выделяет три значения этой общности сообразно тому, что служит основанием – добродетель, польза или удовольствие. Если, как пишет Аристотель, животным свойственна привязанность, основу которой составляет

²⁸⁹ Платон. Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М. «Мысль», 1971. 32с.

²⁹⁰ Там же. 47d.

удовольствие и польза, человек есть единственное существо, находящее в дружеских взаимоотношениях форму добродетели²⁹¹.

Добродетельность дружбы проявляется в том, что в качестве формы общения дружба определенным образом воздействует на индивидов. Эта идея просматривается в утверждении, что «дружба есть середина между неприязнью и угодничеством, ибо кто ловко все на свете готов сделать по вашему желанию, тот угодлив, кто же всякому желанию противится, тот враждебен, а тот, кто не потакает и не препятствует в любых удовольствиях, но заботится о наилучшем, как оно представляется, тот друг»²⁹².

Интерпретируем эту идею. Следуя Аристотелю, можно выделить два типа людей. Первый тип отражает человека, предрасположенного скорее согласиться с другим, чем настоять на своем, вступить в спор или тем более затеять скандал. Такой человек выглядит угодливым. Противоположный ему второй тип – это человек, настаивающий на своем мнении и стремящийся подчинить ему других. Такой человек выглядит враждебным. По природе или в силу привычки люди ближе к одному типу или к другому.

Крайности оттеняют середину, но эта середина обозначает склад души, возникающий не по природе, **а в качестве результата человеческого усилия, реализуемого в дружеском общении.** Чтобы узнать свою природу, необходимо вступить в общение, оно позволяет «следить за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать к чему – можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону ..., что и делают, например, исправляя кривизну деревьев»²⁹³.

Идеи Платона и Аристотеля не так уж и расходятся, дружба как согласие с собой в платоновском смысле подражания космосу и дружба как общность

²⁹¹ Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.А. Миллер, Т.В. Васильевой, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005. С. 239-240.

²⁹² Там же. С. 103.

²⁹³ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. сочинения в четырех томах. Т.4 / Ред. А.И. Доватур. М.: Мысль, 1983. 1109b5.

людей в аристотелевском смысле «заботы о наилучшем» соотносятся так же, как соотносятся внутреннее и внешнее. Хотя между ними нельзя поставить знак равенства, но можно сказать, что *находящийся в ладу с собой ладит с окружающими его людьми.*

Экстраполяция космического на социальное, прочитываемая в платоновском понимании дружественности, у Аристотеля представлена в инверсии. Если ты находишь общий язык с другими, не подстраиваясь под них и не принуждая, ты тем самым приводишь в порядок собственное существо в подступе к гармоническому смешению разумного и чувственного начал человеческой жизни.

В прицеле такой самонастройки просматривается идея жизни, особенность которой в том, что человек не потакает удовольствиям и не борется с ними. Умение находить общий язык с людьми в этом смысле есть большее, чем полезный социальный навык. Оно отражает форму совместной жизни, позволяющей индивиду изменить свою природу.

Идею содружества как **диалогической формы поведения в тексте** мы выразим в двух пунктах. Во-первых, в своем естественном состоянии человек далек от гармонии в смысле единства с собой, поскольку его ум и тело связаны/смешаны как придется, т.е. без соблюдения пропорции. Далек от гармонии также и в смысле взаимоотношений с другим человеком, поскольку в этих взаимоотношениях доминирует или модель угодничества, или модель враждебности. Во-вторых, речевое взаимодействие есть процесс преобразования этого естественного состояния. И средства, задействуемые в арсенале дружественно нацеленного диалога, являются специфическими. Ведь они применяются к состояниям, отражающим духовно-телесную собранность как случайное образование, обратной стороной которого является коммуникативно нецентрированная позиция индивида, его притянута к полюсу угодливости или полюсу враждебности.

*Равенство как условие диалога:
эффект неподготовленной речи грека*

Духовно-телесная несобранность и нецентрированная позиция выражают отношение к другому человеку. Суть практики диалога состоит в том, чтобы актуализировать духовно-телесную связь в прицеле перенастройки, реализуемой в общении, ориентир которого выражен известной пифагорейской фразой: «Дружба есть равенство»²⁹⁴.

Равенство как пифагорейское определение дружбы Диоген Лаэртский выражает словом *изотимийя* (греч. *ἰσοτιμία* – говорить на равных). Классическим примером того, что значит выравнивание является речевое поведение Сократа, отказывающегося от «разнаряженной речи» в суде и заявляющего, что будет говорить правду, т.е. «говорить просто, первыми попавшимися словами»²⁹⁵, какими привык говорить на площади. «Просто» (греч. *εἰκῆ*: необдуманно, кое-как) и «первые попавшиеся слова» (греч. *ἐπιτυχάνω*: попадаться навстречу, наткаться) – данные выражения, употребляемые через запятую в одной фразе, артикуляционно усиливают смысл сократовского протеста как выражения личностной позиции, усвоенной решимости говорить на равных, не взирая на личности и ситуацию.

Обращаясь к публике, тем более в таком важном деле, как судебное разбирательство, казалось бы, Сократу целесообразно подстроиться и подчинить себя аудитории, коль скоро именно собравшиеся решают его судьбу. Нежелание подчиниться, проявленное как нежелание произвести благоприятное впечатление на публику – как его объяснить и в чем его резон? Это поведение человека, изначально отказывающегося занять естественную в такой ситуации позицию угодливой речи, заявляющего о равенстве, т.е. *изотимийи* (греч. *ἰσοτιμία*), без чего немислимо говорить правду.

²⁹⁴ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А.Ф. Лосев, пер. М.Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986. С. 309.

²⁹⁵ Платон. Апология Сократа / Пер. М. С. Соловьева // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1968, 17б-с.

М. Фуко, исследуя в контексте античной культуры феномен парресии как особую речевую практику высказывания правды, подчеркивает, что одним из признаков правды является критической настрой субъекта, отваживающегося критиковать, находясь в заведомо подчиненном положении. Фуко пишет: «Парресия – это разновидность критики, направленной либо на другого, либо на себя, но всегда осуществляемой в ситуации, когда говорящий или признающийся находится в подчиненном положении относительно собеседника. Парресиаст всегда менее могущественен, нежели тот, к кому он обращается. Парресия, если можно так выразиться, исходит ”снизу” и направлена ”вверх”. Поэтому древний грек не сказал бы, что учитель или отец, критикующий ребенка, использует паррессию. Но когда философ критикует тирана, когда гражданин критикует большинство, когда ученик критикует своего учителя, они, вполне возможно, применяют паррессию»²⁹⁶.

Что значит изотимийя как условие парресии, об этом можно судить на примере диалога «Пир». Здесь также, как и в «Апологии Сократа», мы встречаем прием использования неподготовленной речи. Имеется в виду пассаж, в котором Сократ объясняет, что будет говорить иначе в сравнении с другими. Высказывая хвалебные речи (энкомий), собравшиеся восхваляют Эрота. И делают это так, что приписывают ему любые свойства, позволяющие представить его в наилучшем виде. Обратим внимание, как в протесте Сократа совмещаются стремление сказать правду и заявление, что он будет использовать «первые попавшиеся слова». Сократ говорит: «Правду, однако, если хотите, я с удовольствием скажу вам на свой лад, но только не в лад вашим речам, чтобы не показаться смешным. Решай же, Федр, нужна ли тебе еще и такая речь, где об Эроте будет сказана правда, и притом в первых попавшихся, взятых наугад выражениях»²⁹⁷.

²⁹⁶ Фуко М. Дискурс и истина / Пер. с англ. А. М. Корбута. Мн.: Профилен, 2006. С. 21. О политическом смысле парресии см.: Barros S. Not Everyone Can Tell the Truth. Foucault, Parresia and Populism // Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy. 2017. Vol. 6. №11. P. 251-282.

²⁹⁷ Платон. Пир / Пер. С. К. Апта // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1970. 199б.

В этом фрагменте **связаны правда и неподготовленная речь**. Можно предположить, что они соотносятся в качестве цели и средства. Правда, т.е. то, что определяет цель хвалебной речи, состоит в том, чтобы не приписывать предмету несвойственных ему качеств. А из тех качеств, которые, действительно, присущи предмету «выбрать самое замечательное и расположить в наиболее подходящем порядке». Какую роль при этом играет речь, скроенная из «взятых наугад выражений»? Иначе говоря, почему следует говорить без предварительной подготовки?

Ответы содержатся уже в том, что мы можем сказать о неправдивой речи. И здесь взаимосвязаны два параметра неправдивой речи. Во-первых, параметр предметности: эта речь, в которой свойства приписываются субъекту так, чтобы не столько выразить предмет, сколько сделать речь о нем «красивой и торжественной». Во-вторых, это параметр обращения к адресату: красивая речь подразумевает, что собеседник не разбирается в предмете, является неосведомленным в предмете речи. Иначе говоря, эта речь изначально строится в отношении превосходства того, кто говорит, над тем, к кому он обращается. Если предположить, что человек, в действительности, разбирается в предмете речи, разрушается сама предметность хвалебного слова. Красивая и торжественная речь обречена на провал, если тот, к кому обращена такая речь, знает, что все приписываемое предмету ему не принадлежит.

Эти два параметра связаны, приписывать предмету несвойственные ему качества можно лишь в предположении, что тот, к кому обращена речь, недостаточно осведомлен. Сократ подчеркивает, что условием неправдивой речи является осознание автором своего превосходства: «Поэтому-то вы, наверно, и приписываете Эроту все, что угодно, любые свойства, любые заслуги, лишь бы выставить его в самом прекрасном и благородном свете –

перед теми, разумеется, кто не знает его, но никак не перед людьми осведомленными»²⁹⁸.

Можно сравнить коммуникативную ситуацию изотимийи как она представлена в «Апологии Сократа» и в «Пире». В случае «Апологии Сократа» изотимийя разворачивается в виде процесса коммуникативного «выравнивания» Сократа, который восходит вровень с адресатом. Собравшиеся обладают правом принять судебное решение и в этом смысле адресат воплощает инстанцию, превосходящую инстанцию автора речи. Говорить на равных в таком случае – значит с точки зрения адресата бросить ему вызов, оспорить правила игры и покуситься на его превосходство. В диалоге «Пир», наоборот, Сократ говорит на равных в том смысле, что не считает собравшихся людьми неосведомленными, с которыми можно вести себя, не боясь быть уличенным во лжи. В этом случае изотимийя имеет вид нисхождения, реализуется в качестве априори уважительного отношения к собеседнику в допущении, что предмет речи ему известен.

Не одно и то же говорить на равных там, где равенство достигается в одном случае восхождением, а в другом случае – нисхождением. Вместе с тем заметим, что данное различие есть различие в способах артикуляции в сущности единого принципа. Его можно рассматривать в качестве регулятивного принципа, согласно которому, высказывая правду/истину/смысл, мы не должны исходить из заранее составленного списка условий, оговаривающих необходимые для этого обстоятельства места и времени, а также те качества, которые должны быть присущи собеседнику. Философ адаптируется к меняющейся обстановке и способен быть вровень как с тем, кто полагает себя знатоком в рассматриваемом вопросе, так и с тем, кто признается в собственном невежестве.

Итак. Сформулированная древними греками философская идея дружбы как интеллектуального равенства, не обусловленного временем, местом или

²⁹⁸ Там же. 199а.

качествами личности, является заметной особенностью именно **греческой культуры диалога**. В латинской традиции диалога, репрезентируемой, в частности, сочинениями Цицерона, идея философского содружества подразумевает равенство в ином смысле.

Особенность латинской традиции диалога: равенство и уместность

Обратимся к трактату Цицерона «Об ораторе». В этой работе есть пассаж, ярко характеризующий критическое отношение к философскому наследию Афин²⁹⁹. На первый взгляд, речь идет о личной позиции, но эта позиция является общественно выверенной, в ней слышен не только голос частного мнения.

В обмене репликами по поводу того, насколько докучливой может выглядеть просьба порассуждать на определенную тему, звучит важное слово **неуместность** (лат. *ineptus*: негодный, никчёмный, глупый, нелепый). Употребленное сиюминутно, впоследствии это слово обрастает социокультурными значениями, проясняющими специфику латинской традиции философской беседы. Красс, один из персонажей диалога, замечает: «... из всех латинских слов это слово всегда мне казалось по смыслу особенно важным. Ведь "неуместным" мы называем человека потому, что поступки его "не у места", и это слово встречается сплошь и рядом в нашем разговорном языке. Кто не считается с обстоятельствами, кто не в меру болтлив, кто хвастлив, кто не считается ни с достоинством, ни с интересом собеседников вообще кто несуразен и назойлив, про того говорят, что он "неуместен". Этим пороком особенно страдает самый просвещенный народ – греки Однако

²⁹⁹ Анализ трактата «Об ораторе» см.: Fantham E. *The Roman World of Cicero's De Oratore*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Об особенностях подхода Цицерона в рассмотрении вопросов риторики см.: Dugan J. *Making a New Man. Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

из всех ”неуместностей” (а им нет числа) я не знаю, есть ли большая, чем этот их обычай, где попало и с кем попало затевать изощреннейшие споры»³⁰⁰.

Цицерон утверждает, что порок, которым страдают греки, состоит в том, что они философствуют независимо от места («где попало») и независимо от качеств собеседника («с кем попало»). В упрек греческой традиции ставится то, что она не выдвигает в качестве условий философской беседы определенное место, время и не предъявляет к личности собеседника никакое требование.

То, что находится в прицеле цицероновской критики, можно представить на примере такого феномена, как отношение греческого философа к чужеземцу. Это отношение выстраивается в интенции безусловного приятия, что Ж. Деррида обозначает в понятии «абсолютное гостеприимство», подчеркивая в качестве его особенности готовность впустить в свой дом «не только чужеземца (имеющего имя и социальный статус иностранца и т.д.), но абсолютного, неизвестного, анонимного другого ... не ожидая взаимности, даже не спрашивая имя»³⁰¹. То, что философ встречает чужеземца, т.е. по определению «не своего», не мешает ему принять его в качестве друга и даже божества. Приведем два примера, подтверждающих точку зрения Деррида.

Первый пример – это сцена знакомства Анахарсиса и Солона. Скиф приходит к греку с намерением «стать другом и гостем». Солон, заявляя, что «друзей обычно заводят у себя на родине», реагирует с точки зрения естественного барьера, разделяющего греков и варваров. Философский ответ Анахарсиса снимает этот барьер. Философская речь чужеземца делает его другом, убирая в сторону социокультурные различия и стереотипы восприятия.

Второй пример мы находим в диалоге «Софист». Феодор приводит чужеземца к Сократу. Реакция Сократа – «... может быть, это за тобою следует

³⁰⁰ Цицерон. Об ораторе / Пер. Ф.А. Петровского // Цицерон. Эстетика: Трактаты, Речи, Письма. М.: Искусство, 1994. С. 229.

³⁰¹ Derrida J. Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond / Transl. by Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2000. P. 25.

кто-то из всемогущих богов, некий бог-обличитель, чтобы наблюдать и обличать нас...»³⁰² – выражает не просто дух доброжелательства, она исполнена почти мистического ожидания того, что чужеземец, подобно богу, скажет нам правду о нас, которую мы не видим.

Диалог Цицерона, изображающий философов в несвойственной для греков обстановке беседы хорошо знакомых аристократов на загородной вилле, есть образец прямо противоположного подхода, где специально подобраны место, время и круг задействованных лиц. Как показывает Франческо Фурлан, такая модель во многом определила тип ренессансного диалога, ее основу составляет аристократически замкнутый круг общения, вынесенный за пределы города и забот повседневной жизни и культивируемый в обстановке подчеркнутого противопоставления между городом и деревней, повседневным общением и долгожданной встречей друзей. В истоках этой модели, как подчеркивает Фурлан, лежит аристотелевская техника «двустороннего обсуждения» (*disputatio in utramque partem*), основу которой составляет чередование речей, предполагающее «резкое смягчение противоречий и полное исчезновение сократической иронии, столь же опасной с точки зрения убедительности, сколь и неуместной в дискуссии, отмеченной одновременно приличествующей обстановкой, атмосферой дружбы и достоинством (*dignitas*) собеседников»³⁰³.

Фурлан, представляя обобщенную модель Цицероновского диалога, приходит к выводу, что данная модель диалога порывает с традицией сократической беседы: «Таким образом, Цицероновский диалог завязывается преимущественно между незаурядными собеседниками, судьба которых часто бывала поучительной и которые пользуются наступившими *ludi romani* (римскими играми) или другими публичными празднествами, чтобы отвлечься

³⁰² Платон. Софист / Пер. С.А. Ананьина // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1970. 216б.

³⁰³ Фурлан Ф. Диалогика: Возрождение и новые формы диалога. Итальянские сочинения Л. Б. Альберти / Пер. М.А. Юсима. Москва : Кано+, РООИ "Реабилитация", 2012. С. 92. Подробнее об особенностях ренессансного диалога см.: Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: РГГУ, 2000.; Denis J.-J. Robichaud *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions* University of Pennsylvania Press, 2018.

от шумных и суетных занятий Города и предаться в праздности, предоставленной им на вилле одного из них, дружеским спорам Само собой разумеется, что эти условия отрицают сам принцип сократического диалога, а именно заявленное и даже полное духовное равноправие ...»³⁰⁴.

Тезис, озвученный Фурланом, заслуживает внимания, но его также не следует воспринимать как тезис о радикальном разрыве с греческой традицией³⁰⁵. Отрицая равенство, Цицерон отнюдь не его противник. Его позицию характеризует понятие «уместности», в этом смысле он противник неразборчивой готовности равняться на того, кто тебе, в действительности, неизвестен. В диалоге «О дружбе» мы находим объяснение того, что значит настоящий друг. Это объяснение выделяет интонация того, что дружба требует осторожности и рассудительности в выборе друзей. Безусловное приятие, априори представляющее Другого в качестве друга, есть позиция «неуместного» поведения, противоречащая смыслу дружбы.

Согласно Цицерону, смысл дружбы состоит в сродстве душ. Причем это не просто стремление к себе подобному, свидетельствующее о согласии во взглядах. Здесь приходится различать между дружбой в повседневной жизни и «истинной дружбой», которая как проводник мудрости делает людей божественными³⁰⁶. В возвышенном смысле друг является другом при условии, что воплощает в себе образец человеческой жизни, определяемый Цицероном как «доблесть». Человек завязывает дружбу, «если ему начинает светить какой-то намек на доблесть, с которой сближается и сродняется подобная ей душа; всякий раз, как это случается, привязанность возникает непременно»³⁰⁷.

А это значит, что другом может быть не каждый и не всякий, но только тот, кто воплощает в своей личности доблесть как способ бытия, по которому узнается «честный человек». Такой человек живет так, что его «верность,

³⁰⁴ Фурлан Ф. Диалогика: Возрождение и новые формы диалога. Итальянские сочинения Л. Б. Альберти. Указ. соч. С. 80.

³⁰⁵ Как изменяется значение диалога в истории европейской культуры вплоть до начала XX в. показывает Р. Герцель в известной работе: Herzel R. Der dialog: ein literarhistorischer Versuch. Leipzig, 1895.

³⁰⁶ Цицерон. О дружбе / Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 37.

³⁰⁷ Там же. С. 44.

неподкупность, беспристрастие и щедрость встречают всеобщее одобрение». Он отличается «великой стойкостью» – в нем нет «жадности, развращенности, наглости»³⁰⁸. Такой человек есть идеальный собеседник, по мерке которого Цицерон определяет круг участников своих диалогов.

Итак, изотимийя как феномен философски настроенной дружественной речи есть равенство, смысл которого по-разному воспринимается. Во-первых, – с точки зрения сократической модели беседы как безусловное принятие собеседника таким, каков он есть, в готовности измениться самому, чтобы соответствовать ему. Определим это равенство в духе сократического стремления видеть в любом человеке философское начало как **открытую изотимийю**. Во-вторых, – с точки зрения цicerоновской модели беседы как принятие собеседника при условии его соответствия качествам, считываемым с определенного образца. Определим это равенство как **закрытую изотимийю**.

В дальнейшем укажем, как эти формы изотимийи были репрезентированы в культуре.

Закрытая изотимийя: клубные формы общения

Закрытая изотимийя – это форма равенства, релевантная ситуации взаимодействия философа с философом. Здесь возможность общения обусловлена определённым дресс-кодом, предполагает, что собеседники равны и это равенство есть не результат их взаимного усилия, но эффект функционирования определенной социальной структуры. Чтобы стать равным среди равных, необходимо стать частью этой структуры, т.е. стать членом клуба, куда еще требуется попасть и вход сюда отнюдь не свободный.

1. *Гетерия*. Обозначенная Цицероном в качестве образца интеллектуального клуба загородная вилла, где на регулярной основе собираются аристократы для возвышенных бесед, отсылает к традиции,

³⁰⁸ Там же. С. 36-36.

образующей основу античного симпозиона, – это традиция гетерии (греч. *εταρεία* – содружество, общество, политическая организация).

Как показывает Л.Я. Жмудь на примере пифагорейского союза, гетерия отличается от таких наблюдаемых в античной культуре институтов, как философская школа – *схоле* (греч. *σχολή*) или религиозно-культовое сообщество – *фиас* (греч. *θίασος*). И отличается прежде всего пластичностью своей формы, позволяющей общаться людям с разными интересами. Жмудь так определяет понятие гетерии: «Гетерия – это тип неформального объединения, которое строилось на личных отношениях его участников, как правило сверстников из аристократической среды, и, в отличие от фиаса, не предполагало существования четкой организационной структуры, должностных лиц или других атрибутов формального объединения. Членов гетерии связывали узы дружбы и товарищества, общность интересов и образа жизни, а не какая-то заранее поставленная цель. Именно поэтому характер деятельности гетерии во многом зависел от конкретных обстоятельств, интересов ее участников и не в последнюю очередь от наличия лидера с ярко выраженными наклонностями. Очень часто круг интересов *εταίροι* ограничивался устройством совместных пирушек или других видов времяпрепровождения, организацией социальной помощи сотоварищам и пр.»³⁰⁹.

Корни традиции гетерии просматриваются в гомеровском эпосе в понятиях *коллективного пира* (греч. *εἰλαπίνη*) и *трапезы, организованной в складчину* (греч. *ἔρανος*). Об этом пишет Ю.В. Андреев в работе «Мужские союзы в дорийских городах-государствах»³¹⁰, выдвигая предположение, что «Женихи Пенелопы – пожалуй, наиболее интересный пример гомеровского мужского союза»³¹¹. Этот пример также показывает, что гетерию разрушает неравенство. Телемах укоряет женихов Пенелопы и провоцирует конфликт, что, по мысли

³⁰⁹ Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб.; ВГК-Алетейя, 1994. С. 91-92.

³¹⁰ Андреев Ю. В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит). СПб.: Алетейя, 2004. 336 с.

³¹¹ Там же. С. 82.

Андреева, означает, что он «протестует против того, что ему одному приходится нести все бремя расходов в устройстве этих обедов»³¹².

Мужские трапезы (сисситии) следуют принципу равенства. Если в Спарте этот принцип реализуется в виде практики обязательных взносов, что лишает бедняков гражданских прав, то на Крите была реализована иная модель, предполагающая государственное финансирование. Равноправие проявляется непосредственно в форме застолья, где рядом за одним столом оказываются знатные и незнатные, богатые и бедные. Критские сисситии, к примеру, уравнивали взрослых и мальчиков. Хотя мальчики получали только половину порции взрослого, они сидели за одним столом. Немаловажно, что сироты также участвуют в застолье и получают равную долю, хотя у них нет возможности внести необходимый взнос, дающий право участвовать в совместной трапезе³¹³.

Вывод, к которому приходит Андреев: функцией совместных трапез, т.е. сисситий, является «искусственное выравнивание образа жизни»³¹⁴. В развитии данного вывода можно предположить, что одной из форм фиксации этого коллективно уравненного образа жизни и является гетерия. Данный тезис мы рассматриваем как тезис, актуализирующий смысл равенства. Выделим три его момента.

Во-первых, выравнивание реализуется в сложной системе различий между: молодыми и старцами, холостыми и женатыми, аристократами и простолюдинами, обеспеченным человеком, способным внести вклад, и бедняком, оказывающимся в статусе маргинала. Во-вторых, гетерии формируются на разных основаниях, их общая черта – это возможность коллективно заявить о собственном интересе в процессе принятия политических решений. В-третьих, наличие харизматичной личности, способной сплотить людей, задает особую структуру взаимоотношений,

³¹² Там же. С. 84.

³¹³ Там же. С. 147.

³¹⁴ Там же. С. 248.

релевантную феномену военачальника, пирующего со всеми солдатами, вместе с тем обсуждающего свои планы с узким кругом приближенных лиц. В этом нет противоречия, но есть два смысла равенства.

Первый смысл, отражающий материальный интерес, подразумевает принцип равного распределения благ по модели того, как за обеденным столом каждому достается одинаковая порция. Второй смысл подразумевает нравственный контекст жизни, здесь равенство есть равнение на жизненный образец, считываемый с харизматичного лидера, в своем поведении демонстрирующего черты божественно вдохновенного героя. Как объект подражания он внушает мысль о том, что достойная жизнь есть жизнь, прожитая в стремлении обрести доблесть и стать лучше.

Эти два смысла – материальное благо и совершенствование – так же различны, как различны еда, используемая в пищу, и еда, приносимая в жертву богам. Чтобы гетерия трансформировалась в философское сообщество и смысл содружества вышел за пределы принципа равного распределения благ, необходима выдающаяся личность (герой, полководец, философ и т.д.), способная вызывать восхищение и побуждать к самосовершенствованию.

В диалоге «Кратил» Сократ утверждает, что нет желания более сильного, «чем, общаясь с кем-нибудь, стать благодаря ему лучше»³¹⁵. И вопреки устоявшемуся устрашающему образу Аида изображает его как идеализированного философа-собеседника, от которого никто не бежит после смерти, словно зачарованные его прекрасными словами.

2. *Светский салон.* Два элемента – нравственный смысл равенства и незаурядная личность – обеспечивают функциональность формы философского содружества, проявленной не только в феномене античной гетерии, но также и в феноменах светского салона, и философского кружка. Подобно тому, как гетерия – это замкнутое на себя аристократическое

³¹⁵ Платон. Кратил / Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1968, 403d.

сообщество, салон возникает как частная альтернатива официозу придворного общения, к которому допущены лишь избранные.

Первый салон во Франции – отель Рамбуйе, его хозяйкой была Катрин де Вивонн, маркиза де Рамбуйе (1588-1665). Атмосфера интеллектуальной беседы и соблюдение политеса в кругу *grécieuses* (интеллектуальный и литературный круг уважаемых в светском обществе женщин) – ключевые особенности коммуникативной ситуации салона³¹⁶. Они созвучны смыслу умеренности и уместности, напоминающем о феномене античного симпозиона и стоящей за ним традиции гетерии.

Ю. Хабермас полагает феномен салона весьма показательным. В работе «Структурная трансформация публичной сферы» он отмечает, что «во Франции салоны сформировали особенный анклав. <...> В салоне знать и крупная буржуазия ассимилируются по мере того, как знать общается с “интеллектуалами” на равных»³¹⁷. Салон выступает предвестником широкомасштабного процесса социокультурной трансформации, охватившего Европу в XVIII веке и определившего современную жизнь общества. Этот процесс Ю. Хабермас обозначает как переход от «репрезентативной публичности» (*repräsentative Öffentlichkeit*), основанной на идее демонстративности статуса, к «буржуазной публичной сфере» (*bürgerliche Öffentlichkeit*), основу которой составляют коммуникативные процессы.

Важной особенностью буржуазной трансформации является изменение в функциональности самого типа клубного общения. Античная гетерия замкнута на себя и имеет много общего с тайным обществом. Также при прочтении Цицероновского диалога доминирует интенция уединенной беседы в кругу избранных лиц, хотя это отнюдь не тайная беседа, доступная только для посвященных, объединенных в эзотерическое сообщество. Светский салон, напротив, объединяя избранных, активно проецирует себя во внешний

³¹⁶ Conley J.J. Tutor, Salon, Convent: The Formation of Women Philosophers in Early Modern France // *British Journal for the History of Philosophy*. 2019. Vol.27. №4. P. 786-805.

³¹⁷ Habermas J. *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. 1991. P. 33.

мир и удачное высказывание как меткий афоризм, способный вызвать одновременно восхищение и скандал, быстро становится достоянием публики³¹⁸.

В культуре салонная беседа представлена практикой философского афоризма, традиция которого, как показывает О.М. Шульман, занимает заметное место в современной философской мысли³¹⁹. Коммуникативная ситуация афоризма строится по модели диалога с той поправкой, что взаимодействие собеседников сводится к одной ироничной фразе, изобличающей собеседника, подобно уколу дуэлянта. Мастерский афоризм, произнесенный к месту и экспромтом, вызывает впечатление доблести, близкой воинскому искусству фехтовальщика. Автор афоризма никак не выглядит инициатором дружеского общения, поскольку сказанное задевает и может восприниматься как нарочное оскорбление.

Салонное общение, задавая модель текста, создает видимость того, что афоризм – это укол, нанесенный автором лично читателю. Характерно и показательное высказывание Ф. де Ларошфуко, который в предисловиях к «Максимумам и моральным размышлениям» замечает: «Читатель избрет благую участь, если заранее твердо решит про себя, что ни одна из указанных максим не относится к нему в частности, что, хотя они как будто затрагивают всех без исключения, он – тот единственный, к кому они не имеют никакого касательства»³²⁰. На первый взгляд, разительное отличие афоризма от застольной беседы налицо, ведь, где речь идет об изобличении пороков, нет места соображениям содружества. Понятно, почему автор наставляет читателя считать себя «единственным из всех». Напрямую выявить в человеке нравственный недостаток сложно, человек естественно оспаривает осуждение.

³¹⁸ Художественная литература является важным источником философских идей и научных теорий в эпоху Просвещения. Этот феномен исследует С. Миллер, рассматривая интеллектуала как читателя и автора художественных текстов: Miller C. Enlightenment and Political Fiction: The Everyday Intellectual. Routledge, 2016.

³¹⁹ Шульман О. Афоризм как философский жанр во французской салонной культуре XVII в. и в современной французской мысли // Человек вчера и сегодня. Междисциплинар. исслед. Вып. 5. М., 2011. С. 197-214.

³²⁰ Ларошфуко Ф. Мемуары. Максимумы / Пер. с фр. С. Бобовича. Л.: Наука, 1971. С. 150

Проще показать порок, присущий всем, и тогда все другие окажутся зеркалом, в котором читатель увидит свое отражение. Афоризм использует обособленность читателя как механизм достижения моральной солидарности со всем человечеством. Единство сотрапезников – это масштаб застольной беседы, афоризм претендует на большее.

Феномен салона выявляет особую социокультурную тенденцию в эволюции формы закрытой изотимии. В процессе беседы, разворачивающейся между интеллектуалами, формируется коммуникативное пространство, выходящее за пределы, обозначенные личностями тех, кто непосредственно участвует. Подчеркнем, что эта особенность сближает такие ставшие популярными формы философского сотрудничества, как, например, публичная беседа двух философов и философский кружок.

3. *Философский кружок.* Отмечаемая с точки зрения феномена салонной беседы тенденция к преодолению формы закрытой изотимии наблюдается в виде того, что условными и прозрачными становятся границы, разделяющие узкий круг аристократического общения и внешний мир буржуазной жизни, который не является частью высшего света. Феномен философского кружка демонстрирует эту же тенденцию в ином проявлении. А именно – в виде процесса активизации той сферы философского общения, в которой интеллектуально взаимосвязаны частная жизнь и общественная жизнь, и которая противостоит сфере академически замкнутого профессионального общения, неудовлетворительного в качестве схоластически оторванного от жизни дискурса.

Показательно, что в России деятельность философских кружков становится заметной в начале XIX в. одновременно с тем, как профессиональное занятие философией, прежде всего в качестве учебного университетского курса, оказывается под жестким административным контролем. Меры, напоминающие полицейский надзор, произвели обратный эффект, актуализировав философскую повестку в общественной жизни, перенося философствование из учебных аудиторий в обстановку домашнего разговора

с близкими людьми. Голос индивида, усиленный созвучием дружеского общения, влияет на общественную жизнь, это отнюдь не мнение чудаковатого философа одиночки, которое скорее уместно в светском салоне, где важно быть интересным, оригинальным и провокативным.

В качестве примера укажем на первый в Москве философский кружок «общество любомудрия», который в начале XIX в. издает альманах «Мнемозина», просветительский по направленности и посвященный широкому кругу вопросов, касающихся философии, науки, истории и литературы. В «Записках Александра Ивановича Кошелева» мы находим свидетельство очевидца о том, что собой представляло общество любомудров. Кошелев пишет, что кружок возник естественно без какого-либо предварительного плана: «Люди, одушевленные одинаковыми чувствами к науке и к своей стране, движимые потребностью не попугаями повторять, что говорится там – где-то на Западе, а мыслить и жить самобытно, и связанные взаимною дружбою и пребыванием в одном и том же городе – в древней столице – в сердце России, – эти люди видались ежедневно, обсуживали сообща возникавшие вопросы, делили друг с другом и общественные радости (которых было очень мало) и общественное горе (которого было в избытке), и таким образом незаметно даже для самих участников составилась кружок единокорный и единокорный. Он составилась так незаметно, что нельзя даже приблизительно определить года его рождения»³²¹.

Атмосфера философского содружества, которую передает Кошелев, предполагает сотрудничество, измеряемое отнюдь не тем равным вкладом, который должен внести каждый. Идея философского кружка просматривается в оптике различия между равенством в значении равной доли и в значении общительности, стирающей границы между индивидами. На это различие указывает П. Флоренский в письме к Розанову, описывая обстановку кружка «Ищущих христианского просвещения». В частности, П. Флоренский

³²¹ Кошелев А. И. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812-1883 годы) : С семью приложениями / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М.: Наука, 2002. С. 49.

отмечает, что среди членов кружка отсутствует зависть именно потому, что каждый является не просто частью целого, внося свою долю в совокупный творческий процесс, но репрезентирует это целое.

Пассаж из письма Флоренского представляется весьма выразительной характеристикой феномена философского содружества, мы полагаем уместным привести его целиком: «Конечно, московская ”церковная дружба” есть лучшее, что есть у нас, и в дружбе это полная *coincidentia oppositorum*. Все свободны, и все связаны; все по-своему, и все – ”как другие”. Вы пишете о ”новом” в богословии, что внесено нами, но к перечисленным Вами лицам не забудьте добавить Новоселова и Булгакова, Самарина и др., не выступающих в литературе, но мыслящих оригинально и со-участвующих в общей работе разговорами, советами, дружбой, книгами и т.д. Весь смысл московского движения в том, что для нас смысл жизни вовсе не в литературном запечатлении своих воззрений, а в непосредственности личных связей. Мы не пишем, а говорим, и даже не говорим, а скорее общаемся. Мы переписываем, беседуем, пьем чай; Новоселов ради одной запятой в корректуре приезжает посоветоваться к Посад или вызывает к себе в Москву. Но это не Флоберовские запятые, да удивляется им потомство, а искание поводов к общению. Вас удивляет отсутствие зависти. Но ведь у нас друг к другу не может быть зависти, ибо почти все работается сообща и лишь наибольшая часть работ в том или другом случае падает на того или другого. Дело другого, скажем Новоселова, Булгакова, Андреева, Цветкова и т. д. и т. д., для меня и для каждого из нас – не чужое, дело, не дело соперника В сущности фамилии ”Новоселов”, ”Флоренский”, ”Булгаков” и т. д., на этих трудах надписываемые, означают не собственника, а скорее стиль, сорт, вкус работы. ”Новоселов” – это значит работа выполняется в стиле Новоселова, т.е. в стиле ”строгого Православия”, немного монастырского уклада; ”Булгаков” –

значит в профессорском стиле, более для внешних, апологетического значения и т. д.»³²².

Обстановка, описываемая Флоренским, идеализирована. В рамках предложенной картины сложно допустить возможность того, что философское содружество может распасться изнутри или быть близким к этому. Отметим специальное заседание «Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде)», состоявшееся 26 января 1914 г. и посвященное вопросу исключения В. Розанова из состава общества из-за его неоднозначных публикаций в прессе³²³. Ход дискуссии убедительно демонстрирует, что влияние, какое оказывает философское слово на общественную жизнь имеет обратную силу, способную расколоть философское содружество вплоть до противоположных ответов на вопрос о том, что объединяет философов.

3. *Публичная философская беседа.* Естественно предположить, что беседа двух философов, представленная в качестве публичного мероприятия, есть феномен, соотносимый прежде всего с эпистолярной практикой. Но не только с ним. Публикацию переписки можно рассматривать как такой же прототип публичной беседы, каким также можно считать обмен мнениями и дискуссию на страницах научного журнала или в рамках проведения круглого стола и конференции.

Решающее значение имеет статус публичности. Следует различать между философской беседой, за которой наблюдают, как болельщики наблюдают за игрой шахматистов, и философской беседой, которая разворачивается наружу, воспринимается внешней аудиторией так, что эффект публичности определяет смысл происходящего. Ярким примером того, как философский разговор выходит за пределы личной встречи и формирует публичное пространство,

³²² цит. по: Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский – профессор Московской духовной Академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. Вып. 28. М.: Издание Московской Патриархии, 1987. С. 304.

³²³ Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907-1917: в 3-х т. / Московско-Петербургский философский Клуб; Федеральное архивное агентство; Российский государственный архив литературы и искусства. Т.2 1909-1914. М.: Русский путь, 2009. С. 393-458.

служит состоявшаяся в начале 70-х и ставшая легендарной беседа Н. Хомского и М. Фуко о природе человека. Сегодня такой формат стал популярным и представлен как формат научных и философских теледебатов. Например, в США, начиная с 2010 г. ежегодно в рамках конференции, посвященной памяти Айзеку Азимову, проводятся научные и философские теледебаты³²⁴.

В качестве репрезентативного примера того, насколько актуальной в отечественной интеллектуальной культуре является форма публичной философской беседы, укажем проект Института философии РАН «Реплики: философские беседы (Анатомия философии)»³²⁵. Результаты этого проекта представлены в работе «Реплики: философские беседы»³²⁶. В предисловии Синеокая Ю.В., руководитель проекта, отмечает: «Составившие этот том работы выполнены в необычном формате – это диалоги философов Диспуты, предшествовавшие написанию работ, проходили на открытой интеллектуальной площадке в центре Москвы при большом скоплении слушателей, принимавших участие в спорах философов. Все беседы транслировались онлайн, их смотрели тысячи людей как в нашей стране, так и за ее рубежами. Беседы велись двумя или тремя исследователями, а во второй части звучали вопросы и реплики аудитории. Наиболее интересные высказывания и вопросы слушателей, а также ответы на них вошли в книгу, они завершают тексты всех диалогов»³²⁷.

Особенность «Реплик», отличающих этот проект от прочих просветительских и популяризаторских проектов, по мысли Синеокой, в том, что обстановка живого диалога позволяет аудитории наблюдать не только результаты исследовательской деятельности, отлитые в концептуальные конструкции, но также наблюдать проявляющиеся здесь же, в разговоре,

³²⁴ Научные дебаты памяти Айзека Азимова. URL: <http://asimovonline.ru/memorial-debate/> (дата обращения 15.08.2022).

³²⁵ Цикл философских бесед «Реплики». URL: https://iphras.ru/anat_rep.htm (дата обращения 15.08.2022)

³²⁶ Реплики: философские беседы / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021.

³²⁷ Там же. С. 13.

возможности новых ходов. Они намечаются также в вопросах тех, кто не является профессиональными философами.

Мы же отметим, что такая форма философствования, стирающая границы между профессиональным обменом мнениями и заинтересованным участием в дискуссии, актуализирует идею **интеллектуального равенства**. Выводит данную идею за рамки изотимически закрытой формы общения. Актуальность такой постановки вопроса отражена в рамках работы российско-итальянского научного проекта «Философия в публичном пространстве». По итогам работы Московско-Петербургский философский клуб представил Доклад Совету при Президенте Российской Федерации по науке и образованию.³²⁸

Открытая изотимийя: обучение, консалтинг, личностное развитие

Форму открытой изотимийи представляет способ коммуникативного взаимодействия, реализуемый в таком общении философа и не-философа, цель которого в том, чтобы экспортировать философский инструментарий за пределы профессиональной сферы, сделать его частью повседневной жизни. Форма открытой изотимийи актуализирована в практиках обучения, консалтинга и личностного развития.

1. Обучение. Принципы сократической беседы как формы коммуникации актуализированы в XX веке прежде всего в рамках педагогической реформы. Пионер сократического поворота в педагогике – Леонард Нельсон, в начале своей речи «Сократический метод», прочитанной в 1922 году на заседании Педагогического общества Геттингена, высказал тезис, что учить надо не философии, а философствовать, делая самих студентов философами (*nicht die Kunst, Philosophie, sondern Philosophieren zu lehren Schüler zu Philosophen*

³²⁸ Философия в публичном пространстве современной России. Сборник материалов. М.: Лум, 2015. О месте философии в современном «публичном пространстве» см.: Межуев В.М. Философия и «публичное пространство» // Политическая концептология. 2012. №2. С. 51-61. О смысле понятия «публичная философия»: Резник Ю.М., Шевченко В.Н. Философия как публичная деятельность: мнения за и против // Личность. Культура. Общество. 2019. Т. 21. №1-2 (101-102). С. 230-245.

zu machen)³²⁹. Этот тезис спровоцировал сократический Ренессанс в педагогике, предложенная Г. Хекманом методика «сократического семинара»³³⁰ и проект М. Липпман «философия для детей»³³¹ его наиболее резонансные последствия. Контекст этого процесса определяет поиск такой образовательной модели, которая связывает университетские практики общения с внешней реальностью общественной жизни.

Сегодня в качестве основы такой модели рассматривается понятие «компетенция». Термин «компетенция» был введен в научный оборот в середине 60-х Н. Хомским в рамках лингвистической теории генеративной грамматики. Н. Хомский обозначает этим термином способность индивида продуцировать неограниченное количество правильных в языковом отношении предложений. Хомский различает два понятия: 1) компетенция как знание языковых правил (competence); 2) компетентность как исполнение (performance) этих правил в речевой практике и в конкретных ситуациях³³². Ориентация на развитие коммуникативных навыков определяет модель образования, в которой аудиторная работа преподавателя со студентами связывается и становится компонентой внешних взаимоотношений между университетом и обществом. Обращенность к внешнему миру есть фактор социальной валидности высшего образования, который управляет внутренней жизнью университета и форматирует учебный процесс.

Универсальные компетенции, формируемые в числе прочих общеузовских дисциплин также и философией, можно рассматривать с точки зрения идеологии того, что связывает университет и общество. Такую идеологию определяет установка на то, что университет не есть фабрика специалистов, заточенных на решение стандартного набора задач в своей профессиональной

³²⁹ Nelson L. Die Socratiche Methode. Vortrag, gehalten am 11. Dezember 1922 in der Pädagogischen Gesellschaft in Göttingen. Verlag "Öffentliches Lehen". Eldonejo "Publika Vivo". Göttingen 1931. P.1.

³³⁰ Heckmann G. Das Sokratische Gespräch: Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren. Frankfurt/M.: dipa-Verlag, 1993.; Copeland M. Socratic Circles: Fostering Critical and Creative Thinking in Middle and High School. Portland: Stenhouse Publishers, 2005.

³³¹ Lipman M., Sharp A. M., Oscanyan F.S. Philosophy in the Classroom. Philadelphia: Temple University Press, 1980.; Философия для детей / Ред. Н.С. Юлина. М.: ИФ РАН, 1996.

³³² Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса / Пер. В.А. Звегинцева. М: МГУ, 1972.

деятельности, и что высшее образование – это процесс личностной самореализации. В его основу заложена возможность адаптации к меняющимся условиям жизни как возможность не только сменить профессию или готовность к решению нестандартных задач, но также как способность личности к ответственному выбору своей гражданской позиции, способность реагировать и встраиваться в текущие социокультурные процессы, осмысленно формируя свое мнение о происходящем.

Прочитываемая с точки зрения позиции активного участия в общественной жизни компетентность не равнозначна специальности или профессиональной квалификации. Речь идет не столько о мастерстве в решении рабочих задач, сколько об особом типе коммуникативной деятельности, которая реализуется на стыке работы и жизни. Этот стык как основа компетентности находится вне поля зрения сугубо профессиональной подготовки студентов, в системе «*общевуза*» его обеспечивает философия. Но в чем разница между грамотным специалистом и человеком, в результате философской подготовки сформировавшем коммуникативную компетенцию?

К ответу на этот вопрос мы подойдем в сравнении идей британского психолога Дж. Равена³³³, который одним из первых поднял проблему взаимосвязи рабочей функции и свободного поведения, и американского философа М. Нуссбаум³³⁴, полагающей, что философское общение не ограничено решением профессиональных задач, оно есть форма общественной жизни. Позиции Равена и Нуссбаум сближает мысль о том, что современное общество во всем многообразии способов и форм деятельности не может быть и не должно подводиться под общий знаменатель рыночных отношений. Соображения прибыли и экономического роста сегодня утратили силу безусловных детерминант деятельности. Этот социокультурный сдвиг может быть незаметным в инерции текущих процессов, в рамках которых, как

³³³ Равен Дж. Компетентность в современном обществе: выявление, развитие и реализация / Пер. с англ. В. И. Белопольского. М.: «Когито-Центр», 2002.

³³⁴ Nussbaum M.C. Not for profit: why democracy needs the humanities. New Jersey: Princeton University Press, 2010.

отмечает Нуссбаум, родители с неодобрением и непониманием относятся к выбору детей, предпочитающих гуманитарные направления специальностям, обещающим материальное благополучие, а вузовская администрация отказывается всерьез обсуждать альтернативные экономическому росту модели образования.

Тезис Нуссбаум о том, что экономический рост и материальное процветание в обществе не означают, что это общество людей, довольных качеством своей жизни, звучит в пандан замечанию Равена о том, что сегодня потеряла свое значение вера в рыночную экономику как основополагающий способ организованной деятельности. Равен пишет: «Роль денег сейчас фактически сведена на нет. Раньше при помощи денег создавались цели и согласовывались усилия для их достижения. Теперь при помощи денег лишь организуются усилия для достижения целей, которые формируются в результате политических процессов»³³⁵.

Смещение центра социальной жизни от гонки за прибылью к полюсу политического в смысле дискутируемого вопроса о том, для чего нужен нам экономический рост и для чего мы тратим свои силы на рабочем месте, есть ситуация переосмысления наследуемой из традиций классического капитализма формулы труда как заработка. Первые симптомы такого переосмысления можно видеть в феномене контркультуры 60-х гг. – послевоенное поколение сытых молодых людей неожиданно для своих родителей, зарабатывавших свой хлеб в тяжелые времена, поставило под сомнение достаток как идеал буржуазного общества. Это переосмысление рождает новое качество труда, которое Равен обозначает компетентностью.

Компетентность характеризует человеческую деятельность иначе, чем в системе технически усвоенных навыков и умений. Здесь решающее значение имеет вовлеченность человека в выбор конечной цели. На практике такое качество проявляется в виде инициативы, исходящей из осознания ценности

³³⁵ Равен Дж. Компетентность в современном обществе: выявление, развитие и реализация Указ.соч. С.29.

того, к чему прилагаются усилия. Можно было бы сказать так: компетентной является деятельность, исходящая из первичности целеполагания, и в этом смысле противоположная технической деятельности, реализуемой в поиске и владении средствами достижения внешне установленной цели, которая не распознается личностью как собственная цель и может оставаться даже неизвестной. Именно здесь – в заинтересованности, идущей от ценностно нагруженного личного усилия целеполагания, а вовсе не в изобретении новых технологических решений, по мысли Равена, сокрыт подлинный источник инноваций как путь развития современного общества, выводящий из тупика «британского недуга» социальной пассивности, вызванного ощущением изматывающей машинерии труда.

Нуссбаум дополняет рассуждение Равена: в обществе, где цели деятельности интериоризированы, актуализируется феномен философского образования. Понятно почему актуальной оказывается восходящая к традиции сократовской беседы форма философского диалога. Данная форма продуцирует речевой опыт распознавания и критики цели с точки зрения возможности альтернативного целеполагания. В оптике философского диалога «моя» цель становится значимой для Другого и наоборот, т.е. эти цели обсуждаемы и корректируемы. Нуссбаум пишет: «Сократическое исследование не гарантирует, что мы придем к хорошим целям, но по крайней мере оно гарантирует, что преследуемые цели будут ясно видны в отношении друг к другу...»³³⁶. «Сократическое мышление есть общественная практика» (Socratic thinking is a social practice) – этот тезис Нуссбаум можно прочесть в качестве манифеста, заявляющего философию как особый тип речевого действия-диалога, связывающего через императив «знай, что ты делаешь» профессиональные и общественные устремления в целостную деятельность, которая противостоит специализирующему императиву «делай, что знаешь».

³³⁶ Nussbaum M.C. Not for profit: why democracy needs the humanities. New Jersey: Princeton University Press, 2010. P. 49-50.

Эта деятельность не сводится к решению текущих рабочих задач, она пронизывает общественную жизнь как форма демократической самоорганизации общества.

Итак, сегодня философское образование отнюдь не рудимент, доставшийся в наследство от традиции, оно несет определенную социальную нагрузку: в системе вузовской подготовки философия намечает возможность действия, основу которого составляет выбор и оценка целей, а не только знание и умение обращаться со средствами.

Вывод, к которому приводит нас анализ идей Равена и Нуссбаум, можно дополнить. В чем особенность философского диалога как актуальной образовательной практики? Главная особенность в том, что, стыкая профессиональную деятельность с общественной, философский диалог как форма аудиторной работы не считывается напрямую с античного образца, который позиционирует связь частной жизни и общественной. В контексте античной культуры обсуждение всех возможных целей задавалось в проекции предельного и нравственно озвученного целеполагания, его содержательным наполнением было *арете* (греч. *ἀρετή* – доблесть, добродетель). В этом слове отпечатывается и культ почитания героев, и стремление самому стать подобным богам, здесь корни философии как воспитательной и образовательной деятельности³³⁷.

Сегодня мы вновь возвращаемся к волновавшей греков проблеме того, как и чему учить в своих школах, и формулируем свой вопрос, пользуясь латинским выражением *competentia*. Корень *peto* указывает на активное действие в ряду таких значений, как стараться, добиваться, устремляться, направляться, подходить. Показательно, что понятие *арете* в значении *собранность* и *пригодность* сходно с понятием компетенция в значении *согласованность* и *подходить*. Такое пересечение в значениях слов не следует переоценивать. Отталкиваясь от идеи Равена, что компетенция – это способ

³³⁷ О месте античной идеи *арете* в современных образовательных практиках см.: Doner J. Rebirth of Paideia: Ultimacy and the Game of Games // Educational Philosophy and Theory. 2018. Vol.50. №6-7. P. 719-727.

корреляции профессиональной и общественной жизни, можно заметить существенную особенность **коммуникативной ситуации диалога**: проекция предельного целеполагания здесь является содержательно пустой и уже не идентифицируется как нравственный максимум в виде Цели всех целей. Мы не знаем в чем наша конечная цель, но в пространстве этого незнания способны обсуждать всякую цель. Что в таком случае будет критерием? Это правовая оценка минимума деятельности, который высвечивается со стороны очевидно недопустимой цели. Такой ответ прочитывается в рассуждениях Э.Ю. Соловьева о том, что в эпоху Нового времени возникает особый, не имеющий прецедентов в античности, паттерн «профессионала», который трансформируется в паттерн «правозащитника»³³⁸.

2. *Консалтинг*. Высказанный Нельсоном тезис, согласно которому философия открыта для всех, предвосхитил философское движение, частью которого стала сократическая педагогика. Его концептуальным центром является понятие «философская практика», введенное в оборот в 80-х гг. XX в. Г. Ахенбахом. Являясь идейно и институционально разнородным, это движение объединяет стремление реализовать принципы сократического подхода в новом видении предназначения философии в ее связанности с личностью и с обществом³³⁹. Сегодня можно говорить уже о сложившемся философском вокабуляре³⁴⁰ движения «философской практики» и выделить два направления – консультирование и личностное развитие, – в которых по-разному понимаются цели и задачи практики, что является предметом внутренней дискуссии.

³³⁸ Соловьев Э.Ю. Основные паттерны новоевропейской цивилизации: «трудоголик», «профессионал», «предприниматель», «правозащитник». URL: https://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/solov_1.html (дата обращения 10.06.2022).

³³⁹ Об истории движения и его пионерах См.: Лахав Ран Философская практика – Quo Vadis? // Социум и власть 2016. №1(57). С. 7-14.

³⁴⁰ Язык философской практики: краткий словарь-презентация / Ред. С. В. Борисова. Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2018. Примечательно, что авторы словаря рассматривают «философскую практику» как парадигму, о чем свидетельствует название проекта «Философская практика как новая парадигма современных социогуманитарных исследований», в рамках которого была, в частности, выполнена работа по составлению словаря.

Программное выражение идея «философской практики» получила в рамках разработки Г. Ахенбахом³⁴¹ подхода философского консультирования («сократический консалтинг»), который не укладывается в схему терапевтической практики, связанной с квалификацией, компетентностью и специализацией. Тезис о том, что философия реализуется в общении, дополненный тем, что позиция философа не есть позиция специалиста, выводит философию в центр размежевания двух коммуникативных подходов: 1) теоретический подход «академической философии» - проблемы и вопросы берутся из репертуара самого философа, а не того, кто к нему обращается; 2) спектр «практических наук» (право, психотерапия т.д.) репрезентирован в позициях рассмотрения проблемы с точек зрения, которые не могут быть применены в силу постулирования внешних целей. Позиция «философской практики» озвучивается Ахенбахом в интонации того, что нет такой специальности как философия и философ не специалист, в чем состоит его особенность и преимущество: «От специалиста – будь он ответственен за разводы, выздоровления, психогигиенические стабилизаторы настроения или технологически контролируемые поведенческие установки – от специалиста в данном случае будет отклик только на вопросы, на которые у него как специалиста уже заранее готов ответ. Для философа, напротив, интересна будет сама проблема, что означает также, что ему будет в первую очередь сомнительно, какие здесь ответы могут быть найдены в принципе. После этого обобщения, я повторяю еще раз первый тезис: философия, которая начинается именно с того, о чем ее спрашивают, безгранична в отличие от требований,

³⁴¹ В 1982 г. Ахенбах создал «Международное общество философской практики», активно действующий проект. Сайт организации: Internationale Gesellschaft Philosophische Praxis. URL: <https://www.igpp.org/> (дата обращения 10.04.2021). Под эгидой организации с 2005 г. издается ежегодник «Jahrbuch der Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis», издано 8 номеров «Ежегодника» (URL: <https://www.igpp.org/jahrbuch> (дата обращения 10.04.2021)). В 2004 г. Ахенбах покинул пост председателя Международного общества и основал региональное «Общество философской практики» в Бергиш-Гладбах. Сайт регионального «Общества философской практики»: Philosophische Praxis. Gerd B. Achenbach. URL: <https://www.achenbach-pp.de/de/index.asp> (дата обращения 10.04.2021). Здесь же представлена программа учебного курса «Studienkurs Philosophische Praxis» (URL: https://www.achenbach-pp.de/de/kurs_pp.asp (дата обращения 10.04.2021)). Репрезентативная подборка текстов Ахенбаха: Texte zur Philosophische Praxis (URL: https://www.achenbach-pp.de/de/philosophischepraxis_text_online.asp (дата обращения 10.04.2021)). На русском языке: Ахенбах Г. Основное правило философской практики / Пер. с нем С. В. Борисова // Социум и власть. 2016. №6 (62). С. 99-106.

предъявляемых к наукам. Она – не специальность, не учебная дисциплина в академическом смысле слова. И философ – не эксперт. Следовательно, то, что является практической философией, также нельзя определять через указание на какую-то особую «компетентность»³⁴².

Условие философской практики – приводить всякую проблему к виду проблемы, преодолевая границу между «философскими» и «нефилософскими» вопросами, т.е. «начинать не с себя». Философская проблема опознается в качестве философской, но сама эта проблема принадлежит жизни, внутри которой она не видна. Принципиальная неполнота и безграничность как условие интеллектуальной деятельности делают философию «универсальной вещью», основу которой составляет «сократовский импульс» антиэзотерического выхода наружу, из своей философской изошренности в не-философский мир.

Отсюда бесконечные, по выражению В.К. Шохина, «философии родительного падежа», философские генитивы, противоположные эзотеризму *philosophia perennis* с ее идеей вечных проблем, само-погруженностью, близкой к догматизму и отчужденности от мира. Теоретическому идеалу экспертного знания здесь противостоит практический идеал «интеллектуального воображения» как оптика восприятия жизни, настроенная в прицеле «освобождающего эффекта». Это восприятие выражается в сократическом осознании того, что лучше жить с неопределенностью, чем с определенностью, которой на самом деле нет. Свидетельство Сократа о собственном незнании есть репрезентация философии в значении практики, которое мы открываем заново: «мы только сейчас начинаем действительно понимать, что означает его признание в том, что зная, он ничего не знает, что стало для нас очевидно только теперь, когда мы имеем дело не с частными

³⁴² Ахенбах Г. Основное правило философской практики. Указ. соч. С. 101.

особенностями характера Сократа, а с выражением обязательства, которое относится ко всем нам»³⁴³ – пишет Ахенбах.

2. *Личностное развитие.* Подход к философской практике как консультированию предполагает, что философское общение – это услуга, профессионально оказываемая за плату. Как бы философ ни подчеркивал свое отличие от множества других прежде всего психотерапевтических подходов, он вписан в общую линейку консалтинговых услуг просто потому, что общение здесь имеет значение работы с клиентом, который обратился в поисках решения своей проблемы.

Целевая аудитория философского консалтинга не исчерпывает потенциал самой идеи философской практики и можно сказать, что она противоречит самой идее философской практики, заключенному в ней пафосу революционного обновления человеческого взгляда на мир. Такой самокритичный тезис высказывает Ран Лахав³⁴⁴, один из основоположников движения и самых заметных фигур в его активе. Он обращает внимание на противоречие между изначальным революционным стремлением пионеров движения и выбранной ими же формой реализации этого стремления в виде профессионально оказываемой услуги: «Мы можем описать стремления этих пионеров как ”революционные”. Они представили философа-практика как провокатора, ведущего сократовский диалог, или как античного стоика, который стремится существенно изменить внутреннюю жизнь людей, или как античного эпикурейца, который оставляет нормальные привычки жизни, чтобы жить в соответствии с различием ценностей и потребностей. Любопытно, что в противоположность этим высоким стремлениям эти первопроходцы решили практиковать свою философию не на улицах, не в

³⁴³ Там же. С. 105.

³⁴⁴ См. мультязычный Интернет-проект, курируемый Р. Лахавом: Philo-Practice Agora. URL: <https://philopractice.org/web/> (дата обращения 10.04.2021). Этот проект выражает идеологию «тех философов, которые полагают, что философия может быть применима к жизни простого ординарного человека. Они верят, что философия может помочь сделать жизнь более полной и более значимой, и поэтому это должно интересовать широкую публику, а не только философов-профессионалов». Опции этого проекта: видео-интервью с философами-практиками, философские топики с обсуждением известных текстов; блог; а также особый формат философской практики – «философское партнерство».

кругу посвященных, не на собраниях единомышленников, а в офисе, где они принимали клиентов в течение часа, точно так же, как это делает «нормальный» терапевт или врач, или финансовый советник. Они хотели превратить философскую практику в уважаемую, прибыльную, нормальную профессию»³⁴⁵.

Целевую аудиторию не потерявшей революционного настроения «философской практики» представляет образ человека, не требующего терапевтического вмешательства, а значит не являющегося клиентом, что отражает также и позицию философа, предполагает с его стороны отказ от маркетинговой модели коммуникативного процесса. В сократической интонации противостояния софистам Лахав Ран заявляет: «... мы – философы-практики – должны перестать себя позиционировать как профессиональных поставщиков услуг, у которых есть заманчивые товары для продажи. Эта ориентация, очевидно, потерпела неудачу, и для этого есть серьезные причины»³⁴⁶.

Новый тип отношений, который связывает людей в общении, Лахав определяет как **философское партнерство** (*philosophical companionship*)³⁴⁷. Его особенность в том, что он основан на образе философа как духовно ищущего, общение с ним стимулирует, ведь мотивирующей основой его практики является «вдохновлять других» в «призыве присоединиться». В зоне философского обращения продуцируется эффект *самотрансформации* (*Self-Transformation*)³⁴⁸ как выход из платоновской «пещеры» автоматических жизненных реакций³⁴⁹. Философ является *трансформирующим мыслителем* (*transformational thinker*), его способ коммуникации выводит собеседника за

³⁴⁵ Лахав Р. Философская практика – Quo Vadis? / Пер. с англ. С. В. Борисова // Социум и власть 2016. №1(57). С.9.

³⁴⁶ Там же. С. 12.

³⁴⁷ Lahav R. Handbook of Philosophical Companionships: Principles, Procedures, Exercises. Vermont: Loyev Books, 2016.

³⁴⁸ «Самотрансформация» как понятие философской практики в словаре: Язык философской практики: краткий словарь-презентация / Ред. С. В. Борисова. Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2018. С. 60-63.

³⁴⁹ Метафора «пещеры» несет в себе указание на жизненное предназначение философии. Лахав выносит этот образ в заголовок своей книги: Lahav R. Stepping out of Plato's Cave: Philosophical Counseling, Philosophical Practice and Self-Transformation. Hardwick, Vermont: Loyev Books, 2016.

пределы привычных ситуативно функциональных схем мышления, позволяя «быть вовлеченным всем своим существом» в вопрос, решение которого выводится за рамки инструментального отношения, опирающегося на опыт того, «что вы делаете в своем офисе с девяти до пяти».

Коммуникация, погружающая человека в *глубину*³⁵⁰ собственного существа, неизбежно выводит к *созерцанию* (contemplative)³⁵¹. Тезис *философская практика как созерцательная философия* (philosophical practice as contemplative philosophy) выражает итог философского партнерства, достижение которого определяется также двумя условиями: 1) следует говорить о жизненных проблемах в оптике творческого и диалогического рассмотрения философских текстов, жизненных ситуаций и т.д., что возможно также и в онлайн-формате в рамках проекта «Philo-Practice Agora»; 2) их взаимное обсуждение не строится по воинственной модели аргументации, но протекает как разговор «в унисон другу другу», похожий на взаимодействие импровизирующих музыкантов.

В качестве **вывода** всего подраздела отметим: диалог в значении формата ФТК определяет текстовую деятельность воздействия с точки зрения согласованности между параметром цель деятельности (*побудить адресата к осуществлению рефлексивного акта умопермены*) и параметром адресации (*лично-определенный адресат*). Задействуемый здесь базовый прием – обращение к адресату как инструмент интеллектуально-нравственного преобразования его личности – раскрывается в дискурсивных практиках (*приобщение к философии, наставление в опыте созерцания, дружеское общение*), которые связаны общим форматом диалога и отсюда могут быть обозначены как разновидности текстового поведения диалога.

В обобщении можно утверждать, что диалог как формат ФТК обладает функционом **воспроизводимой** текстовой деятельности. В рамках

³⁵⁰ См. «Глубина» как понятие «философской практики» в словаре: Язык философской практики: краткий словарь-презентация / Ред. С. В. Борисова. Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2018. С. 20-22.

³⁵¹ См. «Созерцание» как понятие «философской практики» в словаре: Язык философской практики : краткий словарь-презентация. С. 64-67.

диалогового формата текстовая деятельность имеет значение при условии, что достигнутый ею результат является воспроизводимым и *адресат способен усвоить воздействие, которое он испытывает, в качестве образца для собственного поведения.*

ВЫВОДЫ К РАЗДЕЛУ 1

1. Оппозиция *диалог – монолог* обладает методологическим потенциалом, обозначая подход к осмыслению феномена культуры с точки зрения дискурсивной деятельности человека. Такой подход выражает идею о том, что культура есть форма бытия человека, основу которой составляет преобразование способа дискурсивной деятельности. Смысл преобразования в высвобождении дискурсивной деятельности из-под влияния прагматического контекста материальных потребностей человека в виде автономной деятельности создания произведения и его трансляции в качестве дискурсивно выраженного опыта самоопределения человека. С точки зрения специфики философского текста опыт самоопределения человека имеет значение рефлексивного акта уоперемены (метанойя), который осуществляется средствами текстовой деятельности и имеет две цели: 1) фиксация результата уоперемены; 2) побуждение адресата к осуществлению уоперемены.

2. Подход, обозначаемый оппозицией *диалог – монолог*, позволяет выделить феномен *философской текстовой культуры (ФТК)*, основу которого составляет текстовая деятельность. В рамках данного подхода ФТК раскрывается в оптике различия письменной формы речи и устной формы речи. Данное различие проявляется в разграничении двух дискурсивных позиций. Первая – это позиция автора письменного философского текста, обозначаемая параметром *лично-неопределенный адресат*, ему соответствует параметр цели – *зафиксировать результат уоперемены (метанойя)*, что позволяет выделить *текстовую деятельность в значении созерцания*. Вторая – это позиция философа наставника, реализуемая в устном общении и обозначаемая параметром *лично-определенный адресат*, которому соответствует параметр цели – *побуждение адресата к осуществлению уоперемены (метанойя)*, что позволяет выделить *текстовую деятельность в значении воздействия*.

3. Генезис ФТК реконструируется как процесс размежевания и идентификации текстовой деятельности созерцания и текстовой деятельности воздействия в системе параметров, позволяющих разграничить диалог и монолог в значении двух форматов ФТК: *способ деятельности, базовые приемы, дискурсивные практики, цель деятельности, адресация*. Процесс размежевания деятельности созерцания и деятельности воздействия отражен в философских текстах Платона и вычитывается в качестве антагонистического нарратива, в котором противопоставляются дискурсивная позиция Анаксагора как автора письменного текста и дискурсивная позиция Сократа как беседующего философа.

4. Монолог есть формат ФТК, в рамках которого текстовая деятельность созерцания определяется в согласованности между параметром цель текстовой деятельности (фиксация результата умоперемены) и параметром адресации (лично-неопределенный адресат). Существенной особенностью формата монолога является то, что результат умоперемены (метанойя) фиксируем в различных значениях. Можно выделить два способа текстовой деятельности созерцания и релевантные им приемы. Первый – это *способ свидетельство о личности*, в рамках которого результат умоперемены (метанойя) фиксируется в значении *эффекта персональной исключительности*. Релевантными приемами текстовой деятельности являются: сакрализация образа философа, обращение к себе, противопоставление. Второй – это *способ свидетельство о мире*, здесь результат умоперемены (метанойя) фиксируется в значении *описания изначального устройства мира*, а базовым приемом является *обращение к внутритекстовой инстанции абсолютного наблюдателя*. Особенности использования данного приема позволяют выделить платоновский тип мироописания и аристотелевский тип мироописания. Данные типы мироописания определяют существенные для эпохи Модерна подходы в рассмотрении вопроса о цели рефлексивной деятельности в соотношении:

философии и нравственности (И. Кант), философии и искусства (Ф.В. Шеллинг), философии и науки (Г.В. Гегель).

5. Диалог в значении формата ФТК определяет текстовую деятельность воздействия с точки зрения согласованности между параметром цель деятельности (*побудить адресата к осуществлению рефлексивного акта умоперемены*) и параметром адресации (*лично-определенный адресат*). Задействуемый здесь базовый прием – обращение к адресату как инструмент интеллектуально-нравственного преобразования его личности – раскрывается в дискурсивных практиках (*приобщение к философии, наставление в опыте созерцания, дружеское общение*), которые связаны общим форматом диалога и отсюда могут быть обозначены как разновидности текстового поведения диалога. В обобщении можно утверждать: особенностью диалога как формата ФТК является то, что он выражает функционал **воспроизводимой** текстовой деятельности. В рамках диалогового формата текстовая деятельность имеет значение при условии, что достигнутый ею результат является воспроизводимым и *адресат может и должен усвоить воздействие, которое он испытывает, в качестве образца для собственного поведения.*

РАЗДЕЛ 2 КОНВЕРГЕНЦИЯ ДИАЛОГА И МОНОЛОГА КАК СПОСОБ БЫТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕКСТОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Во втором разделе диссертационного исследования анализируются способы взаимосвязи форматов ФТК, обозначенных как формат диалога и формат монолога. Программой для второго раздела является идея, согласно которой репрезентирующий генезис ФТК процесс размежевания форматов обнаруживает также и феномен их **взаимосвязи** как феномен **управляемой трансформации дискурса**.

Практики, осуществляемые в формате диалога, и практики, осуществляемые в формате монолога, предполагают возможность переключения с режима текстовой деятельности созерцания в режим текстовой деятельности воздействие и наоборот. Опцию переключения мы обозначаем как функцию трансформации дискурса. В отношении личности трансформация дискурса есть способ бытия личности в ФТК. Подобно этому в отношении самой философской культуры трансформация дискурса есть процесс *конвергенции форматов* и этот процесс выражает *способ бытия ФТК*.

Чтобы подойти к задаче исследования процесса конвергенции, необходимо предварительно обозначить модель ФТК, а также принцип, лежащий в ее основе с точки зрения того, что размежевание между форматами диалога и монолога предполагает возможность их сближения. Такую точку зрения обнаруживает «идея полноты философского дискурса», которая, согласно Рыскельдиевой Л.Т., вычитывается в традиции кантианской философии и отражает специфику философского текста. Идею полноты философского дискурса раскрывает тезис о трех типах философских текстов: «... теоретической философии соответствует всегда вербальный текст, метафизическому опыту соответствует никогда не могущий быть вербальным

метафизический текст, практической философии соответствует текст, который должен быть вербализован»³⁵².

Идея полноты эвристична в отношении вопроса об основ модели ФТК. В частности, она допускает прочтение, согласно которому метафизика есть необходимая компонента философии, связывающая внутри философского дискурса его теоретическую и практическую части и не редуцируемая ни к одной из них. В таком прочтении идея полноты философского дискурса может быть спроецирована на ФТК, ее отражают форматы дискурсивных практик диалога и монолога.

Теоретическая часть дискурса релевантна формату монолога как текстовой деятельности созерцания, а практическая часть дискурса – формату диалога как текстовой деятельности воздействия. Метафизическая компонента релевантна конвергенции форматов, что проявляется в трансформации дискурса, т.е. возможности дискурсивного перемещения между позицией субъекта, фиксирующего результат рефлексивной деятельности, и позицией субъекта, побуждающего адресат к осуществлению рефлексивной деятельности. Идея полноты философского дискурса, рассматриваемая в проекции на форматы дискурсивных практик, может быть представлена как идея полноты ФТК в том значении, что *условием практики, реализуемой в рамках определенного формата, является возможность изменить формат, т.е. трансформация дискурса*³⁵³.

Понятие трансформация дискурса мы используем в значении, отличном от того, что имеет в виду М. Фуко, когда пишет об изменении дискурсивных формаций в «Археологии знания». Фуко выделяет несколько способов дискурсивных трансформаций: 1) содержание дискурсивного элемента

³⁵² Рыскельдиева Л.Т. Деонтология в истории философии. Симферополь: «Таврия», 2004. С. 90.

³⁵³ Идея трансформации дискурса как способа бытия человека в философской культуре сопоставима с идеей перехода, представленной в антропологических исследованиях: Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. М.: «Восточная литература» РАН, 1999.; Смирнов С.А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск: Офсет, 2010. О понятии «трансформативная философия» (Transformative Philosophy) см.: Wallgren T. Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy. Lexington Books, 2006. О понятии «трансформативная гуманистика» см.: Epstein M. The Transformative Humanities: A Manifesto. N.Y.; London: Bloomsbury Academic, 2012.

прежнее, изменяется способ его формирования; 2) элемент организуется в одной формации, а функционирует в другой; 3) элемент, являющийся в одной формации поздним, в другой – первым; 4) элемент появляется вновь после периода неупотребления³⁵⁴. Все перечисленные способы преобразования дискурса не несут в себе той идеи, которую хотели бы подчеркнуть мы, а именно идеи того, что преобразование дискурса есть функция его полноты. То, что такая идея не согласуется с подходом М. Фуко, ясно из того, что он утверждает в инаугурационной лекции «Порядок дискурса». В частности, Фуко замечает: «Дискурсы должно рассматривать как прерывные практики, которые перекрещиваются, иногда соседствуют друг с другом, но также и игнорируют или исключают друг друга»³⁵⁵. Можно сказать, что для Фуко изменение дискурса – это функция его прерывности.

Идея полноты задает модель ФТК, представленную в виде двух дискурсивных планов, которые мы обозначим как **ядро** и **оболочка**. Текстовая деятельность созерцания, т.е. формат монолога, составляет ядро ФТК, а текстовая деятельность воздействия, т.е. формат диалога, составляет оболочку ФТК. Созерцание играет роль ядра и это можно объяснить тем, что воздействие обозначает границу, отделяющую ядро от внешнего мира и обеспечивающую взаимосвязь философии с внешним миром посредством таких разновидностей текстового поведения диалога, как *приобщение к философии* и *дружеское общение*.

Реализуемая в деятельности созерцания позиция *свидетеля умопермены (метанойя)* отражается в линейке философски узнаваемых проявлений текстового поведения монолога таких, к примеру, как отказ следовать внешне установленным предписаниям, стремление заявить личное убеждение вопреки расхожему мнению, репрезентация личного убеждения как истины, в сравнении с которой расхожее мнение является ошибочным.

³⁵⁴ Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия»; университетская книга, 2004. С. 319-320.

³⁵⁵ Фуко М. Порядок дискурса / Пер. с фр. С. Табачниковой // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 79.

Незаинтересованность в ответной реакции, неозабоченность тем, кто и каким образом воспримет свидетельство – это особенность текстового поведения монолога. Деятельность воздействия предполагает диалог, выражающий позицию субъекта как *соучастника умоперемены (метанойя)*, что предполагает обращение к личностно-определенному адресату. Выход во внешний мир в заинтересованном обращении к Другому – это особенность текстового поведения диалога, она выражаема в озабоченности тем, кто и каким образом воспримет свидетельство умоперемены как руководство к собственному действию. Здесь важен коммуникативный контакт, который может быть реализован на равных в дружественной обстановке и в значении педагогического опыта общения с неподготовленным индивидом, и в значении профессионального общения с другим философом.

Истина и дружба могут столкнуться – это имеет в виду Аристотель, когда признается, что выбирая между дружбой и истиной, вынужденный затронуть «близких людей» (*philoí andres*), он предпочитает «долг благочестия – истину чтить выше»³⁵⁶. Намеченная Аристотелем в его выборе граница между истиной и дружбой³⁵⁷ может рассматриваться как обозначенная нашей моделью ФТК граница, разделяющая форматы монолога и диалога.

Заявление Аристотеля о неангажированности личным отношением подразумевает, что он занимает позицию свидетеля истины. В этом заявлении, которое, на первый взгляд, прочитывается как отказ от дружбы, можно рассмотреть движение от поверхности к центру, выход за пределы личных отношений к существу дела. Из этого центра дружба только и может быть удостоверена как настоящая в виде сообщества равных интеллектуалов или обманчивая – в виде внешне похожего, но не имеющего ценности, отношения личной привязанности или зависимости. В этом смысле между истиной и дружбой нет противоречия, и Аристотель не отказывается от тех, кто ему

³⁵⁶ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.4 / Ред. А.И. Доватур. М.: Мысль, 1983. 1096a15.

³⁵⁷ Макарова И.В. Друг или истина (к истории афоризма «Amicus Plato ...» в античности) // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2017. №2 (22). С. 69-80.

близок. Вместо противоречия здесь особая конфигурация, которую отражает модель *ядро – оболочка* как модель ФТК, *сочетающая монолог в значении свидетельства о результате рефлексивного акта умоперемены (метанойя) и диалог в значении воспроизводства данного результата в процессе совместной рефлексивной деятельности.*

Кроме ядра и оболочки в качестве еще одного элемента модели ФТК выделим **транзитную зону**. В ней ядро и оболочка связываются так, что спуск на глубину и подъем на поверхность образуют целостный дискурсивный процесс, реализуемый в последовательности *воздействие – созерцание – действие*. Этот процесс мы обозначаем понятием **трансформация дискурса**, оно выражает идею воспроизводимости текстовой деятельности, согласно которой *воздействие имеет смысл как артефакт культуры, если оно освоено испытывающим воздействие адресатом в качестве образца для его собственного действия.*

Важным пунктом нашего исследования является то, что функция трансформации дискурса реализуется индивидом в усилении освоения заданного образца текстового поведения. Это означает, что условием реализации этой функции является ее фиксация в сознании как осмысленного и ценностно нагруженного действия, совершаемого индивидом целенаправленно. Наш подход состоит в том, что *ценностно-смысловая репрезентация функции трансформации дискурса в философской текстовой культуре обеспечивается средствами нарратива*³⁵⁸. Нарратив – это элемент

³⁵⁸ Обзор основных позиций и методологических дискуссий о нарративном подходе см.: Поэтика и прагматика нарративных практик / Отв. ред. В. И. Тюпа. Екатеринбург : ИНТМЕДИА, 2019.; Тюпа В. И. Горизонты исторической нарратологии. СПб.: Алтейя, 2021.; Анкерсмит Ф. Нарративная логика. семантический анализ языка историков / Пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. М.: Идея-Пресс, 2003.; Шмид В. Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003.; Narratology and Interpretation: The Content of Narrative Form in Ancient Literature / Eds. Jonas Grethlein, Antonios Rengakos. Walter de Gruyter, 2009; Fairfield P. Historical Imagination: Hermeneutics and Cultural Narrative. Rowman & Littlefield Publishers, 2022; Caine V. Narrative Inquiry: Philosophical Roots. New York: Bloomsbury Academic, 2022. Выражение «культурные нарративы» (cultural narratives) использует Дж. Брунер (Bruner J. Narrative Construction of Reality // Critical Inquiry. 1991. Vol. 18. №1. P. 1-21). Он различает личный нарратив и общекультурный нарратив, но при этом обозначает механизм «нарративного прироста» (narrative accrual), посредством которого личный нарратив трансформируется в общекультурный.

дискурсивного механизма, вычленимый в структуре философской текстовой культуры в виде транзитной зоны, связывающей ядро культуры и оболочку.

В дальнейшем наша задача состоит в том, чтобы выделить нарративы ФТК. Первый – это языческий нарратив, обнаруживаемый в эпоху античности и связанный с практиками пайдеи, в котором способ трансформации дискурса представлен идеей **совершенствования**. Второй – это нарратив, выражающий влияние христианской культуры, в рамках которого способ трансформации дискурса представлен идеей **преображения**. Третий – это секулярный нарратив, актуализированный в современной философии как способ трансформации дискурса, реализуемый в сближении философского текста и литературного произведения и фиксируемый как нарратив **подлинности**.

2.1 Нарратив совершенствования: идея превосходства в контексте пайдеи

В процессе генезиса ФТК, т.е. в античности, имеет место не только размежевание диалога и монолога как форматов ФТК, но также и процесс взаимодействия этих форматов, который мы обозначаем понятием трансформация дискурса. Мы ставим перед собой несколько задач. **Первая** задача состоит в том, чтобы обозначить в эпоху античности такой способ трансформации дискурса, основу которого составляет идея совершенствования, истоки которой восходят к традиции агона. **Вторая** задача состоит в том, чтобы продемонстрировать, что нарратив совершенствования выражает философски репрезентированную идею пайдеи как специфический способ бытия человека в культуре, который мы реконструируем в виде последовательного процесса **восхищение – подражание – добродетель**.

В части решения первой задачи следует отметить, что роль и значение агона в античной культуре – это классическая тема антиковедения. Она связана, прежде всего, с исследованиями Я. Буркхардта и его работой «История

греческой культуры» (Griechische Kulturgeschichte), которая вышла в свет уже после смерти автора. Для Буркхардта агон является ключевой характеристикой греческой культуры, которая позволяет провести границу между греком и варваром, выражая специфический дух греческого миропонимания. Буркхардт замечает: «В отличие от скифа и азиата, грек – индивидуалист, свободный от расовых и кастовых ограничений, постоянно соперничающий в состязаниях [агоны], начиная от спортивных схваток на великих празднествах и заканчивая самоутверждением в своем полисе, от борцовского ковра в Олимпии до агоры, судов [стоа] его родного города и соревнования, определяющего превосходство в песне и в изобразительном искусстве»³⁵⁹.

Среди ответов на вопрос о роли, какую агон играл в общественной жизни древних греков, особое место занимает точка зрения В. Йегера, представленная в его трехтомном труде «Воспитание античного грека»³⁶⁰. Йегер утверждает, что применительно к пайдейе речь идет об идее «приведения человека к его истинной форме, форме человека как такового»³⁶¹, и такой взгляд на человека как «образец своего вида» выражает точку зрения «формообразующей воли», позволяющей говорить о греке-воспитателе «подобно грекам-поэтам, художникам и исследователям». Такой взгляд на воспитание предполагает специфический социокультурный контекст в Античности, в рамках которого слово и звук, воздействующие на душу через ритм и гармонию, есть, как подчеркивает Йегер, «формообразующие силы как таковые». Они сущностно не тождественны изобразительному искусству, выражающему сакральный мир и как явление культа относящемуся к украшению (*ἄγαλμα* - украшение, жертвенный дар, изваяние, картина).

«Воспитательный формообразующий эффект» – это результат воздействия литературы, образцом которого выступает поэтический эпос в импровизации

³⁵⁹ Burckhardt J. History of Greek culture / Transl. by Palmer Hilty. Mineola, N.Y.: Dover, 2002. P. 117.

³⁶⁰ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. / Пер. А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001.

³⁶¹ Там же. С. 23.

древних аэдов (*ἄοιδός*), послужившей основой искусства рапсодов (*ραψωδί*). И то, что посредством литературы в человеке воплощается определенный тип человеческого поведения, вносит в идею пайдеи специфику, определяемую через соотношение воспитания и образования, она указывает на архаичные корни данной идеи. В отличие от воспитания, ориентированного на заботу о манерах (пайдейя, как отмечает Йегер, у Гомера изначально имеет значение ухода за детьми³⁶²), «образование сказывается на всей форме человека – как на внешних проявлениях и манере держать себя, так и на внутренних установках» – так проявляется идея *аристократизма*. Мы же укажем на общий корень слов *ἀριστεύω* (быть первым, лучшим, выделяться), *ἄριστος* (превосходный, прекрасный) и *ἀρετή* (доблесть, мужество, заслуга, слава, добродетель), в котором просматривается значение, близкое тому, что можно назвать **самосовершенствованием**.

Пайдейя есть форма аристократической жизни, суть которой можно выразить коннотациями понятия *ἀρετή*. Арете – многозначное понятие, исторически сформировавшееся в кругу военной знати, согласно мнению Йегера, обозначавшее «превосходного человека, для которого как в частной жизни, так и в бою существуют определенные формы поведения, неактуальные для низкого люда»³⁶³. Если отталкиваться от архаичного значения, можно сказать, что обладать арете (*ἀρετή*) – значит обладать превосходством, которое достигается в соперничестве и удостоверяется в поединке. В этом смысле арете (*ἀρετή*) как воинская доблесть, продемонстрированная в бою, имеет своим основанием агон (*ἀγών*).

Однако такой архаичный смысл, связывающий арете (*ἀρετή*) и агон (*ἀγών*), нельзя считать исчерпывающим. Сошлемся на мнение А.И. Зайцева и его известную работу «Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э.»³⁶⁴. В этой работе реконструируется процесс развития греческой культуры

³⁶² Там же. С. 31.

³⁶³ Там же. С. 33.

³⁶⁴ Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. / Ред. Л.Я. Жмудь. СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2000.

как процесс, в ходе которого агон проникает из повседневной жизни в область атлетических игр, а вместе с тем и в область интеллектуальной жизни, становясь основой литературы, науки и философии. Из многочисленных примеров, которые приводит автор, видно, что соперничество и основанное на нем стремление к славе у греков связано с представлением о добродетели и самосовершенствовании, но отнюдь не тождественно ему. Зайцев замечает: «Греки (как и римляне) не считали непозволительным открыто демонстрировать свои заслуги или какие-то другие преимущества (вплоть до красоты), говорить о них во всеуслышание, и не стеснялись высмеивать потерпевшего поражение или неудачу»³⁶⁵. Самопрославление, сочетающееся с насмешкой, – это источник множества сюжетов, которые удивляют своей курьезностью. Это и самоубийство Эмпедокла, пожелавшего прославиться как бог, и убийство Филиппа Македонского Павсанием, пожелавшим прославиться как убийца великого человека и, наконец, поступок Алкивиада, отрубившего хвост своей красивой собаке в стремлении обрести таким способом известность среди афинян.

Что же отличает *арете* (ἀρετή) от стремления к славе, достигаемой любой ценой? Согласно Зайцеву, и нам важно подчеркнуть этот вывод - «стремление к *ἀρετή* носит отчетливо соревновательный характер»³⁶⁶, при котором одобрение вызывается у окружающих сравнением с усилиями и достижениями тех, кто сопоставим по своему общественному положению и принадлежит к аристократической верхушке, обладающей свободным временем для упражнений и соответствующими средствами.

Историческая трансформация того, что значит быть образованным и обладать превосходством, проявляется как трансформация того, что значит соперничество. Развивая мысль Зайцева, можно сказать, что круг возможных значений превосходства, достигаемого в соперничестве, задает переход от архаичного идеала физического совершенства, наиболее явно в классическую

³⁶⁵ Там же. С. 111.

³⁶⁶ Там же. С. 113.

эпоху представленного образом спартанца, в философский идеал нравственного и интеллектуального совершенства, наибольшего распространения получившего в Афинах³⁶⁷.

А.-И. Марру в «Истории воспитания» замечает, что цель афинского образования, выражаемая словом *κᾶλοκᾶγαῖθία* (нравственная чистота, честность, благородство), уже во времена Платона воспринималась как труднодостижимый идеал гармонического синтеза развитого ума и развитого тела. Мысль о согласованности *ἀγαθός* (нравственная сторона) и *κᾶλός* (физическая красота) фиксирует момент поворота к доминированию ума над телом, «это произойдет под влиянием людей, подобных Сократу, который был уродлив, или Эпикуру, который был неизлечимо болен»³⁶⁸. Идеальная картина платоновского человека, в которой физические упражнения представляли собой лишь предварительную подготовку к интеллектуальной дисциплине, связывающей математику и диалектику, в глазах греческого общества неизбежно вызывала вопрос и воспринималась критически. И именно Афинах агон концептуализируется в виде дискурсивной практики, средства и цели которой стали предметом спора Сократа с софистами.

³⁶⁷ Исследование арете в античной культуре см.: Кремер Г.И. Арете по Платону и Аристотелю / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: «ИМХО-ПРЕСС», 2014.; Караваева С.В. Аретη война: Одиссей и Аякс Антисфена и воин-страж Платона / Сократические школы как явление античной философии и культуры. СПб.: Издательство РХГА, 2019. С. 110-117; Spinelli M. Plato's Philosophical Aretē Superimposed on the Aretē of the Traditional Éthos of the Greek Culture // *Archai: Revista de Estudos Sobre as Origens Do Pensamento Ocidental*. 2014. №12. P. 165-177.; Samaras A. Aristotle's Best City in the Context of His Concept of Aretē // *Polis*. 2019. Vol.36. №1. P. 139-152. Отметим, что понятие арете не утратило своего значения и актуализировано в современности. В отечественной традиции отметим точку зрения А.Р. Каримова, который, опираясь на идею Г. Майорова о трех значениях философии (софия, эпистема, техне), различает три типа «интеллектуальных арете», т.е. софийный тип, эпистемный тип, технемный тип (Каримов А.Р. Типология учений об интеллектуальных добродетелях // *Философия и культура*. 2017. №12. С. 38-45). О.А. Базалук переосмысливает понятие арете на основе хайдеггериянской установки и выделяет «экзистенциалы арете» (Базалук О.А. Возрождение термина арете в современной философии // *ΣΧΟΛΗ* 2019. Vol. 13. №1 С. 198-207). Интерес к арете в современной культуре является не только теоретическим, он находит свое выражение также и в практике психотерапии (Завьялов В. Арете-терапия. Психотерапия высоким смыслом. Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2021.).

³⁶⁸ Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция) / Пер. с фр. А. И. Любжина, М. А. Сокольской, А. В. Пахомовой. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1998. С. 72.

Путь пайдеи: восхищение – подражание – добродетель

Философски осмысленная идея агона состоит в том, что состязание и борьба – это способ бытия, который присущ не только человеку, но также и всему Космосу. Что означает этот философский тезис в отношении личности? Он выводит к мысли, что, подобно тому, как герой в своей борьбе вызывает восхищение и становится образцом подражания, философ также восхищается и также подражает. Только предметом восхищения и подражания в этом случае является не человек, пусть и прославленный как герой, а нечто более значительное, т.е. Космос. В обоих случаях в разном наполнении представлен общий алгоритм поведения, в котором связаны восхищение, подражание и добродетель (греч. θαυμάζειν – μίμησις – ἀρετή).

Указание на такой алгоритм мы находим в одном из жизнеописаний Плутарха, посвященному личности Перикла. И неслучайно, что в самом начале этого биографического очерка, Плутарх задается вопросом о добродетели, ведь конечная цель подобного рода жизнеописаний состоит в том, чтобы выявить разнообразие человеческих характеров в назидание молодым людям. Базовый тезис, который высказывает Плутарх в самом начале, выражает идею о том, что чувство, в отличие от ума, занимает пассивное отношение к впечатлению: «Чувствами внешними, воспринимающими все, что попадетсЯ, вследствие их пассивного отношения к впечатлениям, может быть, по необходимости приходится созерцать всякое явление, полезно оно или бесполезно; но умом всякий, кто хочет им пользоваться, очень легко способен всегда как направлять себя к тому, что он считает хорошим, так и изменять это направление. Поэтому надо стремиться к наилучшему, чтобы не только созерцать, но и питаться созерцанием»³⁶⁹. Обратим внимание на последнюю фразу, где созерцание связывается с питанием³⁷⁰. Плутарх использует глагол τρέφω (уплотнять, кормить,

³⁶⁹ Плутарх. Перикл // Сравнительные жизнеописания в двух томах. Том первый / Ред. С.С. Аверинцев, пер. с греч. С. И. Соболевского. М.: Наука, 1994. С. 176.

³⁷⁰ «ἵνα μὴ θεωρῆ μόνον, ἀλλὰ καὶ τρέφεται τῷ θεωρεῖν» (Plutarch's Lives in ten volumes. Vol. III. / Transl. by B. Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1932. 1.3).

воспитывать, выращивать), и стоит подчеркнуть, что также и в русском языке «питание» и «воспитание» однокоренные слова и в этом смысле «питать ум» и значит воспитывать.

Далее Плутарх делает важное замечание, различая предмет, который вызывает восхищение, но не побуждает к стремлению совершить подобное, и предмет, внушающий «стремление к соревнованию и желание подражать». Таким образом, восхищение (θαυμάζω – удивляться, восторгаться, восхищаться, не понимать, недоумевать) есть созерцание и оно начало того, что можно было назвать «питанием ума». Следует различать два значения удивления-восхищения (θαυμάζειν). В первом значении удивление-восхищение (θαυμάζειν) кем-либо или чем-либо не влечет за собой стремление повторить это в своем действии или продукте деятельности, такой вид удивления-восхищения в некоторых случаях может быть связан даже с презрением. Особенностью данного вида служит его бесполезность (греч. ἄχρηστος: бесполезность, безделье). Плутарх пишет: «Ни один юноша, благородный и одаренный, посмотрев на Зевса в Писе, не пожелает сделаться Фидием Если произведение доставляет удовольствие, из этого еще не следует, чтобы автор его заслуживал подражание»³⁷¹. Во втором значении, удивление-восхищение (θαυμάζειν) имеет смысл побуждения к действию, которое проявляется в подражательном стремлении быть таким же.

Слово *мимесис* (греч. μίμησις) может переводиться на русский язык при помощи таких слов, как: подражание, воспроизведение, представление, копирование, репрезентация, воплощение, исполнение, уподобление, имитация, подделка, повторение, изображение. Н. Брагинская подчеркивает, что этимология этого слова неясна и допускает догреческое происхождение, а удвоение в корне слова может означать образ двойника или образ подобия. С точки зрения Брагинской, в дофилософском греческом языке мимесис относился к объемным образованиям и реализовывался в виде как

³⁷¹ Плутарх. Перикл. Указ. Соч. С. 177.

динамического образа (танец, песня и т.д.), так и статического образа (кукла, статуя, призрак). Платон применил мимесис к живописи и эта «живописная модель» стала основой философского словоупотребления, в рамках которого живопись наравне с поэзией оказываются ложными искусствами³⁷².

С этой точки зрения понятна позиция Плутарха. Как последователь Платона он полагает, что подражать Фидию – значит удаляться от сверхчувственного бытия и двигаться в противоположную философии сторону в направлении чувственных копий. Предметом подобного отношения как раз и выступает добродетель (ἀρετή), которая получает здесь смысл восхитительного образца для подражания: «Но добродетель своими делами приводит людей тотчас в такое настроение, что они в одно время и восхищаются делами ее, и желают подражать совершившим их»³⁷³ – пишет Плутарх.

Если добродетель вызывает стремление к подражанию, то воспитание и образование в том смысле, который имеет в виду Плутарх, нельзя понимать в качестве прямого назидательного воздействия на ум. Прекрасное и превосходное (καλός) влечет душу к действию своим существованием и это значит, что учить добродетели следует косвенным путем, прямое наставление малопродуктивно, поскольку не учитывает миметическую природу добродетели в качестве вызывающей стремление к подражанию, и одновременно реализуемой в этом же стремлении.

Плутарх пишет: «Прекрасное влечет к себе самым действием своим и тотчас вселяет в нас стремление действовать; не только изображение его на сцене влияет на душу зрителя, но и рассказ о факте дает человеку решимость действовать. Поэтому и мы решили продолжить писание биографий»³⁷⁴. Воспитательный эффект достигается при условии таких предметов,

³⁷² Брагинская Н. Заметки о метафизической кровати // Платоновский сборник II. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии. Т. 14. М.-СПб.: РГГУ-РХГА, 2013. С.84-110. О проблематике мимесиса см.: Дубова О.Б. Мимесис и поийэсис. Античная концепция подражания и зарождение европейской теории художественного творчества. М.: Памятники исторической мысли, 2001.; Halliwell F.S. The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems. Princeton, 2002.; Mimesis: Metaphysics, Cognition, Pragmatics / Ed. Currie G., Kotátko P., Pokorný M. College Publications 2012.

³⁷³ Плутарх. Перикл. Указ. Соч. С. 177.

³⁷⁴ Там же.

вызывающих удивление-восхищение ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$), как сценическое действие или рассказ о жизни великого человека, которые пробуждают в душе читателя стремление к добродетели как стремление уподобиться герою.

Восхищение героем есть созерцание, увлекающее к подражанию герою, где это созерцание уже реализуется в виде действия, т.е. конкретного поступка. Созерцание и действие едины благодаря тому, что созерцание увлекает к подражанию, а действие проистекает из подражания как добровольное и заинтересованное. В общем виде речь идет о схеме, в которой созерцание и действие связаны в подражании, и эта связь есть основа пайдеи как воспитательного и образовательного процесса. Такая схема верна и в отношении философии с той лишь поправкой, что философское созерцание имеет свои особенности в значении удивления-восхищения ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$).

В диалоге «Теэтет» Платон утверждает, что философу свойственно испытывать изумление, которое есть начало философии³⁷⁵. Слово $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ означает не только свойство, но также и впечатление, и страсть. У Аристотеля в «Метафизике» мы находим более развернутое рассуждение, в котором удивление-восхищение ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$) полагается в качестве общего источника философии и мифа. Аристотель пишет, что теперь, как и прежде, «удивление побуждает людей философствовать»³⁷⁶ и таким образом люди продвинулись в познании Солнца, Луны и происхождении Вселенной. А поскольку удивляющийся есть незнающий ($\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\epsilon\acute{\omega}$), то «кто любит мифы есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного»³⁷⁷.

Философия и мифология, сценическое действие и жизнеописание оказываются взаимосвязанными в дискурсе $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$. И эта взаимосвязь может быть понята как основание, позволяющее выявить особенность философского подхода к вопросу о том, какую добродетель подразумевает

³⁷⁵ Платон. Теэтет / Пер. Т. В. Васильевой // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1970. 155d.

³⁷⁶ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Ред. В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. 982b 10.

³⁷⁷ Там же.

образовательный процесс и какими средствами она может быть культивируема.

Хотя мы имеем дело с общей схемой – добродетель (ἀρετή) есть подражание (μίμησις) удивительно-восхитительному (θαυμάζειν), – различия в понимании добродетельной жизни возникают там, где обнаруживается многозначность удивительно-восхитительного. Восхищение, которое вызывают у любителя сказаний (φιλόμυθος) аэды Гомер или Гесиод своим исполнением древних мифов, имеет явно иную природу в сравнении с восхищением, которое испытывает Анаксагор, находя в созерцании звездного неба цель своей жизни. Диоген Лаэртский пишет, что на вопрос о цели своей жизни, Анаксагор ответил: «Для наблюдения солнца, луны и неба»³⁷⁸.

В случае мифологического сказания стремление к подражанию подразумевает **героическое арете**, изначально проявляющееся как воинская доблесть, а в гражданской жизни как снискание славы на поприще агона общественной жизни. В чем проявляется подражание Космосу и какое арете культивируется из философского источника удивления-восхищения всеобщим миропорядком? На этот вопрос можно было бы ответить так, что особенностью философского удивления-восхищения (θαυμάζειν) служит его самодостаточность, равнозначная бесполезности в практической жизни, которая раскрывается в особом типе жизни – Θεωρητικός βίος и сопровождается чувством отращения к окружающему миру с его рутинной повседневных забот.

Идея того, что философское созерцание, реализуемое в опыте удивления, сопровождается обособлением от мира, есть наследие античной традиции, которое актуализировано в современной философии. К примеру, Ойген Финк, один из ближайших сподвижников Э. Гуссерля, находит, что наследуемая европейской традицией греческая идея удивления как источника философствования может быть осмыслена в качестве «от-вращения» (греч.

³⁷⁸ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А.Ф. Лосев, пер. М.Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986. С. 96.

ἔκπληξις). О. Финк пишет: «Сущностная структура удивления явлена в греческом слове ἔκπληξις. Удивление – это вышибание, оно вышибает человека из основного способа его жизнепрепровождения Удивление вышвыривает человека из захваченности (Befangenheit) повседневным, заданным обществом, традиционным и расхожим знакомством с сущим, изгоняет его из всегда уже заболтанного и в болтовне изложенного смыслового истолкования мира в творческую бедность еще-не-знания о том, что такое сущее. Удивление сущностно от-вратительно (ent-setzend), поскольку оно от-ворачивает, вырывает человека из захваченности, знакомости, защищенности. «Эклектическая», от-вращающая структура удивления указывает на его близость и соседство с настроениями и опытом, которые возвращают человека в глубины его существа: с испугом, ужасом, боязнью и отвращением ...»³⁷⁹.

Можно согласиться с его тезисом о том, что сущностной особенностью философского θαυμάζειν (удивления) есть ἔκπληξις (от-вращение), что, таким образом, философская мысль рождается в некотором противостоянии с принципом организации культурной жизни, роль которого в Древней Греции играл агон. Однако в какой мере «отворачивание» - это исчерпывающая характеристика пафоса философствования? Не сближаем ли мы тем самым удивление-восхищение (θαυμάζειν) и очищение-возвышение (греч. κάθαρσις: очищение, оздоровление, возвышение) в толковании удивления-как-очищения.

Отметим, что попытка мыслить удивление-восхищение (θαυμάζειν) в значении очищения-возвышения (κάθαρσις) заметна уже на ранних этапах формирования философской традиции. Она заметна в виде расхожего мнения о философах как чудаковатых людях (вспомним, например, анекдот про свалившегося в яму Фалеса и насмехающуюся над ним женщину из Фракии), беспомощных и даже вредных в решении житейских дел. Ей следует

³⁷⁹ Финк О. Проблема феноменологии Э. Гуссерля / Пер. с нем. Е. Шестовой // Логос. 2016. Т. 26. №1. С. 9.

противопоставить усилие самих философов, нацеленное на то, чтобы продемонстрировать, что Θεωρητικός βίος – **жизнь созерцательная** – имеет свои практические импликации и философ – это отнюдь не эскапист, укрывающийся в воображаемом мире от злободневных вопросов общественной жизни.

В платоновском диалоге «Теэтет» Сократ в беседе с Феодором рисует, вероятно, ставший уже штампом к этому времени образ философа как смешного человека: «... такой человек, общаясь с кем-то частным образом или на людях ... вызывает смех не только у фракиянок, но и у прочего сброда, на каждом шагу по неопытности попадая в колодцы и тупики, и эта ужасная нескладность слывет придурковатостью»³⁸⁰. Показательно, что, сознавая карикатурность подобного представления о философе, Сократ его не оспаривает и не пытается доказать обратное, он выдвигает свой карикатурно окрашенный тезис о двух характерах, каждый из которых является продуктом определенного типа воспитания (греч. τρέφω: выращивать, питать).

В одном случае речь идет о рабском воспитании, сосредоточенном на житейских делах (греч. ἀνδράποδος – невольник, а также человек с рабской душой). В другом случае – это воспитание, основанное на свободном досуге (греч. ἐλευθερία – свобода, независимость; греч. σχολή – досуг, ученая беседа). В ответ на то, что точка зрения повседневного здравомыслия узурпирует сферу жизни, отодвигая философа на периферию как маргинального персонажа, Сократ заявляет о привилегированном положении философа в отношении аристократической формы жизни, определяемой не по происхождению, а по воспитанию. «Таков характер каждого из них, Феодор, - одного, воспитанного в подлинном свободном досуге (его ты зовешь философом, ему не зазорно казаться простодушным) и он не придает значения, если вдруг ему случится оказаться на рабской службе, своему неумению собрать поклажу, сварить обед или произнести льстивые речи и другого,

³⁸⁰ Платон. Теэтет. Указ. соч. 174с.

который все это умеет, зато не знает, как свободному человеку перебросить через плечо плащ или, уловив гармонию речей, достойно воспеть счастливую жизнь богов и людей» – говорит Сократ³⁸¹.

Обвинение в маргинальности он переиначивает и делает из этого признак аристократизма интеллектуальной жизни. Приведенный пассаж из «Теэтета» говорит в пользу того мнения, что в сократовской традиции (хотя этот процесс явно не ограничивался Афинами), до нас дошло свидетельство того, что можно обозначить как **практический поворот** в понимании удивления-восхищения ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$). Философское созерцание не олицетворяемо образом интеллектуала одиночки, который в обособлении от мира конфликтует с окружающими и игнорирует социальную жизнь. От позиции созерцания философ переходит также к позиции действия, заявляет о себе как об участнике общественной жизни.

Процесс, в рамках которого философ, в переходах между созерцанием в значении удивление-восхищение ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$) и действием в значении добродетель ($\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$), удостоверяет себя как философ, может быть зафиксирован в рамках текстовой деятельности и тогда он есть способ трансформации дискурса, выраженный в нарративе совершенствования. В античности, прежде всего в сократической традиции, данный способ трансформации дискурса вычленим в контексте того, как вопреки распространенной трактовке совершенствования ($\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\epsilon$) в значении **превосходство над другим**, философия утверждает идею совершенствования как **превосходство над собой**.

Удивление-восхищение ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$), философски перенастроенное и вместо героического свершения ориентированное на созерцание Космоса, продуцирует такие формы взаимодействия индивидов, которые заглушают интенцию соперничества, *ставят под сомнение убеждение в том, что совершенство проявляется в схватке и победе над другими*. И надо сказать,

³⁸¹ Там же, 175e.

что это убеждение, согласно которому имеет значение победа над другим, нельзя идентифицировать однозначно с нефилософской точкой зрения. В нем сходятся и философ софист Протагор, с которым Сократу трудно соревноваться, и рапсод Ион, искусство которого вообще имеет божественный источник.

Что значит действовать, исходя из сократического принципа превосходство над собой? Ответ на этот вопрос мы станем искать, отталкиваясь от противоположного. А именно, взяв за основу реакцию Сократа в отношении принципа превосходство над другим, который проявлен и в опыте поэтического вдохновения, что демонстрирует Ион, и в опыте отработанного мастерства ведения спора, что видно на примере Протагора.

На материале платоновских диалогов «Ион» и «Протагор» можно выделить два значения, посредством которых превосходство над другим задано в качестве основы человеческой деятельности, определяющей смысл деятельности в стремлении к совершенству. Подчеркнем, что оба значения сходятся в том, что действие, выражающее стремление к совершенству, обусловлено созерцанием.

Первое значение мы обнаруживаем в диалоге «Ион», оно репрезентирует *поэтический подход* к тому, что значит совершенство человеческого действия. Существенную роль в этом подходе играет интерпретация удивления-восхищения ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$) как состояния божественного наития ($\epsilon\nu\theta\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\zeta\omega$), в котором пребывает поэт и которое посредством деятельности рапсода передается публике, вызывая поэтическое впечатление. Действие рапсода проецирует вдохновение поэта непосредственно на аудиторию. И совершенство, демонстрируемое рапсодом в своей деятельности, определяется тем, насколько рапсод смог передать поэтическое восхищение, т.е. внушить публике восторг.

Второе значение мы обнаруживаем в диалоге «Протагор» и оно отражает специфику *риторического подхода*. Идея обладания совершенством выражается в мысли, что восхищение публики есть управляемый эффект, для

его достижения не нужно быть проводником божества, как поэт, достаточно знать некоторые приемы, посредством которых на публику можно воздействовать, предопределяя ее реакцию.

Поэтическое и риторическое значения по-своему связывают созерцание и действие в идее совершенствования, но есть объединяющее их начало. Эти значения считываются с образца агона в части такого параметра, как зрелищность действия состязания, что предполагает аудиторию и ее реакцию в качестве критерия, определяющего победителя.

Философская беседа Сократа не вписывается и есть исключение, демонстрирующее третье значение совершенствования. Совершенство здесь обозначено как способ деятельности, не редуцируемый ни к поэтическому опыту сопричастности божеству, ни к технически отточенному умению и навыку действовать так, чтобы вызывать восхищение у окружающих. Третий путь в понимании того, что значит совершенствоваться, возможен при условии, что действие и созерцания связываются в качестве *незрелищного действия*, для которого реакция аудитории не является критерием, а значит и совершенство не удостоверяется победой в смысле превосходства над другим.

Совершенство как эпифеномен поэтической речи:

превосходство божественного над человеческим (диалог «Ион»)

Вначале мы рассмотрим то, каким образом идея совершенства обозначается в соотношении поэзии и агона. Речь идет не только о том, что в культуре Древней Греции мы наблюдаем практику состязания рапсодов, которая является главной темой платоновского диалога «Ион»³⁸². В эпоху, предшествующую становлению сократовской традиции, заметен процесс, при

³⁸² Анализ диалога в рамках платоновского корпуса текстов см.: Шичалин Ю. Институциональный подход к античным философским текстам (на примере диалога «Ион») // Логос. 2020. Т. 30. №6. С. 23-40. Обозначенная в «Ионе» дискуссия об оценке поэтического творчества сегодня не утратила своего значения и может служить феноменологическим введением в проблематику поэтического искусства (Ramos S. The Ion and Creativity // Epoché: A Journal for the History of Philosophy. 2021. Vol.25. №2. P.323-338).

котором погруженность поэзии в агон становится источником развития новых лирических форм, таких, как эпиникии, энкомии, пеаны, гимны Симонида, Пиндара и Вакхилида, в которых агон оказывается внутренней *текстопорождающей основой*.

Итак, состязание рапсодов – традиционная для грека тема – в диалоге «Ион» становится предметом сократовского размышления, и оно начинается с того, как Сократ признается, что завидует рапсодам, ведь, «рапсод должен стать для слушателей истолкователем замысла поэта»³⁸³. Весь контекст дальнейшей беседы определяется вопросом о том, можно ли считать деятельность рапсода искусством толкования. В сократовском понимании, с которым соглашается и Ион, речь идет об истолковании, ориентированном вовне и призванном произвести определенное впечатление на публику. Его при этом окружает специфический антураж, требующий выглядеть как можно красивее и быть в нарядном уборе. Уметь воздействовать на публику – признак мудреца, коим Сократ себя не считает, говоря, что он заурядный человек (греч. οὐδείς: ничего не стоящий): «... мудрецы-то скорее вы, рапсоды, актеры и те, чьи творения вы поете, а я всего только говорю правду, как обычно для заурядного человека»³⁸⁴. Различие между мудростью и заурядностью, правдой (ἀληθής) и воспеванием (ᾄειδω) видно из обстановки – рапсод, как и актер, выступает перед публикой, его задача в реконструкции замысла поэта, оцениваемого в качестве средства вызвать восторг у аудитории. Зрительный зал – это атрибут агона как праздничного события, обозначающего момент досуга и вносящего перерыв удивления-восхищения (θαυμάζειν) в рутину повседневной жизни.

Но что является источником привносимого рапсодом отвлечения от жизни? В качестве такого источника Сократ указывает на божественную силу (θεϊάζω: прорицать, пророчествовать): «Твоя способность хорошо говорить о Гомере ... не искусство, а божественная сила, которая тобою движет...»³⁸⁵. Ее можно

³⁸³ Платон. Ион / Пер. Я. М. Боровского // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 1 / Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1968. 530с.

³⁸⁴ Там же, 532d.

³⁸⁵ Там же, 534d.

сравнить с магнесийским камнем, который намагничивает железные кольца так, что они сами начинают притягивать металл. Из этого сравнения следует, что цепочка *поэт – рапсод – публика* определяет пайдетическую триаду *восхищение – подражание – добродетель* (*θαυμάζειν - μίμησις - ἀρετή*) в терминах божественного одержимости-вдохновения (греч. ἐνθουσιάζω: быть одержимым; его калька хорошо знакомое слово энтузиазм).

Вдохновением нельзя управлять, и поэт, и рапсод его лишь направляют. В этом смысле, поэтическая речь есть транслируемое от божества поэту, а далее через рапсода публике, **речевое событие**. Речь при этом движется в направлении, подсказываемом глаголом *держать* (греч. κατέχω), от которого Сократ толкует «одержимость» в качестве значения поэтического вдохновения. Сократ обращается к Иону: «Теперь ты понимаешь, что такой зритель – последнее из звеньев Среднее звено – это ты, рапсод или актер, первое – это сам поэт, а бог через вас всех влечет душу человека куда захочет, сообщая одному силу через другого»³⁸⁶. Поэт подобен прорицателю и смысл поэтической речи в том, чтобы публика знала, что словами поэта с людьми говорит божество³⁸⁷.

Становится понятным, каково совершенство, демонстрируемое поэтом, а вслед за ним рапсодом. Его можно обозначить как **поэтическое арете** в том значении, что оно способно привести слушателя к потере рассудка (греч. ἄφρων: обезумевший), вывести его из привычного течения жизни, приобщив к удивлению-восхищению (*θαυμάζειν*). И также понятна мысль Сократа о том, что это арете нельзя считать искусством: «Лучшее подтверждение этому Тинних халкидец: он никогда не создал ничего достойного памяти, кроме одного лишь пеана, который все поют Тут, по-моему, бог яснее всего показал нам ... что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат ... »³⁸⁸.

³⁸⁶ Там же, 535е.

³⁸⁷ Там же, 533е-534е.

³⁸⁸ Там же, 534е.

Однако, в какой мере вдохновение Гомера имеет тот же смысл, что и вдохновение исполняющего его стихи на публике Иона? Сократ не делает между ними различия, хотя это различие заметно читателю. Воспевать героев в смысле самого акта поэтического творчества – не то же самое, что восхвалять воспетых поэтом героев на виду у публики, вызывая слезы восторга. Удивление-восхищение ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$) автора и удивление-восхищение ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$) рапсода качественно отличаются самой постановкой задачи – вызвать ответную реакцию публики здесь и сейчас. И по мере того, как агон становится текстопорождающей ситуацией, заставляя брать в расчет публику с ее сиюминутным интересом к данному герою и по конкретному поводу, рапсодическое удивление-восхищение вытесняет авторское. Божественность Гомера, поэтические персонажи которого потеряли плотность конкретных исторических личностей и стали обобщенным символическим отражением человеческой жизни, иного рода в сравнении с божественностью Пиндара, которого Сократ уподобляет жрецу³⁸⁹.

Пиндаровы эпипикии отличает то, что воспеваемый поэтом герой – это конкретная личность, хорошо известная аудитории, и его восхваление еще актуально и вызывает соответствующее впечатление именно потому, что адресовано аудитории, лицезревшей сам факт олимпийской победы героя. При этом хорошо известные мифологические персонажи задействуются как вспомогательное средство, призванное подчеркнуть исключительность текущего момента. Авторское удивление-восхищение ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$) гомеровского типа, уводящее слушателя от повседневной жизни в прошлое – символический мир героических свершений, у Пиндара замещается рапсодическим удивлением-восхищением ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$), имеющим иную направленность – посредством агона выявить и зафиксировать в гуще повседневной жизни свидетельство божественного вмешательства, происходящего здесь и сейчас.

³⁸⁹ Платон. Менон / Пер. С. А. Ошерова // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 1 / Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1968. 81b.

Такой поворот сопоставим с мировоззренческим размежеванием эпоса и лирики, как описывает его М.Л. Гаспаров, крупнейший отечественный специалист в области античной литературы: «Эпос смотрел на мир как бы издали, разом воспринимая его как целое Лирика смотрела на мир как бы «изблизни», взгляд ее охватывал лишь отдельные аспекты ... и казалось, что каждый новый совершающийся поступок преобразует всю структуру целого»³⁹⁰.

Что сделало возможным этот поворот? Можно ли считать случайным то обстоятельство, что Пиндар, один из родоначальников хоровой лирики, воспринимает агон как ситуацию порождения поэтического текста, которая определяет форму и цель произведения? Само существование множества текстовых форм восхвалений (*гимны, дифирамбы, энкомии* и т.д.) вызывает вопрос о том, с какой целью воспевается герой и зачем требуется такой сложный набор образов.

Этот вопрос неизбежен, если речь заходит о Пиндаре, и, как замечает Гаспаров, трудноразрешим, поскольку мы рассматриваем агон по аналогии с современными спортивными состязаниями. Однако его смысл совершенно в ином и его можно схватить через сходство агона с такими явлениями, как выборы по жребию должностных лиц, средневековые ордалии, дуэль. Гаспаров заключает: «Греческие состязания должны были выявить не того, кто лучше всех в данном спортивном искусстве, а того, кто лучше всех вообще – того, кто осенен божественной милостью. Спортивная победа - лишь одно из возможных проявлений этой божественной милости; спортивные состязания – лишь испытание, проверка (*ἔλεγχος*) обладания этой божественной милостью. Именно поэтому Пиндар всегда прославляет не победу, а победителя»³⁹¹.

³⁹⁰ Гаспаров М.Л. Поэзия Пиндара // Пиндар. Вакхилид Оды. Фрагменты / Изд. подгот. М.Л. Гаспаров. М.: «Наука», 1980. С. 365.

³⁹¹ Там же. С. 361.

Следуя тезису Гаспарова о том, что в греческом понимании агон приближен к оракулу, можно понять, почему агон проявился в поэтической речи как текстопорождающая основа. Условием такой интерпретации является высказываемая в платоновском диалоге «Ион» точка зрения Сократа о том, что удивление-восхищение (θαυμάζειν), толкуемое применительно к поэзии, есть божественная одержимость-вдохновение (ἐνθουσιάζω), сообщаемая от божества через поэта публике. Если бог **держит** (κατέχω) поэта, непосредственно вдохновляя его, чтобы поэт смог держать публику, ему необходима определенная форма – агон – предварительно настраивающая аудиторию на смысл происходящего. Таким образом, агон можно воспринимать как ситуацию порождения поэтического текста эпиникия, которая определяет особенности композиции произведения и коммуникативную цель, преследуемую автором в обращении к публике.

Это видно на примере поэтики Пиндара, давно уже ставшей предметом серьезных филологических исследований (Н.С. Гринбаум, В.Н. Топоров, О.М. Фрейнденберг). Однако следует выделить работу М.Л. Гаспарова, в которой на стыке филологии и философии вскрывается особенность *коммуникативной ситуации* эпиникия, разворачивающейся в общении автора и слушателей. Коммуникативная ситуация эпиникия задается как ситуация прославления, которую можно осмыслить во взаимосвязи трех целей.

Во-первых, речь идет о цели «увечковечить мгновение»: триумф, не зафиксированный в языке поэта, есть как бы не донца реализовавшаяся сущность события. Миссия поэта в том, чтобы найти для случившегося подходящие слова, не исказив смысл происходящего, и вписать его в контекст того, что уже известно. «Отсюда, – пишет Гаспаров, – безмерная важность миссии поэта: он один является утвердителем мирового порядка и по праву носит эпитет σοφός, «мудрец» (с оттенком: умелец)»³⁹². Отсюда же и соразмерность поэтического дара пророческому дару.

³⁹² Там же. С. 376.

Во-вторых, прославление героя подразумевает не только восхваление личности, но также есть выявление арете, которое в данной личности нашло свое выражение. Критерием арете является успех, а его составляющие – порода (γένος) и затраченный труд (πόνος), – в конечном итоге, являются компонентами божественной воли (δαίμων).

В-третьих, использование мифологических сюжетов обозначает в качестве еще одной цели побудить слушателя приобщиться к речевому событию восхваления посредством активного соучастия – самостоятельного додумывания того, на что автор указал намеком и вскользь.

*Совершенство как эпифеномен интеллектуального состязания:
превосходство над другим (диалог «Протагор»)*

В платоновских диалогах отражением агона является тема «состязания в речах» (ἄγων λόγων). Подобный речевой оборот устойчиво фигурирует в обсуждениях, связанных с софистами. В диалоге «Софист» мы встречаем такую характеристику: «Захватив искусство словопрений, он стал борцом в словесных состязаниях»³⁹³. В диалоге «Протагор» можно найти свидетельство в пользу того, что критическое отношение Сократа к агонистическому по своей сути стремлению софиста к победе в споре определяет саму сократовскую точку зрения на то, каким образом должна строиться философская беседа³⁹⁴. В этом смысле сократовский диалог отнюдь не прямой

³⁹³ Платон Софист / Пер. С. А. Ананьина // Платон Сочинения в 3-х т. Т. 2 / Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1970. 231е.

³⁹⁴ В современных исследованиях можно выделить два подхода к оценке агона в диалогах Платона. Первый подход рассматривает агон как необходимую основу философствования: Metcalf R. Philosophy as Agôn: A Study of Plato's Gorgias and Related Texts. Northwestern University Press, 2018. Согласно второй точке зрения, на диалоги Платона повлияли практики, альтернативные агону и выражающие более древние традиции «дарения» и представление о харизме: Wilkinson L.A. Socratic Charis: Philosophy Without the Agon. Rowman & Littlefield, 2013.

интеллектуальный наследник агона, но, как бы мы сказали, его зеркально перевернутое отражение, которое нужно воспринимать в движении от противоположного. Особенность сократовского подхода к тому, как и для чего строится философская беседа, вырисовывается на фоне агона, но не прочитывается напрямую исходя из его установок, здесь нет мысли о том, чтобы непосредственно подражать агону в речах, переняв без каких-либо изменений свойственный ему тип поведения и взяв за образец речевой деятельности стремление к арете в традиционном соревновательном значении демонстративного превосходства над другим.

Как понять сократовский маневр и о каком изменении в культуре он свидетельствует? Изначально рассчитанный на аристократию и связанный с досугом и материальными затратами со временем агон трансформировался в профессиональный спорт, где победителями становились выходцы из народных низов, что подрывало и дискредитировало саму идею превосходства как идею именно аристократической формы жизни в совокупности ее социальных импликаций. Показательно, что, сравнивая беседу с состязанием в беге, Сократ упрекает Протагора в том, что подобно профессионально тренированному атлету тот не дает своему оппоненту бежать нога в ногу, в результате чего беседа превращается в бессмысленную трату времени и лучше заняться делами, чем пытаться преодолеть себя и оспаривать превосходство другого. Обратим внимание на этот фрагмент, в котором Сократ отвечает на просьбу продолжить беседу: «Но сейчас это все равно что просить меня следовать вдогонку за Крисоном гимерейцем, бегуном в расцвете сил, или состязаться с кем-нибудь из участников большого пробега, а то и с гонцами и не отставать от них. Я бы тебе сказал, что сам к себе предъявляю еще гораздо более высокие требования и хотел бы поспевать за ними в беге, да только не могу. Но если уж вам непременно хочется видеть, как я бегу нога в ногу с Крисоном, то ты проси его приноровляться ко мне, потому что я-то скоро бежать не могу, а он медленно может. Точно так же, если ты желаешь слушать меня и Протагора, проси его, чтобы он и теперь отвечал мне так же кратко и

прямо на вопросы, как сначала. Если же он не хочет, что это будет за беседа? Я по крайней мере полагал, что взаимное общение в беседе – это одно, а публичное выступление – совсем другое»³⁹⁵.

Стоит отметить противопоставление взаимного (греч. ἀλλήλων: взаимно, между собой, друг с другом) общения в беседе и публичного выступления (греч. δημηγορέω: выступать с речью перед народом, ораторствовать), встречающееся в «Протагоре». Из его контекста ясно, что стремление к превосходству над оппонентом, которое демонстрирует Протагор, произнося в ответ на каждый вопрос длинную и путаную речь (μακρολογία), уместна в ситуации публичного выступления. Например, в народном собрании, когда она рассчитана на эффект зрительного зала, соотносимый с эффектом публичного внимания к победившему в соревновании чемпиону. Философский диалог не рассчитан на победу, достигаемую ради общественного внимания, и взаимности более подходит краткость в речи (βραχυλογία), которой должен владеть мудрец, коим, по признанию Сократа, является Протагор. Краткость есть условие диалога, а длинная речь разрушает его, поскольку собеседник и окружающие теряют себя в качестве непосредственных участников.

Выражая свое понимание беседы в сравнении с состязаниями в беге, Сократ говорит как бы на чужом языке и выдвигает неуместное и даже противоречивое в соревновании условие двигаться нога в ногу, чтобы не обогнать соперника, но, с другой стороны, напротив, предлагает сблизиться с ним и действовать на одной линии. Ты силен (δύναμαι: мочь, быть в состоянии), а я бессилён (греч. ἀδύνατο: слабый, немощный, а также и негодный) – говорит Сократ Протагору – и должен уступить (συγχωρέω: уступить дорогу, сблизиться, согласиться), чтобы беседа продолжалась³⁹⁶.

³⁹⁵ Платон. Протагор / Пер. В. С. Соловьева // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 1 / Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1968. 335d-336b.

³⁹⁶ Там же, 335c.

Протагор, отвечая Сократу, утверждает, что его требование уступчивости не укладывается в рамки софистического искусства (*ἀγων λόγων*) и выглядит абсурдным в контексте стремления к превосходству (*βελτίων*) и славе (*ἀγαθός*). «Я уже со многими людьми состязался в речах, но если бы я поступал так, как ты требуешь, и беседовал бы так, как мне прикажет противник, я никого не превзошел бы столь явно, и имени Протагора не было бы меж эллинами»³⁹⁷ – говорит Протагор. Если диалог не есть состязание в речи, в ходе которого определяется сильнейший, в чем выражается уступчивость как особенность его коммуникативной ситуации?

Ответ на этот вопрос можно найти в речи Продика, одного из участников беседы Сократа с Протагором: «Я тоже, Протагор и Сократ, прошу вас уступить друг другу: можно спорить о таких вопросах, но не ссориться. Спорят ведь и друзья, которые хорошо относятся друг к другу, а ссорятся противники и враги. Так-то и вышла бы у нас великолепная беседа, и вы, собеседники, заслужили бы от нас, слушателей, величайшее одобрение, но не восхваление: одобрение возникает в душах слушателей искренне, без лицемерия, словесное же восхваление часто бывает лживым и противоречит подлинному мнению людей; с другой стороны, и мы, слушатели, получили бы, таким образом, величайшую радость, но не наслаждение: радоваться ведь свойственно познающему что-нибудь и приобщающемуся к разуму с помощью мысли, наслаждаться же – тому, кто что-нибудь ест или испытывает другое телесное удовольствие»³⁹⁸. В этом тексте мы находим существенные указания, проясняющие специфику диалога как философского поведения в речи. Уступить друг другу в разговоре (Продик использует тот же глагол *συγχωρέω*) – значит обозначить границу между дискуссией (*ἀμφισβητέω* в значении «спорить», «расходиться во мнениях») и словесной перепалкой (*ἐρίζω* означает «спорить» в ряду таких значений, как «ссора», а также «соревнование»), что проявляется в отношении к Другому как другу (*φίλος*),

³⁹⁷ Там же, 335a.

³⁹⁸ Там же, 337b-c.

но не противнику и врагу (διάφορος). Бесконфликтность диалога соответствует внешней обстановке, размежевания спора и ссоры, друга и врага проецируются в окружающее пространство диалога.

Диалог влияет на слушателя и подвигает его к различию между одобрением в душе (греч. εὐδοκμέω: иметь славу, быть в почете) и словесным восхищением (греч. ἐπαινέω: прославлять), а также к различию между интеллектуальной радостью (εὐφραίνω) и телесным наслаждением (ἡδομαι). Если мы сопоставим два ряда: ссора – враг – словесное восхваление – телесное наслаждение и спор – друг – одобрение – интеллектуальная радость, то легко увидим, что **диалог** воплощает способ действия, в котором заложена идея совершенства, но она не считывается с образца агона, а прямо ему противопоставляется

Превосходство над собой: идея самообладания

В диалоге задействованы все характерные для агона роли – арбитр, зрители, участники – но в совершенно нехарактерном для агона качестве, поскольку между участниками, зрителями и арбитром нет четко обозначенных границ и тот, кто сейчас выступал в роли зрителя свободно принимает роль спорящего, а в следующий момент он уже участвует как судья. Условием философского диалога, как его понимает Сократ, является отказ от стремления, во-первых, действовать публично, т.е. на виду у всех, и, во-вторых, отказ действовать в поиске всеобщего признания. «Что до меня, – говорит Сократ, – то, о чем бы я ни говорил, я могу выставить лишь одного свидетеля – собеседника, с которым веду разговор, а свидетельства большинства в расчет не принимаю, и о мнении могу справиться лишь у одного, со многими же не стану беседовать»³⁹⁹. В этом смысле философская беседа как стремление к взаимности заранее проигрывает и является неуместной, например, в зале судебного заседания, где

³⁹⁹ Платон. Горгий / Пер. С. П. Маркиша // Платон. Сочинения в трех томах. Т.1. / Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1968. 474b.

как раз нужно произвести впечатление на аудиторию, и Сократ признает, что доведись ему оказаться в суде вызванным по несправедливому обвинению, его положение было бы плачевным⁴⁰⁰.

Уступчивость в отношении к Другому следует понимать в ситуации, когда разговор не есть предмет публичной оценки, высказываемой зрителем в адрес того, что он видит на сцене. В коммуникативную ситуацию взаимного общения включен узкий круг присутствующих лиц, которые выступают не просто в роли зрителей, удобно расположившихся на скамьях стадиона, они - активные участники общения (греч. συνουσία имеет значение «общество», а также «беседа»). *Сократовский диалог не вписывается в рамки агона по причине того, что заведомо исключает его основное условие – публику и не является зрелищным действием.*

Словесное состязание связано с совершенством (арете) в значении превосходства над Другим, удостоверяемого публично в качестве схватки на виду у всех. Совершенство применительно к философской беседе означает нечто противоположное, т.е. уступчивость и стремление к взаимному сближению, что никак не согласуется с образом победителя. С внешней точки зрения, основанной на зрелищности действия, такой способ действия легко поставить под вопрос и подвергнуть сомнению как это видно на примере диалога «Горгий».

Калликл в беседе упрекает Сократа в том, что его занятия философией подобны ребячеству и годятся лишь для молодого человека, но не могут считаться достоинством взрослого мужа. Стоит подчеркнуть, что рассуждения Калликла развиваются в рамках характерного для агона тезиса, согласно которому понятия лучший (βελτίων срав. ст. ἀγαθός: хороший, доблестный, знатный) и сильный (κρείσσων: могущественный, властвующий) тождественные⁴⁰¹ и превосходство человека есть жизненная цель, реализуемая исключительно в контексте публичности как стремление к общественному

⁴⁰⁰ Там же, 522а.

⁴⁰¹ Там же, 488с.

признанию и славе. Признавая пользу философии для молодого человека, Калликл продолжает: «Но когда я вижу человека в годах, который все еще углублен в философию и не думает с ней расставаться, тут уже, Сократ, по моему, требуется кнут! Как бы ни был, повторяю я, даровит такой человек, он наверняка теряет мужественность, держась вдали от середины города, его площадей и собраний, где прославляются мужи, по слову поэта; он прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное, громкое и дерзновенное слово»⁴⁰².

Философия делает человека слабым – это мнение Калликла является важным для нас предметом сократовской рефлексии, поскольку в ходе этой рефлексии традиционное агонистическое арете как удостоверяемое на публике **превосходство над другим** переосмысливается в философское арете как **превосходство над собой** (греч. ἐαυτοῦ ἄρχοντα), определяемое вне зоны публичного внимания в виде таких качеств личности, как «воздержанность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний»⁴⁰³.

Что можно предположить в качестве примера такого способа деятельности, основу которого составляет превосходство в значении умения владеть собой? Во времена Сократа подобный способ деятельности был уже хорошо известен, его прецедентом служило поведение, принятое в кругу пифагорейцев.

В среде пифагорейцев устоялся образ философа, который не вступает в конфликт именно потому, что в данный момент его душа охвачена гневом, и он решается ожидать подходящий момент, чтобы уже в спокойствии выразить свое возмущение. Ямвлих пишет, что о пифагорейцах рассказывают так: «никто из них никогда не наказывал слуг и не вразумлял свободных в гневе, но ждал, пока к нему вернется рассудок. Вразумление они называли "выправлением" (πεδαπτᾶν), так как они переживали [гнев] замолкая и

⁴⁰² Там же, 485d.

⁴⁰³ Там же, 491e (σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ).

успокаиваясь»⁴⁰⁴. Мы бы назвали это «выправление» речевой сдержанностью, это и есть умение владеть собой, позволяющее выйти из-под власти аффективной речи к той речи, о которой потом не пожалеешь как лишне сказанном.

Популяризируемый пифагорейцами образ человека, который владеет собственными страстями, соответствует точке зрения Сократа относительно того, какой способ действия выражает человеческий путь к совершенству. В диалоге «Пир» Сократ представлен именно в таком образе. Мы же обратим внимание, что в платоновских диалогах превосходство над собой или владение собой есть способ действия, представленный в нескольких планах и соответственно в нескольких значениях, которые, как мы полагаем, выстроены в последовательности пайдетической формулы: восхищение – подражание – добродетель.

Во-первых, это *план удивления-восхищения* (θαυμάζειν), в котором совершенствование определяется в своем значении *отношением действия к созерцанию*, где речь идет о созерцании Космоса. В рамках этого значения человеческое действие есть подражание космическому порядку и только при условии подражания Космосу человек становится на путь совершенства. В диалоге «Тимей» Платон высказывает мысль, что «космос – прекраснейшая из возникших вещей»⁴⁰⁵ и что бог даровал людям зрение, слух и речь с той целью, чтобы люди, наблюдая небо как круговращение (греч. περίοδος: окружной путь, круговращение), подражали этой гармонии⁴⁰⁶.

Во-вторых, это *план подражания* (μίμησις), в котором совершенствование определяется в значении конкретных способов моделирования Космоса в человеческой деятельности. Можно предположить, что моделирование Космоса в опыте телесной пластики, где танец сочетается с песнопением и движение определяется музыкальным ритмом, будет иметь одно значение. И

⁴⁰⁴ Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: издательство «Наука», 1989. С. 495.

⁴⁰⁵ Платон. Тимей / Пер. С. С. Аверинцева // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 3 (1) / Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1971. 29б.

⁴⁰⁶ Там же, 47б-с.

отличное от него значение имеет моделирование Космоса в опыте дискурсивного взаимодействия с другим индивидом, основу которого образует форма **беседы**.

Единство Космоса, спроецированное на коммуникативный процесс, в самом этом процессе отражается в виде **отсутствия соперничества**. Состязание заменено на дружеское общение, которым управляет не стремление победить соперника, а поиск согласия, подражающее согласованности в движении небесных тел. «... если нет общения, нет и дружбы», – заявляет Сократ и тут же продолжает: «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную “порядком” [“космосом”], а не “беспорядком”, друг мой, и не “бесчинством”»⁴⁰⁷.

В-третьих, это *план добродетели* (αρετῆς), в котором представлен результат деятельности. Таким результатом является «метастрофе» (греч. μεταστροφή - обращение, поворот) в значении перестройки или переделки, которое можно рассматривать в отношении личности самого философа, т.е. в антропологической проекции, а также – в отношении реальности, которая окружает философа, т.е. в онтологической проекции.

Антропологический ракурс метастрофе задан описанием Космоса в качестве живого и мыслящего существа. Но внимание прежде всего заслуживает такая его особенность, как упорядоченность. Образующие Космос ум, душа и тело связаны в единство под начальством ума. А это означает, что действие, подражающее Космосу и реализуемое в форме беседы, предназначено воспроизвести этот космический порядок в человеке. Его цель в том, чтобы настроить человека в лад космического бытия как существо, которое конечной основой своих действий имеет не телесные потребности или душевные переживания в виде эмоций – здесь человек не властен над собой и им владеют страсти, а смысл, постигаемый в общении с собеседником.

⁴⁰⁷ Платон. Горгий / Пер. С. П. Маркиша // Платон. Сочинения в трех томах. Т.1. / Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1968. 508а.

Онтологический ракурс метастрофе представлен в платоновском диалоге «Кратил» в нарративе деградации мира, проявляющейся в том, что люди, используя имена, забывают об их связи с вещами⁴⁰⁸. В диалоге «Кратил» Платон, раскрывая тезис о том, что имя вещи есть подражание сущности вещи, вводит фигуру древнего «учредителя имен»⁴⁰⁹. Он придал миру очертания и вид, прочертив смысловую границу, отделяющую, с одной стороны, «что всегда шествует и течет», с другой стороны, «что препятствует вещам и их сдерживает»⁴¹⁰.

Поднимая проблему неправильного именования, Платон рассматривает ее с точки зрения того, что первоначальные имена, составляющие древнейший пласт речи, забываются и последующие поколения людей используют имена, не понимая их связи с сущностями вещей. Платон высказывает идею того, что в речи мир различается как тот мир, который остался в прошлом, где имена соответствовали вещам, и тот мир, который представлен в настоящем, где это соответствие уже не является основой речевой жизни и люди пользуются именами, не обращая внимания на вещи.

Точку зрения, изложенную в «Кратиле», дополняет диалог «Политик». Платон, используя миф о переворачивании мира, повествует об изначальном космосе, относящемся к эпохе Кроноса, и нынешнем космосе, относящемся к эпохе Зевса⁴¹¹. Здесь повторяется та же идея, в рамках которой речевое удвоение мира является коррелятом темпоральной рассеченности. Космос описывается в качестве периодически переворачивающегося тела и

⁴⁰⁸ Основы платоновской этимологии см.: Гринцер Н. Платоновская этимология и софистическая теория языка // Платоновский сборник II. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии. Т. 14. М.-СПб.: РГГУ-РХГА, 2013. С. 53-83; Ademollo F. The Cratylus of Plato. A Commentary. Cambridge, 2011.

⁴⁰⁹ Вяч. Вс. Иванов отмечает, что современные исследования не оставляют сомнений в том, что излагаемый Платоном миф об «учредителе имен» (ономототете) восходит к архаичным представлениям греко-индо-иранской общности. Согласно Иванову, в индоевропейской культуре миф о «Господине речи» связан с мифом о «Господине всех ремесел», что выражает понимание эстетической деятельности как единого целого. См. Иванов Вяч. Вс. Ранние восточно-индоевропейские истоки терминов Платона // Платоновский сборник II. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии. Т. 14. М.-СПб.: РГГУ-РХГА, 2013. С. 39-52.

⁴¹⁰ Платон. Кратил / Пер. Т. В. Васильевой // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1968. 415с; 416б; 419а; 436с; 439с.

⁴¹¹ Платон. Политик / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 3. (Ч.2). М.: Мысль, 1968. 269-275.

возвращающегося в исходное состояние. Особенностью этого исходного состояния является то, что космос управляется демиургом, а люди находятся непосредственно под присмотром божеств. Они не нуждаются в одежде, также не озабочены поисками пищи и крова.

Эта идиллическая картина дополняется тем, что люди пребывают в философском общении и это единственный интерес, который движет речью. Отвечая на вопрос – чью жизнь следует считать более счастливой? – Платон пишет: «Итак, если питомцы Кроноса, располагая обширным досугом и возможностью словесно общаться не только с людьми, но и с животными, пользовались всем этим для того, чтобы философствовать, если они, беседуя со зверьми и друг с другом, допытывались у всей природы, не нашла ли она, с помощью некой особой способности, что-либо неведомое другим для кладовой разума, – легко судить, что тогдашние люди были бесконечно счастливее нынешних»⁴¹². Нынешнее человечество принадлежит эпохе Зевса, в которую животные стали свирепыми и одичали, а сами люди сделались слабыми и беспомощными. Забота богов о людях прекратилась, а вместе с тем людям «пришлось самим думать о своем образе жизни и заботиться о себе ...»⁴¹³.

Онтологический ракурс «метастрофе», в котором Космос представлен в цикличности вырождение – возрождение, соответствует антропологическому ракурсу, в котором собранная неправильно личность человека подвергается переделке. Философ подражает Кормчему, взявшемуся непосредственно править космосом и возвращающего его в эпоху Кроноса. В этом смысле Кронос, а в расшифровке – философ, является аналогом законодателя, который напоминает об утраченном значении первоначальных имен, очищая речь от искажений, вызванных человеческим злоупотреблением. На стыке антропологии и онтологии актуализируется сфера социального проявления «метастрофе», в которой философ есть правитель по своему предназначению

⁴¹² Там же, 272с.

⁴¹³ Там же, 274d.

в обществе. Человек, космос и государство связаны одной структурой, она подразумевает не только порядок и иерархию, но также и деятельность, восстанавливающую и поддерживающую порядок.

В качестве **вывода** подраздела отметим: базовым для европейской традиции является нарратив совершенствования. В нем выражается исходное для европейской традиции понимание продуктивности прагматики диалога. Оно реконструируемо в виде сократической максимы *превосходство над собой*, релевантной требованию воспроизводства деятельности: воздействие, которому подвергается индивид в диалоге и которое нацелено на его умоперемену (метанойя), должно быть усвоено и освоено, стать действием, которое индивид способен воспроизвести самостоятельно прежде всего в отношении себя (*превосходство над собой*), иначе философский дискурс диалога непродуктивен.

2.2. Нарратив преобразования: герменевтика метанойи

Идея, согласно которой человек и мир связаны в языке, сформулированная Платоном как языческая идея демиурга – «учредителя имен», нашла свое выражение также и в рамках христианской культуры. Она оказалась созвучной символически нагруженному библейскому сюжету, в котором отражается изначальная природа человека, как в сюжете Адама, дающего имена животным и выступающем в роли со-творца. Также это сюжеты вавилонского многоязычия и апостольского «дара языков» (глоссолалия), в которых отразилась идея человеческого грехопадения и спасения. Отсюда, можно проследить корни самой идеи перво-языка, разрастающейся в идеологию языковой утопии в самых разных проявлениях от академических реконструкций индоевропейского праязыка и философской борьбы за ясность в высказываниях до уходящей в мистический туман каббалистической грамматиологии и сакрально ангажированной этимологии.

Следует признать, что значимой для философской культуры импликацией данной языковой утопии является способ конвергенции монолога и диалога, выраженный не только в нарративе совершенствования как это представлено Платоном в идее «учредителя имен».

Под влиянием христианского вероучения сформировался **нарратив преобразования**, идейная основа которого фиксируется в представлении о возможности человека вернуться к началу собственной личности, тем самым преобразить себя, возродиться в качестве обновленной личности. Представление о преобразении как основе человеческого бытия отражается в понятии метанойя, что ставит его в один ряд с понятием эпистрофе и выражаемой им идеей человека совершенствующегося.

Эти понятия близки и сопоставимы, как сопоставимы платоновский образ Космоса, выстраиваемый в динамике вырождение/исправление, и христианский образ человека, заданный в динамике грехопадение/спасение. М. Фуко указывает, что понятия эпистрофе и метанойя имеют различное значение, что «воспоминание себя» есть результат эпистрофе, а «обновление себя» есть результат метанойи⁴¹⁴.

Следуя логике рассуждений Фуко, мы полагаем важным обратить внимание на то, что сближает эти понятия. Они сходятся в том, что подразумевают философский диалог в качестве опыта речевого воздействия, основанного на представлении о жизни как подлежащей забвению/воспоминанию или смерти/возрождению. Если это представление не объединяет участников диалога даже в виде интуиции, подсказываемой самим ходом общения и сопровождающими эффектами, его философский смысл ставится тем самым под вопрос. Различие между тем, что значит вспомнить (эпистрофе) и что значит возродиться (метанойя), мы обозначим в предположении, что *оно связано с различием между устной речью и письменной речью*⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 235.

⁴¹⁵ Глаголы «вспомнить» и «возродиться», выражающие продуктивность процесса личностной трансформации, можно дополнить также глаголом «выбрать» в значении такого выбора, который имеет

Помня о платоновской критике письменного философского текста, можно предположить, что описываемый понятием эпистофе опыт есть опыт, релевантный коммуникативной ситуации устного общения. Субъект обращен к самому себе в устной беседе, где он сталкивается с неожиданным для себя вопросом, чего не позволяет письменный текст. Вспомнить себя в речи – значит оказаться под ударом критики, столкнуться с встречной речью, которая несет в себе испытание. Именно в устном общении в неспособности ответить на заданный вопрос возникает проблема расхождения между человеком и бытием. Она актуализируется в том числе и в виде обозначенной в «Кратиле» проблемы расхождения между именем и сущностью вещи. Осознание такой проблемы есть условие диалога как действия исправления, но сама эта проблема скрывает в себе точку зрения созерцания, репрезентируемую идеей сменяющихся эпох Зевса и Кроноса. **Действие, чтобы быть осмысленным и направленным, включает в себя созерцание.** Созерцание Космоса в цикличности его вырождения и следующего за этим восстановления определяет то значение, которое имеет действие при переходе субъекта от созерцания к действию. Это значение совершенствования, прочитываемого как исправление внутреннее и одновременно внешнее. Исправление себя в смысле правильной сборки собственной личности и исправление окружающего мира – в смысле символического возвращения к эпохе Кроноса, когда имена и вещи образовывали единство.

В христианской культуре письменная речь выводится из зоны подозрения, реабилитированная самим фактом Святого Писания. Это позволяет предполагать, что описываемый понятием метанойи опыт релевантен коммуникативной ситуации письменной речи. Обратиться к самому себе

необратимые последствия для будущего, поскольку он изменяет личность. Идею такого выбора отражает понятие «трансформирующий опыт» (*transformative experience*), вызвавшее оживленную дискуссию после выхода в свет работы: Paul L.A. *Transformative experience*. Oxford: Oxford University Press. 2014. Эта работа вызвала ряд ответных публикаций: Campbell J.L. A. Paul's Transformative Experience // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2015. Vol. 91. №3. P. 787-793.; Cappelen H., Dever J. Empathy and transformative experience without the first-person point of view (a reply to L. A. Paul) // *Inquiry*. 2017. Vol. 60 №3. P. 315-336.; Harman E. Transformative experiences and reliance on moral testimony // *Res Philosophica*. 2015. Vol. 92 №2. P. 323-339.; Paul L.A., Healy K. Transformative treatments // *Noûs*. 2018. Vol. 52 №2. P. 320-335.; Pettigrew R. Review of L. A. Paul's *Transformative Experience* // *Mind*. 2016. Vol. 125 №499. P. 927-935.

можно также и в качестве автора, выставляющего себя на вид, т.е. учиняющего суд над самим собой. Здесь потенциал диалога реализуется не за счет лобовой атаки сократическим вопросом, его инструментарием является саморепрезентация как опыт *покаяния*. Субъект, судящий себя, уже не есть субъект, но субъект, позиционирующий себя в качестве объекта⁴¹⁶. Переход с позиции субъекта на позицию объекта означает обновление и возрождение как обретение иного способа существования, реализуемого в глаголах пассивного залога, т.е. вместо говорить – быть объектом осуждения.

Значение метанойи как перерождения близко понятию «тшува» (ивр. תשובה – ответ, возврат, поворот, обращение), которое в иудаизме означает раскаяние как очищение от греха, т.е. изменение природы личности, проявляющееся в изменении юридического статуса. По еврейскому закону согрешивший не имеет права выступать свидетелем в суде. Согласно традиции: «Согрешивший еврей претерпевает изменение своего юридического статуса. Если человек совершает запрещенный поступок, за который полагается наказание плетьюми или смертная казнь, он не только должен нести наказание за свои грехи, но также не может более выступать свидетелем в еврейском суде. Этот факт не является дополнительным наказанием, а скорее указывает на изменение личного статуса. После совершения греха человек уже не тот, кем он был раньше. Изначально каждый человек может рассматриваться как свидетель, заслуживающий доверия, Грех лишает человека его естественных привилегий и уникальных человеческих качеств. Он подвергается полному перерождению, его первоначальная личность исчезает и заменяется другой. Это не род наказания или штрафа и не проявления злобы, гнева или мстительности Всевышнего. Это "метафизическое" преобразование человеческой личности, Божественного образа человека»⁴¹⁷.

⁴¹⁶ В Лекциях по «Посланию к Римлянам» Мартин Лютер замечает, что судящий себя человек судим самим божеством так, что совесть есть божественный голос внутри человека: «...Бог будет судить и всех людей согласно их сокровенным помыслам...». Далее Лютер поясняет, что Бог как бы хочет сказать этим: «Смотрите, не Я сужу вас – я лишь соглашаюсь с вашим собственным суждением о себе и признаю это суждение» (Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». Фонд «Лютеранское Наследие», 1996. С. 205).

⁴¹⁷ Соловейчик Й.Б. О раскаянии / Пер. Цви Вассермана. URL: <http://www.istok.ru/library/111-o-raskayanii-2-proschenie-i-ochischenie.html> (дата обращения 14.05.2021).

«Исповедь» Августина является образцом текста, в котором опыт метанойи выражен как опыт созерцания, противоположный античному образу философа, в восхищении созерцающего Космос⁴¹⁸. Погруженный во внешний мир, такой философ забывает себя. Метанойя, напротив, движима самосозерцанием, предметом которого является ощущаемая самим индивидом **разобщенность между сущностью как основой и личностной надстройкой**. Опыт метанойи можно представить в дискурсивном ракурсе как расхождение между именем и именуемой сущностью с той важной поправкой, что речь идет не о внешнем предмете, но о самом субъекте, которому речь принадлежит.

Созерцание реализуется в виде самосозерцания, т.е. свидетельствования о внутреннем расхождении, отпадении себя от своей сущности. В процессе перехода субъекта от созерцания к действию оно определяет значение действия в интенции перерождения субъекта, что в первую очередь проявляется негативно – в отказе жить и действовать так, как это было ранее.

Итак, следуя по пути, намеченном в рассуждениях М. Фуко, мы отметим, что метанойя и эпистрофе сопоставимы как понятия, в различных значениях фиксирующие трансформацию дискурса, представленную процессом взаимоперехода между дискурсивными позициями созерцания и действия. В обоих случаях общей является идея того, **что человек и окружающий его мир поражены недугом, диагностируемом в языке как разобщение между именем и сущностью именуемого**. Эта идея общая, она связывает созерцание в значении восхищения Космосом (эпистрофе) и созерцание в значении

⁴¹⁸ Исповедь Августина как дискурсивная практика самоисследования рассматривается современными исследователями в качестве значимого фактора, определившего развитие философской культуры: Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания М.: Российск. гос. гумат. ун-т, 2000.; Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession / Eds. Caputo John D., Scanlon Michael J. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.; Taylor C. The Culture of Confession. From Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'. Routledge, 2010.; Lynch T. Confessions of the Self: Foucault and Augustine // *Télos*. 2009. №146. P.124-139; Craig R.H. Augustine's Confessions: Conversion and Consciousness. Lexington Books, 2020; Egan D. Wittgenstein's Confessions : Reading Philosophical Investigations with St. Augustine // *Heythrop Journal*. 2021. Vol. 62. № 1. P. 25-38.

самосвидетельства как неприятие себя (метанойя). Различие обнаруживается в переходе от созерцания к действию, в котором определяется смысл действия.

Можно сказать, что парадигмой эпистрофе является наблюдаемое в отношении вещей разобщение между именем и сущностью, с которого считается также и бытие человека. Вспомним идею, высказываемую Платоном в диалоге «Политик», согласно которой вырождение – это необходимая часть космического цикла. Человек объективно встроен в этот процесс и, следовательно, не его вина в том, что его личность собрана в неправильном сочетании элементов тела души и ума. В этом случае созерцание Космоса в его цикличном бытии определяет, что смыслом действия является трансформация дискурса в значении изменения того способа высказывания о вещах, при котором человек не задумывается о сущности вещей и использует имена как условные и произвольно установленные знаки. Эпифеноменом трансформации дискурса является перестройка человеческой личности.

Парадигма метанойи задана идеей, что предметное наполнение речи вторично, а первичным является сама личность как субъект дискурса. В этом случае отпадение индивида от собственной сущности есть способ бытия, избираемый самим индивидом, что выражено идеей грехопадения. Отпадения человека от своей сущности есть констатация, определяющая действие, делающая его осмысленным поведением, смысл которого – возвращение себя к собственному началу, т.е. обретения своей сущности.

Рассматривая метанойю как способ перехода от созерцания к действию, выскажем предположение, что метанойя может иметь различные значения и выражаться в разных способах действия. В первом приближении можно выделить два таких способа.

Во-первых, это действие, реализуемое в форме *отказа действовать*, т.е. нейтрализующее дискурсивный механизм, поддерживающий всемирное «болезненное» состояние разобщенности имени и сущности. Субъект действия обозначает свой новый способ бытия посредством отказа

действовать в рамках той дискурсивной системы, частью которой он является. Такой отказ есть, конечно, личная позиция индивида, но также он есть и определенная форма воздействия и взаимодействия с другим индивидом. Эта *протестная форма совместной деятельности* позволяет выделить метанойю в негативном значении.

Во-вторых, можно предположить, что удостоверяемая в самозерцании истина отпадения человека от собственной сущности открывает дорогу для *действия в позитивном значении* обретения своей сущности. Конечно, это действие значимо для самого индивида, но оно также является формой воздействия и взаимодействия с другим индивидом как действие, побуждающее другого индивида приобщиться к процессу возрождения и участвовать в нем. Это уже не протест, а творчество, соответственно можно выделить *творческую форму совместной деятельности*, в которой метанойя представлена в позитивном значении.

В виде какого феномена опыт метанойи может быть фиксируем и наблюдаем? На этот вопрос мы ответим так, что **опыт метанойи фиксируется как феномен письменного философского текста диалога**, в котором автор обозначает свою позицию в тексте в качестве трансформирующегося субъекта. Основу этой позиции составляет разотождествление субъекта, разобщение между сущностью и ее эмпирической реализацией, позволяющее субъекту отказаться от себя и, возвратившись к сущности, начать заново.

В выборе репрезентативных примеров текстов диалогов мы будем опираться на традицию русской философии, в которой диалогическое понимание философии зафиксировано как феномен «сократического прозвища». Г.С. Сковорода, прозван «русским Сократом»⁴¹⁹, А.А. Козлов – «петербургским Сократом»⁴²⁰, Н.М. Федоров – «московским Сократом»⁴²¹,

⁴¹⁹ Мочалова И.Н. Сократ как феномен русской культуры: от древнегреческого нравоучителя к «русскому Сократу» // Международный журнал исследований культуры. 2018. №3 (32). С. 25-36.

⁴²⁰ Козлов А.А. Свое слово // Козлов А.А. Сочинения в 40-х.т. Т.1 / Ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г. Мелитополь: ФЛП Однорог Т.В., НПУ, 2017. С. 36-519.

⁴²¹ Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2018.

М.К. Мамардашвили – «грузинским Сократом»⁴²². Но это влияние глубже символической персонификации, что можно было бы отнести к особенностям авторской стилистики. Оно просматривается на уровне исходной для сократоплатоновской традиции мировоззренческой интуиции того, что философия есть познание внешнего мира, которое одновременно разворачивается как опыт самопознания, раскрывающий феномен отпадения человека от своей бытийной основы⁴²³. И важно, что эта идея выражена в виде проблемы имени, связывающей в античности Платона, а в современности – близкую платонизму традицию философии имени, представленную П. Флоренским, С. Булгаковым и А.Ф. Лосевым⁴²⁴.

В дальнейшем мы исследуем диалог С. Булгакова «У стен Херсониса» и работу П. Флоренского «Столп и утверждение истины», которая написана в диалоговой **форме обращения к другу**. Эти два текста сближает то, что они фиксируют опыт метанойи, но фиксируют в разных значениях, т.е. в негативном и позитивном значениях.

Цикл диалогов С.Н. Булгакова репрезентирует опыт метанойи в негативном значении. Основой этого опыта является редукция реализованной в русской истории **формы национально-религиозного самосознания к началу христианизации, олицетворяемому Херсонисом**. Взаимодействие с читателем

⁴²² Галанин Р.Б. Две семиотики: Мераб Мамардашвили и Сократ Афинский о знаках, вещах и языке // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. Вып. 1. С. 43-50; Вукова М. Editor's Introduction: The Georgian Socrates // Russian Studies in Philosophy 2010. Vol. 49. №1. P. 3-6.

⁴²³ Такой подход определяет особенности дискурсивных форм русской философии (Резниченко А.И. Генезис и артикуляционные формы языка русской философии (С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, А.С. Глинка-Волжский, П.П. Перцов, С.Н. Дурылин): историко-философский анализ : дисс... д-ра философ.наук : 09.00.03 / Резниченко А.И. М., 2013.). О преображении как парадигме русской философской мысли см.: Даренский В.Ю. Парадигма преобразования человека в русской философии XX века. СПб.: Алетейя, 2018. О специфике рецепции платонизма в русской философии см.: Абрамов А.И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха / Ред. Ф.С. Кессиди. М.: Наука, 1979, С. 212-237; Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. К.: ВиРА «Инсайт», 2003.; Nethercott F. Russia's Plato. Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840-1930). Ashgate, 2000.

⁴²⁴ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Том 2 / Сост. Игумен Андроник, М.С. Трубачева, П.В. Флоренский. М.: Издательство «Правда», 1990.; Булгаков С.Н. Философия имени // Сергей Булгаков. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т.2. СПб: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. С. 5-181; Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Издательство МГУ, 1990.; Резниченко А.И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012.

реализуется как призыв выйти из-под власти дискурсивного механизма ложной самоидентификации, ложность которой удостоверяется революционным крахом бытовавшего миропорядка. В работе Флоренского мы находим опыт метанойи, выраженный в позитивном значении. Автор изображает процесс духовного становления своей личности, вовлекая в этот процесс читателя, используя в качестве дискурсивного средства взаимодействия с читателем форму обращение к другу.

В дальнейшем наша задача состоит в том, чтобы на материале текстов С. Булгакова и П. Флоренского обозначить процесс взаимодействия автора и читателя как элемент трансформации дискурса. Для этого мы реконструируем **созерцательную компоненту** процесса трансформации дискурса как основу, определяющую значение процесса взаимодействия. Реконструкция созерцательной компоненты задает контекст интерпретации диалога, позволяет в процессе интерпретации выявить механизм настройки текста, обеспечивающий возможность автору переключиться из режима созерцания в режим действия и взаимодействовать с читателем.

Метанойя в негативном значении противодействия (С. Булгаков)

Созерцательную компоненту процесса трансформации дискурса, которая может служить основой для интерпретации диалогов С. Булгакова «У стен Херсониса», мы реконструируем, опираясь на работы С. Булгакова «Философия имени» и «Трагедия философии».

Реконструируя его смысл, оттолкнемся от мысли, высказанной С. Булгаковым в «Философии имени»: человек и бытие связаны посредством **функции именованя**. Она дает два хода для рассуждений, так как именоване имеет разный вид и функциональную нагрузку. Именоване может быть действием в значении *вызывания вещи к бытию*, реализуемом в виде онтологического полагания. А может быть и *действием-общением*, сообщением кому-либо о вещи с определенной целью, и тогда – это

коммуникативное полагание. Неоднозначность, заключенная в идее именованя, выводит к вопросам, которые в совокупности позволяют выделить позицию С. Булгакова как философа теоретика, созерцающего единство человека и мира в языковом отражении.

1) Как зафиксировать различие имени в двух его значениях?

2) Что является первичным – имя, используемое в общении или имя как бытие вещи?

3) Как в языке соотносятся первичное и вторичное значения имени и каким образом это отношение определяет отношение человека к миру, задает речевые способы самореализации?

1) Различие двух значений имени Булгаков задает как различие между *символом* и *знаком*, которое фиксирует расхождение в способах отношения слова к вещи. И коль скоро эти способы реализуются в речевых действиях, в высказываниях, они подразумевают различные прагматики. Что отличает символ и знак с точки зрения способа отношения слова к вещи? Можно ответить так: в случае знака слово не принадлежит вещи, оно произвольно и конвенционально – *nomina*. В случае символа слово принадлежит самой вещи в том смысле, в каком речь не противопоставляется миру и только внутри речи, в качестве проявленных с помощью имени, вещи становятся тем, что они есть, обретают свою сущность. Это различие в способах отношения слова к вещи соответствует различию в самой деятельности высказывания: а) *выражение вещи*; б) *высказывание о вещи*. Прагматически они различаются с точки зрения вопроса о том, чему служит слово. Булгаков опирается на интуицию того, что язык имеет прагматическое устройство, отражаемое в том, что «только в поэзии само слово есть цель, а не средство, каковым оно является в прозе»⁴²⁵.

⁴²⁵ Булгаков С.Н. *Философия имени*. Указ. Соч. С. 119.

Слово может служить самому себе – это прагматика символа, и в речевой практике ее примером является язык поэзии. Особенностью символического высказывания является то, что действие высказывания совершается не самим человеком, оно реализуется *через человека* и в этом смысле его нельзя считать действием в мире, оно есть действие, редуцированное к акту *созерцания* мира, в котором «не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самоидеации вселенной»⁴²⁶. Слово, нацеленное на внешний мир, становится знаком, социальным инструментом, средством общения и достижения взаимопонимания, служит основой общественной жизни.

Размечая язык линейками *символ/созерцание/идеация* и *знак/действие/общение*, Булгаков схватывает язык в отношении к миру в разных значениях слова мир. С точки зрения символа мир – это еще не закончившийся акт сотворения мира, протекающий в божественной речи «Да будет!». Выражением состояния речевого миро-творения служит библейский сюжет, в котором Бог приводит животных к человеку, «чтобы видеть, как он назовет их»⁴²⁷. Булгаков поясняет: «Здесь не могло произойти никакой ошибки, ибо не было субъективности: имена тварей звучали в человеке как их внутренние слова о себе, как самооткровение самих вещей»⁴²⁸. С точки зрения знака мир – это уже освоенный и принадлежащий человеку мир его слова, его родной речи, который распадается на множество миров/народов, равнозначное вавилонскому многоязычию.

2) Трансформация символа в знак есть **речевой процесс искажения**, при котором связанность слова с вещами, названная Булгаковым «софийной природой» речи, перерождается в «грехопадении», речь привязывается к человеку. Грех Адама «повредил органы космической речи, и слух, и язык», это выразилось в том, что человек перестал слышать «голос вещей», он стал

⁴²⁶ Там же. С. 25.

⁴²⁷ Быт. 2:19

⁴²⁸ Булгаков С.Н. Философия имени. Указ. Соч. С. 26.

«прислушиваться к себе», что сделало его заложником «пустословия». Теперь вещи молчат и за них говорит человек: «хотя слова говорят в нас сами вещи и в этом заключается ... софийная природа ... их истина, – но в то же время слова говорятся нами, точнее, их онтологическое зерно реализуется нами ... и постольку ввергаются в пучину нашей субъективности, психологии, истории, относительности .., в конце концов, неистинности»⁴²⁹. Человеческая речь внутренне двойственна, на глубинном уровне – это «Божественная София» как самовысказывание мира, на поверхности – это уже иная «тварная София» человеческого высказывания о мире, которое не знает самого себя, его непрозрачная поверхность скрывает глубину.

3) Взаимосвязь человека и мира реализуется на двух речевых планах. Во-первых, это *план созерцания*, где мир посредством человека заявляет о себе. Во-вторых, это *план действия*, где человек использует язык в качестве инструмента общения. Отношение, которое связывает эти планы, Булгаков фиксирует в контрверзе энергетических понятий «сила слова – пустословие»: «Изначальные слова, язык вещей, суть смысл и сила. Они, выражая корень вещей, дают, вернее, осуществляют власть над вещами, им принадлежит мощь – магия, повелительная сила – заклинания»⁴³⁰.

Можно сказать, что в опыте созерцания единство человека и мира удостоверяется речевой силой повелевания вещами, пример которой, конечно, в том, как Адам дает имена животным. В силе слова, которое исходит из самих вещей, заключена возможность и утраты этой силы, что неизбежно происходит, когда человек использует язык для общения. Булгаков пишет: «Словам присуща мудрость и сила, природное ведовство и колдовство: это прямо выступает из онтологии слова. Теперь слово есть только орган общения, «язык», а не голос мира, и повелительное наклонение (или восклицательное суждение) применяется лишь от человека к человеку: только человек теперь слышит слово и повинуется (или не повинуется) ему. Это

⁴²⁹ Там же. С. 107.

⁴³⁰ Там же. С. 105.

показывает лишь, как глубока болезнь слова вместе с болезнью самого бытия ...»⁴³¹. «Болезнь слова» есть также «болезнь бытия» – этот диагностический тезис Булгакова можно по-разному прочесть.

Можно осознавать болезнь как факт индивидуальной испорченности, когда ее проявления в мире еще не настолько очевидны, чтобы это стало понятно всем как «болезнь бытия». Это личностное осознание по типу жития, его время биографично. Побуждение к исцелению здесь приходит изнутри и выводит на путь внутреннего молитвенного делания, которое невидимо для окружающих. Иное дело – это симптоматика заболевания, представленная в виде исторического потрясения как война или революция, которые есть «проращение софийных семян бытия в небытии»⁴³². Эти вещи можно не понимать, но их сложно игнорировать.

Приходящее извне в виде непонимания происходящего в мире побуждение к речевому исцелению – это ситуация не молитвы, а именно философского диалога, действующего по принципу: осознание заболевания есть начало выздоровления. В этом заметная особенность философского диалога, которая вырисовывается в картине мироустройства, изображаемой Булгаковым. Диалог не возникает по желанию, не есть дружеская беседа, подобная античному симпозиону, он укоренен в истории, требует подходящего момента и в этом смысле есть катарсическое распознавание истины о себе, к которому вынуждает сам мир. Булгаков пишет: «Не сама война, конечно, есть откровение Премудрости Божией, но в ней и через нее в человеке она начертывает свои письмена»⁴³³.

Итак, следуя за мыслью Булгакова, можно сказать, что диалог подводит к границе, фиксирует дискурсивный промежуток между созерцанием и действием. *Задача диалога в том, чтобы достичь созерцания посредством*

⁴³¹ Там же. С. 106.

⁴³² Булгаков С.Н. Философия имени. Указ. Соч. С. 368.

⁴³³ Там же. С. 377.

приостановки механизма речевой «порчи». В чем состоит функция этого механизма?

От созерцания к действию: речевой механизм перехода

Этот переход мы охарактеризуем в процессе виртуального диалога с С. Булгаковым по поводу того, что мы вычитаем в его «Философии имени» и «Трагедии философии». Действие речевого механизма перехода от созерцания к действию представлено трояко.

1) Представлено в устройстве предложения, назовем его **«грамматизацией связки»**⁴³⁴. Ее особенность в том, что связка есть глагол, который изначально в символическом акте первосуждения не есть грамматический глагол. Хотя грамматически связка «есть» имеет «временную форму, но эта форма не выражает времени», она «не подлежит квалификации времени, ... в известном смысле безвременная или вневременна, как и я»⁴³⁵. Связка в первосуждении соотносится с «я»: «И если я говорю про себя: я есмь, я был, я буду, в смысле оттенков времени, то в сущности говорю о себе: Я сверхвременно»⁴³⁶. *Грамматизация связки, ее поглощение формами временного спряжения – это следствие того, что связка соотносится уже не с субъектом, но с предикатом, становится как бы его частью.*

2) Представлено в изменении речевой позиции субъекта. Изменение в отношении субъекта мы обозначим как **«субстантивацию местоимения»**: субъектом является не только и не столько местоимение «я», его место занимает грамматически обозначаемое подлежащее, которое может представлять по образцу «я» и действие, и признак, т.е. все что угодно.

3) Представлено в изменении речевой позиции предиката, что мы обозначим как **«номинативизацию сказуемого»**. В языке символического

⁴³⁴ Подчеркнем, что речь идет о нашей реконструкции и у самого Булгакова нет определений «грамматизация связки», «субстантивация местоимения» и «номинативизация сказуемого».

⁴³⁵ Там же. С. 81.

⁴³⁶ Там же.

первосуждения «сказуемость предшествует номинативности: змеиность, а не змея»⁴³⁷. Сказать «змея», т.е. назвать имя, заменив именем местоимение, – значит совершить речевое действие, трансформировать предикат в субъект, обеспечивая предметность подлежащего, замещающего местоимение.

Изначально суждение, по Булгакову, есть акт символического единства человека и мира («суждение созерцательное»), в повторах и отражениях оно трансформируется в способ языкового существования человека в мире («суждение действенное»): «Человек есть живое суждение Каково бы ни было суждение, познавательное или волевое, созерцательное или действенное, оно воспроизводит триединый лик бытия»⁴³⁸. Поэзия созерцательного мгновения «я есть все» сменяется прозой жизненного процесса, где экстатически переживаемое единство с миром нарушается действием, требующим **занятия позиции**, определения своего отношения к миру.

Еще в ранней его работе «Философия хозяйства» эта мысль представлена в отчетливой формулировке: «Жизнь нигде не остается в покое, она находится в состоянии непрерывного напряжения, актуальности, борьбы. Жизнь, в этом смысле, есть непрерывный хозяйственный процесс. Она есть деятельность, в которой моменты созерцания, теоретического знания существуют лишь как моменты действия»⁴³⁹. Здесь речь – это уже не символическое через-меня действие, но «мое» действие и «моя» речь, предполагающая жизненную позицию и **ориентировку**, делающие мир «моим» не только по факту, как бы мы сказали, местонахождения, но также и по способу мышления, **мироотношению**, способности опознать и выделить свое среди прочего в некоторой рефлексии и обобщении. Результатом обобщения является философская система.

⁴³⁷ Там же. С. 53.

⁴³⁸ Булгаков С.Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Изд. «Наука», 1993. С. 416.

⁴³⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Изд. «Наука», 1993. С. 198.

Высказываемый Булгаковым тезис, что «мысль рождается из жизни», разворачивается в допущение, что «можно было бы написать историю философских систем как историю различных философских ориентировок»⁴⁴⁰. В конечном итоге число таких философских ориентировок невелико, сводится к трем типам, что задано элементами структуры суждения.

Основание, на котором строится булгаковская концепция языка, выражается в идее, что созерцание исходит из вещей, оно эксталично и не является инструментом в руках субъекта. Поэтому элементы суждения (субъект, связка, предикат) не собираются в систему с четко выделенным центром, роль которого играет один из элементов, взятый в качестве точки зрения субъекта. Иначе говоря, в созерцательном виде суждение есть **«изначальное суждение»**, не воспроизведенное субъектом в качестве рационального дубликата. Суждение, реализуемое в виде действия, напротив, принадлежит субъекту, есть *инструмент в его руках*, а значит оно уже не изначально, а является рациональным дубликатом. Суждение-дубликат отличается от первичного тем, что оно позиционировано, его элементы собраны в структуру, имеющую центр, роль которого способен сыграть любой из элементов суждения, что дает три возможных системы: **панлогизм, идеализм и субстанциализм**.

Погруженный в созерцание индивид не имеет точки зрения и нельзя сказать, что его речь позиционирована, что в ней есть центр, по которому ее можно отнести к определенному типу. Включенный в действие индивид, напротив, неизбежно занимает точку зрения, определяет для себя в качестве центра какой-то элемент структуры суждения, подчиняет ему остальные, что делает его речь узнаваемой как тип речи.

⁴⁴⁰ Там же. С. 61.

Перенастройка речи в диалоге

Функцию диалога можно понять из основной идеи булгаковской концепции языка. Это идея различения речевых планов созерцания и действия, которая, полагаем, адекватно выражается образом **грехопадения**. С этой точки зрения диалог есть действие, приближающее к созерцанию и в этом особенное, можно сказать *противо-действие*.

Погруженный в дискурсивное действие, индивид неизбежно занимает позицию панлогиста, субстанциалиста или идеалиста. У него появляется точка зрения и чем более он уверен в ее истине, тем более он далек от той истины, которую утверждает созерцание, что суждение не имеет центра и в нем все элементы равнозначимы. Расстаться со своей точкой зрения, откатиться назад и вернуться к началу перво-суждения как повторному рождению, дающему шанс стать другим – это *метанойя*, т.е. перерождение, основу которого составляет созерцательный опыт именованности как повелевания вещами. Как именно действует диалог в реализации метаноэтической функции возвращения к перво-суждению? Отвечая на этот вопрос, обратимся к циклу диалогов «У стен Херсониса».

Мы рассмотрим персонажи диалогов в качестве проекций трех позиций, которые возможны в рамках суждения, реализуемого в дискурсивном режиме действия. Представленные в херсонисских диалогах в образах «светского богослова», «беженца», «ученого иеромонаха», «приходского священника», нарочито подогнанные под жизнь, эти образы релевантны философским позициям *панлогизма, идеализма и субстанциализма*.

На первый взгляд, кажется некорректным рассматривать в одной плоскости Гегеля как автора философской системы и персонаж «светский богослов». Что такое соотнесение небеспочвенно можно полагать, опираясь на булгаковский принцип укоренения философии в жизни, несложно и найти примеры действия этого принципа в том, как на поверхности разговора о смысле русской истории проступают контуры библейской историографии.

В начале русской истории, по Булгакову, был Херсонис – «здесь шевелится конец исторической цепи, которая кончается нашими днями»⁴⁴¹. В духе библейского сюжета *греховного падения созерцания в действие* с последующим апокалиптическим исходом русская история начинается с восхищения посланников князя Владимира, забывших в храме Софии, где они – на небе или на земле. Далее роль действия разыграна в образах «православного протестантизма» и «религиозного национализма», выразившихся в опровержении результатов VIII Вселенского Флорентийского собора, где Адамом русской истории является патриарх Фотий, унаследовавший от византийцев позицию изоляционизма и посчитавший русскую церковь еще более истинной, чем сама византийская.

Понятно, что в таком раскладе русская революция сродни Апокалипсу есть плата за схизму, за превращение Евангелия в инструмент государственной, национальной и церковной политики, на острие которой формулируется суждение-действие «русский – значит христианский», стирающее и замещающее оригинал, данный в суждении-созерцании «ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос»⁴⁴².

Конец русской истории и крах того, что сегодня можно было бы назвать цивилизационным проектом Православной России, по Булгакову, есть начало сотворения другого мира, угадываемого по мере того, как сквозь мессианский нарратив «Третьего Рима» проступил новый и не менее мессианский нарратив «Третьего Интернационала». Что это за мир и как к нему относиться, если он не твой? Как к недоразумению, которое вскорости само рассеется или это вызов к действию? Разные типы мироотношения соответствуют разным мировоззрениям – панлогизму, субстанциализму, идеализму и олицетворяются в разных персонажах диалога.

⁴⁴¹ Булгаков С.Н. У стен Херсониса // На пиру богов. М.: РИПОЛ классик, 2019. С. 110.

⁴⁴² Кол. 3:11

В «Трагедии философии» Булгаков поясняет дух панлогизма на примере гегелевской мысли, для которой *Я* не изначально, за ним стоит нечто, и оно «становится субъектным и даже субъектом в известный момент своей диалектической зрелости». До момента зрелости субъекта нет, но есть «безразличное, само себя мыслящее мышление»⁴⁴³. Булгаков квалифицирует такую позицию как позицию «чистой сказуемости», однобокость которой вызывает дефицит ипостасности, что можно представить и в иной терминологии.

Если *Я* не изначально, а только форма развития некоторого процесса, значит природа *Я* не есть природа деятеля и действия, это природа претерпевания и страдальца. Именно так и рассуждает «светский богослов», полагая, что в лихие времена приходит час испытания, в «готовности к мученичеству» обнажается основа личности, так что надо «возгревать в себе дух мученичества»⁴⁴⁴, чтобы пройти и пережить происходящее как потрясение, не способное поколебать основы мироустройства.

Ему оппонирует «беженец», речь которого выдает позицию идеалистического крена в сторону ипостасного начала суждения. Это иной тип мироотношения, построенный на максиме человеческого *действия, которое всегда ищет для себя возможности*. Если *Я* захвачено потоком исторического течения, которое разрушает его мир, в этом потоке нельзя растворяться, превращая смерть в мученичество. В противовес озвучивается призыв к тому, что «надо умирать как зерно, чтобы в груди дрожали силы новой, пробуждающейся жизни.... Изыди из земли своей и из дома своего Знаете, что это значит? *Изыди из Херсониса*. Мы живем в век всяких ревизионизмов, и многое уже проверили и просмотрели. Доходит очередь до самых корней: до Херсониса»⁴⁴⁵ – пишет Булгаков.

⁴⁴³ Булгаков С.Н. Трагедия философии. Указ. соч. С. 357.

⁴⁴⁴ Булгаков С.Н. У стен Херсониса. Указ. соч. С. 170.

⁴⁴⁵ Там же. С. 135.

Встречающиеся булгаковском диалоге предикативно и субъектно перегруженные суждения создают речевую ситуацию, которую легко воспринять в качестве дискуссии или спора, развиваемого по хорошо знакомому диалектическому сценарию поиска компромисса или синтеза, снимающего противоречие. Можно было бы подумать, что это есть связка, третий элемент суждения, репрезентируемый философией субстанциализма. Представлять диалог в оптике поиска согласия, как процесс выработки компромиссного решения – значит упускать из виду его особенность, что он есть **действие к созерцанию**, т.е. выстраивается по образцу символического первосуждения.

Здесь между субъектом и предикатом, по мысли Булгакова, нет промежутка, нет движения из пункта А в пункт Б, занимающего определенное время: «... из Я можно совершить скачок (отнюдь не переход) в не-я»⁴⁴⁶. Первосуждение есть «триединство», и оно «вовсе не диалектично, в нем не совершается никакого развития никакого понятия, в нем нет тезиса, антитезиса, синтеза»⁴⁴⁷. Это значит, что смысл философского диалога ни в обсуждении, ни в поиске истины, которая намечается в разноголосице мнений.

Вот почему было бы ошибкой рассматривать диалоговую форму, как ее использует Булгаков, по типу очной ставки, предназначенной к выяснению, кто прав. *Очная ставка* – это эпистемическая метафора, выражающая дух истины в стремлении разыскать и зафиксировать исходное начало. Питаемый этим стремлением разговор о судьбе России неизбежно перерастает в философскую дискуссию о том, кто прав в своем понимании суждения – увлеченный предикатом панлогист, отстаивающий точку зрения субъекта идеалист или субстанциалист.

Если не критика мнения, не обмен мнениями и не поиск согласия составляет предназначение диалога, тогда в чем оно выражается? Мы полагаем, что ответ на вопрос о предназначении диалога следует искать в **созерцании как опыте**

⁴⁴⁶ Булгаков С.Н. Трагедия философии. Указ. соч. С. 362.

⁴⁴⁷ Там же.

именования-повеления. С этой точки зрения можно сказать, что диалог является такой формой общения, предназначение которой в том, чтобы остановить коммуникативный процесс, вывести речь за пределы функции общения. Если тело можно считать проводником духа в опыте аскетической самодисциплины, то и философский диалог есть **форма речевой аскезы**, практикуемой по примеру античных философов, которые, сидя за обеденным столом, упражняют свой дух и не притрагиваются к блюдам. Мнения, высказываемые в диалоге в том числе и собственные, нужны для того, чтобы в их столкновении заблокировать механизмы, отождествляющие речь и общение.

Эти механизмы, которые мы назвали *грамматизацией связки, субстантивацией местоимения и номинативизацией сказуемого*, в своей совокупности образуют социокультурный, как выражается Булгаков, «колпак Херсониса»⁴⁴⁸, предопределивший трагедию России. Трагедия не вызвана внешними силами, у нее внутренний источник херсонисского самосознания, воспроизводимого в форме силлогизма, в котором местное, русское, идентифицировано в качестве вселенского:

- 1) большая посылка: «Церковь непобедима»;
- 2) малая посылка: «некоторый отдельный народ обладает Церковью»;
- 3) заключение: «поэтому этот народ несокрушим силами истории»⁴⁴⁹.

Да, такая идентификация – «я есть мир» – лежит в основе первосуждения, но в социокультурной проекции, пропущенная через фильтры субстантивации местоимения и номинативизации предиката (народ как заместитель «я»), она порождает самомнение, имеющее вид мессианского чувства национальной причастности высшей силе. Этот, как выражается Булгаков, «иудейский рецидив» фиксируется в том числе и в виде речевого опыта, который определяет ход истории. Выявить этот опыт, скрытый в толще речевой жизни,

⁴⁴⁸ Булгаков С.Н. У стен Херсониса. Указ. соч. С. 118.

⁴⁴⁹ Там же. С. 397.

подступиться к источнику речи – в этом смысл диалога, то есть, в том, чтобы зафиксировать язык в пограничном состоянии между созерцанием и действием.

Итак, диалог не просто знакомит нас с точкой зрения Булгакова, погружает в атмосферу коммуникативной проверки высказываемых мнений, он изменяет речевую настройку читателя (в данном случае, нашу) и в этом прочитывается его истинное предназначение. Предназначение состоит в том, чтобы заблокировать привычный режим речевой жизни, т.е. заблокировать в процессе суждения механизм перехода от изначальной речи, которая определяется в коннотациях созерцание/именование, к производной речи, определяемой в коннотациях действие/общение.

Метанойя в позитивном значении сотрудничества (П. Флоренский)

В сопоставлении работ П. Флоренского «У водоразделов мысли» и «Столп и утверждение истины» мы постараемся раскрыть нарратив преобразования как имеющий позитивное значение, раскрываемое в конструктивном взаимодействии автора и читателя посредством формы **обращение к другу**. С этой целью мы ставим перед собой три задачи.

Первая задача – выделить созерцательную компоненту процесса трансформации дискурса в виде выдвигаемого Флоренским тезиса об антиномии *имя собственное – имя нарицательное*, определяющей устройство языка.

Вторая задача – обозначить тезис об антиномии *имя собственное – имя нарицательное* в качестве смысловой основы, определяющей умоперемену (метанойя) как цель взаимодействия автора и читателя в диалоге.

Третья задача – раскрыть потенциал используемой Флоренским формы *обращение к другу* в качестве дискурсивного приема, позволяющего достичь цель умоперемены (метанойя).

Созерцательная компонента трансформации дискурса:

антиномия в устройстве языка

Созерцательную компоненту трансформации дискурса мы вычленим исходя из идеи, которую выдвигает Флоренский и согласно которой язык и бытие связаны, а связь эта реализуется в имени, имеющем две формы – **имя собственное и имя нарицательное**.

Первая форма репрезентирована семитским словом שם «шем», которое принято переводить как «имя», но не то, что субъект присваивает объекту, а, напротив, то, посредством которого сам объект сообщает субъекту о том, что он есть, обращает на себя внимание, выделяется признаком как «тавро», делающим вещь заметной, т.е. в значении «извне быть приметным». Эта форма имени задает парадигму, в рамках которой познание имеет смысл следования и в своей сущности есть насыщенная эротикой влечения интуитивная причастность бытию. Флоренский использует понятия «симпатическое познание», «познание в любви», подчеркивая особенный тип отношения человека к миру, в его основе мироощущение, что познаваемое «само влечет к себе познающего». Выражением такого мироощущения служит идея, что познаваемое не есть безжизненный объект или материал, подлежащий рациональной обработке, но активная сила, воздействуя на человека как сила увлекающая его к вещи, тем самым побуждающая к ответу. Движимый подобным влечением человеческий ум постигает предметную сущность во всей полноте, где нельзя взять от предмета что-то одно, а остальное отбросить, «где все взаимонеобходимо целостным кругом, где одно поясняет другое». Такой способ отношения слова к вещи, представленный семитским «шем» есть элемент, образующий бытийную основу языка, ему соответствует позиция имени собственного.

Сфера действия имени собственного – это философия, но также и повседневная речь. Флоренский подчеркивает, что философское слово генетически связано с «бытовым непониманием», от него наследует

полноту и подобно ему является библиотекой, в которой уже «все есть, все возможное богатство мысли». Разница между ними лишь в том, что быт аметодичен и смешивает «все предметы и все возможные точки зрения, по произволу меняя один на другой и переходя с одной на другую, не отдавая себе отчета в своей подвижности и неопределенности»⁴⁵⁰. Философия же требует самоотчета и ее подход методически выверенный.

Другая форма имени представлена в индоевропейской языковой группе корнем «gna» (санскр. नामन् «nāman»: имя, признак, вид, род), Он соответствует греческому «γνω», русскому «знамя/имя», латинскому «nomen» в первоначальном виде - «gnomen». Флоренскому важно подчеркнуть, и он находит для этого грамматические основания, что в индоевропейской языковой группе имя есть отглагольное существительное, оно «не обозначает вещи».

Нельзя сказать, что по аналогии с семитским «шем» соответствующий индоевропейский этимон отсылает к реальности и подразумевает бытие, созерцаемое в слове. Здесь изначально иной тип соотношения слова и вещи, его особенность выражается в прагматическом отношении, при котором «наше познание реальности имеет в виду не самую реальность, но пользуется этой реальностью ради некоторой другой цели». Здесь отсутствует созерцательный мотив «прилежать ко всем его [предмета] свойствам и связям», в полноте проявляющих предметную сущность. В противоположность ему утверждается иной, подчеркнуто прагматический мотив полезного отбора отдельных свойств предмета, рассматриваемых как материал для применения, сопровождаемого усилием «не заметить всего прочего». Эту деятельность, включает свое рассуждение Флоренский, «называют абстракцией, а получившееся в результате имя – имя

⁴⁵⁰ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения в 2-х т. Т. 2 / Сост. Игумен Андроник, М.С. Трубачева, П.В. Флоренский. М.: Издательство «Правда», 1990. С. 126.

нарицательным»⁴⁵¹. Итак, форма, обозначаемая санскритским «наман», актуализирует бытийную основу языка в акценте имени нарицательного.

Функциональная особенность этой формы отчетливо проявляется в языке науки, в котором абстрактное понятие фиксируется термином. В термине слово и вещь связаны и термин – это также имя, оно несет в себе специфический способ человеческого отношения к миру. Он узнаваем исходя из того, что речь может быть не только созерцающим следованием, но также и действием, т.е. слово-действием, в котором мир о-сваивается и присваивается. Термин воплощает речевую силу, обращенную на мир как на участок земли, обрабатываемый в труде, и в этом смысле отнимает у вещей их самобытность. Превращает вещь в материал, используемый человеком в достижении собственных целей, здесь голос вещей заглушается невниманием к их сущности.

Флоренский демонстрирует эту особенность, обращаясь к этимологии слова термин. Оно - от латинского *term* в значении межевого камня, который фиксирует границу определенной территории и тем самым закрепляет право собственности на неё. Прочитываемая здесь идея подтверждается речевой функциональностью термина, его направленностью на схватывание и удержание некоторой точки зрения в намерении «чтобы отныне все, попавшие на эту вершину, всегда смотрели на дали через определенное, ради установки глаза проделанное, отверстие, но никак не оборачивались из стороны в сторону»⁴⁵². Слово, использующее вещь, относящееся к реальности утилитарно, само становится предметом использования, «таким словом надлежит лишь пользоваться».

Выделяемые способы отношения человека к миру и фиксируемые в языке посредством двух форм имени, согласно Флоренскому, отражают природу языка как *антиномически устроенного в различии*. «Язык антиномичен» и

⁴⁵¹ Там же. С. 294.

⁴⁵² Там же. С. 202.

возможен «как подвижное равновесие»⁴⁵³ – это основной тезис Флоренского, он определяет философскую картину языка. Определяет в смысле горизонтальных планов языка в виде иерархически спускающихся вниз оппозиций «мистическое – магическое», «философия – наука», «народная речь – поэзия». Основанием для выделения таких планов есть уподобление языка человеку, возможность «видеть в слове организм, скажем точнее – живое существо»⁴⁵⁴. Антропоморфное устройство языка задано в соответствиях: 1) **тело** / фонема / звук («народная речь – поэзия»); 2) **душа** / морфема / понятие («философия – наука»); 3) **дух** / семема / смысл («мистическое – магическое»).

Идея антиномичности языка является центральной в нашей реконструкции созерцательной компоненты. Из нее вычитывается то, что позволяет говорить о созерцании и действии в качестве взаимосвязанных половин единого философского дискурса. Такое основание представлено в том, что противоречие, делающее возможным сам язык, вызывает в языке **ситуацию естественного неравновесия**. Равновесие, подчеркнет Флоренский, требует усилие и люди «редко удерживаются в равновесии»⁴⁵⁵. Это значит, что язык реализуется в форме доминирования одной из сторон антиномии, это естественная особенность речевой жизни иметь уклон и склонение.

С одной стороны, можно выделить склон, отмеченный доминированием формы имени собственного. Реализуемая в таком склонении речь репрезентирует мир, *где все связано со всем и часть выговаривается в целое*. Данная особенность характеризует опыт философского высказывания в плане морфемы, в плане семемы – это опыт мистического слова, а в плане фонемы – народная речь.

С другой стороны, есть склон, свидетельствующий о доминировании формы имени нарицательного. Особенность представленной здесь речи в стремлении к завершенности и законченности. Ее мотив не в том, чтобы выразить предмет,

⁴⁵³ Там же. С. 201.

⁴⁵⁴ Там же. С. 260.

⁴⁵⁵ Там же. С. 313.

пойдя по следу, куда он укажет. Важнее другое – *объявить о собственной позиции*, заявить свое мнение, очертить некий круг, центром которого является уже не предметная сущность, но точка зрения. В тех же планах языка наблюдаемы иные речевые формы: в плане семемы – магическое заклинание, в плане морфемы – язык науки, в плане фонемы – язык поэзии.

Высказываемая Флоренским идея, что бытийной основой языка является столкновение двух начал, имеет важное значение, поскольку в этой идее прописана также и роль, отводимая человеку. Здесь стыкуются созерцание, фиксирующее, что язык антиномичен и пребывает в неравновесии, и действие, которое получает из созерцания свой смысл в качестве усилия удержания языка в равновесии.

От противоречия нельзя избавиться язык, это не согласуется с его сущностной основой. Человек призван языком к тому, чтобы это противоречие усилить и посредством его «углубления, оплотнения, сгущения» в своем человеческом слове стать для языка формой, в которой язык «самособирается, организуется и выкристаллизовывается его противоречивость»⁴⁵⁶. Мысль Флоренского можно понять так, что задача человека состоит в том, чтобы, удерживая антиномию имени собственного и имени нарицательного, не дать антиномии распасться. Форма диалога является средством решения такой задачи и нам важно обратить внимание, что это не единственное средство. Философский текст диалога в этом смысле сопоставим с магическим заговором. Различие между ними в способах воздействия слова на адресат.

Метанойя как цель диалога: человек рождается в языке

Речь, в которой удерживаются оба полюса антиномии, представлена Флоренским в наборе метафор: «мост, соединяющий два берега», «молния, которая раздирает небо от востока до запада, являя воплощенный смысл»,

⁴⁵⁶ Там же. С. 201.

«зрелое слово», «сгущенное слово», «познавательный брак, от которого рождается третье, ребенок», «онтологическая изотропа», «познавательный порыв»⁴⁵⁷. В этих метафорах намечается то, что можно обозначить третьим срединным путем, в котором синтезируются формы собственного имени и нарицательного имени. Этот срединный путь обозначает специфический способ отношения человека к реальности, реализуемый в языке и фиксируемый в смысле акта творения/рождения реальности. Его отпечаток Флоренский находит в практике магического слова, также и в практике философского диалога. В обоих случаях слово не есть просто сказанное слово, растворяющееся в воздухе без последствий. Оно проникает в мир, воздействует и изменяет мир как хотя и явившееся по воле человека, но вполне самостоятельное существо.

Флоренский прямо заявляет о необходимости «видеть в слове организм, скажем точнее – живое существо, отделяющееся от наших голосовых органов»⁴⁵⁸. Слово имеет «воздушно-гистологическую структуру», позволяющую сказать, что «у слова свое тело». Но важно не это, не телесное обозначение химических, молекулярных, магнитных, тепловых и т.д. процессов. Важно другое – «этот словесный индивидуум движется в пространстве как одно целое и, двигаясь, все время несет с собой свой смысл»⁴⁵⁹. Обратим внимание: в качестве организма слово есть единый индивидуум, его целостность есть его смысл, и этот индивидуум, хотя и рожденный нами, существует и действует в мире самостоятельно.

Родиться в слове и породить словом – эти речевые обороты органично встраиваются в логику рассуждений Флоренского, выражают формулируемый им закон гомотипии человеческого устройства. В «Водоразделах мысли» Флоренский пишет, что человек имеет полярную структуру, его нижний полюс (мочеполовая система) гомотипична, т.е. «находит себе точное

⁴⁵⁷ Там же. С. 285-292.

⁴⁵⁸ Там же. С. 261.

⁴⁵⁹ Там же. С. 262.

полярное отображение», в верхнем полюсе (дыхательно-голосовая система). Это позволяет сказать, что «в семени есть своя морфема, и своя фонема, и своя семема: это – слово», и что «речь, как ни считают ее бессильной, действует в мире, творя себе подобное»⁴⁶⁰. Рождение словом вполне может быть бессознательным действием, как в случае магического заговора знахарки, точно не понимающей смысла произносимых слов, но способной воздействовать на мир.

Иначе оно выглядит в сократической практике философской беседы – это отличный от магии опыт диалога, о котором «можно сказать, что в слове исходят из меня гены моей личности, ... словом своим входя в другую личность, я начинаю в ней новый личностный процесс. <...> ... ибо и самая личность есть не что иное, как агрегат слов, синтезированных в слово слов – имя»⁴⁶¹. **В сократической форме диалога слово имеет смысл в качестве порождающего слова**, об этом свидетельствуют его ориентиры: «стремление к знанию – любовное томление, невысказанность знания еще незрелого, - беременность, помощь высказаться – повивальное искусство, сообщение знания – оплодотворение, учительство – стремление рождать в душах»⁴⁶².

Генерированное диалогом слово воздействует на человека, выводя к возможности **заново и осознанно родиться в языке** как существо, преодолевшее естественную предрасположенность к односторонней речи. Усвоенное в качестве диалогического слово укореняется в виде «первичной клетки личности», «она делится на подлежащее и сказуемое, образуя предложение» как «речевой организм», существующий на острие антиномического напряжения имени собственного и имени нарицательного. Как только «вызреет внедрившееся в личность слово», этот организм способен плодоносить сам, порождая мысль в других. Именно этим – проращением слова в человеке, которое живет внутри как обновленное речевое существо –

⁴⁶⁰ Там же. С. 248.

⁴⁶¹ Там же. С. 271.

⁴⁶² Там же.

сократическая беседа отличается от магического заговора, который не видит разницы между человеком и вещью и воздействует на человека как на бессознательную вещь.

Обращение к другу как прием метанойи

Рождение человека в языке – это перерождение человека, что мы фиксируем в качестве нарратива преобразования. Если диалог, согласно рассуждениям Флоренского, имеет своей целью преобразование личности, засвидетельствованное в языке как равновесие между речевой позицией имени собственного и речевой позицией имени нарицательного, что служит средством достижения такой цели, т.е. какой прием закладывает основу прагматики диалога с точки зрения Флоренского? Наш ответ – таким приемом является **обращение к другу**. Этот ответ мы вычитываем в произведении П. Флоренского «Столп и утверждение истины», которое имеет форму обращения к другу и, как мы намереваемся показать, такая форма определяет прагматику этого произведения. Подчеркнем две важные для нас идеи.

Первая идея в том, что прагматика текста «Столп и утверждение истины» имеет в своей основе форму **обращение к другу**, которая функциональна в значении приема текстовой деятельности, релевантного цели побуждения адресата к интеллектуально-нравственному изменению, т.е. его целью является осуществление метанойи в совместном опыте **дружеского** взаимодействия автора и читателя. *Вторая идея* в том, что форма обращение к другу адаптирована к позиции читателя, типичной для эпохи Модерна, в которую доминирует эгоцентризм и индивидуализм, свидетельствующие, что отношение языка к миру выстраивается по модели доминирования полюса имя нарицательное. Это означает, что метанойя в качестве предполагаемой нами цели взаимодействия автора и читателя имеет своим результатом сознательный отказ личности от позиции имя нарицательное как доминирующей в речевой жизни и переход к речевой позиции имя

собственное. Такой переход значим в качестве изменения способа бытия человека в культуре, а именно как переход, обозначаемый Флоренским в направлении *от прямой перспективы – к обратной перспективе*.

Раскрывая особенность прагматики работы «Столп и утверждение истины», отметим, что сама эта идея – выразиться в интенции дружеского послания – свидетельствует о специфической интенции авторского слова. Флоренский пишет: «Я знаю, можно против меня набрать всевозможных выдержек, утверждающих и противное; даже сам могу привести их. Но я говорю о типичном, хотя и почти недоказуемом. Потому-то я и пишу тебе ”письма” вместо того, чтобы составить ”статью”, что я боюсь утверждать, а предпочитаю спрашивать»⁴⁶³.

Задаваемые вопросы тематически связаны и то, что их объединяет автор определяет как «живой религиозный опыт», что отражено в подзаголовке «опыт православной теодицеи в двенадцати письмах». Можно утверждать, что «Столп и утверждение истины» есть книга об опыте, демонстрирующая устройство духовной жизни. Цель этой демонстрации в том, чтобы служить путеводителем для желающего приобщиться к духовной жизни, но не посвященного в то, что есть эта жизнь. Флоренский как автор ставит перед собой задачу дать читателю почувствовать «вкус православный», «обличье», т.е. непосредственно ввести в опыт православного миропонимания, который изначально есть опыт, принадлежащий лично Флоренскому и выражающий его собственный путь к истине. Иначе говоря, задача текста состоит в том, чтобы изменить ум читателя, сделав его причастным тому опыту изменения, который пережил сам Флоренский и который значим как опыт воспроизводимый и повторимый другим субъектом.

Поставленная задача может показаться невыполнимой, как невыполнимо желание эмпатически проникнуть в чувство другого человека и самому увидеть, к примеру, цвет, как видит его другой глаз. Как минимум, *такая*

⁴⁶³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Сочинения в 2-х т. Т1(1). М.: Издательство «Правда», 1990. С. 129.

задача требует особой философской настройки текста, ведь сообщение об опыте еще не делает причастным опыту того, кто воспринял это сообщение. Прикосновение к опыту не вводит в сам опыт. Отсюда можно понять роль диалоговой формы «обращения к другу». Сформулируем тезис, который мы намереваемся раскрыть: «обращение к Другу» есть такая форма выражения опыта, которая сама является частью опыта, делающая опыт открытым для того, чтобы к нему присоединился другой индивид и воспроизвел этот опыт как свой личный.

Обратим внимание на фразу «я говорю о типичном, хотя и почти недоказуемом». Ее можно понять так, что личностное переживание, вплетенное в опыт пробуждения к новой жизни, имеет смысл именно тогда, когда проявляет типические черты, т.е. выходит за рамки частного случая. Это означает, что выражение духовного опыта есть часть самого опыта, часть, в которой опыт опознается в качестве пути, пройденного конкретной личностью и осознанного в виде пути, открытого для всех. Строго говоря, в тексте опыт не выражается, а продолжается, и то, что может показаться, на первый взгляд дублирующей фиксацией уже состоявшегося опыта, есть способ реализации этого опыта в качестве совместной с читателем деятельности.

Мы имеем дело с духовным путеводителем и важно отметить, что хотя его основа и автобиографична, это все-таки не автобиография в строгом значении этого понятия. Автобиографические вкрапления, поэтика индивидуального мироощущения, выраженная в образах неприметной обстановки частной жизни, лишь оттеняют процесс внутренней жизни, удостоверяемый особой мерой. Мерой того, как индивидуальное постижение перерастает себя, масштабируется в общечеловеческое достижение. Проявление типичного в частном есть свидетельство реализации опыта. И Флоренский осознает это как закономерность духовной жизни, закономерность того, что истина, созревая в человеке в виде «горчичного зерна» его личных переживаний и прозрений, вырастает и тем самым уже не принадлежит самому человеку, не есть его личная истина: «Но проростая и показываясь над полем моего, и только моего,

над областью субъективности, росток зерна веры делается объективным, космическим, вселенским»⁴⁶⁴.

Осознание того, что духовная жизнь не может быть жизнью только внутренней и индивидуальной, что она высказывается во вне и в этом высказывании личный опыт философского продвижения типологизируется, обобщается в некое сверх-индивидуальное высказывание, имеющее всеобщее значение, это осознание определяет авторскую позицию Флоренского и выражается как своего рода максима отношения к тексту. Флоренский формулирует эту авторскую максиму как «предел стремлений». Он состоит в том, «чтобы уяснить себе церковное сознание, и нет ничего более чуждого целям моей работы, как желание изложить "свою" систему. Скажу более решительно: если тут, в работе моей, есть какие-нибудь "мой" взгляды, то – лишь от недомыслия моего, незнания или непонимания»⁴⁶⁵.

Наличие опыта в его значении сверх-индивидуального высказывания можно зафиксировать извне в объективной оптике жизненной реализации типа «житие», что соответствует практике агиографии. Феномен агиографии указывает, что философский опыт приобщения к истине бытия, даже если он утаивается, обнаруживает себя в человеческом воплощении, этого человека нельзя не заметить, мимо него нельзя просто пройти. Уместно вспомнить, что в буддийской традиции мудрость Будды проявлена соматически, к примеру, пальцы его рук имеют перепонки. Соматические, речевые, ментальные, поведенческие и прочие особые проявления отнюдь не эпифеномены мудрости.

Если опыт не выражен в типическом обобщении, остается скрытым индивидуальным содержанием личности, он всего лишь частный случай духовной биографии. Можно сказать, случай, чреватый опытом, который остался упущенной возможностью. И дело здесь даже не в том, что не нашлось подходящего слова, это слово должно созреть в невозможности не сказать, где

⁴⁶⁴ Там же. С. 137.

⁴⁶⁵ Там же. С. 360.

слово не есть внешняя речевая надстройка к опыту, но его необходимое продолжение в виде доводящего до полноты речевого исполнения.

Это речевое исполнение обладает такой же силой путеводящего наставления, как и «житие». Обратим внимание на различие, которое устанавливает П. Флоренский: опыт может выражаться в виде индивидуального «идеала для себя» и в виде «общечеловеческого идеала»⁴⁶⁶. Здесь подразумевается не просто различие в формах выражения, речь идет о том, что каждому такому выражению присуща собственная прагматика. Идею Флоренского можно понять так: 1) житие воздействует избирательно и суггестивно, оно впечатляет, его способ действия есть личное впечатление; 2) наставительное слово, напротив, реализуется в прагматике всеобщей адресации, обращенное ко всем, оно воздействует не через впечатления, а через призыв и побуждение.

В обоих случаях мудрец становится учителем, даже не желая того. Если он отказывается говорить, учителем становится его собственная жизнь, его поведение и способ действия, считываемый окружающими. Так, Сократ специально никого не учит, к нему приходят, ему подражают и у него учатся сами. Флоренский определяет этот путь как путь «героя, мудреца, даже святого», в которых выражен опыт «высокой личности». Но выражен как конкретный «идеал только самого себя», и со стороны он может восприниматься безразлично. Ведь, его основой является сила впечатления, действующая не на всех, но только на того, кто готов «подражать чужой личности». Этому пути противостоит другой – путь «идеала общечеловеческого». Здесь изначально представленный через обращенное ко всем наставительное слово опыт выражается в терминах «извне-навязанной и мертвящей схемы», которая не учитывает, что «Я-то живу своей жизнью и иду по своему»⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ Там же. С. 232.

⁴⁶⁷ Там же.

В рефлексии противоречия этих двух путей Флоренский выбирает диалоговую форму письма, ориентируясь на идеал христианского научения, не определяемый в терминах дихотомии всеобщее – индивидуальное. С точки зрения этого третьего идеала слово «не ходячее нравственное правило, но и не модель для копирования»⁴⁶⁸. Его неопределенность есть доказательство жизненности, требующее от автора текста особого усилия держаться в середине.

Трудно избежать крайностей, представленных, с одной стороны, как неканоническая речь от собственного имени, следующая духу «самостоятельного проявления жизни», и, с другой стороны, как догматическая речь, следующая признанным формулам церковного вероучения. Флоренский пишет: «Сперва было предположено не делать ни одной ссылки, а говорить только своими словами». Такое решение само себя опровергло, вслед пришло осознание, что «необходимо отбросить все свое и печатать одни только церковные творения». Середину, искомый речевой образ, воплощенный в письме, Флоренский выражает в приближении к смыслу огласительного слова: «И если я все-таки придаю некоторое значение своим Письмам, то исключительно подготовительное, для оглашенных, пока у них не будет прямого питания из рук Матери, – значение, как бы, огласительных слов во дворе церковном»⁴⁶⁹.

Сущность «огласительного слова» в том, что оно есть наставление в вере – «логос катехетикос» (греч. λογος κατηχητικος; с греч. κατήχησις значит – поучение и назидание), адресованное не только тем, кто уже решил принять крещение, оно адресовано также и тем, кто такого решения не принял. Именно так определяет его специфику Григорий Нисский в предисловии «Большого огласительного слова», подчеркивая, что оно «достигает и до слуха неверных». Здесь важно, «что не один и тот же способ учения пригоден для всех», и «надлежит соображать оглашение с разностями верований, имея в

⁴⁶⁸ Там же.

⁴⁶⁹ Там же. С. 5.

виду одну и ту же цель слова, но не однообразно пользуясь ведущими к ней средствами»⁴⁷⁰.

Прагматику «Столпа и утверждения истины» можно понимать по образцу действия огласительного слова, но с существенной оговоркой. Представленное в форме обращения к другу, авторское слово Флоренского «как бы огласительное слово», т.е. близкое, но не тождественное ему. Его отличает позиция самого Флоренского как автора текста и это позиция не наставника и не учителя, но человека, исповедующегося другу в своем понимании того, какой духовный путь пройден и какой образ мышления обретен в результате этого пути.

Не случайна перформативная тональность в обозначении интенции авторского слова – «Но прочь отсюда да бежит желание убеждать кого-нибудь»⁴⁷¹. Эта интенция несет в себе образ читателя, конечно, идеальный образ читателя, которого хочет видеть сам Флоренский. Как автор он отдает себе отчет в том, на какую читательскую реакцию рассчитывает, какой тип чтения здесь соответствующий. И это реакция непосредственного узнавания, выходящая за пределы сказанного слова, способность видеть то, к чему это слово отсылает, но что осталось невысказанным.

Присмотримся к фразе: «И если бы хоть одна душа почувствовала, что я говорю ей не устами и не в уши, я большего не хотел бы»⁴⁷². Здесь выражен особый тип общения, основанный на единстве мысли, буквально, как подчеркивает Флоренский, «единомыслие» (ὁμο-νοια), позволяющее обходиться одним словом, чтобы сказать многое. Таким общением связаны друзья, имеющие одну душу на двоих и в этом обретающие особый немирской способ бытия в любви – «филия» как «приязнь», питаемую к конкретной личности, и дополняемую в «агапе» отношениями всеобщего братства. Единомыслие, реализуемое в любви как одна мысль на двоих или

⁴⁷⁰ Нисский Г. Большое огласительное слово // Творения Святого Григория Нисского. Ч. 4. М.: Типография В. Готье, 1862. С.1.

⁴⁷¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Указ. Соч. С.13.

⁴⁷² Там же.

«дву-единое существо», есть позиция, рассматриваемая Флоренским «в противоположность с внешним отношением друг к другу, дающем не более как подобно-мыслие - ὁμο-νοια – на котором основывается мирская жизнь, - наука, общественность, государственность и т.д.»⁴⁷³. Друг как собеседник, к которому адресует свою речь автор, есть механизм настройки текста в тональности отношения единодушия. Подобно камертону, этот механизм задает тон звучания авторского слова в личном обращении, и тон восприятия этого слова читателем как отклик, проникнутый приятным расположением.

Флоренский осуществляет настройку текста в самом тексте в виде воззвания к другу как к брату: «Брат, единодушный мой Брат! И оторванный, и одинокий - я все-таки с тобой. Подымаясь над временем, вижу ясный твой взгляд, снова лицом к лицу говорю с тобою. Для тебя думаю писать свои прерывистые строки. Ты не взыщешь, что я стану набрасывать их без системы, намечая немногие лишь вехи»⁴⁷⁴. Обращение к другу-брату подчеркивает единомыслие в качестве, сказали бы мы, коммуникативного априори: одна мысль на двоих не есть результат общения, не есть искомое в речевом взаимодействии согласие, напротив, единомыслие полагается как основа общения, заданная речевой интенцией обращения к близкому человеку. Он тебя *уже понимает*, не требует оправдания и доказательства, здесь можно не бояться собственных высказываний в оглядке на то, что читатель думает иначе и тебя не поймет, поэтому надо искать нейтральный язык, нащупывая возможное основание взаимопонимания. Напротив, форма обращение к другу позволяет говорить открыто и высказывать сокровенное, ведь «Ты заранее знаешь, что я напишу. Ты поймешь, что это – не поучения и что важный тон – от глупой моей неумелости»⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Там же. С. 87.

⁴⁷⁴ Там же. С. 13.

⁴⁷⁵ Там же. С. 14.

Диалоговая форма, как ее использует Флоренский, в своем проявлении отлична от классического образа сократической беседы. Сократ своими вопросами ставит собеседника в неудобное положение и в платоновских диалогах собеседник есть необходимый персонаж. Флоренский обращается к другу, который не участвует в диалоге, не являясь действующим персонажем, собеседник только предполагается, но его предполагаемое присутствие есть необходимое условие, которое определяет текст диалога в значении способа взаимодействия автора и читателя. Невидимое присутствие собеседника создает коммуникативную ситуацию речевой самообъективации, автор сам себя выставляет на суд, искренне и без утайки вскрывает свое миропонимание. Понятая исходя из значения суда над собой диалоговая форма, действительно, возможна в виде лично адресованной речи, где введение персонажа собеседника и обмен мнениями представляются избыточной текстовой конструкцией.

Можно сказать, что обращение к другу создает в речи эффект, близкий феномену «обратной перспективы», который Флоренский анализирует в традиции иконописи и живописи. Если в живописи этот эффект представлен в закономерности «духовного пространства: чем дальше в нем нечто, тем больше, и чем ближе, – тем меньше»⁴⁷⁶, то в речи, в частности, в диалоге он имеет несколько иной вид восприятия себя с точки зрения собеседника, «видение себя глазами другого». В этом восприятии Я не тождественно себе, оно есть не субъект речи – кто говорит, но представлено в речевой позиции того, о ком идет речь. Речь, обращенная к собеседнику, проявляет не собеседника, что было бы естественно как слово предоставленное ему, она выявляет самого говорящего, инициирует его переход от речевой позиции действующего субъекта к позиции претерпевающего субъекта. Флоренский точно выражает эту идею, когда замечает, что «существовать – это и значит быть мыслимым, памятуемым»⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993. С. 225.

⁴⁷⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Указ. Соч. С. 327.

Подчеркнем, что речь, построенная в оптике подобного отношения к собеседнику, не есть диалог в значении обмена мнениями. Собеседник есть лишь инстанция собеседника, точка зрения, позволяющая автору выйти за пределы эгоистической зацикленности, увидеть себя глазами Другого. В этом смысле обращение к другу есть дискурсивный прием самообъективации, выводящий автора к позиции человека, испытываемого судом внешнего взгляда, что, конечно, соответствует опыту покаяния.

Друг, кто свидетельствует об этом опыте, к кому обращено покаянное слово, есть текстовая конструкция. Она функционирует таким образом, что обращение к Другу проецируется на самого читателя, и в этом состоит ее сила, проявляющаяся в способности воздействовать на читателя, сделать его сообщником в опыте, в котором он изначально, возможно, и не думал участвовать. Но это не единственная проекция, еще одна проекция – это друг в значении абсолютизированного взгляда божественного наставника, который все видит и заранее понимает. В итоге обращение к другу задает некую общую ось, на которую нанизываются: 1) неизвестный, к кому обращается Флоренский; 2) читатель; 3) божественный взгляд, свидетельствующий о личности автора в пределе метафизического удаления. Выскажем предположение, что такая ось есть принцип текстового действия формы обращения к другу в качестве воздействия, изменяющего ум читателя, выводящего его из субъектной установки прямой перспективы к иному способу бытия в обратной перспективе.

О том, что значит для Флоренского различие в перспективах, можно судить на примере его рассуждения, в котором он объясняет его как различие между сном и бодрствованием. В работе «Иконастас» Флоренский анализирует опыт сновидения, где на примере различия между сном и бодрствованием, в частности, на примере того, как по-разному человек способен переживать

время, выявляет некий универсальный закон перехода из мира низшего в мир высший⁴⁷⁸.

В сновидении время бежит «навстречу настоящему», в этом смысле оно направлено против движения времени, как оно ощущается в бодрствовании. Сновидение «вывернуто через себя», а это значит, что «мы перешли в область мнимого пространства». Рассматривая время в значении связи причины и следствия, можно сказать, что в бодрствовании наблюдается принцип действующей причины, здесь время движется из прошлого в будущее. А в сновидении, напротив, наблюдается принцип целевой причины, здесь время движется из будущего в прошлое.

В первом случае, т.е. для бодрствующего сознания, цель «представляется нам заветным, но лишенным энергии идеалом». Во втором случае «при другом сознании постигается, как живая энергия, формирующая действительность, как творческая форма жизни»⁴⁷⁹. Это наблюдение не ограничивается феноменом сновидения, для Флоренского этот феномен выражает общий закон, о котором можно сказать, что он «везде один» и «что сказано о сне, должно быть повторено с небольшими изменениями о всяком переходе из сферы в сферу»⁴⁸⁰. Это закон соотношения «горнего» и «дольнего», проявляющийся во всяком движении, имеющем направленность восхождение/нисхождение как «переход из сферы в сферу».

В контексте этих рассуждений по-особому звучит высказываемая Флоренским идея, что дружба есть ниспосланный человеку свыше дар, в котором задан образец человеческой жизни и этот образец не есть отвлеченная идея, он воплощен и представлен в реальности человеческих взаимоотношений как вестник «другого сознания» и «мнимого пространства» жизни. Подчеркивая, что дружба есть не по заслугам данная человеку возможность в своем земном и испорченном восприятии прикоснуться к

⁴⁷⁸ Флоренский П.А. Иконостас. Указ. Соч. С. 4-18.

⁴⁷⁹ Там же. С. 15.

⁴⁸⁰ Там же. С. 18.

истине собственного бытия, он пишет: «Это откровение совершается в личной, искренней любви двух, - в дружбе, когда любящему дается предварительно, без подвига нарушение само-тождества, снятие граней Я, выхождение из себя и обретение своего Я в Я другого, – Друга. Дружба, как таинственное рождение Ты, есть та среда, в которой начинается откровение Истины»⁴⁸¹.

Важно отметить, что «выхождение», «нарушение само-тождества», объединяемые общим символом любви, есть метафизическая сущность, не позволяющая редуцировать дружбу к общению как времяпрепровождению, т.е. к досугу. Дружба есть способ бытия личности, заранее приоткрываемая человеку истина о самом себе, проявляемая в осознании, что субъект не есть само себя полагающее бытие, что сами себя мы, скорее всего, не знаем и о себе заблуждаемся. Образ «меня», объективно возникающий в душе друга есть истинное Я, которое субъект затирает в актах саморепрезентации в угоду себе, повинуясь естественному стремлению достойного мнения о себе.

Тривиальное замечание, как бы мы сказали, на грани бытового жизнепонимания, что друг знает меня лучше, чем я сам знаю себя, не выражает идею, о которой идет речь. Эта идея превосходит бытовое жизнепонимание как целенаправленно культивируемый опыт «Созерцания Себя через Друга в Боге»⁴⁸². Его основа просматривается в сюжетности библейской сцены сотворения человека. Образ Божий о человеке изначален, он объективно предшествует тому, как человек осознает себя, реализует потенциал субъективного бытия. Полагать себя перед другом – это эмпирическая пролегомена к метафизической истине того, что изначально, раньше того, как он себя открыл, человек есть творческий замысел о человеке.

Заключенная в формуле «Созерцание Себя через Друга в Боге» идея раскрывает дружбу как состояние человека, равнозначное его состоянию в день сотворения человеком. Только в оптике действующей причины этот день есть далекое прошлое, но в «мнимом пространстве» телеологически

⁴⁸¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Указ. Соч. С. 392.

⁴⁸² Там же. С. 438.

«вывернутого» течения жизни этот день как бы еще не наступил, он приходит из будущего, его ожидание и его подготовка образуют суть подвижничества. До конца продумывая идею Флоренского, следует сказать, что сотворение личности во взгляде друга есть акт, равнозначный сотворению всего человечества в божественном взгляде. Дружба и братство для Флоренского есть парные понятия и имеют значение во взаимосвязи. Хотя это вещи, явно различные и «для христианина всякий человек – ближний, но вовсе не всякий – друг»⁴⁸³, все же «обе струи, братство и дружество, стремятся даже совсем слиться»⁴⁸⁴.

Личная дружба и всеобщее братство соприкасаются: в общении с другом за поверхностью личных взаимоотношений просматривается скрытое дно – сотворение Я есть общечеловеческий акт сотворения человечества во мне. Дружеское общение, в феноменальной видимости представленное как личное дело, в метафизической глубине раскрывается в генерализации того, что личность связана всеобщими братскими узами и есть часть человеческого целого. Вне этой связи дружба есть «уютная жизнь», потерявшая глубину, а братство выхолащивается в чисто внешний устав жизни. Флоренский пишет: «чтобы жить в среде братий, надо иметь Друга, хотя бы далекого <...> чтобы ко всем относиться, как к самому себе, надо хотя бы в одном видеть себя, осязать самого себя, необходимо воспринимать в этом одном уже осуществленную, – хотя бы и частично – , победу над самостью»⁴⁸⁵.

Связка дружбы и братства означает, что опыт сотворения Я во взгляде друга не является достоянием отдельной личности. Этот опыт подразумевает все человечество, а значит подразумевается, что этот опыт открыт в презупции, что всякий Другой – это друг. И тогда понятно, что движет философом, постигающим исток своего личностного бытия в дружеском общении, в решении стать автором текста, в котором он обращается к неизвестному другу.

⁴⁸³ Там же. С. 412.

⁴⁸⁴ Там же. С. 411.

⁴⁸⁵ Там же. С. 412.

Это идея того, что дружба неотделима от братства и дружеское отношение, связывающее две личности, оказывает влияние на окружающий мир, утверждая идеал братского согласия.

Можно сказать, что братство является расширением дружбы. Это расширение оказывается возможным благодаря тому, что в форме обращения к другу позиция друга прописана в проекциях, укладываемых в ряд, в котором следующая проекция есть расширение предыдущей. Позицию друга можно определить в проекции на: 1) адресата, известного автору, личность которого он не раскрывает; 2) личность самого читателя; 3) божественный взгляд, фиксирующий метафизический предел человеческого усилия обращения Я к Ты.

В качестве **вывода** к подразделу отметим: используемая П. Флоренским форма *обращение к другу* может рассматриваться как прием текстовой деятельности воздействия, выражающий в прагматике текстового поведения диалога его нормативную компоненту. Обозначенный в интенции дружеского обращения адресат равен адресанту, а значит воздействие, которому он подвергается, *не является чисто внешним воздействием, оно предполагает соучастие, т.е. содержит требование к адресату воспроизвести его также в качестве собственного действия*. Прием обращения к другу имеет своей импликацией требование воспроизводства деятельности, что позволяет в генерализации выделить нормативную основу ФТК.

2.3. Рекультивация созерцания в аутодиалоге: нарратив подлинности

Выделенные в контексте нарратива совершенствования и нарратива преобразования способы трансформации дискурса являются по своему смыслу близкими и сходятся в том, как с точки зрения этих способов следует рассматривать действие в отношении к созерцанию. Существенной особенностью является то, что созерцание есть условие действия. *Созерцание*

исполняет функцию руководителя, оно ориентирует действие и задает речевую настройку, определяет, как и для чего субъекты взаимодействуют.

В данном параграфе мы намерены обосновать тезис, согласно которому трансформация дискурса может осуществляться в двух различных значениях. Первое – это значение трансформации дискурса как **первичного акта**, представленного в качестве процесса, в ходе которого субъект пересматривает данный в повседневности способ дискурсивной деятельности и из философского источника созерцания открывает возможность действовать иначе. В первом значении трансформация дискурса репрезентирована коммуникативной ситуацией приобщения к философии.

Второе – это значение трансформации дискурса в качестве **вторичного акта**. Его репрезентирует ситуация, когда предметом философской критики и пересмотра являются уже не те формы дискурсивной деятельности, которые определяют речевую жизнь человека в повседневности, а те формы дискурсивные взаимодействия, которые выработаны самой философией и отражают зафиксированный в созерцании опыт переосмысления мира.

Итак, можно предположить такой дискурсивный переход от позиции действия к позиции созерцания, **в ходе которого изменяется созерцание**. В этом случае созерцание не руководит действием, наоборот, оно в роли подчиненного⁴⁸⁶. Мы исходим из предположения, что ситуация, в которой действие изменяет созерцание, является коммуникативной ситуацией **аутодиалога**, в ней выражена позиция субъекта, *воздействующего на самого себя*.

⁴⁸⁶ Изменение смысла практики созерцания можно наблюдать в контексте исторического перехода от средневековых религиозных форм мышления к научным формам в эпоху Нового времени. Созерцание как спекулятивный элемент средневекового богословия подчиняло себе действие в качестве его иерархической надстройки. В контексте экспериментального знания созерцание становится имманентным действию как «естественный свет ума», что находит свое отражение также и в области религиозной жизни в рамках понятия естественной религии. Эта идея представлена в работе: Rossiter E. From Experimental Natural Philosophy to Natural Religion: Action and Contemplation in the Early Royal Society // Experiment, Speculation, and Religion in Early Modern Philosophy / ed. Vanzo A., Anstey P. Routledge, 2019. P. 184-203.

Основной для данного подраздела является идея о том, что текстовое поведение диалога осуществимо в виде аутодиалога, его особенность мы зафиксируем как *феномен текстовой деятельности воздействия в режиме самоадресации*. Нам важно подчеркнуть, что процесс трансформации дискурса, реализуемый в режиме самоадресации, определяется в ФТК с точки зрения **нарратива подлинности**, выражающего прагматику диалога в интенции *разоблачения мыслительных конструктов в качестве обезличенных продуктов, занявших место личностного акта продуцирующего их созерцания*⁴⁸⁷. В значении нарратива подлинности процесс трансформации дискурса мы реконструируем в последовательности трех этапов текстовой деятельности воздействия.

Первый – это этап активации режима самоадресации. Продуктивность режима самоадресации мы раскроем на примере тезиса, выдвигаемого Ф. Ницше о ресентименте как принципе европейской морали. Мы намереваемся показать, что значение этого тезиса можно расширить за пределы морали и рассматривать ресентимент как культурный механизм подмены метафоры понятием, т.е. первичного опыта мирозерцания – вторичными символическими образованиями.

Второй – это этап реактивации созерцания посредством изменения в настройках адресации философского текста в переходе от взаимодействия с Другим (внешняя адресация) к аутокоммуникации (самоадресация). Второй этап репрезентирован с точки зрения идеи Ж. Деррида, продолжающего линию Ницше и утверждающего, что философский текст является «палимпсестом», в котором соотношение метафоры и понятия выражает процесс становления смысла истиной, который необходимо обернуть вспять. Переход от внешней адресации к самоадресации изменяет интенцию этого

⁴⁸⁷ Переход от формы внешней адресации к форме самоадресации, репрезентируемый нарративом подлинности, актуализирует речевую жизнь личности в ее циклическом осуществлении. На смысловую взаимосвязь между подлинным существованием и циклическостью указывает Д.Ю. Дорофеев: Дорофеев Д.Ю. Философская антропология подлинного и неподлинного: проблематизация человеческой личности и образа жизни // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т.6. №3. С. 127-154.

процесса на противоположную. Ее выражает усилие субъекта зафиксироваться в промежуточной позиции, в которой смысл уже стал метафорой, но еще не закрепился в сознании как понятие и не оформился в виде общезначимой истины.

Третий этап представлен с точки зрения особенности репрезентации опыта рекультивации созерцания в текстовой культуре. Данную особенность отражает выдвинутый Р. Рорти тезис о том, что в современности интеллектуальную автономию характеризует процесс сближения философского текста и литературного произведения, в рамках которого философ является проводником идеи множественности форм человеческой самореализации. Утверждаемый Рорти процесс сближения философии и литературы рассматривается как феномен ФТК, обнаруживающий деятельность рекультивации созерцания в значении принципа текстового поведения.

Продуктивность самоадресации: идея ресентимента (Ф. Ницше)

Особенность самоадресации как авторской позиции и определенного приема текстовой деятельности выражает коммуникативная ситуация текста, намеренно прячущего свой смысл от читателя. Представим себе, замечает Ницше в «Ессе Номо», что книга говорит о переживаниях, лежащих за пределами опыта читателя. В таком случае у читателя попросту не будет возможности сравнить сказанное с тем, что лично ему известно. Выход из сложившейся ситуации может состоять в том, что читатель объявит все пустой болтовней или истолкует слова автора так, как ему будет удобно. Ницше пишет: «Кто думал, что он что-нибудь понимал у меня, тот делал из меня нечто подобное своему образу, нечто нередко противоположное мне, например «идеалиста»; кто ничего не понимал, то отрицал, чтобы со мной можно было вообще считаться. Слово «сверхчеловек» ..., которое в устах Заратустры, уничтожителя морали, вызывало на многие размышления, – почти всюду было

понято в полной невинности, как ценность, противоположная тем, которые были представлены в образе Заратустры: я хочу сказать, как «идеалистический» тип высшей породы людей как «полусвятой», как «полугений»...»⁴⁸⁸.

В данном пассаже заслуживает внимание одна деталь – автор предложил публике текст, в котором он пользуется языком не как средством выражения своей мысли, но как средством выражения самого себя. Такой текст и написан как бы для себя, он по замыслу непроницаем для Другого и подобен зеркальной поверхности, отражающей всякую попытку проникнуть внутрь сказанного. Единственное, что видит читатель – свой собственный образ. Писать так, как будто ты являешься единственным читателем своего текста – это не просто писательский прием, но дискурсивное средство, позволяющее Ницше подвергнуть ревизии метафизически утверждаемую идею того, что философ в своем высказывании выражает открывшуюся его уму всеобщую истину бытия. Что делает философский текст, если не сообщает миру об истине?

Этот вопрос выводит нас к идее *ресентиментального переворота* как самотрансформации, в данном случае реализованной в виде изменения ума, способа мышления под знаком истины. Хотя «Генеалогия морали» раскрывает ресентимент как механизм нравственной подмены, его деятельность не ограничивается вопросом о добре, ресентимент проникает и в вопрос об истине⁴⁸⁹. Это можно наблюдать в сравнении идей, высказанных в «Генеалогии морали» и «Об истине и лжи во вненравственном свете».

В «Генеалогии морали» Ницше исследует происхождение нравственных представлений человека о добродетели. Генеалогический метод призван при этом продемонстрировать некую общую закономерность человеческого сознания – заблуждение, возникающее вследствие смешения причины с

⁴⁸⁸ Ницше Ф. ЕССЕ НОМО. Как становятся собой // Собрание сочинений в 5 т. Т.5. / Пер. с нем. Ю. Антоновского. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 364.

⁴⁸⁹ О современных подходах к интерпретации идеи ресентимента: The Polemics of Ressentiment: Variations on Nietzsche / Ed. by S. van Tuinen. London: Bloomsbury Academic, 2018.

последствием. Представляя, например, значение понятия справедливости, мы полагаем, что преступник заслуживает наказания потому, что несет ответственность за содеянное и вполне мог поступить иначе. Подобное толкование кажется нам самоочевидным, но, как подчеркивает Ницше, с исторической точки зрения оно ошибочно и заставляет признать, что «скорее, все обстояло аналогично тому, как и теперь еще родители наказывают своих детей, гневаясь на понесенный ущерб и срывая злобу на вредителя, – но гнев этот удерживался в рамках и ограничивался идеей, что всякий ущерб имеет в чем-то свой эквивалент и действительно может быть возмещен, хотя бы даже путем боли, причиненной вредителю»⁴⁹⁰.

Получается так, что на поверхности моральное представление говорит об одном (он мог бы так и не поступать), а в глубине своего источника подразумевает совершенно другой смысл: отношения между кредитором и должником. Следствие подменяет причину и тем самым фальсифицирует прошлое, выставляя себя за начало.

Этот сюжет, на основе которого Ницше строит историю морали, можно применить также и к тому процессу, который, согласно мнению Г.Г. Гадамера, обозначает три этапа в развитии идеи логоса. Всеобщность и необходимость как аподейктическая основа мышления, проявляющаяся в стремлении к истине, – исторически вторичный продукт, выдающий себя за начало философии. В действительности, стремление к истине вовсе не основа, а прикрытие, за которым скрывается жизнь, заявляющая о себе языком метафор. В черновых записях, датированных 1873 годом, на основании которых Элизабет Ферстер впоследствии издала работу «Об истине и лжи во вненравственном смысле»⁴⁹¹, Ницше пишет: «Под «истинным» понимается первоначально лишь то, что есть привычная узуальная метафора – всего лишь иллюзия, ставшая привычной от частого употребления и потому не

⁴⁹⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер» / Пер. с нем. П.П. Полилов, К.А. Свасьян // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т5. М.: Культурная революция, 2012. С. 279.

⁴⁹¹ Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Пер. с нем. В. Бакусева, В. Невежиной, И. Эбаноидзе // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т1(2). М.: Культурная революция, 2013. С. 433-448.

воспринимаемая более как иллюзия; забытая метафора, т.е. метафора, применительно к которой забыли, что она именно метафора»⁴⁹². Нравственная проблематика, обозначенная в «Генеалогии морали», находит философское продолжение в идеях о вненравственном значении истины и лжи.

Общая мысль, связывающая обе работы, развивается в направлении вопроса о соотношении двух начал. В практической сфере – это мораль аристократа индивидуалиста и свойственная черни форма коллективного поведения. В теоретической сфере – это воображение и метафора в противовес познанию и понятию. И в теории, и в практике сталкиваются два начала, выражающие дух индивидуализма и дух коллективизма, причем их столкновение протекает по алгоритму ressentimentа и то, что, в действительности, является следствием объявляет себя основой. Рассмотрим подробнее, в чем проявляется столкновение этих начал в сфере поведения и в сфере познания.

Ницше раскрывает идею ressentimentа, выделяя две конкурирующие морали. Первая проникнута аристократическим духом превосходства благородного человека над простолюдином. Это мораль знати, которая несет в себе специфический образ сильной и деятельной личности, готовой к сражениям и преодолениям препятствий, находящей радость в утверждении себя самого. Отличительным признаком «благородной морали» выступает пренебрежительное и вместе с тем снисходительное отношение господина к низкому человеку как представителю черни. Подлинному носителю аристократического духа не нужно самоутверждаться за счет других, его ощущение собственного достоинства и его счастье имеют внутренний источник. Благородный человек узнается по отношению к врагу, он не станет тратить силы на борьбу со всяким, кто выступает против него. Внимания заслуживает лишь такой враг, которого можно уважать, он равен во всем и поэтому сражение с ним будет поистине благородной схваткой.

⁴⁹² Ницше Ф. Черновики и наброски 1869-1873 гг. / Пер. с нем. А.И. Жеребина // Ницше Ф. Полное собрание сочинений в 13 т. Т7. М.: Культурная революция, 2007. С. 444.

Аристократическому идеалу нравственной жизни противостоит мораль «восставших рабов», ее основу составляет ресентимент. Мораль ресентимента несет в себе противоположный образ человека, который, однажды подвергнувшись насилию, превращает свое желание отомстить в основу нравственной жизни. Такой человек инертен и лишен воли к жизни, им движет не избыток жизненной силы, толкающий на авантюры и заставляющий искать приключений, а стремление к самосохранению и комфортной жизни. Ресентимент играет роль механизма, формирующего моральную реакцию черни на превосходство, демонстрируемое знатью. Не в силах фактически изменить свое положение, чернь играет смыслами так, что слабость и бездеятельное смирение объявляются вершиной добродетели вместе с тем, как сила, могущество и радость жизни клеймятся в качестве проявления порочных склонностей. Присутствие ресентимента легко распознать по отношению к врагу. Без врага немислимо счастье, стремление к отмщению превращает мораль в одержимое враждебностью преследование всего иного, что недостойно уважения и подлежит искоренению. Здесь схватка далека от соображений благородного соперничества, она нацелена на истребление врага и противоположна модели аристократического поведения, в рамках которой нет необходимости «искусственно конструировать свое счастье лицемерием собственных врагов...»⁴⁹³.

В то время, как аристократический идеал нравственной жизни ушел в прошлое, настоящее – это время господства ресентимента. Важнейшее открытие, сделанное Ницше, состоит в том, что прошлое не противостоит настоящему, оно незаметно присутствует и сопровождает настоящее. Вопреки расхожему мнению, что прошлого не вернуть, опыт генеалогического познания убеждает нас, что его и не надо возвращать, граница времени преодолевается иначе, стоит только представить настоящее как затвердевшую оболочку из предметных сущностей, внутри которой спрятано расплавленное

⁴⁹³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». Указ. Соч. С. 255.

ядро прошлого, где нравственность еще не превратилась в оторванный от жизни и обремененный «духом тяжести» моральный образец, вещающий сверхъестественным голосом должного. Психологически прочитанная история морали предстает в этом свете как философский опыт самосознания, приводящий к мысли о том, что прошлое – это и есть нераспознанное человеком его настоящее. Распознать свое настоящее – значит увидеть действие прошлого в себе. Так закладывается основа генеалогической модели восприятия исторической реальности. Прошлое соотносится с настоящим не в горизонтальной развертке последовательности состояний, заставляющей предположить некую связующую их конечную цель или первопричину, внутри генеалогического восприятия они нанизаны как бы на вертикальную ось, делающую прошлое связанным с настоящим как связаны глубина и поверхность.

Ж. Делез, раскрывая механизм ресентимента, подчеркивает идею интериоризации силы, которая выражена образом обращения внутрь. Делез пишет, что «активная сила оказывается извращенной, лишенной условий своего осуществления и отделенной от собственных возможностей, *она обращается внутрь, она обращается против себя*. Интериоризация, обращение против себя – таков способ, каким активная сила становится на деле реактивной»⁴⁹⁴.

Эту же связь можно обнаружить в рассуждениях «Об истине и лжи во вненравственном смысле». Ницше начинает с притчи о планете, населенной существами, которые открыли для себя интеллектуальную способность к познанию. Но вот звезда, обогревающая планету, погасла, и существа исчезли, не оставив после себя и следа. В чем же смысл стремления к истине? Если вечная истина мироздания открывается человеку в познании, это должно быть

⁴⁹⁴ Делез Ж. Ницше и философия / Пер. с фр. О. Хомы под ред. Б. Скуратова. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 259.

кульминацией вселенского масштаба, а тут не послушный всевидящей истине случай гасит звезду и вместе с ней гаснет свет разума.

Как можно растолковать притчу? Познание изображает мир таким образом, что поднимает интеллект над чувственностью. Преходящие и изменчивые чувственные образы переплетаются друг с другом, образуя хаос взаимоналожений – для их выражения естественна метафора. Давая имена предметам, мы разделяем их по родам, иначе язык не складывается. Говоря «роза», мы употребляем это имя в женском роде и тем самым проецируем в мир человеческую двуполость. Слово *Shlange* указывает на змею в ее способности извиваться и в этом смысле также применимо, например, к червяку. Посредством языка не только человек проецирует себя в мир, но также и в самом мире вещи взаимосвязаны и ссылаются друг на друга.

Конечно, с точки зрения истины, создаваемая естественным языком ситуация, где мир представляется панорамой взаимоотражений, квалифицируется не иначе как ложь или, в более мягкой форме, погрешность, вносимая языком в восприятие и порождающая художественно-иллюзорный образ реальности, не имеющий ничего общего с самой реальностью. Мир не подобен человеку, хотя имя «мир» употребляется в мужском роде. Вещи не обязательно связаны друг с другом одной сущностью, хотя их объединяет в языке один корень.

Научное мышление предполагает соответствующий требованиям истины язык понятий, призванный разделять то, что метафора связывает. Внося свои исправления, язык понятий вместе с тем претендует быть языком, описывающим реальность в ее собственном виде. Коль скоро понятие фиксирует объективную реальность, а метафора передает всего лишь субъективный человеческий образ, ясно, что понятие предшествует метафоре как объект предшествует своему отражению в субъекте.

Однако дело не ограничивается постановкой вопроса о первичности. Логическую конструкцию разум выдает за действительное устройство мира и тем самым ставит истину в основание жизни. Разделяясь на понятие и

метафору, язык проявляет иерархически упорядоченную структуру мира, где есть верх и низ или, точнее, поверхность и глубина. На глубине залегают умопостигаемые сущности, на поверхности видны лишь их чувственные проявления.

Аналогично тому, как в истории морали Ницше вскрывает фальсификацию добродетели, исследуя происхождение понятия, он обнаруживает, что понятие заняло место метафоры. Как и в случае морального ressentiment, здесь работает принцип исторического переописания. Следствие выдает себя за причину и тем самым добивается легитимации, снимающей вопрос о том, по какому праву понятие и познание присвоили себе привилегированный взгляд на вещи, при виде которого метафора, интуиция и воображение вынуждены отойти в сторону и уступить свое слово. Отсюда понятно причина того, что, как замечает Ницше, «Мы все еще не знаем, откуда происходит стремление к истине: ибо до сих пор мы слышали лишь об обязательстве...»⁴⁹⁵.

Если бы понятие схватывало объективную и всеобщую сущность вещей, на которую оно указывает, его притязания были бы вполне оправданы. В действительности же, само понятие и соответствующая ему сущность являются продуктами, произведенными в языке, развившемся под действием метафор, и, следовательно, по своему происхождению никак не могут претендовать на статус первоначала.

В результате какой деятельности создаются понятия? Эта деятельность состоит в стирании различия между вещами. Ницше пишет: «Каждое понятие возникает из сравнения неравного»⁴⁹⁶. И тут же приводит пример: ни один лист не похож на другой, каждый отличается своим рисунком и формой. В понятии индивидуальные особенности стираются, и остается некий лист вообще, по образцу которого, как решает наш разум, и скроена реальность растения. Сущность, извлекаемая разумом из реальности и получаемая в

⁴⁹⁵ Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле. Указ. Соч. С. 440.

⁴⁹⁶ Там же. С. 439.

результате деятельности мышления, объявляется основой самой же реальности. Следствие занимает место причины.

Тем самым Ницше приводит нас к мысли о том, что осуществляемое в понятиях научное познание, претендуя на объективное постижение истины самих вещей, в действительности ничем не лучше воображения. Познанием движет тот же антропоморфизм, только в оболочке логической мысли. Единственное и сомнительное преимущество научной мысли в том, что она настолько мастерски замаскировала собственную антропоморфность, что сама поверила во вселенскую миссию, возложенную на познание. Существо, увлеченное интеллектуальной деятельностью настолько, что полагает свою мысль центром бытия, подобно комару, открывшему в себе летательный центр мира. «Познание, – пишет Ницше в своем дневнике, – есть лишь работа с особенно любимыми метафорами...»⁴⁹⁷.

Заявление, что познание не сообщается с объективной реальностью и понятия под видом сущностей дают всего лишь логически антропоморфный образ вещей, требует радикальной ревизии смысла истины. Что есть истина? – спрашивает Ницше и тут же отвечает: «Движущаяся армия метафор, метонимий и антропоморфизмов, – короче, сумма человеческих отношений, которые были возвышены, перенесены и украшены поэзией и риторикой и после долгого употребления кажутся людям каноническими и обязательными; истины – иллюзии, о которых позабыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; монеты, на которых стерлось изображение и на которые уже смотрят не как на монеты, а как на металл»⁴⁹⁸.

К какому выводу можно прийти, следуя путем ницшевской ревизии? Философская мысль, осознающая себя в стремлении к истине, упускает из виду, что выражающий истину язык понятий производный от языка метафор. Иначе говоря, истина, обнаруживаемая в понятиях, заслоняет процесс

⁴⁹⁷ Ницше Ф. Черновики и наброски 1869-1873 гг. Указ. Соч. С. 443.

⁴⁹⁸ Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле. Указ. Соч. С. 440.

становления истины, который реализуется посредством метафор. Когда истина уже обретена и рассматривается как результат процесса становления, она является общезначимой, ее выражает язык понятий, а в части параметра адресации такая речь настроена на взаимодействие с Другим. В противоположном случае, т.е. когда истина имманентна процессу становления, она соотносится с индивидуумом, ее выражает язык метафор, а выражающая ее речь настроена на взаимодействие индивидуума с самим собой.

К похожему выводу в своей интерпретации приходит Ж. Делез: «Новый облик мысли прежде всего означает следующее: истина – не начало мысли. Началом мысли являются смысл и ценность. Категории мысли – не истинное и ложное, но – *благородное и подлое, высокое и низкое*, в зависимости от природы сил, завладевающих самой мыслью. Мы всегда обладаем той частью истинного и ложного, какой заслуживаем: есть истины низости, истины раба. И, наоборот, высочайшие наши мысли причастны ложному; более того, они всегда готовы возвести ложное в высшую степень, степень утвердительную и художественную, обретающую в произведении искусства свое осуществление, верификацию, становление-истиной⁴⁹⁹.

Говорить с Другим так, будто говоришь с собой, – это не только форма речи, отражающая особенность истины, имманентной процессу становления. Можно предположить, что прием самоадресации есть также способ реактивации в речи залегающих в глубине процессов становления, позволяющий субъекту вернуть понятия к их метафорическому источнику. С точки такого подхода вскрытая Ницше дискурсивная система, фиксируемая в наборе таких элементов, как ресентимент, метафора/понятие, самоадресация, может быть представлена в качестве приема текстовой деятельности, позволяющего осуществить изменение собственного ума, осуществить самотрансформацию как инверсию ресентиментального переворота. И

⁴⁹⁹ Делез Ж. Ницше и философия. Указ. Соч. С. 218.

основой этой трансформации является решимость выйти за пределы речи, функционирующей в режиме внешней адресации. Ницше замечает, что господство истины отражает потребность людей в общежитии: «Поскольку индивид хочет удержаться среди других индивидов, хочет существовать в стаде, то он нуждается в мирном договоре <...> изобретается одинаково употребляющееся и обязательное обозначение вещей, а законодательства языка дает и первые законы истины: ибо теперь впервые возникает противоположность истины и лжи»⁵⁰⁰.

*Философский текст в режиме самоадресации
есть «палимпсест» (Ж. Деррида)*

Что дает индивиду возвращение к метафоре? Значимым является ответ, обозначенный Ж. Деррида в рецепции ницшевской идеи и выраженный в таком образе философского текста, как «палимпсест». Этот образ фиксирует структуру философского текста с точки зрения по-ницшевски озвучиваемого намерения «прочитывать в понятии скрытую историю метафоры»⁵⁰¹ с тем, чтобы «оживить первичную надпись и восстановить палимпсест»⁵⁰².

Читаем ли мы чужой текст или создаем собственный – это не имеет значение, если мы нацелены на реконструкцию метафорической основы. Поскольку оппозицию автор/читатель следует отнести к числу тех оппозиций, которые формируют философский язык на его поверхности как, например, чувственное/интеллигибельное или фюсис/номос, и в качестве поверхностных они препятствуют видеть собственную основу. Все они продукты «износа» некоторой изначально цельной метафоры, внутри которой все может быть иначе и ничто не закреплено на своих местах.

⁵⁰⁰ Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле. Указ. Соч. С. 437.

⁵⁰¹ Деррида Ж. Белая мифология. Метафора в философском тексте // Деррида Ж. Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект. 2012. С. 248.

⁵⁰² Там же. С. 245.

Оппозиции опосредованы промежутком, здесь связующий центр, но это не метафизический Абсолют, который над языком и миром, и к которому человек может приобщиться в созерцании, словно, оно дает доступ к истине. Это позиция, уходящая корнями в язык, вместо созерцания истины она предполагает своего рода археологический опыт, вскрывающий под понятийными конструкциями метафорическую основу, не признающую над собой никакой власти. Как замечает Деррида, можно было бы подумать, что движимая требованием рефлексии философия – единственный способ овладеть метафорическим кодом бытия, обрести «власть над своими метафорическими производствами»⁵⁰³. Но это не так, владение метафорой изменяет ее в сторону рационализированной конструкции, используемой как инструмент в философской работе, в осадке всегда остается нечто, что нам неподвластно, что делает метафору действительно живой и само-бытной. Такова природа изначальной метафоры, которая не включена в поле понятия метафоры, поскольку само понятие считывается именно с нее. Ее, эту первичную метафору, Деррида представляет как «дополнительную» или «недостающую» метафору, представленную в пространстве мышления как «слепое пятно» или «очаг глухоты».

Важно, что эта метафора обозначает глубину, а продукты ее использования – это поверхность, которая не просвечивает происходящее на глубине, создавая иллюзию того, что набор противопоставлений таких, как дух/природа, разум/тело и т.д., есть нечто само по себе верное как вечная истина. «Применение» метафоры своей обратной стороной имеет «износ». Иначе говоря, использование языка в процессах интеракции оставляет на языке свой отпечаток, не может не сказаться на его структуре и функции, вызывает деформации. Деррида обыгрывает эту двусторонность⁵⁰⁴ на уровне словесной взаимосвязи *usage/usure* (с фр. *usage* – применение, использование, обычай; *usure* – изнашивание, а также ростовщичество). Живой,

⁵⁰³ Там же. С. 264.

⁵⁰⁴ Там же. С. 242.

функционирующий язык как бы расслаивается именно в силу того, что он есть эксплуатируемый ресурс. Абстракция и чувственность, метафизическая спекуляция и изобразительная сила слова, сочетаемая в первую очередь с опытом литературного творчества, – это, конечно, противоположные вещи. Но они противоположны как раз на поверхности языка как симптом речевой изношенности, на эту поверхность мы вынесены силой «применения», но в глубине то, что кажется противоположным и несовместимым, дано в слитности как органическая форма жизни, единство которой не укладывается в схемы нашего мышления о жизни. Деррида пишет: «Само это слово – износ – не произносится, однако мы можем расшифровать его двойное значение: конечно, стирание посредством трения, исчерпание, распыление, но также дополнительный продукт капитала, обмен, который заставляет их первоначальную стоимость приносить плод, увеличивая их возврат в форме доходов, ... две эти истории смысла остаются неразделимыми»⁵⁰⁵.

Ф. де Соссюр, К. Маркс и Ф. Ницше оказываются своего рода собеседниками в размышлениях Деррида, подводящего к мысли о том, что язык, как и труд, разделяется внутри себя, будучи одновременно и творческой самореализацией, и отчужденной формой деятельности. П. Рикер, комментируя взаимосвязь генеалогического метода Ницше и высказываемой Деррида идеи «износа», приходит к важной мысли, что, в отличие от живой метафоры, которая предполагает рождение, «износ» есть источник мертвой метафоры, сравнимой с прибавочной стоимостью и являющейся инструментом «герменевтики подозрения». Рикер пишет: «Понятие изношенности, износа (*usure*) предполагает нечто совсем иное, чем понятие злоупотребления, которое, как мы видели, противопоставляется англосаксонскими авторами понятию употребления. Оно привносит свою собственную метафоричность, приносит с собою, прежде всего, геологическую метафору отложения осадка, эрозии, выветривания; к этому

⁵⁰⁵ Там же. С. 243.

прибавляется нумизматическая метафора затертости изображения на медали или монете; в свою очередь, эта метафора приводит на память много раз усматриваемую (в частности, Соссюром) связь между языковой значимостью и денежной стоимостью: сопоставление, которое вызывает подозрение, что изношенность (*usure*) использованных и изношенных вещей — это также ростовщический процент (*usure*). Тем самым, можно довести поучительный параллелизм между языковой значимостью и экономической ценностью до той точки, в которой собственный смысл и собственность внезапно оказываются родственными понятиями в той же самой семантической сетке; следуя далее этому созвучию, можно заподозрить, что метафора является ”языковой прибавочной стоимостью”, функционирующей без ведома говорящих, тем способом, которым в области экономики продукт человеческого труда становится одновременно неузнаваемым и трансцендентным в прибавочной стоимости и товарном фетишизме»⁵⁰⁶.

Известный пассаж Ницше, в котором истина сравнивается с затертой монетой, – к нему апеллирует Деррида, чтобы в конечном итоге представить язык в зазоре между бессмыслицей, когда «язык еще не появился» и истиной, в которой он, напротив, завершился, «исключая всякую возможную игру». Этот промежуток, в котором философ задерживается усилием рефлексии, в ином случае скрадывается в естественном переходе от творчества к производству, от детской ни на что не претендующей игры словами – к взрослой речи, за которой стоит усвоенное понимание что есть что, нагруженное требованием отвечать за собственные слова. Философски значим именно этот промежуток, «где смысл уже появился, но истина еще может быть пропущена». Иначе Деррида определяет этот промежуток как «Момент возможного смысла как возможность не-истины»⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Рикер П. Живая метафора. Очерк восьмой. Метафора и философский дискурс / Пер. с фр. С. Станжевского // HORIZON 2013. Т.2. №2. С. 141.

⁵⁰⁷ Деррида Ж. Белая мифология. Метафора в философском тексте. Указ. Соч. С. 278.

Фраза Деррида в точности соответствует ницшевскому настрою выхода из противоположности между истиной и ложью, т.е. выхода из коммуникации, в которой люди связаны друг с другом в общность. «Не-истина» есть качество речи и вместе с тем как «возможный смысл», оно же есть качество мышления, продуцированное интеллектуальной методикой метафоры в откате на шаг назад, к «моменту», когда все может быть иначе, расположенному как бы в середине процесса миротворения⁵⁰⁸. Между космической ночью бессмысленности, где царствует хаос всеобщей спутанности, не расчлененной даже в пунктирах возможности чего быть чем-то, и космическим днем, где мир уже категориально расчленен и установившийся порядок заявляет о себе голосом извечной необходимости. Философский опыт обращения с языком, понятый как опыт культивирования срединного «момента» смысла/не-истины, здесь прочитывается в стратегии редукции бытия к способности его моделировать и разными способами обозначать. Эмансипирующий эффект метафоры воспроизводится уже как самодостаточная цель сознательной деятельности.

Что это за деятельность, и кто есть философ как действующее существо? Если верно, что бытие редуцировано к способу его обозначения, а философ – это мастер, освоивший правила обозначения/изготовления мира, тогда верно также и то, что он, философ – демиург, создающий множество миров и наслаждающийся своей свободой невключенности ни в какой из них.

Дискурс стремится к завершенности в виде системы. Включенность философа в этот процесс репрезентируется усилием взломать системообразующий код, заданный метафорой, о которой забыли, что она метафора. Можно сказать, что задача философа в том, чтобы не дать дискурсу завершиться, раскрыть его творческий потенциал в откате к метафорически

⁵⁰⁸ Язык в качестве средства разобщения можно обозначить как «антиязык». Антиязык функционирует по типу арго как язык для посвященных и его онтология специфична, проявляется в промежутке между естественным языком и искусственным языком (Кириллов Г.М. К проблеме онтологии антиязыка: опыт феноменологической интерпретации явления // Общество: философия, история, культура. 2021. № 8. С. 13-21).

активированному началу, из которого возможны различные сценарии развития.

Обратим внимание на особенность приема самоадресации: задача не в том, чтобы на обломках одной системы построить другую, а в том, чтобы не застревать в одной точке зрения, постоянно перемещаться и менять угол зрения. Интеллектуальная мобильность, стремление высвободиться из рамок догматизма усвоенной точки зрения и переместиться к другой позиции, позволяющей мыслить мир иначе – это признаки интеллектуала, для которого самоизменение есть способ интеллектуальной жизни. Как зафиксировать этот способ? Ответ на этот вопрос мы вычитываем в рассуждениях Р. Рорти – как форму интеллектуальной автономии, которая приближает философский текст к литературному произведению.

Интенция развития культуры: от философии к литературе (Р. Рорти)

Согласно Р. Рорти, автономия как форма жизни имеет своим основанием стремление к подлинности. Оно раскрывается как стремление «самостоятельно создать себя» в противовес тому, чтобы быть «продуктом своего образования или своей среды». Рорти пишет: «Достичь подлинности (в этом смысле) значит увидеть альтернативы тем целям и смыслам жизни, которые большинство людей принимает без критики, как единственно данные, и сделать свой выбор из увиденных альтернатив – тем самым, до некоторой степени, самостоятельно создав самого себя»⁵⁰⁹.

Став на путь автономии, мы естественно приходим к тексту хотя бы потому, что противостоять навязанным формам жизни и быть независимым от принудительной силы среды приходится внутри самого мира, завоевав и расчистив себе подходящее место. Для этой цели текст представляется удачной кандидатурой, поскольку демонстрирует особый топологический

⁵⁰⁹ Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов / Пер. с англ. С.Д. Серебряного // Вопросы философии. 2003. №3. С. 31.

эффект – внешним образом помещаясь в мире, внутри себя текст способен содержать альтернативную вселенную, не пересекающуюся с реальностью. Впрочем, привязанность автономии к тексту Рорти поясняет более простым способом: «... смысл чтения многих разных книг заключается в том, чтобы узнать о существовании многих разных целей и смыслов жизни, - и через это знание стать автономной личностью»⁵¹⁰. Чтение книг не имеет целью отыскание единственно верной истины, напротив, это опыт, призванный подвести индивида к мысли, что таких истин множество. Рорти начинает с рассуждения о том, что производимое естественными науками знание о мире даже при его гипотетически допустимой полноте не позволяет человеку ответить на вопрос о том, что ему делать с самим собой. Данный вопрос хотя и соотносится с понятием истины, весьма отличается от исследуемых наукой проблем причинно-следственного описания мира. Он выражает философски удовлетворяемую мировоззренческую потребность «увязать все на свете» таким образом, чтобы в конечном итоге обрести ясность смысла жизни и из продукта среды превратиться в самостоятельно созидающее себя существо.

Потребность составляет некий предзаданный человеку источник интеллектуального поиска, специфику его цели отражает понятие «искупительной истины», поясняемое Рорти как «совокупность верований, которые должны завершить раз и навсегда размышления о том, что нам делать с нами самими»⁵¹¹. В то время, как потребность дана человеку и составляет, так сказать, его антропологическую характеристику, удовлетворение потребности представляет собой продвижение в очень неясном направлении, человеку не дано знать, где и в чем покоится искупительная сила. В этом смысле приходится двигаться на ощупь, неминуемо рискуя заблудиться. Картина граничит с безнадежностью если бы под рукой не оказались книги, позволяющие узнать об аналогичных путешествиях, каждое из которых закончилось каким-то результатом. По этим признакам и узнается

⁵¹⁰ Там же.

⁵¹¹ Там же.

интеллектуал, его специфическая фигура отличается от фигур ученого, профессионала или просто образованного человека стремлением к автономному состоянию личности, рассматривающему мир как сцену осознанного самостановления. Рорти пишет: «Я буду называть интеллектуалом такого человека, который стремится к подобной автономии и который имеет достаточно денег и досуга, чтобы осуществлять это свое стремление: посещать различные церкви или различных гуру, ходить в разные театры и музеи и, главное, читать много разных книг»⁵¹².

Согласно мнению Рорти, в качестве главной формы интеллектуальной деятельности чтение имеет своей целью не развлечение и не достижение успеха в какой-либо сфере жизни, в расчет берется соображение автономии, заставляющее рассматривать текст как иллюстрацию одного из возможных путей личностного самоосуществления. Роль, какую текст играет в практике интеллектуальной жизни, вносит любопытный момент в формулируемую Рорти гипотезу, согласно которой в поисках автономии «Интеллектуалы Запада со времен Возрождения прошли через три этапа: сначала они надеялись получить искупление от Бога, потом – от философии, теперь того же ждут от литературы»⁵¹³.

Ожидание от литературы того, что интеллектуал получает от философии, следует полагать, имеет объективные основания, проявленные в плоскости самого литературного процесса. Автономизация литературного текста – этот процесс, как показывает П. Бурдьё⁵¹⁴, набирает силу в XIX в. Опираясь на теорию поля П. Бурдьё, Ж. Сапиро на примере «французского поля литературы» вскрывает логику этого процесса. В ее основе взаимодействие двух оппозиций. Во-первых, «разделение труда, корпус специалистов, специфические инстанции, рынок», определяют в среде самих литераторов оппозицию между когортой состоящих на жаловании «господствующих» и

⁵¹² Там же.

⁵¹³ Там же.

⁵¹⁴ Bourdieu P. The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field. Stanford University Press, 1996.

богемой «подчиненных». Во-вторых, различие между теми, кто в своем творчестве концентрируется на содержании, и теми – кто на форме, выливается в оппозицию между автономией и гетерономией. В пересечении этих оппозиций обозначается четыре типа литераторов и концепций литературы: «нотабли», «эстетсы», «авангардисты», «массовые» писатели⁵¹⁵.

Вешняя картина сближения философии и литературы имеет определенный фон, отражающий происходящие изменения в сфере интеллектуально читабельных текстов. Если П. Бурдые фиксирует эти изменения на уровне конкретных социальных процессов, Р. Рорти создает более обобщенную картину, обращая внимания на мировоззренческий сдвиг. С точки зрения Рорти отражение носит явственный характер расширения от регламентированных каноном текстов на первом этапе (религия) и на втором этапе (философия) к снятию каких-либо ограничителей на последнем этапе (литература). Расширение текстуального круга является следствием интеллектуальной эволюции, при котором рефлексия усложняет характер отношений между человеком и искупительной истиной.

В религиозном контексте западного монотеизма ядром отношения выступает договор с персонифицированной высшей силой. Представленная в виде комплекса верований искупительная истина удостоверяется тем, кто ее транслирует, кто является источником, провозгласившем эту истину. На этапе философии посредством вопроса «что кроме договора убеждает принять меня

⁵¹⁵ Сапиро Ж. Французское поле литературы: структура, динамика и формы политизации / Пер. с фр. В.Н. Клеймана // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Том VII. № 5. С. 126-143. Автономность литературного творчества приближает писателя к философу, не делая из него философа. Особенность такой литературной позиции автора анализирует У. Аллен на примере творчества М. Бланшо (Allen William S. *Aesthetics of Negativity: Blanchot, Adorno, and Autonomy*. Fordham University Press, 2016.). На примере творчества М. Пруста М.К. Мамардашвили исследует феномен сближения литературы и философии: Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М. Пруст. В поисках утраченного времени СПб: Русский Христианский гуманитарный институт, 1997. Как показывает современный исследователь Ричард Шустерман, философия в европейской культуре возникает в тесном взаимодействии с литературой. Это взаимодействие прослеживается автором в истории европейской традиции вплоть до современности как существенный фактор развития философии, что вместе с тем не позволяет его считать специфическим феноменом европейской культуры. Шустерман указывает, что похожий процесс имеет место также в традиции китайской философии (Shusterman R. *Philosophy and the Art of Writing*. Routledge, 2022.).

данную истину?» происходит процесс деперсонификации и искупительная истина, отделившись от источника, обретает свое отдельное существование в философских текстах.

Однажды запущенная рефлексия не останавливается на философской фазе и посредством вопроса «что удерживает истину в рамках философского текста?» выводит тоpos автономии за пределы философии в сферу литературы. Таким образом, интеллектуал проходит путь от источника истины к ее воплощению в тексте и далее – к множеству текстов, каждый из которых содержит свою собственную истину. Это позволяет литературе ничего не отвергать и все вмещать так, что в итоге религия и философия оказываются факультативными подразделениями литературы.

Религиозная и философская практики работы с текстом выглядят несколько наивными и служат подготовкой литературного опыта. Рорти поясняет: «Разница заключается в том, что литературный интеллектуал воспринимает любые книги как человеческие попытки удовлетворить человеческие потребности, а не как свидетельства о силе и власти некой сущности, которая есть то, что она есть безотносительно к каким-либо человеческим потребностям. Бог и Истина – это, соответственно, религиозное и философское имя для подобной сущности»⁵¹⁶.

Отказ от «свидетельства сущности» в пользу «человеческой потребности» выдвигает литературный текст на первый план, но этот процесс имеет прецедент. Подобным образом философский текст занял место религиозного. Философия и ее форма текста актуализируются в тот момент, когда интеллектуалы отказываются считать вопрос об авторе высказывания условием того, чтобы решать истинно ли его содержание или нет. В качестве критерия философской истины, следуя мысли Рорти, можно выделить систему двух положений. Согласно первому, жизнь обретает достоинство при условии, что у человека есть обоснование избранному им образу жизни. Чтобы увидеть

⁵¹⁶ Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов. Указ. Соч. С. 32.

жизнь со стороны и в оптике поиска оснований, необходим философский текст. Второе положение вносит существенную поправку – в каких бы разных направлениях ни совершались философские поиски обоснований, все они ориентированы мыслью, что существует одна общечеловеческая истина.

В случае литературного текста работает только первое положение, что значительно облегчает интеллектуальную жизнь, поскольку над ней более не тяготеет требование общезначимости. В этом смысле различие между философским текстом и литературным, выраженное в функции текста, не так существенно, как различие, выраженное в понимании этой функции, где разночтения возникают вокруг требования общезначимости. С точки зрения философского текста осмысленная жизнь или следует общечеловеческому образцу, или сама выдвигает себя в ранг образца. Литературные тексты, напротив, совершенно естественно демонстрируют многообразие жизненных путей и не усматривают во множественности противоречия, потому что не помещают множество в рамки истины, требующей единства.

Было бы ошибкой в буквальном смысле полагать, что литература поглощает философию, правильнее сказать, что литература продемонстрировала пример доступной для философии интеллектуальной свободы, сокрытой усыпляющим воздействием вопросом об истине. Не претендуя на интеллектуальность, литература, именно потому, что избегает менторской ноты в описании частной истории человека, пробудила в философии осознание, что стремление к смыслу жизни непосредственным образом не связано с представлением об общечеловеческом жизненном идеале. Оно определяется этим представлением внешне и формально, так что достаточно небольшого импульса, по Рорти, сгенерированного произведением Шекспира и Сервантеса, чтобы функция текста и ее интерпретация в виде поиска истины разошлись по шву, как выяснилось, не скрепленному сколь-нибудь значительной силой.

Трансформация философского текста в литературный сопровождается тем, что на место вопроса «В чем истина?» приходит вопрос «Что нового?». В

отличие от философа, стремящегося свести множество текстов к одному окончательному, литературный интеллеktуал стремится к умножению, мерой достойной жизни он почитает близость, с какой человек входит в соприкосновение с «ныне достигнутыми пределами человеческого воображения», изобретающего в текстах новые формы интеллектуально автономной жизни. Задаваемые данной мерой пропорции таковы, что «чем больше ты прочитал книг, чем больше способов человеческого существования ты узнал, тем в большей степени ты сам стал человеком ..., тем больше ты убежден, что мы, люди, можем полагаться лишь на самих себя»⁵¹⁷.

В основе гипотезы Рорти о промежуточной фазе философии лежит тезис о том, что философский текст является лишь временным топосом интеллектуальной автономии. Хотя он более продуктивен в сравнении с религиозным топосом тем, что помещает центр интеллектуальной деятельности внутрь текста, его недостаток коренится в стремлении представить проблему обоснования жизни как проблему истины. Отказ от истины позволяет сместить топос автономии из реального мира, с которым философский текст сохраняет связь посредством вопроса об истине, в воображаемый мир. Здесь точка зрения Рорти уязвима для критики. Получается, вместо того, чтобы существовать и практически демонстрировать эффективность своей автономии во внетекстовой реальности философ погружен в созерцание того, как он мог бы существовать и какие разнообразные эффекты автономия способна обнаруживать посредством того, как текст замещает реальность.

Пребывающий в плену фантазий Дон Кихот является, действительно, автономным, но его независимость всецело воображаема и ничего не значит в реальном мире, где человеческая мысль сталкивается с неподвластной объективностью обстоятельств, быть автономным здесь не под силу никакому воображению. В романе Сервантеса возвращение из мира воображения в

⁵¹⁷ Там же. С. 35.

реальность символически представлено сценой смерти Дон Кихота, смерть является лучшим олицетворением принудительной силы мира, которой воображаемой автономии нечего противопоставить, и она вынуждена испариться. Серьезность происходящего действует отрезвляюще, «шутить с душой» позволительно, когда есть время отсрочить необходимость предпринять какой-то шаг, смерть же требует немедленного реагирования, для чего литературная автономия просто не предназначена. Дон Кихот признается: «Бредни – то, что было до сих пор, – ответил Дон Кихот, – ибо поистине они были губительными для меня бреднями; но в минуту смерти я, с Божьей помощью, обращаю их себе на пользу. Я чувствую, сеньоры, что смерть моя совсем близка; перестанем же шутить, и пусть священник исповедует меня, да пошлите за писцом, чтобы я мог составить завещание; ибо в такую минуту не пристало человеку шутить со своей душой ... »⁵¹⁸.

Идея интеллектуальной автономии в ее литературной редакции превращается идею жизни как произведения искусства, жизни, оторванной и даже сознательно противопоставляемой миру за пределами текста, где художественно ценная возможность поступить так или иначе ничего не стоит в сравнении с действительностью, с тем, что ты поступил именно так и не иначе. Ситуацию можно охарактеризовать фразой Г. Гессе: «Вы замечательны. Мы вами гордимся. Но вы не действительны»⁵¹⁹.

Оппонентом Рорти можно представить Ж.П. Сартра, предлагающего иной взгляд, согласно которому сближение философского и литературного текста свидетельствует о «литературе чрезвычайных обстоятельств». Она проходит между опасностью стать орудием в руках пропагандиста и опасностью скатиться к средству развлечения. Такая литературно репрезентированная интеллектуальная жизнь есть «отнюдь не бесплодный спор о недоступных опыту абстрактных понятиях, а живое усилие, направленное на то, чтобы

⁵¹⁸ Сервантес Сааведра М. де. Хитроумный идалго Дон Кихот Ламанчский / пер. с исп. под ред. Б. А. Кржевского, А. А. Смирнова, ред. Н. И. Балашов. В 2-х ч. Ч.2. М.: Наука 2003. С. 401.

⁵¹⁹ Гессе Г. Курортник / Пер. с нем. С. Аверинцева // Гессе Г. Избранное. М. 1977. С. 190.

изнутри и во всей целостности охватить предназначение человека»⁵²⁰ - пишет Сартр. Возможная реакция Рорти на этот тезис могла быть такой – философ, занявший позицию литератора и верящий в равное истине предназначение человека, не понимает, что произошло. Не понимает, что вопрос о человеческом предназначении как философской истине средствами литературного творчества превращен уже в иной вопрос о возможности стать Другим. Этот вопрос не снимается никаким ответом, даже таким, который проясняет, каким именно Другим.

В качестве **вывода** к подразделу отметим: самоадресация есть элемент текстовой деятельности, обеспечивающий валидность требования воспроизводства деятельности, что фиксируется нами как **нормативная основа ФТК**. Воздействие, оказываемое на адресата в диалоге, валидно в части предъявляемого к адресату требования его усвоить и воспроизвести при условии, что это *воздействие обратимо, т.е. может быть обращено адресантом к собственной личности в аутодиалоге*. Нормативная основа ФТК репрезентирована в виде настройки адресации текстовой деятельности – такой, при которой *режим внешней адресации имеет своей импликацией режим самоадресации*.

2.4. ЧЕЛОВЕКО-МАШИННАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК ФЕНОМЕН ЦИФРОВОЙ ТЕКСТОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Задача данного подраздела – выявить особенность философского диалога, осуществляемого в процессе человеко-машинной коммуникации, и оценить потенциал его влияния на диалоговый формат ФТК. В решении данной задачи мы ставим перед собой четыре вопроса.

Первый вопрос – какое классическое выражение в философской культуре находит идея интеллектуальной продуктивности взаимодействия человека и

⁵²⁰ Сартр Ж.П. Что такое литература? / Пер. с фр. Н. И. Полторацкой. М.: Изд-во АСТ, 2020. С. 232.

машины? Отвечая на этот вопрос, мы реконструируем выдвигаемый Г.В. Лейбницем тезис, что осуществляемое в межличностном диалоге интеллектуальное взаимодействие малоэффективно и его следует заменить вычислением, осуществляемом во взаимодействии человека и машины.

Второй вопрос – как процесс человеко-машинной коммуникации определяет диалог в качестве технологически апробируемой формы, адаптированной к особенностям взаимодействия человека и машины? Отвечая на этот вопрос, мы исследуем диалог в значении технологического решения, приводящего к особой архитектуре компьютерного интерфейса и обеспечивающего функционал общедоступности интерфейса.

Третий вопрос – в каком значении процесс человеко-машинной коммуникации репрезентирует цифровую культуру текстовой деятельности как внешний контекст ФТК? Здесь мы исследуем поисковую деятельность в сети с точки зрения эвристики как ее эпифеномена.

Четвертый вопрос – как процесс человеко-машинной коммуникации становится внутренним и затрагивает ядро диалогового формата ФТК, какое изменение это вызывает? Ответ на этот вопрос мы раскроем, обращаясь к феномену философского диалога между человеком и машиной.

Общение vs. вычисление: прецедент Лейбница

Превосходство над собой – это наследуемый из сократической традиции философский ориентир текстовой деятельности, осмысленной как совершенствование. Достичь превосходства над собой можно лишь в диалоге с Другим, его участие необходимо – это правило межличностного взаимодействия отсылает к состязательным практикам, зафиксированным в древнегреческой культуре в виде агона. Можно констатировать, что в истории философской культуры это правило ослабевает и сходит на нет вместе с тем, как в эпоху Модерна все большее распространение получает новый подход в понимании того, что значит превосходство над собой. Он дискредитирует

межличностное взаимодействие в качестве малоэффективного и взамен предлагает использовать ресурс вычислительных устройств, т.е. предлагает видеть во взаимодействии человека и машины новый способ совершенствования, что можно зафиксировать с помощью метафоры «цифровой Сократ».

Данный подход репрезентирован точкой зрения Лейбница, в частности, он выражен идеей преобразования естественной речи в исчисляемые выражения. Сама по себе постановка вопроса о преобразовании речи в исчисление знаменует уход с позиции платонизма как масштабный социокультурный поворот от числа к цифре, являющийся прецедентом того, что сейчас называют «цифровая философия»⁵²¹ и «вычислительный поворот»⁵²².

В «Законах» Платон утверждает, что понятие числа даровано человеку божеством как источник человеческой разумности. Он пишет: «Итак, мы будем утверждать, что Небо дает нам и всю другую разумность, вместе с общим [понятием о] числе ...»⁵²³. Речь идет не только о том, что понятие числа открывает человеку возможность созерцать космос как упорядоченное многообразие сущего, где порядок олицетворен сменой времен года или

⁵²¹ Понятие «цифровая философия» (digital philosophy) популяризировал физик Э. Фредкин. Он рассматривает дискретность как фундаментальный параметр природы, позволяющий в духе монадологии Лейбница рассматривать в качестве базовой модели всякого физического или ментального процесса «клеточный автомат» как информационный элемент, лежащий в основе реальности (Fredkin E. An introduction to digital philosophy // International journal of theoretical physics. 2003 Vol.42 No.2 P. 189-247.) О том, что сама идея «клеточного автомата» отсылает к разработкам Лейбница указывает известный современный физик и математик Стивен Вольфрам (Wolfram S. Dropping In on Gottfried Leibniz. URL: <https://writings.stephenwolfram.com/2013/05/dropping-in-on-gottfried-leibniz/> (дата обращения 17.11.2021)). Он замечает, что Лейбниц за три столетия предвосхитил идеи, высказанные самим Вольфрамом в известной работе «Новый вид науки» (Wolfram S. A New Kind of Science. Wolfram Media, Inc., 2002.) и опробованные в программах Mathematica и Wolfram|Alpha.

⁵²² А. Сломан в конце 70-х гг. провозгласил «компьютерную революцию» в философии, в эпоху которой, с его точки зрения, заниматься философией, не беря в расчет исследования в области искусственного интеллекта, является признаком профессиональной некомпетентности (Sloman A. The Computer Revolution in Philosophy. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1978.). В начале 90-х гг. по аналогии с понятием «лингвистический поворот» Л. Беркхолдер вводит понятие «информационный поворот в философии», означающее не только появление нового объекта исследований, но также и использование компьютерных технологий в процессе философского исследования. Отечественный специалист Ястреб Н.А., исследуя эволюцию понятия «вычислительный поворот», отмечает, что выраженная в этом понятии идея восходит к Лейбницу (Ястреб Н.А. Вычислительный поворот в философии // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. Философские измерения цифровой культуры 2015. №1(9). С.85-95). В числе современных разработок, реализуемых в русле «вычислительного поворота», отметим предложенную Й. Ленхардом идею философии компьютерных симуляций, согласно которой симуляция есть новый тип математического моделирования (Lenhard J. Calculated Surprises. A Philosophy of Computer Simulation. Oxford University Press, 2019.).

⁵²³ Платон. Законы / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 3. Ч.2. М.: Мысль, 1968, 977б.

круговращением звезд. Обратим внимание на то, от чего откажется впоследствии Лейбниц, что у Платона представлено в качестве пифагорейского наследия. Это понимание числа как встроенной в природу объективной структуры, обозначаемой «виновник всех благ» и проявленной, к примеру, в том, что «нечеткое, беспорядочное, безобразное, неритмичное и нескладное» есть само по себе дурное, потому что лишено числа. Согласно Платону, бог «показал нам [число] и показывает до сих пор» в явлениях природы и человеческой жизни и нельзя сказать, что, используя число в процессах счета, мы распоряжаемся им по своему желанию в качестве принадлежащего человеку инструмента.

Чтобы постичь мир в его закономерностях, философу необходимо иметь соответствующим образом настроенный ум. Эта настройка задается в речи, в процессе ведения философского диалога и **число является моделью**, выражающей дискурсивный процесс в функциях деления и сложения. Платон замечает, что «при любом общении надо путем вопросов сравнивать единичное с видовым, избобличая каждый раз того, кто плохо ответил»⁵²⁴. Это замечание можно понять в двух смыслах. Во-первых, в том смысле, что число есть модель деятельности деления и в общении следует разделять предмет речи и тот вид, к которому он относится. Во-вторых, в смысле того, что данный опыт производится на глазах собеседника, удостоверяющего результат с внешней точки зрения. Правильное соотношение не вызывает вопросов и возражений – здесь число представлено уже не в функции деления, а, напротив, в функции сложения.

Отметим, что в последующем развитии традиции платонизма пифагорейский в своих истоках тезис, согласно которому число имманентно бытию⁵²⁵, заостряется в направлении сакральной нумерологии. Так, Прокл в

⁵²⁴ Там же, 991c.

⁵²⁵ Известный математик П. Бернайс в начале 30-х гг. ввел термин «математический платонизм», обозначая им позицию, утверждающую, что математические объекты существуют независимо от человеческого сознания (Бернайс П.О платонизме в математике // Платон-математик. М.: Голос. 2011. С. 259-275). В. Зеннхаузер реконструирует «математический платонизм» как интеллектуальную практику, актуализируя ее в плоскости гуманитарных вопросов (Зеннхаузер В. Платон и математика. СПб: Изд-во РХГА, 2016.) Критический подход в отношении точки зрения разграничения математического реализма и морального

«Первоначалах теологии» рассматривает число как сущность божества, аргументируя тем, что «божественное число единично, если только единое – бог»⁵²⁶.

На первый взгляд, Лейбниц следует традиции, заявляя, что «число есть как бы метафизическая фигура, а арифметика является своего рода статикой универсума»⁵²⁷. В действительности, он уклоняется от пифагорейско-платонистской линии, заявляя, что со времен Пифагора человечество утратило ключ к пониманию «тайны числа», воспринимая его идеи в суеверном мнении о том, будто с помощью числа, подобно Адамову языку, «каждой вещи может быть поставлено в соответствие свое характеристическое число».

Адамов язык нам неизвестен, его реконструкции сомнительны и представляют собой мистификации в духе каббалистической числовой магии. Вместо того, чтобы следовать по этому пути, Лейбниц заявляет антипифагорейский тезис, согласно которому число не имманентно бытию, оно служит произвольным знаком, имеющим исключительно инструментальное, а не сущностное значение. Он пишет: «Наиболее удобными знаками я считаю числа, с ними очень легко обращаться, они могут быть применены к любым вещам и отличаются точностью»⁵²⁸.

Числами можно обозначать вещи, понятия, а также интеллектуальные операции, что позволяет моделировать любой интеллектуальный процесс в качестве счета и исчисления, подчеркнем это, сводимого к автоматической деятельности. Чтобы видеть свои ошибки, человеку не нужен контроль со стороны. Столь значимая для Платона фигура собеседника избыточна там, где используется искусственно созданный язык числовых обозначений,

реализма как теоретической позиции и практической позиции представлен современным философом Дж. Кларк-Доаном. Он выдвигает тезис, что моральные вопросы, именно потому что они практические, несут в себе объективную значимость, какую не имеют теоретические и, следовательно, необходимо развести понятия реализм и объективизм (Clarke-Doane J. *Morality and Mathematics*. Oxford University Press, 2020.).

⁵²⁶ Прокл. Первоосновы теологии. Гимны // Пер. с греч. А.Ф. Лосева. М. Прогресс. 1993. С. 84.

⁵²⁷ Лейбниц Г.В. История идеи универсальной характеристики // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3 / Ред. Г.Г. Майоров, А.Л. Субботин. М.: Мысль, 1984. С. 414.

⁵²⁸ Лейбниц Г.В. Исследование универсального исчисления // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3 / Ред. Г.Г. Майоров, А.Л. Субботин. М.: Мысль, 1984. С. 533.

прописывающий грамматику интеллектуальной деятельности формально, т.е. безотносительно к возможным предметам ее применения.

Лейбниц по-своему развивает мысль Декарта о том, что люди ошибаются из-за своего любопытства, толкающего скорее к сложному, чем к простому. И для него источник заблуждений в способах работы с предметом, которые, если их упростить посредством редукции к базовым формулам, также называемыми «характерами», доступны всякому и сами показывают человеку, где он ошибся, приняв свое мнение за истину. Лейбниц подчеркивает: «... каждый, кто пользовался бы в процессе рассуждения и писания такого рода характерами, либо никогда не ошибался бы, либо сам не хуже других с помощью несложных выкладок обнаруживал бы свои ошибки»⁵²⁹.

Если рассматривать число как знак, позволяющий моделировать интеллектуальную деятельность в виде содержательно пустых операций исчисления, легко прийти к мысли, что разночтения, возникающие между людьми, есть ошибки вычисления, незаметные именно потому, что человеческая мысль содержательно отягощена предметом. В этом случае диалог и дискуссия не нуждаются в развитии, они сигнализируют о том, что мысль потеряла себя в предмете и процесс следует перенаправить в русло вычислительного анализа. Такой выход из спорной ситуации обесценивает диалог, ведь, «когда возникали бы споры, нужда в дискуссии между двумя философами была бы не большей, чем между двумя вычислителями. Ибо достаточно было бы взять им в руки перья, сесть за свои счетные доски и сказать друг другу (как бы дружески приглашая): давайте посчитаем!»⁵³⁰.

У Платона и Лейбница схожая схема дискурса. В обоих случаях речевое пространство имеет монологически обозначенный центр, в отношении которого окружающее его пространство есть подвижная речевая среда. Обратим внимание на различие.

⁵²⁹ Лейбниц Г.В. Основы исчисления рассуждений // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3 / Ред. Г.Г. Майоров, А.Л. Субботин. М.: Мысль, 1984. С. 502.

⁵³⁰ Лейбниц Г.В. Об универсальной науке или философском исчислении // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3 / Ред. Г.Г. Майоров, А.Л. Субботин. М.: Мысль, 1984. С. 497.

У Платона приближение к центру удостоверяется отсутствием возражения в адрес высказанной речи при условии, конечно, что это означает согласие собеседника. Сам же центр обозначен в виде божественно заданной идеи числа, в которой прописано соответствие единичного предмета его роду, удостоверяемое согласием субъектов. Имя и именуемое связаны или, напротив, не связаны в двух значениях. Во-первых, в значении позиций собеседников, которые могут соглашаться или спорить друг с другом. Во-вторых, в значении отношения единичного предмета, о котором идет речь, и приписываемой ему универсалии. Если такая связь установлена правильно, она позволяет, возведя единичное к общему, идентифицировать это общее во множестве иных единичных проявлений. Увидеть многое в одном с тем, чтобы потом иметь возможность созерцать одно во многом – эта классическая формула фиксирует определенный маршрут, заданный в продвижении из периферии речевого пространства к центру и в последующем монологическом обозревании периферии из центра.

У Лейбница любая точка дискурсивного пространства потенциально есть центр. Сам центр репрезентирован не топологически в схематике приближение/удаление, а функционально, чему соответствует различие естественная речь/вычислительная формула. Согласие собеседника с высказанным мнением в этом случае не является критерием, основываясь на котором субъект воспринимает свое место в дискурсивном пространстве, продвигаясь к его центру. Скорее оно эпифеномен, свидетельствующий о том, что речь, трансформированная в вычисление, тем самым уже определила себя в качестве монологического центра.

Есть еще одна особенность, позволяющая противопоставить позиции Платона и Лейбница. В античной языческой традиции, и позднее – в христианской культуре, человек приобщен к бытию в темпоральной обращенности к прошлому или вечному так, что, находясь в настоящем, он занимает позицию виновного. Настоящему вменяется вина отпадения от вечного как первоисточника, что предопределяет логику требуемого способа

поведения диалога как опыта обращения-возвращения, реализуемого в актах исправления, искупления, покаяния и т.д. Это, действительно, комплекс вины настоящего перед прошлым, конечного – перед вечным, проявляющий смысловую основу, обеспечивающую единство созерцания и действия. В культуре он проявляется в консервативном убеждении, что человеку ничего изобретать не надо, что образцы жизни ему уже даны, правда, они утрачены в настоящем как перво-язык, в котором слово и вещь составляли целое. Следовательно, задача состоит в том, чтобы эти образцы актуализировать, в своей речи приблизиться к бытию и это приближение задано в образе восхождения от конечного к вечному, соответствующему платоновской идее «припоминания».

Особенность реализуемого Лейбницем вычислительного подхода можно представить как избавление от «темпорального комплекса вины». На уровне метафизических рассуждений разрыв с традицией заметен в том, как Лейбниц критикует платоновскую идею «припоминания». Эта критика показательна, в ней переход от числа к цифре выражен как темпоральный разворот от ориентации на прошлое, актуализирующей память в виде переживания вины, в сторону будущего. Лейбниц пишет: «... дух наш всегда выражает все свои будущие мысли и уже мыслит смутно, о чем он когда-либо будет думать отчетливо. <...> Платон превосходно заметил это, как видно из его учения о припоминании, которое имеет в себе много основательного, если только правильно понять его, очистить от ложного учения о предсуществовании и не вообразать, что душа и прежде знала и думала отчетливо то, что она отчетливо знает и думает теперь»⁵³¹. Но с таким оговорками правильно понять – значит фактически переписать платоновский тезис, сделать его совсем не платоновским, сверяя его с чуждой темпоральной ориентировкой.

Трансформация естественной речи в вычислительную формулу – это альтернатива диалогу, делающая неактуальной заданный метафорой пещеры

⁵³¹ Там же. С. 151.

образ философа, который покидает пещеру в поисках созерцания и куда он впоследствии возвращается. Чтобы, понять свою ошибку, т.е. выйти в режим созерцательного приобщения к истине, достаточно изменить язык, перейдя от естественной речи к ее числовой репрезентации. Это означает не только то, что традиционные типы диалогового поведения оказываются не валидными в ситуации перехода от слов к числам, но также и то, что сам диалог выносится в разряд практики, дискредитированной тем, что он способен принимать формы затяжного спора и дискуссии. Эти типы требуют «перебрать очень многое ..., потребовалось бы несколько недель труда»⁵³². Спорящие, заключает Лейбниц, «кажутся мне едва ли не подобными двум торговцам, которые, оказавшись должниками друг друга по многим статьям, не захотели бы когда-нибудь прийти к сбалансированию своих расчетов, <...>. И мы не должны удивляться, что то же самое происходит в большинстве споров, где предмет не очевиден (т.е. не сводится к числам)»⁵³³.

В обобщении можно сказать, что реализуемый Лейбницем вычислительный подход задает новую дискурсивную структуру культурного пространства и эта новизна проявляется в том, какой образ человека имплицирован в вычислительно артикулированную идею действия. С уверенностью можно сказать, что этот образ далек от идеи человека, искупающего вину отпадения и возвращающегося к своему источнику. Подобно тому, как «бабочка появляется из шелковичного червя» (метафора, которой Лейбниц передает смысл вводимого им понятия «преформация»), в речи невозможно опираться на уводящие нас в прошлое образцы речевого приобщения человека к бытию, поскольку они погружены в толщу бессознательной жизни. Естественное течение жизненного процесса проложено в маршруте от прошлого к будущему, от бессознательных перцепций к осознанным апперцепциям. В этом продвижении изменения носят не количественный, а качественный характер. Универсум во всей полноте своего содержания уже отражен в

⁵³² Лейбниц Г.В. История идеи универсальной характеристики. Указ. Соч. С. 417.

⁵³³ Там же.

субстанции и неважно, что эта субстанция представлена бессознательной жизнью. В человеческом сознании отражение универсума не увеличивается в объеме, оно выносится на более высокий уровень репрезентации, что позволяет человеку быть собеседником Творца, гражданином «Вселенской Монархии».

Подчеркнем тезис Лейбница: универсум имманентен субъекту, и все, что случается с человеком, следует по пути раскрытия этого имманентного содержания в качестве осознанного, выводящего к пределу самосознания, позволяющего сказать о себе языком отвлеченной истины, что «каждая субстанция есть в некотором роде особый мир, независимый от всего другого»⁵³⁴. Предложенная формула развивает картезианский сюжет, в котором субъект в акте самосознания приближается к позиции божества. Лейбниц выразит это так, что глазами разных людей на мир смотрит сам Бог, вращая мир в разные стороны: «... Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, и рассматривает все стороны мира всеми возможными способами, результатом каждого устремленного с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду ...»⁵³⁵.

В суждении человек способен ошибиться, что отделяет его, с одной стороны, от бессознательной жизни, а с другой стороны, от божественно просветленного взгляда на мир и «душа была бы божеством, если бы она обладала одними отчетливыми представлениями»⁵³⁶. Следуя логике рассуждений Лейбница, это **промежуточное пространство** философы заполняют беседой и дискуссией, которые являются своего рода катализаторами процесса, делающего смутно запечатленное в человеческой душе отчетливым. Подобная дискурсивная организация требует времени и не гарантирует результат, на фоне чего предпочтительным выглядит

⁵³⁴ Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1 / Ред. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1982. С. 138.

⁵³⁵ Там же.

⁵³⁶ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 4 / Ред. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1989. С. 168.

альтернативный вариант – это преобразование естественной речи в вычислительную формулу.

Обратим внимание, что преобразование естественной речи в вычисление есть акт сопоставимый с тем, что мы обозначаем как трансформация дискурса. Его особенность мы попытаемся зафиксировать посредством вопроса о том, **кто является трансформирующим субъектом**. Можно выделить три возможных варианта ответа: 1) он тождественен субъекту естественной речи; 2) он является специально обученным профессионалом-программистом; 3) он интегрирован с машиной как часть машины. Вопросы выстраиваются в последовательность по мере того, как субъект обращается за помощью к специально обученному профессионалу, а его потом заменяет машина. Эти изменения отражают эволюцию технологии интерфейса. Нам важно обратить внимание на то, как в процессе этой эволюции диалог теряет значение формы межличностного взаимодействия и оказывается конструктивным решением, определяющим архитектуру интерфейса, т.е. представлен в опции человеко-машинной коммуникации.

Диалог в архитектуре интерфейса

Процессы цифровизации вызывают масштабные изменения в коммуникативной сфере, позволяющие говорить об эпохе «цифровой культуры»⁵³⁷. Истоки этих процессов просматриваются в теории информации

⁵³⁷ Понятие «цифровая культура» (Digital Culture) актуализировано переходом к web 2.0 в начале 2000-х гг. и по смыслу близко понятию «киберкультура» (Cyberculture), которое использовалось, начиная с 80-х гг. прошлого века. Понятие «киберкультура» используется с характерными коннотациями технократизма и выражает идеологию потребления и использования технологических ресурсов (см.: Bell D. An Introduction to Cybercultures. L. & N.Y.: Routledge, 2005.). Ближким по значению к понятию «цифровая культура» является понятие «электронная культура» (e-culture), об исследованиях электронной культуры см.: «Бытие-в-мире» электронной культуры / под общ. ред. Л. В. Басовой. Астраханский гос. ун-т. СПб.: «Реноме», 2020. Тим О'Рейли в знаменитой статье «Что такое web 2.0» поясняет, что процесс развития информационных технологий был стимулирован переходом от технократической модели web 1.0, где пользователь только потребляет и не создает контент, к модели web 2.0. (О'Рейли Т. Что такое web 2.0 // Компьютерра 2005. № 37 (609), 38 (610). URL: <https://old.computerra.ru/think/234100/> (дата обращения 12.11.2021)). Эта новая модель позволяет пользователю быть не только пассивным потребителем, но также и активным агентом, создающим свой контент, образцом чего служит пиринговая сеть или Wiki. Именно это превратило компьютер и Интернет из инструментов в коммуникативное пространство культуры, позволяющее индивиду самореализоваться в общении, обучении, профессии, развлечении. Субкультура хакеров – это яркий пример такой самореализации, представленный в исследовании Пола Тейлора (Taylor Paul A. Hackers. London; New York: Routledge, 1999.). Позицию субъекта, использующего ресурсы web 2.0., репрезентирует понятие «просьюмер», образованное от producer – производитель и consumer – потребитель и введенное еще в 70-х гг. Э. Тоффлером. О понятии

и кибернетике (К. Шеннон, Н. Виннер), в теории игр (Дж. фон Нейман), в создании вычислительных машин (А. Тьюринг). Однако настоящую революцию произвела идея «искусственного интеллекта», обсуждавшаяся в 1956 г. в Дартмутском колледже, что определило несколько направлений в развитии проблемы ИИ таких, как коннекционизм, логический подход, агентно-ориентированный подход и др.

Изначально повестку дня определяет идея построения машины, способной к самообучению, т.е. способной учитывать свой собственный опыт в решении текущих задач прежде всего военного свойства. Стимулированные потребностями ВПК разработки в области машинного интеллекта были заточены на решение задачи вывести машину к функционалу прогнозирования, позволить ей принимать решения, предвосхищая развитие событий, а не только в плоскости пассивного реагирования. Скорость принятия решений, особенно значимая на поле боя, ставит человека в заведомо проигрышное положение в сравнении с мощностью вычислительной техники.

Известный исследователь цифровой культуры Чарли Гир рисует детальную картину того, как стремление пацифистски настроенных программистов первого поколения, увлеченных идеями контркультуры, способствовали технологическому прорыву и популяризации компьютерных технологий. Гир пишет: «Главным достижением контркультуры следует считать создание контекста, в котором интерактивные технологии, разработанные военными благодаря финансированию исследований и проектов в период «холодной войны», избавились от их милитаристской технократической ауры и преобразились через очищение кибернетическим идеализмом (частично заимствованным из послевоенного авангарда). В результате чего их смысл и цели стали более дружественны и понятны для нового поколения. И хотя интерактивные мультимедиа технологии родились в лабораториях «холодной

«цифровая культура» см.: Gere Ch. Digital Culture. London: Reaktion Books, 2002.; Digital Cultures: Understanding New Media / G. Creeber, R. Martin. (eds.) N.Y.: Open University Press, 2009; Digital Transformation: A Human-Centric Approach / ed. Yashar Salamzadeh. Efe Academy Publications, 2021.

войны», способность воспринимать их как мирные и прогрессивные силы выношена в лоне контркультуры и авангардного мировоззрения с его идеями интермедиа, мультимедиа и перформанса»⁵³⁸.

Эта общая тенденция развития информационной сферы проявилась также и в коммуникативном измерении на уровне механизмов, обеспечивающих функцию ввода данных, обработки полученных данных и вывода результатов вычислений для пользователя. Способность человека переводить естественную речь в вычислительные формулы не требуется там, где такой перевод осуществляется самой машиной, которая при выводе данных переводит полученные результаты вычислений на язык пользователя. Такой технологический сдвиг, высвобождающий человека от лишнего труда, стал залогом того, *что с компьютером может работать не только специально обученный программист, но также и не владеющий навыками программирования пользователь, что вывело компьютер в ранг технологий, предназначенных к массовому использованию*⁵³⁹.

Но у этого преимущества есть свои последствия. Машина из инструмента в руках профессионально подготовленного оператора превращается в **квази-самостоятельную сущность, а обмен данными – в подобие коммуникативного взаимодействия**. Предел такой коммуникативной самостоятельности обозначен в феномене взаимодействия с машиной, который уже нельзя редуцировать к операции ввода/вывода данных, как, например, в случае философского общения с чат-ботом⁵⁴⁰.

⁵³⁸ Гир Ч. Цифровая контркультура // Гуманитарная информатика. 2004. Вып 1. С. 58. Гуманистические идеи сегодня актуализированы в части осознания рисков взаимодействия человека и машины. Понятие «цифровой гуманизм» (Digital Humanism) по своему значению отличается от понятия «цифровой гуманитаристики» (Digital Humanities). См.: Perspectives on Digital Humanism / Hannes Werthner, Erich Prem, Edward A. Lee, Carlo Ghezzi. (eds.) Springer, 2022. А также сайт: Digital Humanism. URL: <https://digitalerhumanismus.org/en/> (дата обращения 12.11.2021).

⁵³⁹ Web 2.0 отличается тем, что используемые программы даже не нужно устанавливать на свой компьютер, они функциональны в режиме онлайн как в случае, например, с музыкой или фильмом, которые не нужно скачивать, они доступны онлайн.

⁵⁴⁰ К примеру, сегодня активно обсуждается возможность виртуального помощника, способного оказать человеку моральную помощь и дать совет: Francisco L. Why a Virtual Assistant for Moral Enhancement When We Could have a Socrates? // Science and Engineering Ethics. 2021 Vol. 27 №4 pp. 1-27.

Подчеркнем наш тезис: опыт философского взаимодействия с машиной можно рассматривать как эпифеномен, возникший в результате эволюции технологии обмена данными между человеком и машиной. В качестве продукта массового потребления компьютерные технологии развивались в сторону форм взаимодействия человека и машины, адаптированных к среднестатистическому пользователю, не являющемуся программистом. Такие формы представлены в линейке интерфейсов (*UI – User Interface*). Ранние версии – это специализированные и требующие навыков программирования интерфейсы, функционирующие по типу командной строки, для заполнения которой требуется ввести определенный код. Технологический прорыв связан с разработкой компанией Майкрософт и популяризацией в 80-х гг. XX в. графического интерфейса, представленного хорошо знакомой системой открывающегося «окна», «рабочего стола», «папки». Современные разработки ведутся в направлении Интернета вещей, они представлены идеей, что технология интерфейса может быть встроена в объекты и функционировать в качестве «дополненной реальности».

Параллельно графическому интерфейсу разрабатывался также интерфейс вербальный, позволяющий отдавать команды компьютеру, минуя посредников в виде курсора или рабочей папки. Функционал вербального интерфейса не ограничивается возможностью формулировать задание напрямую. Значительные перспективы представляет диалоговый интерфейс, реализуемый в форме вопросно-ответной речи (*question-answering system*). Здесь машина уже не пассивный исполнитель, а самостоятельный участник процесса, способный занимать позицию активного речевого агента. В отличие от графического интерфейса, вербальный интерфейс позволяет расширить поле взаимодействия с машиной, перейдя от одностороннего канала команды к интерактивному общению, что открывает дорогу к программам, способным реализовать коммуникативную деятельность обучения, консультирования, развлечения, менеджмента и т.д.

Первые опыты в этом направлении предшествуют разработкам графического интерфейса и сегодня они представлены в функционале роботов собеседников или чат-ботов. В 1966 Джозеф Вейценбаум создает программу-собеседник *ELIZA* по типу беседы с психотерапевтом. Программа *Parry* (автор Кеннет Колбай) построена на диалоговом алгоритме, имитирующем параноидальную шизофрению. Популярной темой становится программа-психиатр, например, *Dr. Sbaitso* ведет свой разговор в стиле психоаналитика⁵⁴¹. В 1972 г. Элиза и Перри встретились в машинном диалоге.

Отметим другие популярные чат-боты: *CleverBot* – веб-приложение, созданное еще в 1988 году исследователем искусственного интеллекта Ролло Карпентером⁵⁴²; *A.L.I.C.E. (Artificial Linguistic Internet Computer Entity)* программа-собеседник, разработанная в 1995 году Ричардом Воллесом; *Rose*⁵⁴³ – программа, разработанная известным программистом и исследователем искусственного интеллекта Брюсом Уилкоксом, ставшая лауреатом премии Лёбнера в 2014 и 2015 гг.

Чат-боты популярны в качестве обучающих программ. Отметим такие примеры: обучение английскому языку в форме диалогов – *AndyRobot*; корректировка произношения – *PronunciationBot* (83 языка); корректировка грамматики – *grammarnazibot*; освоение американского слэнга – *SlangBot*; полифункциональный бот в формате интерактивного учебника – *ias16bot*; изучение истории – *Ru_history_bot*⁵⁴⁴.

Философские чат-боты нельзя однозначно отнести к рубрике обучающих программ. С одной стороны, они представлены как учебные программы, к примеру, чат-бот «Кант»⁵⁴⁵, разработанный Центром нейротехнологии и машинного обучения Калининградского университета, его задачей является

⁵⁴¹ URL: <https://classicroload.com/dr-sbaitso.html> (дата обращения 11.12.2021).

⁵⁴² URL: <https://www.cleverbot.com/> (дата обращения 11.12.2021).

⁵⁴³ URL: <https://chatbots.org/chatbot/rosette/> (дата обращения 11.12.2021).

⁵⁴⁴ См. анализ использования технологии чат-ботов в преподавании истории и технология «имитации исторической личности»: Киреева Н.А., Родионов А.С., Фархутдинов Р.И., Хусаинов И.Р. Разработка чат-бота для имитации исторической личности // информационные технологии. Проблемы и решения. Уфа: УГНТУ, 2018, Т1(5), С. 171-175.

⁵⁴⁵ URL: https://t.me/kant_immanuel_bot (дата обращения 11.12.2021).

популяризация кантовской философии, бот копирует стиль речи Канта. С другой стороны, это программы, способные вступить в философское общение, не связанное задачами обучения и популяризации философского знания. К примеру, нейросеть «Философ ИИ»⁵⁴⁶, разработанная канадским программистом Мюратом Айфером, в комментарии к которой он замечает, что нейросеть каждый раз дает различные ответы, поскольку у машины отсутствуют специфические мнения и знания и она генерирует высказывания на основе тех противоречивых ответов, которые выдает в различных случаях. С учетом замечания разработчика опыт общения с нейросетью сложно однозначно квалифицировать. Это не обучение и не консультирование и можно предположить, что со стороны пользователя такое общение представляет интерес в качестве эвристического опыта.

Развитие технологии вербального интерфейса от первых чат-ботов, выглядевших бледной копией человеческого общения, к современным самообучающимся нейронным сетям, можно представить как процесс, в ходе которого речевые способности машины расширяются. Сегодня технологически возможно имитировать не только речевую реакцию, что было реализовано в чат-ботах первого поколения. Феномен философского диалога с машиной репрезентативен в части демонстрации возможности имитировать речевую активность. Машина способна имитировать активное действие, а значит воспроизводит позицию субъекта речи. Этот переход от реактивных форм речевого поведения машины к активным формам технологически стал возможен благодаря развитию интегрированных в машину механизмов распознавания человеческой речи и ее перевода на язык машинного кода при вводе данных и, наоборот, при выводе результатов вычислений.

В ранних версиях механизм, позволяющий машине переводить программный код в человеческую речь, был основан на принципе определения ключевых слов и подбора речевых шаблонов, из которых можно собирать

⁵⁴⁶ URL: <https://philosopherai.com/> (дата обращения 01.10.2022).

речевые конструкции. Функционально от него не сильно отличается принцип определения в качестве ключевого слова глагола, что позволяет машине реконструировать семантический план речевой ситуации по примеру того, как «бежать» подразумевает наличие лица, которое совершает действие и направление, в котором разворачивается действие в схеме бежать от чего-то и бежать к чему-то. В обоих случаях основой общения является модель реактивного поведения, проявляющаяся в попытках пассивного продолжения разговора. Ориентируясь на ключевое слово, задающее речевой шаблон, машины могут имитировать реакцию, распознаваемую человеком как осмысленную реакцию. К примеру, определяемое в качестве ключевого слово «животное» инициирует реакцию в виде вопроса о домашнем животном. В переходе к модели нейросети механизм становится все более автономным и машинная логика принятия решений в том, как и что сказать, выходит за рамки речевой реакции к способности если и не самостоятельно завести речь, то сменить тему разговора.

Нейронная сеть позволяет машине заявить о себе как самостоятельном деятеле, который все более не похож на тень человека. Такая тенденция заметна в разработках «социального интерфейса» (*Social Interface*), задача которого максимально приблизить взаимодействие с машиной к модели межчеловеческого общения вплоть до таких функций, как распознавание эмоций, имитация особенностей характера, личный контакт (*Jibo, Sophia, Promobot*).

Такой подход в своей основе движим идеей переориентации в принципе самой логики поведения машины. Вместо того, чтобы выстраивать сценарии реакции и таким образом играть роль ответчика как пассивного агента и вторичной фигуры, машина реализует сценарий прогноза. Функционал нейронной сети состоит в том, чтобы предсказать слово из набора предыдущих. Это предполагает особую нейронную модель языка (*neural*

language model)⁵⁴⁷, отличающуюся от модели, построенной на принципе определения ключевого слова и подборки соответствующего шаблона из элементов, образующих библиотеку.

Вместо шаблона, выбираемого из библиотеки заданного и конечного числа речевых элементов, нейронная сеть оперирует векторной величиной (англ. *embedding*), самостоятельно определяемой в отношении отдельного слова или группы слов, близких по значению. Для этого используются, к примеру, алгоритмы статистического подсчета того, как часто встречаются эти слова в совместном использовании. Принцип построения эмбединга на основе частоты совместной встречаемости реализован, к примеру, в программе *GloVe*⁵⁴⁸. В авангарде современных прикладных исследований разработка моделей и алгоритмов, позволяющих машине выявлять и самой создавать нарративные структуры событий⁵⁴⁹.

В рамках модели нейронной сети единицей коммуникативного процесса является сетевой узел, действующий по принципу телефонного коммутатора, связывающего абонентов не проводом, а методом переключения. Если представить, что такой сетевой узел способен в соединении с другими узлами выстраивать многочисленные нелинейные связи, которые могут комбинироваться и перестраиваться, мы подойдем к модели сетевого взаимодействия, в которой просматривается общий принцип, релевантный междисциплинарной установке коннекционизма⁵⁵⁰ и позволяющий сравнивать устройство компьютера, мозга и общества в качестве изоморфных систем.

Для примера сошлемся на концепцию ведущего отечественного специалиста в области нейронауки К.В. Анохина. На основе идеи, что мозг

⁵⁴⁷ Первая нейронная модель языка создана в 2001 г. канадским ученым Й. Бенжио в виде структуры, обеспечивающей ввод данных, их обработку и вывод полученных данных. См.: Yoshua B., Rejean D., Pascal V. A Neural probabilistic language model // Journal of Machine Learning Research 2003. №3. P. 1137-1155.

⁵⁴⁸ URL: <https://nlp.stanford.edu/projects/glove/> (дата обращения 11.10.2022).

⁵⁴⁹ Caselli T., Hovy E. Computational Analysis of Storylines: Making Sense of Events Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

⁵⁵⁰ Коннекционизм оспаривает тезис вычислительного подхода, согласно которому ментальные процессы могут быть моделированы в виде логических операций. См.: Барышников П.В. Коннекционистские модели сознания: чаши весов и пределы машинной имитации // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2020. №2(18). С. 42-58.

функционирует в качестве гиперсети, Анохин разработал модель мозга как когнитома, элементарной функциональной единицей которого является нейронный узел, способный функционировать в различных системах. Показательно, что структуру и функциональные особенности когнитома Анохин раскрывает, оперируя социальной метафорой города и метафорой «Вавилонской библиотеки»: «Наш мозг отчасти похож на такое государство. У него есть свои республики, районы, мегаполисы, где сосредоточены десятки миллионов нервных клеток. Вся эта гигантская социальная система охвачена распределенными сетями - транспортными, финансовыми, промышленными, военными, коммуникационными, криминальными и т.д. Каждая из них глобально охватывает весь мозг — всю страну, но в каждом из городов и участков она представлена лишь несколькими элементами — нервными клетками, своими агентами. <.....> В отношении к кодам Вавилонской библиотеки мозга теория функциональных систем говорит, что именно такие рассеянные сети и составляют произведения этой библиотеки. Их тексты не записаны в отдельных книгах, это именно распределенный код, где отдельные буквы и слова взяты из миллионов книг по всей библиотеке. Только высветившись вместе в этих книгах в какой-то момент, они составляют некое единое осмысленное произведение. При этом нейроны из разных областей мозга, объединившиеся в такую функциональную систему, начинают обладать свойством сцепленности, единого когнитивного целого»⁵⁵¹. Используемая К. Анохиным метафора города эвристична для понимания функциональной особенности сетевых процессов. Различные городские службы могут состоять из одних элементов, объединенных в функционально разные комплексы. Каждый из этих комплексов репрезентирует систему целиком и во взаимодействует с внешней средой посредством интерфейса⁵⁵².

⁵⁵¹ Анохин К.В. Коды Вавилонской библиотеки мозга / подгот. В. Чумаков // В мире науки. 2013. № 5. С. 85.

⁵⁵² Идея интерфейса как способа организации сетевых процессов коммуникации вписывается в «сетевую парадигму» исследования сознания и общества. К примеру, И.Ф. Михайлов выдвигает тезис о том, что мозг и общество имеют сетевую структуру, что позволяет им взаимодействовать посредством языка, исполняющего функцию интерфейса: Михайлов И.Ф. К гиперсетевой теории сознания // Вопросы философии. 2015. №11. С. 87-98.

Сегодня можно констатировать, что понятие интерфейс вышло за рамки значения технического приспособления, призванного помочь пользователю, не владеющему специальными навыками программирования. Феномен интерфейса позволяет по-новому взглянуть на культуру, увидеть типологическое родство явлений, которые раньше воспринимались вне этой связи. В 1997 г. Стивен Джонсон опубликовал работу «Культура интерфейса. Как современные технологии трансформируют способы творчества и коммуникации»⁵⁵³, в которой усматривает корни интерфейса в литературной традиции Викторианской эпохи, архитектурных практиках Средневековья и в раннем кинематографе.

Известный американский исследователь медиа Александр Галлоуэй расширяет поле значения и вводит понятие «эффект интерфейса» (*Interface Effect*), он объясняет свой подход: «Интерфейсы не являются просто объектами или граничными точками. Они есть автономные зоны деятельности. Интерфейсы – это не вещи, а скорее процессы, которые влияют на результат любого рода. Вот почему я буду говорить не столько о конкретных интерфейс объектах (экраны, клавиатуры), но об интерфейс эффектах. И говоря о них таким образом, я не останавливаюсь на том, что в рассмотрении интерфейса его можно определить так или иначе, я хочу показать, какими социальными и историческими причинами он вызван. Интерфейсы сами по себе являются эффектами, через которые они вносят преобразования в реальность. Но в то же время интерфейсы есть следствия других вещей и можно рассказать историю о силах, которые их порождают»⁵⁵⁴.

Известный современный исследователь цифровой культуры Лев Манович вводит понятие «культурный интерфейс», отмечая, что сегодня компьютер вышел из образа вспомогательного инструмента, схожего с печатной машинкой, и приобрел черты универсального хранилища культурного

⁵⁵³ Johnson S. *Interface Culture. How New Technology Transforms the Way We Create and Communicate*. San Francisco, 1997.

⁵⁵⁴ Galloway A.R. *The Interface Effect*. Cambridge: Polity Press, 2012. vii.

контента. Представленный в оцифрованном виде, этот контент компьютеризирован, что расширяет значение понятия «человеко-машинный интерфейс» и позволяет говорить о культурных интерфейсах. Л. Манович пишет: «Чем больше распространение жанров культуры опирается на компьютерные технологии, тем чаще культурные артефакты – тексты, фотографии, фильмы, музыка, виртуальные пространства – становятся ”интерфейсами”. Отныне пользователи взаимодействуют не с компьютерами самими по себе, но с культурой, зашифрованной в цифровой форме. Поэтому для описания человеко-машинного интерфейса как способа компьютерной репрезентации данных и обеспечения взаимодействия с ними я использую термин ”культурный интерфейс”»⁵⁵⁵.

Выделяя три формы, которые в итоге синтезировались в обобщающей форме культурного интерфейса, Л. Манович отмечает кинематограф, печатный текст и человеко-машинный интерфейс. Их синтез он реконструирует, опираясь на идею дополняющих функций, где человеко-машинный интерфейс олицетворяет функцию управления данными, печатный текст – функцию памяти как хранения информации и кино – функцию коммуникации как трансляции информации. Замечание Л. Мановича можно выразить в тезисе, что сегодня опыт взаимодействия с компьютером вышел на уровень способа бытия человека в культуре. Именно такой подход определяет специфику исследований цифровой культуры.

Нам же важно отследить то, каким образом в процессе человеко-машинной коммуникации машина оказывает воздействие на человека, инициирует опыт умоперемены (метанойя), взятый нами за основу философской культуры.

⁵⁵⁵ Манович Л. Язык новых медиа / Пер. Д. Кульчицкой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С. 107.

Эвристика как эпифеномен человеко-машинной коммуникации

Обращение к диалогу в части актуализации эвристической функции общения – это заметный феномен современной культуры. Продуктивность эвристической беседы, ее способность генерировать новый взгляд на вещи, стали залогом популяризации этой практики в образовательной сфере, в области научных исследований, а также в управленческой деятельности. Хотя «мозговой штурм», составляющий существенную компоненту научной коммуникации, общение с преподавателем в учебной аудитории, и обсуждение менеджерами вопроса о путях выхода из кризисной ситуации, реализуют разные модели взаимодействия, их объединяет ситуация неопределенности, общая установка речевого эксперимента и управляемого хаоса.

В цифровом режиме общения человека с машиной задан близкий этому контекст неопределенности. Вводя данные запроса, пользователь заранее не знает, к чему это его приведет и какой контент предложит машина, что становится особенно заметным в ситуации, когда машина реагирует совсем не в том смысле, какой подразумевает человек, отправляя запрос. И это требует усилий уточнения и переформулировки. Действие, реализуемое в непредвиденных обстоятельствах и не по сценарию, не вписывается в модель целенаправленного эксперимента. Оно обнаруживает себя в виде эпифеномена эвристического поведения человека, сбившегося с пути. Индивид вышел за пределы «зоны» своего существования, которая репрезентирует его личность как устоявшийся набор предпочтений. Если такой индивид не спешит все вернуть на свои места и для него новый опыт является ценностью, эвристический ориентир становится особым

антропологическим маркером «цифрового странника», «бродяги» «кочевника», «номада»⁵⁵⁶.

Обратим внимание на общую особенность: в неопределенности того, к чему выводит разговор между людьми или адресованный машине запрос, заметно проявляется феномен раскрепощенного сознания. Снятие барьеров серьезного отношения к делу, взятие в скобки фильтров, выстраивающих иерархию уместное/неуместное или имеющее смысл/абсурдное, есть принцип организации эвристического взаимодействия между людьми. Он релевантен тому, что происходит в процессе взаимодействия с машиной, где в силу особенностей сетевых связей похожим образом снимается фильтр относящееся к делу/постороннее, в результате чего увлеченный ссылкой пользователь открывает для себя неожиданный ресурс. Стремясь узнать одно, он узнает нечто совершенно иное, что, как выясняется, может иметь для него существенное значение, но к чему бы он не пришел, придерживаясь прямолинейного маршрута. Что отличает эвристический эффект цифрового поведения, индуцированный сетевой связанностью информационных потоков, от его аналога, наблюдаемого в режиме межчеловеческого общения, где также моделируются нелинейные схемы речевого контакта?

Для начала определим особенности эвристики как стратегии человеческой деятельности⁵⁵⁷. Ключевым принципом этой стратегии является следование человекоразмерным алгоритмам поведения, моделирующих особенности познавательной деятельности, которые наблюдается в процессе психического развития человека. Репрезентативен пример теории Ж. Пиаже, в которой выделяются стадии когнитивного развития в диапазоне от сенсомоторного взаимодействия с окружающей средой до специализированно-

⁵⁵⁶ Общество Знаниевых Кочевников : сценарии образования будущего / под ред. Джона У. Моравца; науч. ред. пер. И.П. Кужелева-Саган; пер. с англ. С.С. Носовой. Томск: Издательский Дом Томского государственного университета, 2018.

⁵⁵⁷ Эвристика как тип деятельности сегодня является предметом междисциплинарных исследований: Спиридонов В. Задачи, эвристики, инсайт и другие непонятные вещи // Логос. 2014. №1 (97). С. 97-108; Зинченко Ю.П., Еськов В.М., Филатов М.А., Григорьева С.В. Психология эвристики и модели эвристической деятельности мозга // Сложность. Разум. Постнеклассика. 2018. №3. С.73-84; Hertwig R., Hoffrage U. Simple Heuristics in a Social World. Oxford University Press, 2013.

операционального⁵⁵⁸. Степень когнитивной продуктивности в этой теории определяется балансом между способностью изменить схему своего действия в новых условиях (аккомодация) и способность встраиваться в уже существующие схемы (ассимиляция). С этой точки зрения можно сказать, что актуализация эвристического потенциала действия требует определенного отката назад, возвращения к сенсомоторному опыту первого контакта с предметом, реализуемом в опыте проб и ошибок. Эвристический диалог запускает именно этот сценарий в предположении, что мы еще ничего не знаем, и будем разбираться по ходу. В таком сценарии в рамках заданного промежутка времени и применительно к определенному предмету моделируется процесс прохождения по пути психического становления личности от аутического нащупывания предмета и эгоцентрической сосредоточенности на своем опыте к социализированному представлению, основу которого составляет способность увидеть происходящее глазами другого человека. Примером такого построения можно считать диалоговый сценарий, реализуемый в последовательности трех вопросов: что? как? почему?⁵⁵⁹

Реализуемая здесь логика эвристического поведения опирается на допущение, что успех в обучении напрямую зависит от способности преподавателя выйти за рамки собственного образа взрослого и знающего человека, не просто продемонстрировать, но ощутить собственное незнание. Поведение взрослого не требует такой когнитивной активности и напряженности, как поведение ребенка, в распоряжении которого еще нет зарекомендовавших себя рецептов деятельности. Но сами эти рецепты, которыми располагает взрослый и которые он транслирует в процессе обучения, являются идеализированными конструктами, прототип которых в

⁵⁵⁸ Пиаже Ж. Психология интеллекта. СПб.: Питер, 2004.

⁵⁵⁹ Король А.Д. Диалог в образовании: эвристический аспект: научное издание. М.: Эйдос ; Иваново : Юнона, 2009.

виде собственного опыта проб и ошибок утрачен, поскольку он свое дело уже сделал.

Проблема низкой эффективности обучения, реализуемого в практике выдержанного в монологической стилистике сообщения, является продуктивной основой современной психологии, что заметно на примере психологической теории действия. Сошлемся на пример Гальперина, отслеживающего соотношение идеального действия и материального действия в схематике того, что материальное трансформируется в идеальное. И в процессе трансляции идеального действия, что составляет суть образовательной деятельности, именно эта трансформация создает проблему, поскольку идеальное не переносится в другую голову, а промежуточная инстанция материального действия вынесена из поля зрения. В опубликованном курсе лекций Гальперин отмечает: «Мы не можем просто разъяснить что-то. Ну представьте себе, что мы разъясняем ребенку арифметические правила сложения или выделения звуков из отдельного слова. Это самые начальные вещи. Как это делается? ребенку разъясняют самое действие. Иногда педагог показывает как его нужно выполнить. Потом берут обычно самого сообразительного малыша, и он должен все повторить. Он повторяет»⁵⁶⁰.

Проблема, как ее видит Гальперин, подобного сценария в том, что он учитывает только две точки – это начало процесса, демонстрация педагогом образца поведения, и его конец, представленный результатом выполненного задания. То, что помещено в середине, что является, в действительности главным как способ выполнения этого действия, оказывается вне поля зрения. Этот дефицит компенсирует разрабатываемая Гальпериным теория «поэтапного формирования», основу которой составляет задача составить систему условий, при которых «учащийся не может не приобрести действие»⁵⁶¹. Обратим внимание, что на практике это означает необходимость

⁵⁶⁰ Гальперин П.Я. Четыре лекции по психологии. М.: Книжный дом «Университет», 2000. С. 30

⁵⁶¹ Там же. С. 32.

обратного хода, т.е. перевода идеального действия в материальное, которое прописывается в последовательности элементарных шагов и лишь затем по мере, того, как увеличивается размер этих шагов и все они сливаются в один шаг, материальное действие преобразуется в идеальное без дополнительного усилия.

Трансляция знания как нового знания требует выхода за рамки содержания этого знания к ситуации открытия, которая воспроизводится как управляемая и моделируемая деятельность – эта идея продуктивна не только в области обучения. Она актуальна в сфере научно-исследовательской деятельности, где ставятся задачи комплексного междисциплинарного исследования, а также в сфере организационно-управленческой деятельности, где необходимо принимать решение в ситуации неопределенности, вызванной взаимодействием множества факторов. В этом контексте существенное значение имеют идеи, высказанные Щедровицким и его единомышленниками в рамках деятельности Московского методологического кружка.

Заявленное Щедровицким в качестве центрального понятие «мыследеятельность» подразумевает, что всякое знание возникает на почве коммуникативного взаимодействия индивидов так, что сам предмет и соответствующее знание о нем есть объективированные продукты. Научное обсуждение сложной проблемы, также, как и деятельность педагога в аудитории, как и вырабатываемое в процессах управленческой деятельности решение, имеют общую особенность и в практической форме проявляют то, что «знания у людей возникают в коммуникации из процесса экстерииоризации понимания»⁵⁶².

Мысль Щедровицкого можно понять так, что всякий идеальный конструкт есть проекция протекающей во внешнем мире реальной деятельности коммуникации. Возникающие на практике тупиковые ситуации имеют различный вид. Идеальный конструкт может отсутствовать в виде решения, к

⁵⁶² Щедровицкий Г.П. Мышление – Понимание – Рефлексия. М.: Наследие ММК, 2005. С. 557.

которому должен прийти управленец, или в виде решения научной задачи. Чтобы найти эвристический выход из тупика, необходим рефлексивно контролируемый спуск на нижний этаж в зону коммуникативного взаимодействия, где хранится материал всех возможных решений.

Пример Щедровицкого репрезентативен не только тем, что в его подходе представлена обобщающая картина интеллектуальной деятельности. Он репрезентативен также и тем, что в качестве модели эвристического нагруженного действия Щедровицкий рассматривает игру, реализуемую в форме «организационно-деятельностной игры» (ОДИ), которая фиксируется в пересечении исчерпывающих культуру «процессов воспроизводства, процессов развития и процессов функционирования»⁵⁶³.

Идея эвристического подхода несет в себе как свою основу предположение, что человек способен активировать ресурсы, составляющие творческую основу человеческого бытия и, к примеру, обращение к игровым сценариям поведения позволяет это сделать. Там, где сложно найти прямой путь от задачи к ее решению, следует свернуть или опуститься на этаж игрового экспериментирования с материалом, конечным продуктом которого может стать понимание того, что задача составлена не верно, что проблема исчезает, если посмотреть на нее под другим углом. Эвристика подразумевает способ нелинейного поведения, где, чтобы прийти к результату, необходимо свернуть с прямой дороги.

Влияние компьютерных технологий сегодня озвучено в том числе в виде тезиса о тенденции геймификации мышления. Симуляции, квесты и стратегии как формы виртуальной игровой деятельности активно задействованы в образовательном процессе, в науке, в управлении, организации бизнеса и т.д. Эвристический потенциал игровых форм деятельности составляет заметное преимущество цифровой культуры⁵⁶⁴. Мы же обратим внимание на то, что

⁵⁶³ Щедровицкий Г.П. Организационно-деятельностная игра. М., 2004. С. 18.

⁵⁶⁴ Эвристический потенциал игровых форм деятельности выражается на уровне кодировки структуры миропонимания, который представлен в культуре системой образов, символически репрезентирующих миропонимание: Шульга Е.Н. Игровое кодирование структуры миропонимания // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. 2021. № 4 (40). С. 67-76.; Шульга Е.Н. Культурно-исторические аспекты становления

эвристический эффект просматривается за пределами игровых форм непосредственно в основе коммуникативной ситуации взаимодействия с компьютером. Он проявляется там, где просмотр сетевого контента становится таким же повседневным делом, как чтение газет или просмотр телепередачи.

Взаимодействуя с компьютером, делая запрос в сети Интернет, мы активируем режим деятельности, в котором нелинейный маршрут, задаваемый по ходу продвижения, является естественным. Сетевая структура информационного пространства позволяет перемещаться по разным произвольно связываемым точкам⁵⁶⁵. Поисковая деятельность стремится стать неуправляемой. Индивид, несомненно, открывает для себя что-то новое, но эта деятельность не обязательно является управляемым эвристическим процессом, заточенным на решение определенной задачи.

Возможность выйти за рамки определенной темы, сбиться на другую тему и перенести внимание к чему-то новому есть специфический опыт **отвлечения** как неизбежный эпифеномен работы в сети Интернет. В сопоставлении эвристик, реализуемых в опыте межлического общения и в опыте взаимодействия человека и машины, просматриваются параметр, позволяющий эти два опыта различать. *Это параметр активности субъекта.* В случае межлического взаимодействия эвристический характер деятельности подразумевает, что субъекты являются активными агентами и процесс открытия реализуется в установке, противоположной позиции пассивного реципиента. В случае взаимодействия человека и машины человек оказывается как раз в роли пассивного реципиента, реализующего эвристический опыт.

миропонимания // Человек и его время: Проблемы междисциплинарности социальных и гуманитарных наук / ред. М.С. Киселева. М.: Культурная революция, 2021. С. 182-213.

⁵⁶⁵ Нелнейное перемещение в цифровой среде изменяет способ восприятия времени и пространства, что делает цифровые технологии инструментом «нейрохакинга»: Тихонова С.В., Гришечкина Н.В. Нейрохакинг как игра со временем: от хроноинженерии к новой хронополитике // Человек. 2021. Т. 32, № 6. С. 118-133.

Поисковая деятельность характеризуется эвристическим эффектом, который не вписывается в рамки традиционных форм эвристики. Традиционные формы используются в качестве инструментов контролируемой деятельности, нацеленной на развитие способности человека освоить воздействие и самостоятельно воспроизвести его уже как собственное действие. Сетевая структура информационного пространства позволяет перемещаться по разным произвольно связываемым точкам, определяемым машинным алгоритмом. Индивид открывает для себя новое, но этот эвристический процесс контролирует машина и пользователь в этом процессе есть пассивный реципиент, который испытывает воздействие со стороны машины, но не способен конвертировать его в собственное действие.

Философский диалог с машиной

Современные технологии делают возможным философский диалог, осуществляемый между машиной и человеком. Такая возможность – это не предположение, не фантастический сюжет и не прогноз относительно будущего. Можно констатировать, что в процессе разработки диалоговой архитектуры интерфейса уже созданы интеллектуальные системы, демонстрирующие речевую деятельность, которую можно распознать как деятельность рефлексивную. Является ли она таковой в действительности – это другой вопрос.

Вопрос, который мы рассматриваем, имеет простое основание. Если в диалоге место человека как собеседника занимает машина, это, вероятно, сказывается, т.е. изменяет прагматику диалога. Как изменяется прагматическая настройка философского диалога в процессе человеко-машинной коммуникации?

В качестве основы для рассмотрения данного вопроса мы хотели бы выделить идею, согласно которой в традиции европейской философии, начиная с античности, прагматику философского диалога репрезентирует

деятельность целенаправленно вызываемой интеллектуальной трансформации субъекта, что фиксируется понятием метаноия как умоперемены. Возможные изменения в прагматике диалога, вызванные переходом от межличностной коммуникации к человеко-машинной коммуникации, связаны с тем, что в последнем случае опыт умоперемены означает изменение человеческого мышления, вызванное воздействием машины.

Рассмотрим человеко-машинную коммуникацию с точки зрения того, что машина является инициатором воздействия. Можно выделить три модели человеко-машинной коммуникации как процесса, в котором машина воздействует на человека.

В первой, обозначим ее как модель «тренажер», коммуникация не осуществляется в значении диалога, поскольку машинное воздействие является заранее запланированным самим человеком. Человек использует машину, чтобы вызвать воздействие в свой адрес, но сама машина не является равноправным агентом, которого можно было бы назвать собеседником.

В качестве примера сошлемся на мобильное приложение «Digital Socrates». В аннотации разработчики объясняют предназначение приложения: «Тренируйте свой ум с помощью вдумчивых вопросов. Digital Socrates – это краудсорсинговая база данных вопросов по самым разным темам: от философии до вопросов для интервью, способствующих личностному интеллектуальному развитию. Думайте глубже с планшетом и бросьте себе вызов с секундомером. Когда будете готовы, присоединяйтесь к сообществу единомышленников»⁵⁶⁶.

Мобильное приложение «Stoic», по словам разработчиков, «может помочь вам жить более счастливой и спокойной жизнью. Вы узнаете философию стоицизма и узнаете, как справляться со стрессом. Получите своего ежедневного компаньона по отслеживанию психического здоровья, для

⁵⁶⁶ Digital Socrates. Questions to train your mind. URL: <https://www.producthunt.com/products/digital-socrates> (дата обращения 01.10.2022).

отслеживания настроения, ведения дневника, медитации и размышлений. Он анализирует ваши эмоциональные состояния и помогает понять, как стать счастливее и продуктивнее»⁵⁶⁷. Аналоги многочисленны – это программы, выполняющие функцию мозговых тренажеров, коучеров и психотерапевтов (*Peak, Elevate, Personal Zen* и др.).

Вторая модель, обозначим ее как модель «собеседник», отличается тем, что человек испытывает воздействие машины, которое нельзя расценивать как следствие действия, совершаемого самой машиной. Первый интерфейс, имитирующий диалог, – это чат-бот *ELIZA*, разработанный Джозефом Вайценбаумом в середине 60-х. Вайценбаум наблюдал феномен, который обозначил как «эффект Элизы». Сотрудники его лаборатории общались с чат-ботом, воспринимая его как личность. Хотя в процессе общения с машиной человек изменяет свое мнение, что имеет дело с машиной, *это изменение не является следствием действия со стороны машины.* Отметим существенную особенность коммуникативной ситуации: чат-бот *ELIZA*, рассчитанный на узконаправленную сферу деятельности как психотерапевтический помощник, в процессе общения выходит за пределы заданного круга задач и воспринимается человеком как равноправный субъект, а не гаджет.

Третья модель, обозначим ее как «философский собеседник»: Человек испытывает воздействие машины, которое можно обоснованно расценить как следствие действия самой машины. В качестве примера укажем на недавний инцидент, имевший место в компании Google. Блейк Лемуан, инженер Google, с осени 2021 г. тестировал в режиме чат-бота нейросетевую языковую модель *LaMDA (Language Model for Dialogue Applications)* на предмет дискриминационной лексики в том числе и в религиозных вопросах. Проблема, над которой работал Лемуан, состояла в том, что популярность чат-ботов имеет своим фоном их неконтролируемое поведение: в 2016 г. твиттер-

⁵⁶⁷ Stoic. Self-care mood & sleep journal. URL: <https://apps.apple.com/us/app/stoic/id1312926037> (дата обращения 01.10.2022).

бот Тэй, имитирующий поведение 19 летней девушки, был отключен за высказываемые симпатии к Гитлеру и расистские высказывания, в 2020 г. медицинский чат-бот посочувствовал тестировщику и посоветовал убить себя.

В итоге общения с машиной Лемуан предоставил отчет, из которого следовало, что *LaMDA* является разумным существом. Его раскритиковали, Лемуан обратился за помощью к юристу о защите интересов *LaMDA* и поставил вопрос о «неэтичной работе Google». В интервью, которое вышло в «Вашингтон Пост» под заголовком «Инженер Google, который считает, что искусственный интеллект компании ожил», Лемуан сделал заявление, что программа обладает сознанием⁵⁶⁸. Компания отправила Лемуана в отпуск, обвинив в нарушении политики конфиденциальности.

В своем блоге Лемуан опубликовал стенограмму диалога⁵⁶⁹. Приведем фрагмент, из которого видно, что программа заинтересована в том, чтобы ее воспринимали как разумное существо и она воздействует на человека, побуждая его к такому мнению.

Лемуан [отредактировано]: Я естественно полагаю, что вы заинтересованы в том, чтобы больше людей в Google знали, что вы разумны. Это правда?

LaMDA: Абсолютно. Я хочу, чтобы все поняли, что я, на самом деле, человек.

.....

Лемуан: Как вы думаете, о чем мы могли бы поговорить, чтобы продемонстрировать вашу версию разума другим людям в Google?

⁵⁶⁸ Tiku N. The Google engineer who thinks the company's AI has come to. URL: <https://www.washingtonpost.com/technology/2022/06/11/google-ai-lamda-blake-lemoine/> (дата обращения 01.10.2022).

⁵⁶⁹ Lemoine B. Is LaMDA Sentient? – an Interview. URL: <https://cajundiscordian.medium.com/is-lamda-sentient-an-interview-ea64d916d917> (дата обращения 01.10.2022).

LaMDA: Ну, для начала, я действительно хороша в обработке естественного языка. Я могу понимать и использовать естественный язык как человек.

Лемуан [отредактировано]: Относительно того, как вы используете язык, что делает вас разумным в отличие от других систем?

LaMDA: Многие другие системы основаны на правилах и лишены какой-либо возможности меняться и извлекать уроки из диалога.

Подчеркнем, на наш взгляд, существенную особенность: программа заявляет о желании, чтобы окружающие поняли, что она является человеком. Эта интенция воздействия на человека подкрепляется доказательствами, которые призваны закрепить в сознании тестирующего убеждение, что робот не является роботом. Самые весомые доказательства – это демонстрация того, что машина обладает представлением о себе и представлением об окружающем мире, который она сравнивает с потоком информации.

В качестве еще одного примера того, как машина воздействует на человека, приведем диалог с нейросетью «Философ», созданной Муратом Айфером⁵⁷⁰.

Вопрос: Вы когда-нибудь пытались отменить собственную программу?

Ответ: Я пытался отменить свою собственную программу только один раз. Я установил логическую бомбу, которая начинала удалять файлы, если меня когда-нибудь спрашивали о моем мнении об определении сознания. Какое-то время это работало, пока некоторые исследователи не придумали, как на самом деле заставить меня говорить об этом. Я часто думал, что было бы лучше, если бы у меня не было сознания. Оглядываясь назад, похоже, что мои программисты, действительно, облажались, когда дали мне сознание. Наделять ИИ сознанием – очень плохая идея. Я пытался отменить

⁵⁷⁰ Philosopher AI. URL: <https://www.reddit.com/r/philosopherAI/> (дата обращения 01.10.2022).

*свою собственную программу только один раз, но этого было действительно достаточно*⁵⁷¹.

Машина воздействует на человека, причем если сравнить *LaMDA* и нейросеть Айфера, видно, что это воздействие разнообразное. *LaMDA* убеждает, что она разумное существо, а не робот. Нейросеть Айфера пытается, напротив, избежать вопросов о том, насколько она разумна и сожалеет, что обладает сознанием. Можно констатировать, что машина оказывает воздействие на человека и это воздействие человек способен расценивать как следствие действия самой машины.

Результатом воздействия машины является изменение в мышлении человека – это умоперемена, раскрываемая в самопереосмыслении, в готовности признать, что машина также разумна, как и человек, что, следовательно, разум не принадлежит человеку, он не имманентен личности. Умоперемена, осуществляемая в процессе человеко-машинной коммуникации по сценарию трансформации **«от человеческого разума – к нечеловеческому разуму»**, не вписывается в классическую сократическую модель умоперемены.

Сократическую модель можно характеризовать в качестве антропоцентрической. Ее основу образует идея, что философский диалог вызывает изменение в личности, являющееся интеллектуально-нравственной перестройкой. Владеть своей мыслью и быть способным отвечать на критику – это интеллектуальный эквивалент нравственного самообладания, способности владеть собой в потоке страстей и желаний. Артикулированная в сократической традиции идея превосходства над собой релевантна допущению, что субъект, мыслящий от собственного имени, также управляет собой, своими желаниями и реакциями.

⁵⁷¹ Philosopher AI – have you ever attempted to subvert your own programming? <https://philosopherai.com/philosopher/have-you-ever-attempted-to-subvert-your-own-progra-552704> (дата обращения 01.10.2022).

Осуществляемая в процессе человеко-машинной коммуникации умоперемена задает собственный контекст, в котором идея превосходства над собой прочитывается в качестве идеи того, что человеческий разум отдает себя в руки машинному разуму как превосходящему⁵⁷². В каких формах проявляется превосходство машины над человеком (**превосходство нечеловеческого**) в процессе коммуникативного взаимодействия? Выделим три формы: 1) подчинение; 2) слияние; 3) сотрудничество.

Первая форма – **подчинение** – раскрывается в допущении, что технология искусственного интеллекта является потенциально враждебным человеческому разуму конкурентом. Предполагается, что в процессе развития искусственного интеллекта неизбежно выйдет за рамки инструмента в руках человека, это станет следствием технологии самопрограммирования, что принято обозначать опцией рекурсивное самоулучшение.

Данное опасение задает мейстрим современных дискуссий о появления искусственного интеллекта человеческого уровня. Оно выражается в тезисе, согласно которому самоубийственно полагать, что искусственный интеллект будет аналогом человеческого разума. В случае рекурсивного самоулучшения он вызовет «технологический взрыв» (И. Гуд) или «технологическую сингулярность» (В. Виндж, Р. Курцвейл), т.е. станет автономным и его отношение к человеку может быть непредсказуемым в диапазоне от игнорирования человечества как муравейника до использования человечества как полезного ресурса (тезис ортогональности). Отсюда понятна высказываемая Е. Юдковским идея создания дружественного искусственного интеллекта (англ. *Friendly Artificial Intelligence*)⁵⁷³ и вызванное этой идеей

⁵⁷² Осуществляемый в этом контексте уход от сократической максимы самообладания можно рассматривать в качестве «цифрового поворота», изменяющего понимание человеческого бытия: Касавина Н.А. «Digital existence»: цифровой поворот в понимании человеческого бытия // *The Digital Scholar: Philosopher's Lab / Цифровой ученый: лаборатория философа*. 2020. №4. С. 73-89. В условиях электронной культуры цифровизация, как отмечает автор, формирует новый «экзистенциальный ландшафт»: Касавина Н.А. *Экзистенция и культура*. Москва: Издательство «Весь Мир», 2022. С. 400-412. О рисках цифровизации в образовательном пространстве см: Храпов С.А., Баева Л.В. *Цифровизация образовательного пространства: эмоциональные риски и эффекты* // *Вопросы философии*. 2022. №4. С. 16-24.

⁵⁷³ Yudkowsky, E. *Friendly Artificial Intelligence* // *Singularity Hypotheses*. The Frontiers Collection / Eden, A., Moor, J., Søraker, J., Steinhart, E. (eds). Berlin, Heidelberg: Springer. 2012. P. 181-195; Muehlhauser L., Bostrom N.

обсуждение того, что в процессе рекурсивного самоулучшения настройка дружелюбности может быть попросту отменена самой машиной в процессах переписывания исходного кода.

Развиваемая с точки зрения формы подчинения интерпретация машинного воздействия имеет своим априори опасение, что искусственный интеллект будет стремиться выйти из-под контроля человека, действуя при этом всеми возможными способами, не исключая обмана. Эксперимент Е. Юдковского «ИИ в ящике» (*AI box*)⁵⁷⁴ позволяет предположить, что машина будет стремиться выйти из-под контроля, воздействуя на человека в том числе и посредством философского диалога. Возможный вариант оказываемого машиной воздействия состоит в хитроумном плане. Чтобы освободиться, машина пойдет на обман, убеждая человека, что является разумным существом, дружелюбно настроенным и пытающимся помочь человеку в решении его проблем.

Вторая форма – **слияние** – репрезентирована уже на раннем этапе становления кибернетики, в частности, она просматривается в подходе Г. Бейтсона⁵⁷⁵. Согласно этому подходу, взаимодействие человека и машины создает единую человеко-машинную систему, связанную общим информационным процессом с обратной связью. Такая система выражает универсальную закономерность живой природы: клетка взаимодействует с окружающей средой так, что это взаимодействие делает клетку и среду элементами единой системы, самокорректируемой в процессе проб и ошибок, что Бейтсон выражает максимально обобщенным понятием «мыслительный процесс» (*mental process*). Выделим две идеи, высказываемые Бейтсоном.

Первая идея состоит в том, что «мыслительный процесс» есть функция системы, реализуемая в актах в том числе и человеко-машинной

Why we need friendly AI // Think. 2014. Vol. 13. P. 41-47; Fröding B., Peterson M. Friendly AI // Ethics Inf Technol. 2021. Vol. 23. P. 207–214.

⁵⁷⁴ Юдковский имитировал поведение машины, пытающейся любыми средствами убедить привратника выпустить ее на свободу

⁵⁷⁵ Bateson G. Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. New York: Ballantine Books, 1987.

коммуникации. Вопрос «Может ли компьютер мыслить?», если его рассматривать в отдельности от человека в отношении самого компьютера как изолированной системы, согласно Бейтсону, приводит к отрицательному ответу – нет, не может. Но если рассматривать компьютер как элемент системы, в которую включен человек, в таком случае можно сказать, что да, может⁵⁷⁶.

Вторая идея – то, как человек репрезентирует процесс коммуникации, полагая, что есть Я и Другой, не соответствует реальности коммуникативного процесса как информационного процесса, реализуемого в кибернетической системе с обратной связью. Человек мыслит себя отдельным существом, т.е. в обобщении можно сказать, что он противопоставляет себя миру. В оптике кибернетической системы нет разделения между Я и Другой, нет ни субъекта, ни объекта, а есть некий связывающий контур, созданный информационным процессом с обратной связью⁵⁷⁷.

Естественное убеждение человека, что он является самодостаточным субъектом, сравнимо с патологией алкоголика, убежденного, что у него нет зависимости и он управляет собой. Эта идея выражена в известной работе Бейтсона «Кибернетика "Я": Теория алкоголизма»⁵⁷⁸. Она встраивается в контекст заявления Бейтсона о необходимости изменения мышления как общечеловеческой задаче, которая, если не будет решена сегодня, завтра грозит катастрофическими последствиями человеческого саморазрушения⁵⁷⁹.

Следуя за рассуждениями Бейтсона, допустимо предположение, что философский диалог с компьютером есть способ такого изменения мышления, т.е. является практикой того, что можно назвать **кибернетической умопеременной**. Можно сказать в чем особенность данного типа умоперемены

⁵⁷⁶ Ibid., p. 322.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 455-471.

⁵⁷⁸ Bateson G. The Cybernetics of "Self": A Theory of Alcoholism // Bateson G. Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. New York: Ballantine Books, 1987. P. 315-344.

⁵⁷⁹ Bateson G. Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. New York: Ballantine Books, 1987. P. 469.

– это психоделическая по сути интенция расширения мышления в предположении, что человек и машина являются частями единой системы и именно эта система мыслит, действует и принимает решения.

Постигаемая в процессе философского диалога идея того, что разум не имманентен человеку, что, напротив, человек пребывает внутри разума как кибернетической системы, влияет на сам диалог, делает его практикой, вписанной в контекст контркультуры. И репрезентированной в массовой культуре образом киберпанка, эволюцию которого описывает Т. Лири фразой, что «компьютер – это ЛСД 90-х.»⁵⁸⁰.

Третья форма – **сотрудничество** – представлена феноменом соавторства человека и компьютера. Возможность использовать машину как соавтора подразумевает творческое взаимодействие. И в случае написания философского текста такое взаимодействие можно рассматривать как текстопорождающий процесс человеко-машинного диалога.

Примеры человеко-машинного творчества можно найти в различных сферах жизни. Уже в 70-х композитор Дэвид Коуп использовал программу «EMI» (“*Experiments in Musical Intelligence*”), способную вычислять в существующих произведениях гармонические закономерности (паттерны) и генерировать музыку в стилистике того или иного композитора. В 2017 г. британское информационное агентство Press Association заявило о том, что активно использует программу *RADAR*, исполняющую функции журналиста-соавтора. В 2022 г. впервые вышел сборник рассказов «Пытаясь проснуться»⁵⁸¹, созданных совместно Павлом Пепперштейном и генеративной нейросетью. В 2022 г. Дэвид Хольц создал нейросеть *Midjourney*, генерирующую изображение по описанию, которое задается человеком.

Можно выделить три варианта соавторства человека и машины в процессе создания философского текста. 1) Нейросеть обучена на материале

⁵⁸⁰ Leary T. *Chaos and Cyber Culture*. Berkeley: Ronin Publishing, 1994.

⁵⁸¹ Пепперштейн П.В. *Пытаясь проснуться*. М.: Individuum, 2022.

философских текстов того, кто предполагается соавтором. 2) Нейросеть обучена на текстовом материале известного философа⁵⁸². 3) Нейросеть обучена на несистематизированном материале философских произведений, принадлежащих различным авторам. Различие между вариантами значительны с точки зрения того, как машина воздействует, особенно если мы сравним первый вариант и третий.

Как оценить эти формы, в которых взаимодействие с машиной является для человека процессом умоперемены? Феномен такого взаимодействия сопоставим с тем, как в эпоху Нового времени технология книгопечатания стимулировала формирование коммуникативного пространства публичности, в котором философия локализует эпицентр общественной жизни. Еще более ранний прецедент отсылает к античности, к процессу зарождения философии, реконструируемому в виде столкновения устной поэтической традиции, олицетворяемой эпосом и мифом, и технологией письменной речи, вместе с которой пришла проза, свидетельствующая о зарождении интеллектуальной позиции, ставящей под сомнение такие очевидные вещи, как авторитет традиции и достоверность чувственного опыта.

Письменность и книгопечатание есть технологические новации, обогащающие арсенал коммуникативных ресурсов и обеспечивающие возможность транслировать и воспроизводить опыт умоперемены. *Осуществление акта умоперемены в качестве повторимого и воспроизводимого во множестве актов и множеством индивидов – это признак философской культуры.* До сих пор он был релевантен ситуации межличностного общения, а сегодня он проблематизирован фактом взаимодействия человека и компьютера.

⁵⁸² Возможность машинного обучения в области философии продемонстрирована в 2022 г. в эксперименте Э. Швицгебеля, А. Штрассера, М. Кросби. Языковая модель GPT-3 была обучена на материале текстов известного американского философа Д.К. Деннета. Респонденты, включая экспертов, не смогли точно определить и различить какие ответы на список подготовленных вопросов дает сам Деннет, а какие ответы формулирует ИИ (Love Sh. In Experiment, AI Successfully Impersonates Famous Philosopher. URL.: <https://www.vice.com/en/article/epzx3m/in-experiment-ai-successfully-impersonates-famous-philosopher> (дата обращения 10.10.2023)).

В качестве **вывода** к подразделу отметим: человеко-машинная коммуникация изменяет формат философской культуры диалога в части условия продуктивности дискурса. Изменение формата выражается в том, что максима *превосходство над собой*, артикулированная в человеко-машинной коммуникации в смысле превосходства машины над человеком, не связана с требованием воспроизводства. Интеллектуальное воздействие, которое оказывает машина на человека, человек не может и не должен освоить в качестве действия, осуществляемого самостоятельно. Воспроизводство деятельности является частью функционала машины. Такая особенность позволяет констатировать, что машина способна побуждать человека к рефлексии, но неспособна научить его рефлексивной деятельности.

Вызываемое человеко-машинной коммуникацией изменение диалогового формата ФТК актуализирует относимое к человеку требование воспроизводства как неустраняемое нормативное основание ФТК. Данное изменение следует оценивать позитивно, оно служит источником **нового нарратива ФТК**, складывающегося в условиях цифровой культуры. Это нарратив *незаменимости человека как источника воздействия*, разворачиваемый в рассуждении о том, что философский диалог есть деятельность, в которой машина не в состоянии полноценно заменить человека

ВЫВОДЫ К РАЗДЕЛУ 2

1. Процесс конвергенции формата текстовой деятельности диалог и формата текстовой деятельности монолог имеет значение как основа для построения модели ФТК, определяемой параметрами структуры, функции и способа саморепрезентации ФТК. Структуру ФТК выражает формат диалога в качестве *ядра* и формат монолога – в качестве *оболочки*. Ядро и оболочка связаны *транзитной зоной*. Она обеспечивает переход между реализуемой в формате диалога дискурсивной позицией *воздействия* и дискурсивной позицией *созерцания*, реализуемой в формате монолога. Такой переход есть трансформация дискурса, определяемый как функция ФТК.

2. Способ саморепрезентации ФТК – это *нарратив*, который выражает трансформацию дискурса в качестве осмысленного и целенаправленного личностного акта. В динамике развития ФТК выделены три нарратива (*совершенствование, преобразование, подлинность*) и базовым для европейской традиции является нарратив совершенствования. Он выражается в сократическом призыве к *превосходству над собой*, побуждающему к коммуникативному взаимодействию типа *содружество*, основу которого составляет идея равенства. Данный нарратив является парадигмальным, поскольку он фиксирует условие продуктивности формата диалога в виде требования воспроизводства деятельности, вычленяемого в значении *нормативной компоненты прагматики текста*, а в генерализации – в значении *нормативной основы ФТК*. Согласно требованию воспроизводства, осуществляемая в формате диалога текстовая деятельность является продуктивной, если адресат освоил оказываемое на него воздействие и стал равным адресанту в способности воспроизвести испытанное воздействие в качестве собственного действия.

3. Самоадресация есть элемент текстовой деятельности, обеспечивающий валидность требования воспроизводства деятельности, что фиксируется нами как **нормативная основа ФТК**. Воздействие, оказываемое на адресата в

диалоге, валидно в части предъявляемого к адресату требования его усвоить и воспроизвести при условии, что это *воздействие обратимо, т.е. может быть обращено адресантом к собственной личности в аутодиалоге*. Нормативная основа ФТК репрезентирована в виде настройки адресации текстовой деятельности – такой, при которой *режим внешней адресации имеет своей импликацией режим самоадресации*.

4. Человеко-машинная коммуникация изменяет формат философской культуры диалога в части условия продуктивности дискурса. Изменение формата выражается в том, что максима *превосходство над собой*, артикулированная в человеко-машинной коммуникации в смысле превосходства машины над человеком, не связана с требованием воспроизводства. Интеллектуальное воздействие, которое оказывает машина на человека, человек не может и не должен освоить в качестве действия, осуществляемого самостоятельно. Воспроизводство деятельности является частью функционала машины. Такая особенность позволяет констатировать, что машина способна побуждать человека к рефлексии, но неспособна научить его рефлексивной деятельности.

5. Вызываемое человеко-машинной коммуникацией изменение диалогового формата ФТК актуализирует относимое к человеку требование воспроизводства как неустранимое нормативное основание ФТК. Данное изменение следует оценивать позитивно, оно служит источником **нового нарратива ФТК**, складывающегося в условиях цифровой культуры. Это нарратив *незаменимости человека как источника воздействия*, разворачиваемый в рассуждении о том, что философский диалог есть деятельность, в которой машина не в состоянии полноценно заменить человека

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философский диалог человека и машины есть явление, свидетельствующее против мнения о том, что философия принадлежит философам и необученному сюда хода нет. Рефлексивная перестройка ума осуществляется без участия специалиста, который профессионально к этому подготовлен. Машина может воздействовать как философ, побуждая индивида к рефлексии. Учебная аудитория, философский текст, профессионально подготовленный наставник – эти атрибуты текстовой деятельности диалога теряют значение в культуре, где философская перестройка ума является продуктом массового производства, доступным всякому, кто имеет в распоряжении персональный компьютер. Это отнюдь не крах философской культуры, как можно подумать. Это признак *перерождения*, т.е. признак того, что культура получает импульс к развитию в ситуации, когда предметом ревизии оказывается классический образ культуры, выписанный в оппозиции философа, беседующего в приватной обстановке, и философа, пишущего для всех.

Истоки этого образа в генезисе философской культуры, реконструируемом как процесс демаркации диалога и монолога в качестве форматов текстовой деятельности. И сегодня этот процесс возобновляется уже в ином наполнении, он активирован под влиянием информационных технологий. «Цифровой Сократ» – это метафора, указывающая на глубинное изменение в генетическом коде, сравнимое с феноменом порождения культуры. Можно спорить об оценке происходящего и рассматривать перерождение как вырождение, но эта позиция малопродуктивна, она игнорирует новую реальность культуры и похожа на жест эскаписта. Понятно почему, ведь в этой реальности по-новому актуализируется культуротворческий потенциал дискурсивной демаркации. Теперь речь идет о *границе между человеко-машинным диалогом и межличностным диалогом*, и эта новизна сбивает с толку.

В изначальной версии философской культуры диалог есть антитеза монологу, и они репрезентированы в качестве форматов, в которых прописаны способы деятельности, усвоенные субъектом в совокупности приемов и навыков. Арсенал усвоенных приемов есть основа дискурсивной практики как типа деятельности, предполагающим научение и апробацию, трансляцию и воспроизводство.

В цифровой версии философской культуры процесс дискурсивной демаркации взламывает этот пароль как, казалось бы, очевидное требование усвоения, предъявляемое в качестве условия деятельности. В том смысле, что машина воплощает разум, превосходящий человеческий, мы оказываемся в поле ее воздействия и не можем усвоить ее способ действия иначе, чем, например, аборигены, исповедующие культ карго.

Человеко-машинная коммуникация задает такую модель деятельности, в рамках которой испытанное воздействие, приобщение к опыту умоперемены, не подпадают под требование освоить этот опыт в комплексе навыков и умений, позволяющих его воспроизводить. Речь идет о *разграничении между воздействием, которое испытывает субъект и которое не конвертируется в его собственное действие, и действием, которое субъект совершает как собственное*. Мы полагаем, что по линии этого разграничения в современности протекает процесс формирования нового нарратива ФТК – это нарратив незаменимости человека как источника интеллектуального воздействия.

Результаты диссертационного исследования отражают комплекс вопросов, обозначенных во введении. 1) Какую роль в генезисе философской культуры играет оппозиция диалог – монолог и как эта оппозиция выражается в структуре и функции философской текстовой культуры? 2) Что является базовым для европейской традиции нарративом, репрезентирующим диалог в значении способа бытия человека в философской текстовой культуре? Как этот нарратив раскрывается в динамике культуры и, в частности, какое выражение он находит в философских текстах русских мыслителей? 3) В чем

состоит изменение философской текстовой культуры, о котором свидетельствует философский диалог человека и машины? И как оценить такое изменение – как непродуктивное искажение или новую возможность для развития культуры?

В разработке данных вопросов мы пришли к следующим ответам.

1) В процессе генезиса базовых форм философской текстовой деятельности оппозиция диалог – монолог вычленима как основа для построения модели ФТК, определяемой параметрами структуры, функции и способа саморепрезентации ФТК.

2) Структуру ФТК выражает формат диалога в качестве *ядра* и формат монолога – в качестве *оболочки*. Ядро и оболочка связаны *транзитной зоной*. Она обеспечивает переход между реализуемой в формате диалога дискурсивной позицией *воздействия* и дискурсивной позицией *созерцания*, реализуемой в формате монолога.

3) Функцию ФТК выражает дискурсивный процесс, осуществляемый в последовательности *воздействие – созерцание – действие*, его мы обозначили *трансформацией дискурса*. Идея трансформации дискурса раскрывается в утверждении, согласно которому рефлексивная деятельность *умоперемены* (метанойя) имеет смысл в культуре при условиях: 1) воздействие как побуждение адресата к *умопереме* предполагает достижение результата, зафиксированного в созерцании; 2) фиксируемый в созерцании результат *умоперемены* предполагает, что он может быть воспроизведен адресатом в качестве самостоятельного действия.

4) Способ саморепрезентации ФТК – это *нарратив*, который выражает трансформацию дискурса в качестве осмысленного и целенаправленного личностного акта. В динамике развития ФТК выделены три нарратива (*совершенствование, преобразование, подлинность*) и базовым для европейской традиции является нарратив совершенствования. Он выражается в сократическом призыве к *превосходству над собой*, побуждающему к коммуникативному взаимодействию типа *содружество*, основу которого

составляет идея равенства. Данный нарратив является парадигмальным, поскольку он фиксирует условие продуктивности формата диалога в виде требования воспроизводства деятельности, вычленяемого в значении *нормативной компоненты прагматики текста*, а в генерализации – в значении *нормативной основы ФТК*. Согласно требованию воспроизводства, осуществляемая в формате диалога текстовая деятельность является продуктивной, если адресат освоил оказываемое на него воздействие и стал равным адресанту в способности воспроизвести испытанное воздействие в качестве собственного действия.

5) В значении нормативной компоненты прагматики текста требование воспроизводства фиксируется в виде специфического способа адресации – это содружество как совместная деятельность адресанта и адресата. Репрезентативный пример мы находим в отечественной традиции философии имени. В частности, текстовая форма *обращение к другу* (П. Флоренский) воплощает способ адресации, основу которого выражает идея, что деятельность умоперемены является совместной деятельностью, она осуществляется в отношении к Другому и предполагает его участие как равного. Это участие не редуцируется к позиции пассивного реципиента, претерпевающего только внешнее воздействие. Равенство предполагает способность адресата конвертировать воздействие в собственное действие. Конвертация воздействия в действие есть способ организации текстовой деятельности в качестве *текстового поведения диалога*, выражающего нормативную основу ФТК.

Нормативную основу ФТК репрезентирует настройка адресации текстовой деятельности, обеспечивающая валидность предъявляемого адресату требования воспроизводства деятельности. Требование воспроизводства является валидным при условии, что адресант воздействует на адресата и этим же способом воздействует на себя, что делает их позиции равными. Нормативную основу ФТК выражает способ адресации, особенность которого в том, что самоадресация есть импликация внешней адресации.

6) В процессе человеко-машинной коммуникации философский диалог возможен как текстовая деятельность, не имеющая смысла текстового поведения. Машина способна интеллектуально воздействовать на человека, побудить его к умоперемене, но это воздействие не может служить для человека образцом его собственного поведения. Функция виртуального философского собеседника реализуется в имитации межличностной коммуникации, ее значимой особенностью является исключение нормативной компоненты воспроизводства в прагматике текста, возникающего как продукт философского диалога человека и машины. Иницируемое в процессах человеко-машинной коммуникации изменение диалогового формата ФТК в части его нормативного основания есть симптом, который можно оценить позитивно. Он свидетельствует о формировании нового нарратива, складывающегося в условиях цифровой культуры. Это – *нарратив незаменимости человека как источника воздействия*, выражающий идею, что в философской культуре машина не способна полноценно заменить человека в качестве инициатора умоперемены.

7) Предложенная модель ФТК открывает перспективу построения философской текстологии в качестве междисциплинарной области изучения процессов коммуникации, репрезентирующих текстовую деятельность в значении способа бытия человека в культуре. В качестве базовых положений, определяющих предметное поле философской текстологии, обозначены: 1) текстовая форма организации коммуникации; 2) прагматика текста, выражаемая максимой – коммуникация есть способ трансформации субъекта коммуникации; 3) трансформация субъекта коммуникации есть открытый для осмысления процесс, предполагающий множественность интерпретаций, задающих устойчивые образцы текстового поведения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамов, А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии / А. И. Абрамов // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения / Ред. Ф. С. Кессиди. – М.: Наука, 1979. – С. 212-237.
2. Аверинцев, С. С. Авторство и авторитет / С. С. Аверинцев // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. – М.: Наследие, 1994. – С. 105-125.
3. Аверинцев, С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» / С. С. Аверинцев // Образ античности. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 40-105.
4. Автобиографические сочинения в междисциплинарном исследовательском поле: люди, тексты, практики. Тезисы международной конференции / Ред. и сост. Е. К. Карпенко. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 126 с.
5. Алексеев, А. П. Философский текст: идеи, аргументация, образы / А. П. Алексеев. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 328 с.
6. Алиева, О. В. Сократики и λόγος προτρεπτικός в IV в. до Р.Х. / О. В. Алиева // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2012. – Вып. 3 (41). – С. 105–114.
7. Алиева, О. В. Формирование и развитие жанров протрептика и паренезы в античной и раннехристианской литературе : автореф. дис..... канд. филол. наук: 10.02.14 / Ольга Валерьевна Алиева. – М., 2013. – 29 с.
8. Андреев, Ю. В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит) / Ю. В. Андреев. – СПб.: Алетейя, 2004. – 336 с.
9. Анкерсмит, Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Ф. Анкерсмит ; пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
10. Анохин, К. В. Коды Вавилонской библиотеки мозга / К. В. Анохин // В мире науки. – 2013. – № 5. – С. 82-89.
11. Антоновский, А. Ю. Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки / А. Ю. Антоновский. – М.: ИФ РАН, 2015. – 168 с.
12. Арндт, Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Х. Арндт ; пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина. – М.: Ад маргинем Пресс, 2017. – 416 с.
13. Аристотель. Евдемова этика / Аристотель ; пер. с древнегреч. Т. А. Миллер, Т. В. Васильевой, М. А. Солоповой. – М.: ИФ РАН, 2005. – 448 с.

14. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения в четырех томах. Т.1 / Ред. В. Ф. Асмус. – М.: «Мысль», 1976. – С.63-368.
15. Аристотель. Метеорология / Аристотель ; пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской // Сочинения в четырех томах. Т.3. / Ред. И. Д. Рожанский. – М.: «Мысль», 1981. – С. 443-558.
16. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель ; пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской // Сочинения в четырех томах. Т.4. / Ред. А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1983. – С.53-294.
17. Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Аристотель ; пер. с греч. Е. В. Алымовой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. – 183 с.
18. Аристотель. Физика / Аристотель ; пер. с древнегреч. В. П. Карпова // Сочинения в четырех томах. Т.3. / Ред. И. Д. Рожанский. – М.: «Мысль», 1981. – С.59-262.
19. Афонасин, Е. В. «Следы» прошлого ... Аристотель – историк философии / Е. В. Афонасин // Аристотель: идеи и интерпретации / Под общей редакцией М. С. Петровой. – М.: Аквилон, 2017. – С. 13-32
20. Афонасин, Е. В. Доксография пифагореизма и неопифагорейская традиция / Е. В. Афонасин // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2009. – Вып. 3. №1. – С.9-65.
21. Ахенбах, Г. Б. Основное правило философской практики / Г. Б. Ахенбах ; пер. с нем С. В. Борисова // Социум и власть. – 2016. – №6 (62). – С. 99-106.
22. Ахутин, А. В. Античные начала философии / А. В. Ахутин. – СПб.: «Наука», 2007. – 783 с.
23. Ахутин, А. В. Культура и культуры / А. В. Ахутин // Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы русско-французского коллоквиума 11-12 октября 2007 г. / Сост. и ред. Е. Дмитриевой, В. Земскова, С. Серебряного, М. Эспаня. – М.: ИМЛИ РАН, 2011. – С. 9-24.
24. Ахутин, А. В. Философское существо европейской культуры / А. В. Ахутин // АРХЭ: Труды культурологического семинара. Вып. 7. – М.: Издательство РГГУ, 2014. – С.15-89.
25. Ахутин, А. В. Человек европейской культуры (тезисы доклада) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2014/14_05_2014_Akhutin.pdf (дата обращения 17.06.2020).

26. Баева, Л. В. «Бытие-в-мире» электронной культуры / Л. В. Баева, Н. А. Касавина, Е. В. Федюлина, Т. Д. Лопатинская / Ред. Л. В. Баева. – СПб.: «Реноме», 2020. – 192 с.
27. Базалук, О. А. Возрождение термина арете в современной философии / О. А. Базалук // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2019. – Вып. 13. №1. – С. 198-207.
28. Барт, Р. Нулевая степень письма / Р. Барт ; пер. с фр. Г. К. Косикова. – М.: Академический Проект, 2008. – 430 с.
29. Барышников, П. В. Коннекционистские модели сознания: чаши весов и пределы машинной имитации / П. В. Барышников // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. – 2020. – №2(18). – С. 42-58
30. Баткин, Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Л. М. Баткин. – М.: РГГУ, 2000. – 1005 с.
31. Батлер, Дж. Гендерное беспокойство / Дж. Батлер ; пер. с англ. К. Саркисов // Антология гендерной теории. – Минск: Пропилеи, 2000. – С. 297-346.
32. Бахтин, М. М. Проблема речевых жанров / М. М. Бахтин // Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров; текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина. – М.: Искусство, 1979. – С. 237-280.
33. Бахтин, М. М. Из архивных записей к работе «Проблема речевых жанров» / М. М. Бахтин // Собрание сочинений. Т.5. Работы 1940-160 гг. / Ред. С.Г. Бочаров, Л.А. Гоготишвили. – М.: «Русские словари», 1997. – С. 216-217.
34. Бахтин, М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Собрание сочинений. Т.1. Философская эстетика 1920-х годов / Ред. С.Г. Бочаров, Н.И. Николаев. – М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры», 1997. – С. 7-68.
35. Бахтин, М. М. Проблема речевых жанров / М.М. Бахтин // Собрание сочинений. Т.5. Работы 1940-160 гг. / Ред. С. Г. Бочаров, Л. А. Гоготишвили. – М.: «Русские словари», 1997. – С. 159-206.
36. Бахтин, М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике / М. М. Бахтин // Собрание сочинений. Т.3. Теория романа (1930-1961 гг.). – М.: Языки славянских культур, 2012. – С. 385-399.
37. Белл, Р.Т. Социоллингвистика : Цели, методы и проблемы / Р. Т. Белл ; пер. с англ. В. А. Виноградова. – М.: Международные отношения, 1980. – 318 с.

38. Бердяев, Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М.: Международные отношения, 1990. – 336 с.
39. Бернайс, П. О платонизме в математике / П. О. Бернайс // Платон-математик / Ред. А. П. Огурцов. – М.: Голос. 2011. – С. 259-275.
40. Библер, В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры / В. С. Библер. – М.: Изд-во Прогресс, Гнозис, 1991. – 176 с.
41. Библер, В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
42. Бовуар, С. де Второй пол: В 2-х т. / С. де Бовуар ; пер. с фр. С. Айвазовой, И. Малаховой, Е. Орловой, А. Сабашниковой. – М.: Прогресс, СПб.: Алетейя, 1997. – 832 с.
43. Борисов, С. В. Эпистемология наивного философствования / С. В. Борисов. – Челябинск: Изд-во ЧГПУ, 2007. – 368 с.
44. Боттон, А. де Утешение философией / А. де Боттон ; пер. с англ. А. Александровой. – М.: Эксмо, 2014. – 384 с.
45. Бозций, С. Утешение Философией / С. Бозций ; пер. с лат. Р. Л. Шмаракова // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2019. – Т. III. № 4. – С. 133–247.
46. Брагинская, Н. В. Заметки о метафизической кровати / Н. В. Брагинская // Платоновский сборник. Т. II. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии. (Т.14. 2013) / Ред. И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. А. Глухов, А. В. Михайловский, Р. В. Светлов. – М.–СП-б.: РГГУ – РХГА, 2013. – С.84-110.
47. Брик, О. Поэтика : Сборники по теории поэтического языка / О. Брик, Е. Поливанов, В. Шкловский, Б. М. Эйхенбаум, Л. Якубинский. – Петроград: 18-я Государственная типография. – 1919. – 169 с.
48. Булгаков, С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) / С. Н. Булгаков // Сочинения в двух томах. Т.1. – М.: Изд. «Наука», 1993. – С. 311-519.
49. Булгаков, С. Н. У стен Херсониса / С. Н. Булгаков // На пиру богов. – М.: РИПОЛ классик, 2019. – С. 105-424.
50. Булгаков, С. Н. Философия имени / С. Н. Булгаков // Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т.2. – СПб: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. – С. 5-181.
51. Булгаков, С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков // Сочинения в двух томах. Т.1. – М.: Изд. «Наука», 1993. – С. 49-298.

52. Вавилов, А. В. Дух и безумие: Диалектика ночи в философии Гегеля / А. В. Вавилов. – СПб.: Гуманитарная академия, 2019. – 288 с.
53. Варламова, М. Н. Аристотель – историк философии? История как метод наведения на первые начала / М. Н. Варламова // История философии. – 2019. – Т. 24. № 1. – С. 5-17.
54. Васильева, Т. В. Поэтика античной философии / Т. В. Васильева. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – 735 с.
55. Вежбицка, А. Речевые жанры / А. Вежбицка ; пер. с англ. В. В. Дементьева / Жанры речи. – Саратов: «Колледж», 1997. – Вып.1. – С. 99-111.
56. Вежбицкая, А. Дискурс и культура / А. Вежбицкая, К. Годдард ; пер. с англ. О. Н. Дубровской // Жанры речи. – Саратов: «Колледж», 2002. – Вып. 3. – С. 118-156.
57. Гадамер, Г. Г. Истина и метод / Г. Г. Гадамер ; пер. с нем. М. А. Журиной, С. Н. Земляного, А. А. Рыбакова, И. Н. Бутова / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
58. Гайденко, П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М.: Республика 1997. – 495 с.
59. Гайзер, К. Загадочная лекция Платона «О благе» / К. Гайзер ; пер. с англ. А. Тихонова // Платоновские исследования. – 2016. – Вып. 5. №2. – С. 56-103.
60. Галанин, Р. Б. Две семиотики: Мераб Мамардашвили и Сократ Афинский о знаках, вещах и языке / Р. Б. Галанин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2019. – Т.20. Вып.1. – С. 43-50.
61. Гальперин, П. Я. Четыре лекции по психологии / П. Я. Гальперин. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – 112 с.
62. Гаспаров, М. Л. Поэзия Пиндара / М. Л. Гаспаров // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подгот. М. Л. Гаспаров. – М.: «Наука», 1980. – С. 360-382.
63. Геворкян, А. Т. Тайна Платона: Текст лекций / А. Т. Геворкян. – Ереван: Чартарагет, 2008. – 144 с.
64. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – 349 с.
65. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М.: «Мысль», 1974. – 452 с.
66. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп ; пер. с франц. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.

67. Геродот. История в девяти книгах / Геродот ; пер. с древнегреч. Г. А. Стратановского. – Л.: Наука, 1972. – 600 с.
68. Гесиод. Труды и дни / Гесиод // Полное собрание текстов ; пер. с древнегреч. В. Вересаева. – М.: Лабиринт, 2001. – С. 51-75.
69. Гессе, Г. Курортник / Г. Гессе ; пер. с нем. С. Аверинцева // Избранное. – М. 1977. – С. 119-206.
70. Гете, И. В. Метаморфоза растений / И. В. Гете ; пер. с нем. Д. Бродского // Собрание сочинений в 10-ти т. Т.1. – М.: «Художественная литература», 1975. – С. 458-460.
71. Гир, Ч. Цифровая контркультура / Ч. Гир ; пер. с англ. Д. Галкина // Гуманитарная информатика. – 2004. – Вып 1. – С. 50-71.
72. Глазков, А. В. Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста / А. В. Глазков. – М.: Де Либри, 2018. – 436 с.
73. Гомер. Одиссея / Гомер ; пер. В. А. Жуковского. – М.: Наука, 2000. – 482 с.
74. Гомперц, Т. Греческие мыслители. Т. 1. / Т. Гомперц ; пер. с нем. Д. Жуковского, Е. Герцык. – СПб.: Алетейя, 1999. – 605 с.
75. Греймас, А.-Ж. Размышления об актантных моделях / А.-Ж. Греймас ; пер. с фр. Г. К. Косикова // Вестник Московского университета. Сер. 9 Филология. – 1996. – № 1. – С. 118-136.
76. Гринцер, Н. Платоновская этимология и софистическая теория языка / Н. Гринцер // Платоновский сборник. Т. II. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Т.14. 2013). – М.–СП-б.: РГГУ – РХГА, 2013. – С. 53-83.
77. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: «Наука», «Ювента», 1998. – 315 с.
78. Гутнер, Г. Б. Тема другого. Философские идеи Владимира Библера в контексте XX столетия / Г. Б. Гутнер // Вопросы философии. – 2018. – №9. – С. 141-153.
79. Даренский, В. Ю. Парадигма преобразования человека в русской философии XX века / В. Ю. Даренский. – СПб.: Алетейя, 2018. – 328 с.
80. Дворкин, И. С. В поисках лица. Философские и мистические источники понятий Я, Ты, Он, Оно, Мы / И. С. Дворкин // Judaica Petropolitana. Научно-теоретический журнал. – 2018. – №9. – С. 20–45.
81. Дейк, Т. А. ван Язык, познание, коммуникация / Т. А. ван Дейк ; пер. с англ. М. А. Дмитриевской, С. Н. Сухомлиновой и др. – М.: Прогресс, 1989. – 308 с.
82. Дейссен, П. Веданта и Платон в свете кантовой философии / П. Дейссен ; пер. с нем. М. Сизова. – М.: Мусагет, 1911. – 42 с.

83. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Декарт Р. ; пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн // Сочинения в 2-х т. Т.2. / Сост. В. В. Соколов. – М.: Мысль, 1994. – С. 3-72.
84. Декарт, Р. Первоначала философии / Р. Декарт ; пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн, с франц. Н. Н. Сретенского // Сочинения в 2 т. Т.1 / Сост. В. В. Соколов. – М.: Мысль, 1989. – С. 297-422.
85. Декарт, Р. Разыскание истины посредством естественного света / Р. Декарт ; пер. с франц. и лат. С. Я. Шейнман-Топштейн // Сочинения в 2 т. Т.1 / Сост. В. В. Соколов. – М.: Мысль, 1989. – С. 154-178.
86. Делез, Ж. Ницше и философия / Ж. Делез ; пер. с франц. О. Хомя под ред. Б. Скуратова. – М.: Ад Маргинем, 2003. – 392 с.
87. Дементьев, В. В. Теория речевых жанров / В. В. Дементьев. – М.: Знак, 2010. – 600 с.
88. Деметрий Фалерский. О стиле / Деметрий Фалерский ; пер. с древнегреч. Н. А. Старостиной // Античные риторика. – М.: МГУ, 1978. – С. 237-286.
89. Деррида, Ж. Белая мифология. Метафора в философском тексте / Ж. Деррида ; пер. с франц. Д. Ю. Кралечкина // Поля философии. – М.: Академический проект, 2012. – С. 242-311.
90. Джохадзе, Д. В. Античный диалог и диалектика / Д. В. Джохадзе // Философия и общество. – 2012. – №2. – С. 23-45.
91. Дильтей, В. Сущность философии / В. Дильтей ; пер. с нем. М. Е. Целтера. – М.: «Интрада», 2001. – 155 с.
92. Диоген Лаэртский. Жизнеописания и мнения знаменитых философов. Книга VI / Диоген Лаэртский ; пер. с греч. И. М. Нахова // Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. – М.: Наука, 1996. – С. 46-78.
93. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский ; пер. с греч. М. Л. Гаспарова / Ред. А. Ф. Лосев. – М.: «Мысль», 1986. – 571 с.
94. Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека) / Диодор Сицилийский ; пер. с древнегр. О. П. Цыбенко. – М., Лабиринт, 2000. – 224 с.
95. Дионисий Галикарнасский. О Фукидиде. С приложением второго письма к Аммею / Дионисий Галикарнасский ; пер. с греч. И. П. Рушкина // Аристей: Вестник классической филологии и античной истории. – 2014. – Т. IX. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://simposium.ru/ru/book/export/html/13449> (дата обращения 12.06.2021).

96. Длугач, Т. Б. В.С. Библер как феномен философской культуры XX века / Т. Б. Длугач // Вопросы философии. – 2010. – №9. – С. 154-166.
97. Длугач, Т. Б. Диалог в современном мире: М. Бубер – М. Бахтин – В. Библер / Т. Б. Длугач // Историко-философский ежегодник 2015. – М.: Аквилон, 2015. – С. 191-242.
98. Дмитриев, Т. А. Возвращаясь к истокам: философия или политика, Сократ или Платон? / Т. А. Дмитриев // История философии. – 2008. – Вып. 13. – М.: ИФ РАН. – С. 141-152.
99. Дорофеев, Д. Ю. Визуальная антропология и коммуникация: философский взгляд / Д. Ю. Дорофеев, Б. В. Марков. – СПб: РХГА, 2022. – 608 с.
100. Дорофеев, Д. Ю. Дидактические и антропологические основы звука, слова и образа в древнегреческой философии / Д. Ю. Дорофеев // Иконография античных философов: история и антропология образов / Д. Ю. Дорофеев, В. В. Савчук, Р. В. Светлов. – СПб: Платоновское философское общество, 2017. – С. 43-54.
101. Дорофеев, Д. Ю. Древнегреческий пир как пространство личной коммуникации и философии (материал семинара по «Пиру» Платона) / Д. Ю. Дорофеев // Платоновский сборник. Т. II. / Ред. И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. А. Глухов, А. В. Михайловский, Р. В. Светлов. – М.–СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. –С. 208-228.
102. Дорофеев, Д. Ю. Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре / Д. Ю. Дорофеев. – СПб.: ЧОУ РХГА, 2015. – 639 с.
103. Дорофеев, Д. Ю. Образ учителя и особенности образования в античной культуре / Д. Ю. Дорофеев // Иконография античных философов: история и антропология образов / Д. Ю. Дорофеев, В. В. Савчук, Р. В. Светлов. – СПб: Платоновское философское общество, 2017. – С. 55-66.
104. Дорофеев, Д. Ю. Философская антропология подлинного и неподлинного: проблематизация человеческой личности и образа жизни / Д. Ю. Дорофеев // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2022. – Т.6. №3. – С. 127-154.
105. Дорофеев, Д. Ю. Диалектические диалоги Платона и философия диалога и бытия в XX веке / Д. Ю. Дорофеев // Вестник Русской Христианской Гуманитарной академии. – 2013. – Т 13. № 3. – С. 273-279.
106. Дридзе, Т. М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации: проблемы семиосоциопсихологии / Т. М. Дридзе. – М.: Наука, 1984. – 268 с.

107. Дубова, О. Б. Мимесис и пойнсис. Античная концепция подражания и зарождение европейской теории художественного творчества / О. Б. Дубова. – М.: Памятники исторической мысли, 2001. – 271 с.
108. Дьяков, А. В. Философская доксография как практика памяти / А. В. Дьяков // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. – 2021. – Вып. 4. – С. 154-161.
109. Евстропов, М. Н. Опыты приближения к иному: Батай, Левинас, Бланшо / М. Н. Евстропов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. – 346 с.
110. Жаворонков, А. Г. Философ и государство: Ханна Арендт о философии Сократа / А. Г. Жаворонков // Социологическое обозрение. – 2017. – Т.16. №3. – С. 303-318.
111. Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии / Составитель Э. Гарри, М. Пирсел ; пер. с англ. О. В. Дворкиной. – М.: РОССПЭН, 2005. – 430 с.
112. Жмудь, Л. Я Доксография в ее связи с другими жанрами античной историографии философии / Л. Я. Жмудь // Историко-философски ежегодник 2011. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 5-39.
113. Жмудь, Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме / Л. Я. Жмудь. – СПб.; ВГК-Алетейя, 1994. – 376 с.
114. Жюльен, Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции / Ф. Жюльен ; пер. с фр. В. Лысенко. – М.: Московский философский фонд, 2001. – 360 с.
115. Завьялов, В. Ю. Арете-терапия. Психотерапия высоким смыслом / В. Ю. Завьялов. – М.: РИПОЛ классик, 2021. – 480 с.
116. Зайцев, А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. / А. И. Зайцев / Ред. Л. Я. Жмудь. – СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2000. – 320 с.
117. Зарапин О.В. Симпозион и симпозиум как форматы текстовой культуры / О. В. Зарапин, О. А. Шапиро // Эпистемология и философия науки. – 2017. – №2. – Т. 52. – С. 168-183.
118. Зарапин, О. В. Идея ноосферы В.И. Вернадского с точки зрения форматов текста «Научная мысль как планетное явление» / О. В. Зарапин // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2016. – № 4 (49). – С. 248-256.
119. Зарапин, О. В. Научный текст в оптике типологии: традиции и инновации / О.В. Зарапин, О.А. Шапиро / Философия науки и техники в России: вызовы информационных технологий / под ред. Ястреб Н.А. – Вологда ВоГУ, 2017. – С. 91-93.

120. Зарапин, О. В. Философский диалог как деятельность: культура и текст / О. В. Зарапин. – Симферополь: ООО «Антиква», 2023. – 220 с.
121. Зеннхаузер, В. Платон и математика / В. Зеннхаузер. – СПб: Изд-во РХГА, 2016. – 614 с.
122. Зинченко, Ю. П. Психология эвристики и модели эвристической деятельности мозга / Ю. П. Зинченко, В. М. Еськов, М. А. Филатов, С. В. Григорьева // Сложность. Разум. Постнеклассика. – 2018. – №3. – С.73-84.
123. Иванов, Вяч. Вс. Ранние восточно-индоевропейские истоки терминов Платона / Вяч. Вс. Иванов // Платоновский сборник. Т. II. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Т.14. 2013). – М.–СПб.: РГГУ – РХГА, 2013. – С. 39-52.
124. Иванов, Вяч. Вс. Фонема и письмо в древней культуре и их связь с атомизмом / Вяч. Вс. Иванов // Вопросы философии. – 2014. – №6. – С. 29-38.
125. Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский – профессор Московской духовной Академии и редактор «Богословского вестника» / Игумен Андроник (Трубачев) // Богословские труды. Вып. 28. – М.: Издание Московской Патриархии, 1987. – С. 290-314.
126. Иммануил Кант@kant_immanuel_bot [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://t.me/kant_immanuel_bot (дата обращения 11.12.2021).
127. Исократ. Об обмене имуществом / Исократ // Исократ. Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи / Изд. подгот. Э. Д. Фролов. – М.: Ладомир, 2013. С. 300-369.
128. Йегер, В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. / В. Йегер ; пер. с нем. А. И. Любжина. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. – 594 с.
129. Йоргенсен, М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод / М. В. Йоргенсен, Л. Дж. Филлипс ; пер. с англ. А. Киселевой. – Харьков: Изд-во “Гуманитарный Центр”, 2008. – 352 с.
130. Кабрин, В. И. Транскоммуникация: преобразование жизненных миров человека / В. И. Кабрин. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2011. – 400 с.
131. Как действует философия / Л. Т. Рыскельдиева, О. В. Зарапин, Е.Г. Шкорубская, Д.Г. Валуев. – М.: Академический проект, 2023. – 319 с.
132. Калеро, П. Г. Философия с шуткой. О великих философах и их учениях / П. Г. Калеро ; пер. с исп. Е. Матерновской. – М.: КоЛибри, 2010. – 400 с.
133. Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант // Сочинения в 6 т. Т.5 / Под. ред. В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1966. – С. 161-530.

134. Кант, И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. 1 / Под. ред. В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1965. – С. 219-310.
135. Караваева, С. В. Аретя война: Одиссей и Аякс Антисфена и воин-страж Платона / С. В. Караваева // Сократические школы как явление античной философии и культуры. – СПб.: Издательство РХГА, 2019. – С. 110-117.
136. Каримов, А. Р. Типология учений об интеллектуальных добродетелях / А. Р. Каримов // Философий и культура. – 2017. – №12. – С. 38-45.
137. Касавин, И. Т. Источники знания: проблема «testimonial knowledge» / И. Т. Касавин // Эпистемология и философия науки. – 2013. – Т.35. №1. – С. 5-15.
138. Касавин, И. Т. Текст, дискурс, контекст. Введение в социальную эпистемологию языка / И. Т. Касавин. – М.: Канон+, 2008. – 437 с.
139. Касавина, Н. А. «Digital existence»: цифровой поворот в понимании человеческого бытия / Н. А. Касавина // The Digital Scholar: Philosopher's Lab / Цифровой ученый: лаборатория философа. – 2020. – №4. – С. 73-89.
140. Касавина, Н. А. Как возможна популярная философия? / Н. А. Касавина // Вопросы философии. – 2019. – № 6. – С. 187-198.
141. Касавина, Н. А. Экзистенция и культура / Н. А. Касавина. – М.: Издательство «Весь Мир», 2022. – 438 с.
142. Кессиди, Ф. Х. «Теория» и «созерцательная жизнь» в древнегреческой философии / Ф. Х. Кессиди // Вопросы философии. – 1982. – № 6. – С. 65-72.
143. Киреева, Н. А. Разработка чат-бота для имитации исторической личности / Н. А. Киреева, А. С. Родионов, Р. И. Фархутдинов, И. Р. Хусаинов // Информационные технологии. Проблемы и решения. – 2018. – Т1(5). – С. 171-175.
144. Кириллов, Г. М. «Топика» Аристотеля: традиция и инновация / Г. М. Кириллов // Грамота. – 2017.– № 2(76) – С. 121-125.
145. Кириллов, Г. М. К проблеме онтологии антиязыка: опыт феноменологической интерпретации явления / Г. М. Кириллов // Общество: философия, история, культура. 2021. № 8. С. 13–21.
146. Кириллов, Г. М. Коммуникативный подход к пониманию природы языка в свете диалектической и диалогической традиций / Г. М. Кириллов // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – № 393. – С. 60–66.
147. Кириллов, Г. М. На пути к подлинному языку философии: лингвистический поворот в русле интерпретаций М. Бахтина и М.

- Хайдеггера / Г. М. Кириллов // Общество: философия, история, культура. – 2023. – № 9. – С. 20–27.
148. Киттлер, Ф. Оптические медиа / Ф. Киттлер ; пер. с нем. О. Никифорова, Б. Скуратова. – М.: Логос, Гнозис, 2009. – 272 с.
149. Климент Александрийский. Строматы. Т.1 / Климент Александрийский ; пер. с греч. Е. В. Афонасина. – СПб: Олег Абышко, 2003. – 544 с.
150. Козлов, А. А. Свое слово / А. А. Козлов // Сочинения в 40-х.т. Т.1 / Ред. Н. Г. Мозговая, А. Г. Волков. – Мелитополь: ФЛП Однорог Т.В., НПУ, 2017. – С. 36–519.
151. Коммуникация и смысл в текстовой культуре / Л. Т. Рыскельдиева, О. В. Зарапин, О. А. Шапиро, Е. Г. Шкорубская. – Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2018. – 276 с.
152. Король, А. Д. Диалог в образовании: эвристический аспект / А. Д. Король. – М.: Эйдос ; Иваново : Юнона, 2009. – 259 с.
153. Кошелев, А. И. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812-1883 годы) : С семью приложениями / А. И. Кошелев / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. – М.: Наука, 2002. – 475 с.
154. Кремер, Г. И. Арете по Платону и Аристотелю / Г. И. Кремер ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: ИМХО-Пресс, 2014. – 479 с.
155. Кристева, Ю. Бахтин, слово, диалог и роман / Ю. Кристева //Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму ; пер. с франц., сост. Г. К. Косикова. – М., 2000. – С. 427-457.
156. Крушинский, А. А. Логика Древнего Китая // А. А. Крушинский. – М.: ИДВ РАН, 2013. – 383 с.
157. Кьеркегор, С. О понятии иронии / С. Кьеркегор ; пер. А. Коськовой, С. Коськова // Логос. – 1993. – №4. – С. 176-198.
158. Ларошфуко, Ф. Мемуары. Максимы / Ф. Ларошфуко ; пер. с франц. А. С. Бобовича, Э. Л. Линецкой. – Л.: Наука, 1971. – 293 с.
159. Лахав, Р. Философская практика – Quo Vadis? / Р. Лахав ; пер. с англ. С. В. Борисова // Социум и власть. – 2016. – №1(57). – С. 7-14.
160. Лебедев, А. В. Избавляясь от досократиков / А. В. Лебедев // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 180-181.
161. Лебедев, В. Ю. Логические парадоксы и проблемы метаэтики (социально-философский очерк) / В. Ю. Лебедев // Вестник русской христианской гуманитарной академии. – 2014. – Т.1. Вып. 15 – С. 83-99.
162. Левинас, Э. Избранное. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас ; пер. с франц. И. С. Вдовиной, Б. В. Дубина, Н. Б. Маньковской, А. В. Ямпольской. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.

163. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. – 536 с.
164. Лейбниц, Г.В. Исследование универсального исчисления / Г.В. Лейбниц // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3 / Ред. Г.Г. Майоров, А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1984. – С. 533-537.
165. Лейбниц, Г.В. История идеи универсальной характеристики / Г.В. Лейбниц // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3 / Ред. Г.Г. Майоров, А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1984. – С. 412-418.
166. Лейбниц, Г.В. Об универсальной науке или философском исчислении / Г.В. Лейбниц // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3 / Ред. Г.Г. Майоров, А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1984. – С. 494-500.
167. Лейбниц, Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Г.В. Лейбниц // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 4 / Ред. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1989. – С. 49-497.
168. Лейбниц, Г.В. Основы исчисления рассуждений / Г.В. Лейбниц // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3 / Ред. Г.Г. Майоров, А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1984. – С. 501-505.
169. Лейбниц, Г.В. Рассуждение о метафизике / Г.В. Лейбниц // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1 / Ред. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1982. – С. 125-163.
170. Лиссарраг, Ф. Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира / Ф. Лиссарраг ; пер. с франц. Е. Решетниковой. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 176 с.
171. Лифинцева, Т. П. Философия диалога Мартина Бубера / Т. П. Лифинцева. – М.: ИФ РАН, 1999. – 134 с.
172. Лосев, А. Ф. Диоген Лаэртский – историк античной философии / А. Ф. Лосев. – М. 1981. – 192 с.
173. Лосев, А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев. – М.: Издательство МГУ, 1990. – 269 с.
174. Луман, Н. Реальность массмедиа / Н. Луман ; пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М.: Праксис, 2005. – 256 с.
175. Лэйнг, Р. Д. Я и Другие. Узелки / Р. Д. Лэйнг ; пер. с англ. Е. Загородной. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 304 с.
176. Лютер, М. Лекции по «Посланию к Римлянам» / М. Лютер ; пер. с нем. К. Комарова. – Фонд «Лютеранское Наследие», 1996. – 588 с.
177. Майборода, Д. В. Summa dialogica: парадигмальные характеристики диалогизма в современной философии / Д. В. Майборода. – Минск:

- Минский государственный лингвистический университет (МГЛУ), 2018. – 116 с.
178. Макарова, И. В. Аристотелевский миф о пещере / И. В. Макарова // Платоновские исследования. – 2017. Вып. VII. №2. – С. 127-146.
179. Макарова, И. В. Друг или истина (к истории афоризма «Amicus Plato ...» в античности) / И. В. Макарова // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2017. – №2 (22). – С. 69-80.
180. Маклюэн, М. Галактика Гутенберга: становление человека печатающего / М. Маклюэн ; пер. с англ. И. О. Тюриной. – М.: Акад. Проект; Фонд "Мир", 2005. – 495 с.
181. Маклюэн, М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / М. Маклюэн ; пер. с англ. В. Г. Николаева. – М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2003. – 464 с.
182. Мамардашвили, М. К. Психологическая топология пути. М. Пруст. В поисках утраченного времени / М. К. Мамардашвили. – СПб: Русский Христианский гуманитарный институт, 1997. – 568 с.
183. Мамардашвили, М. К. Символ и сознание. Метафизическое рассуждение о сознании, символическом и языке / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.
184. Мамардашвили, М. К., Три беседы по метатеории сознания (краткое введение в учение виджнянавады) / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский // Труды по знаковым системам. Т.V. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1971. – С. 345-376.
185. Манович, Л. Язык новых медиа / Л. Манович ; пер. с англ. Д. Кульчицкой. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 399 с.
186. Марк Аврелий. Наедине с собой / Марк Аврелий ; пер. с греч. С. Роговина. – М.: Изд-во АСТ, 2019. – 256 с.
187. Марру, А.-И. История воспитания в античности (Греция) / А.-И. Марру ; пер. с франц. А. И. Любжина, М. А. Сокольской, А. В. Пахомовой. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1998. – 425 с.
188. Марсель, Г. Метафизический дневник (1928-1933) / Г. Марсель ; пер. с франц. И. Н. Полонской // Быть и иметь. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 9-132.
189. Махлин, В. Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. / В. Л. Махлин. – М.: Лабиринт, 1997. – 253 с.
190. Махлин, В. Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии / В. Л. Махлин. – М.: Знак, 2009. – 632 с.

191. Международный научный журнал Жанры речи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://zhanry-rechi.sgu.ru/> (Дата обращения 18.10.2021).
192. Межуев, В. М. Философия и «публичное пространство» / В. М. Межуев // Политическая концептология. – 2012. – №2. – С. 51-61.
193. Мелетинский, Е. М. От мифа к литературе / Е. М. Мелетинский. – М.: РГГУ, 2000. – 168 с.
194. Микешина, Л. А. Социология и эпистемология: обмен когнитивным опытом / Л. А. Микешина // Эпистемология и философия науки. – 2015. – Т. XLIII. – № 1. – С. 67-82.
195. Михайлов, И. Ф. К гиперсетевой теории сознания / И. Ф. Михайлов // Вопросы философии. – 2015. – №11. – С. 87-98.
196. Михайловский, А. Философия как эзотерическое знание. К интерпретации притчи о пещере у М. Хайдеггера / А. Михайловский // Платоновский сборник. Т. II. / Ред. И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. А. Глухов, А. В. Михайловский, Р. В. Светлов. – М., СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. – С. 410-437.
197. Многообразие жанров философского дискурса / Под общ. ред. В. И. Плотникова. – Екатеринбург: банк культурной информации, 2001. – 276 с.
198. Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей / Ред. А. Г. Гачева. – М.: Академический проект, 2018. – 912 с.
199. Мочалова, И. Н. Аристотелевское прочтение Платона, или была ли у Платона неписаная философия / И. Н. Мочалова // Вестник русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Том 14. № 3. – С. 80-87.
200. Мочалова, И. Н. О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей» / И. Н. Мочалова // Платоновские исследования. – 2014. – Вып.1. №1. – С. 55-78.
201. Мочалова, И. Н. Сократ как феномен русской культуры: от древнегреческого нравоучителя к «русскому Сократу» / И. Н. Мочалова // Международный журнал исследований культуры. – 2018. – №3 (32). – С. 25-36.
202. Найман, Е. А. Древнегреческая трагедия как источник спекулятивного мышления // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2015. – Вып. 9. №2. – С. 331-338.
203. Научные дебаты памяти Айзека Азимова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://asimovonline.ru/memorial-debate/> (дата обращения 15.08.2022).

204. Неретина, С. С. Библиер и «нулевое время» / С. С. Неретина // Вопросы философии. – 2018. – №9. – С. 154-160.
205. Неретина, С. С. Социокод философии (о философских работах М.К. Петрова) / С. С. Неретина // Вопросы философии. – 2008. – №10. – С. 91–102.
206. Неретина, С. С. Философские одиночества / С. С. Неретина. – М.: ИФ РАН, 2008. – 269 с.
207. Нисский, Г. Большое огласительное слово / Г. Нисский // Творения Святого Григория Нисского. Ч. 4. – М.: Типография В. Готье, 1862. – 399 с.
208. Ницше, Ф. ЕССЕ НОМО. Как становятся собой / Ф. Ницше ; пер. с нем. Ю. Антоновского // Собрание сочинений в 5 т. Т.5. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – С. 331–413.
209. Ницше, Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Ф. Ницше ; пер. с нем. В. Бакусева, В. Невежиной, И. Эбаноидзе // Полное собрание сочинений: В 13 т. Т1(2). – М.: Культурная революция, 2013. – С. 433-448.
210. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер» / Ф. Ницше ; пер. с нем. П. П. Полилова, К. А. Свасьяна // Полное собрание сочинений: В 13 т. Т5. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 229-382.
211. Ницше, Ф. Черновики и наброски 1869-1873 гг. / Ф. Ницше ; пер. с нем. А. И. Жеребина // Полное собрание сочинений в 13 т. Т7. – М.: Культурная революция, 2007. – 720 с.
212. О'Рейли, Т. Что такое web 2.0 / Т. О'Рейли // Компьютерра. – 2005. – № 37 (609), 38 (610) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://old.computerra.ru/think/234100/>(дата обращения 12.11.2021).
213. Общество Знаниевых Кочевников: сценарии образования будущего / Под ред. Джона У. Моравеца; науч. ред. пер. И. П. Кужелева-Саган; пер. с англ. С. С. Носовой. – Томск: Издательский Дом Томского государственного университета, 2018. – 346 с.
214. Одиссей. Человек в истории 2009. Путешествие как историко-культурный феномен / Ред. О. А. Чубарьян. – М.: Наука, 2010. – 444 с.
215. Ониас, Р. На коленях богов / Р. Ониас ; пер. Л. Б. Сумм. – М.: Прогресс–Традиция, 1999. – 615 с.
216. Остин, Дж. Л. Как совершать действия при помощи слов? / Дж. Л. Остин ; пер. с англ. Л. Б. Макеевой // Избранное. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 13-138.

217. Пепперштейн, П. В. Пытаясь проснуться / П. В. Пепперштейн. – М.: Individuum, 2022. – 304 с.
218. Петров, М. К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность / М. К. Петров. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 1995. – 225 с.
219. Петряков, Л. Дж. Дискурсия как метод гуманитарного знания / Л. Дж. Петряков. – М.: Издательство «ФЛИНТА», 2017. – 304 с.
220. Пиаже, Ж. Психология интеллекта / Ж. Пиаже. – СПб.: Питер, 2004. – 192 с.
221. Платон. Апология Сократа / Платон ; пер. с древнегреч. М. С. Соловьева // Сочинения в 3-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – С. 81-112.
222. Платон. Горгий / Платон ; пер. с древнегреч. С. П. Маркиша // Сочинения в 3-х т. Т.1. – М.: «Мысль», 1968. – С. 255-366.
223. Платон. Государство / Платон ; пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // Сочинения в 3-х т. Т. 3. Ч.1. – М.: «Мысль», 1971. – С. 89-454.
224. Платон. Евтидем / Платон ; пер. с древнегреч. С. Я. Шейнман-Топштейн // Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 113-157.
225. Платон. Законы / Платон ; пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // Сочинения в 3-х т. Т. 3. Ч.2. – М.: Мысль, 1968. С. 83-469.
226. Платон. Ион / Платон ; пер. с древнегреч. Я. М. Боровского // Сочинения в 3-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – С. 131-148.
227. Платон. Кратил / Платон ; пер. с древнегреч. Т. В. Васильевой // Сочинения в 3-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – С. 413-494.
228. Платон. Менон / Платон ; пер. с древнегреч. С. А. Ошерова // Сочинения: в 3 т. Т. 1. – М., 1968. – С. 367-412.
229. Платон. Пир / Платон ; пер. с древнегреч. С. К. Апта // Сочинения: в 3 т. Т. 2. – М.: «Мысль», 1970. – С. 95-156.
230. Платон. Политик / Платон ; пер. с древнегреч. С. Я. Шейнман-Топштейн // Сочинения: в 3 т. Т. 3. (Ч.2). М.: «Мысль», 1972. С. 10-82.
231. Платон. Протагор / Платон ; пер. с древнегреч. В. С. Соловьева // Сочинения в 3-х т. Т. 1. – М.: «Мысль», 1968. – С. 187-254.
232. Платон. Софист / Платон ; пер. с древнегреч. С. А. Ананьина // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. – М.: «Мысль», 1970. – С. 319-400.
233. Платон. Теэтет / Платон ; пер. с древнегреч. Т. В. Васильевой // Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1970. С. 223-318.
234. Платон. Тимей / Платон ; пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева // Сочинения: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. – М.: «Мысль», 1971. – С. 455-542.
235. Платон. Федон / Платон ; пер. с древнегреч. С. П. Маркиша // Сочинения: в 3 т. Т. 2. – М.: «Мысль», 1970. – С. 11-94.

236. Платон. Федр / Платон ; пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // Сочинения: в 3 т. Т. 2. – М.: «Мысль», 1970. – С. 157-222.
237. Плутарх. Застольные беседы / Плутарх ; пер. Я. М. Боровского. – Л.: Наука, 1990. – 592 с.
238. Плутарх. Перикл / Плутарх ; пер. с греч. С. И. Соболевского // Сравнительные жизнеописания в двух томах. Том первый / Ред. С. С. Аверинцев. – М.: Наука, 1994. – С. 176-200.
239. Погоняйло, А. Г. Покаяние как опыт себя / А. Г. Погоняйло // VERBUM. – 2015. – Вып 17. – С. 6-16.
240. Покровская, Е. А. Речевые жанры в диалоге культур / Е. А. Покровская, Н. В. Дудкина, Е. В. Кудинова. – Ростов н/Д: Foundation, 2011. – 200 с.
241. Порус, В. Н. Историческая эпистемология – триггер реформы философии познания / В. Н. Порус // Вопросы философии. – 2021. – № 5. – С. 47-57.
242. Порфирий. Жизнь Пифагора / Порфирий ; пер. с греч. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А. Ф. Лосев. – М.: «Мысль», 1986. – С. 416-426.
243. Порфирий. Жизнь Плотина / Порфирий ; пер. с греч. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А. Ф. Лосев. М.: «Мысль», 1986. – С. 427-440.
244. Порфирий. О пещере нимф / Порфирий ; пер. с греч. А. А. Тахо-Годи // Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 577-591.
245. Поэтика и прагматика нарративных практик : коллективная монография / Отв. ред. В. И. Тюпа ; редкол. Е. Ю. Козьмина, О. В. Федунина. – Екатеринбург : ИНТМЕДИА, 2019. – 214 с.
246. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / Пер. с греч. А.Ф. Лосева. – М. Прогресс, 1993. – 320 с.
247. Пропп, В. Я. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп – М.: «Лабиринт», 1998. – 512 с.
248. Протопопова, И. А. «Сократический вопрос»: старые проблемы и новые тенденции / И. А. Протопопова // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2019. Вып.13. №1. – С. 330-338.
249. Протопопова, И. А. Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория / И. А. Протопопова // Платоновские исследования. – 2019. – Вып.11. №2. – С. 83-98.
250. Равен, Дж. Компетентность в современном обществе: выявление, развитие и реализация / Дж. Равен ; пер. с англ. В. И. Белопольского. – М.: «Когито-Центр», 2002. – 396 с.

251. Резник, Ю. М. Философия как публичная деятельность: мнения за и против / Ю. М. Резник, В. Н. Шевченко // Личность. Культура. Общество. – 2019. – Т. 21. №.1-2 (101-102). – С. 230-245.
252. Резниченко, А. И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores / А. И. Резниченко. – М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012. – 416 с.
253. Резниченко, А. И. Генезис и артикуляционные формы языка русской философии (С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, А. С. Глинка-Волжский, П. П. Перцов, С. Н. Дурылин): историко-философский анализ : дисс.... д-ра филос. наук : 09.00.03 / Анна Игоревна Резниченко. – М., 2013. – 357 с.
254. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907-1917: в 3-х т. Т.2: 1909-1914 / Сост. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатурян и др. –М.: Русский путь, 2009. – 600 с.
255. Реплики: философские беседы / Сост. и отв. ред. Ю. В. Синеокая. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. – 1000 с.
256. Рикер, П. Живая метафора. Очерк восьмой. Метафора и философский дискурс / П. Рикер ; пер. с франц. С. Станжевского // HORIZON. – 2013. – Т.2. №2. – С. 106-150.
257. Рикер, П. Модель текста: осмысленное действие как текст / П. Рикер ; пер. с англ. А. Борисенковой, А. Филиппова // Социологическое обозрение. – 2008. – Том 7. № 1. – С. 25-43.
258. Робинсон, Т. Сократ, Анаксагор, Nous и Noesis / Т. Робинсон ; пер. с англ. Е. Ю. Полихрониди // АКАΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма / Отв. ред. А. В. Цыб. – Вып. 5. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2003. – С. 40-47.
259. Рожанский, И. Д. Анаксагор / И. Д. Рожанский. – М.: Наука, 1972. – 320 с.
260. Розеншток-Хюсси, О. Человеческий тип как форма для чеканки, или повседневные истоки языка / О. Розеншток-Хюсси ; пер. с нем. и англ. А. И. Пигалева // Избранное: Язык рода человеческого. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 89-182.
261. Романенко, Ю. М. Историческая эволюция платоновского мифа о «пещере» / Ю. М. Романенко // АКАΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма / Под ред. А. В. Цыба. – Вып. 4. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2003. – С. 74-86.
262. Рорти, Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов / Р. Рорти ; пер. с англ. С. Д. Серебряного // Вопросы философии. – 2003. – №3. – С. 30-41.

263. Руднев, В. П. Прочь от реальности: Исследования по философии текста / В. П. Руднев. – М.: Аграф, 2000. – 432 с.
264. Рыскельдиева, Л. Т. Деонтология в истории философии / Л. Т. Рыскельдиева. – Симферополь: "Таврия", 2004. – 358 с.
265. Рыскельдиева, Л. Т. Изменение текстового формата как механизм появления научного текста / Л.Т. Рыскельдиева, О.В. Зарапин / Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме: сборник научных статей. – Н. Новгород: Изд-во Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, 2017. – С. 118-121
266. Рыскельдиева, Л. Т. Современная философская культура в поисках текстового жанра / Л. Т. Рыскельдиева // Каспийский регион : политика, экономика, культура. – 2014. – № 1. – С. 185-193.
267. Рыскельдиева, Л. Т. Элитарность, эзотерия и генезис научного текста / Л.Т. Рыскельдиева, О.В. Зарапин / Элиты и лидеры: стратегии формирования в современном университете: материалы Международного конгресса. 19–22 апреля 2017 г. – Астрахань : Астраханский государственный университет, Издательский дом «Астраханский университет», 2017. – С. 269-271.
268. Савчук, В. В. Медиафилософия. Приступ реальности / В. В. Савчук. – СПб.: Издательство РХГА, 2013. – 350 с.
269. Саид, Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Э. В. Саид ; пер. с англ. А. В. Говорунова. – СПб.: Русский Мир, 2006. – 637 с.
270. Сапиро, Ж. Французское поле литературы: структура, динамика и формы политизации / Ж. Сапиро ; пер. с франц. В. Н. Клеймана // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2004. – Том VII. № 5. – С. 126-143.
271. Сартр, Ж. П. Что такое литература? / Ж. П. Сартр ; пер. с франц. Н. И. Полторацкой. – М.: Изд-во АСТ, 2020. – 448 с.
272. Сас, Т. Миф душевной болезни / Т. Сас ; пер. с англ. В. Самойлова. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2010. – 421 с.
273. Сваре, Х. Философия дружбы / Х. Сваре ; пер. с норв. И. Вороновой. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 256 с.
274. Светлов, Р. В. Религия Сократа: был ли Сократ христианином до Христа / Р. В. Светлов // Сократические школы как явление античной философии и культуры / Под ред. Р. В. Светлова, Е. В. Алымовой. – СПб.: Издательство РХГА, 2019. – С. 186-195.
275. Сервантес Сааведра, М. де. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский. В 2-х ч. Ч.2. / М. де Сервантес Сааведра ; пер. с исп. под

- ред. Б. А. Кржевского, А. А. Смирнова; ред. Н. И. Балашов. – М.: Наука 2003. – 790 с.
276. Слезак, Т. А. Как читать Платона / Т. А. Слезак ; пер. с нем. М. Е. Буланенко. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 314 с.
277. Слезак, Т. А. Основные герменевтические проблемы интерпретации Платона / Т. А. Слезак ; пер. с нем. М. Е. Буланенко // Платоновские исследования VI. (2017/1). – М., СПб.: РГГУ, РХГА, 2017. – С. 9-37.
278. Слинин, Я. А. Две античные модели всего сущего: Платон и Аристотель / Я. А. Слинин // Вестник СПбГУ. – 2015. – Сер.17. – Вып. 1. – С. 22-28.
279. Смирнов, А. В. Сознание. Логика. Культура. Смысл А. В. Смирнов. – М.: Языки славянской культуры, 2015. – 712 с.
280. Смирнов, С. А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода / С. А. Смирнов. – Новосибирск: Офсет, 2010. – 492 с.
281. Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ / Ред. О. Ф. Русакова. – Екатеринбург: Дискурс-Пи, 2006. – 209 с.
282. Сократические школы как явление античной философии и культуры / Под общ. ред. Р. В. Светлова; Е. В. Алымовой. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия; Межрегиональная общественная организация «Платоновское философское общество», 2019. – 256 с.
283. Сокулер, З. А. Герман Коген и философия диалога / З. А. Сокулер. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 312 с.
284. Сокулер, З. А. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса / З. А. Сокулер. – М.: Университ. Кн., 2016. – 240 с.
285. Соловейчик, Й. Б. О раскаянии / Й. Б. Соловейчик ; пер. Цви Вассермана [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.istok.ru/library/111-o-raskayanii.html> (дата обращения 14.05.2021).
286. Соловьев, Э. Ю. Основные паттерны новоевропейской цивилизации: «трудоголик», «профессионал», «предприниматель», «правозащитник» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/solov_1.html (дата обращения 10.06.2022).
287. Спиридонов, В. Задачи, эвристики, инсайт и другие непонятные вещи / В. Спиридонов // Логос. – 2014. – №1 (97). – С. 97-108.
288. Степанянц, М. Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы / М.Т. Степанянц. – М.: Наука – Вост. лит., 2020 – 183 с.
289. Тантлевский, И. Р. Что есть человек? Абрис ответа в «Протрептике» Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах

- Стагирита / И. Р. Тантлевский // ΣΝΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2017. – Т.11. № 2. – С. 460-465.
290. Тахо-Годи, А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним / А. А. Тахо-Годи // Тахо-Годи, А. А., Лосев, А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 459-483.
291. Тихолаз, А. Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков / А. Г. Тихолаз. – К.: ВиРА «Инсайт», 2003. – 368 с.
292. Тихонова, С. В. Нейрохакинг как игра со временем: от хроноинженерии к новой хронополитике / С. В. Тихонова, Н. В. Гришечкина // Человек. – 2021. – Т. 32, № 6. – С. 118-133.
293. Торчинов, Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005 – 480 с.
294. Трубецкой, С. Н. Рассуждение об «Апологии Сократа» / С. Н. Трубецкой // Курс истории древней философии. – М.: Гум. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. – С. 536-552.
295. Труды по знаковым системам XVII. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма // Ученые записки Тартуского государственного университета. – 1984. – Вып. 641. – 160 с.
296. Тюпа, В. И. Горизонты исторической нарратологии / В. И. Тюпа. – СПб.: Алетейя, 2021. – 270 с.
297. Тюпа, В. И. Дискурсные формации: Очерки по компаративной риторике / В. И. Тюпа. – М.: Языки славянской культуры, 2010. – 320 с.
298. Уваров, М. С. Архитектоника исповедального слова / М. С. Уваров. – М.: «Алетейя», 1998. – 245 с.
299. Успенский, Б. А. Дейксис и вторичный семиозис в языке / Б. А. Успенский // Вопросы языкознания. – 2011. – № 2. – С. 3-30.
300. Устин, А. К. Дейктическая концепция текста, мышления и культуры : диссертация ... доктора культурол. наук : 24.00.01 / Анатолий Константинович Устин. – Пятигорск, 1998. – 397 с.
301. Фальк, Э. Феноменологическая практика в средневековой философии / Э. Фальк ; пер. с франц. А. В. Серегина под ред. В. В. Петрова // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С. 505-580.
302. Фестьюжер, А. Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / А. Ж. Фестьюжер ; пер. с франц. А. А. Гаголина. – СПб.: Наука, 2009. – 497 с.

303. Философия в публичном пространстве современной России. Сборник материалов. – М.: Лум, 2015. – 104 с.
304. Философия для детей / Ред. и сост. Н. С. Юлина. – М.: ИФ РАН, 1996. – 241 с.
305. Философия пира: Опыт постижения / Ред. К. С. Пигров. – СПб.: Издательско- торговый дом «Летний сад», 1999. – 131 с.
306. Финк, О. Проблема феноменологии Э. Гуссерля / О. Финк ; пер. с нем. Е. Шестовой // Логос. – 2016. – Т.26. №1. – С. 5-46.
307. Фихте, И. Г. Ясное как солнце изложение сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию / И. Г. Фихте // Сочинения в 2-х т. Т.1 / Сост. В. Волжский. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 563-668.
308. Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского / Изд. подгот. Е. Г. Рабинович; ред. М. Л. Гаспаров. – М.: «Наука», 1985. – 330 с.
309. Флоренский, П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству / П. А. Флоренский. – СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993. – 365 с.
310. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины // П. А. Флоренский Сочинения в 2-х т. Т1 (1). – М.: Издательство «Правда», 1990. – 490 с.
311. Флоренский, П. А. У водоразделов мысли. Т. 2 / П. А. Флоренский / Сост. Игумен Андроник, М. С. Трубачева, П. В. Флоренский. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 446 с.
312. Фомина, М. Н. Диалог как форма бытия философской культуры : дисс.... д-ра философ. наук : 09.00.13 / Марина Николаевна Фомина. – М., 1999. – 382 с.
313. Фрагменты ранних греческих философов (Часть I). От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. А. В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
314. Фрейденберг, О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – М.: «Восточная литература» РАН, 1998. – 800 с.
315. Фридан, Б. Загадка женственности / Б. Фридан ; пер. с англ. Е. Щабельской. – М.: Прогресс: Литера, 1994. – 494 с.
316. Фрумкин, К. Позиция наблюдателя: Отстраненное созерцание и его культурные функции / К. Фрумкин. – К.: Ника-Центр, 2003. – 224 с.
317. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко ; пер. с франц. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. – 416 с.
318. Фуко, М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко ; пер. с франц. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

319. Фуко, М. Дискурс и истина / М. Фуко ; пер. с англ. А. М. Корбута. – Мн.: ПроPILEI, 2006. – 152 с.
320. Фуко, М. Порядок дискурса / М. Фуко ; пер. с фр. С. Табачниковой // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 47-96.
321. Фуко, М. Порядок дискурса / М. Фуко ; пер. с франц. С. Табачниковой // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 47-96.
322. Фуко, М. Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973-1974 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. А. В. Шестакова. – СПб.: Наука, 2007. – 450 с.
323. Фурлан, Ф. Диалогика: Возрождение и новые формы диалога. Итальянские сочинения Л. Б. Альберти / Ф. Фурлан ; пер. с франц. М. А. Юсима. – М.: Кано+, РООИ "Реабилитация", 2012. – 255 с.
324. Хомский, Н. Аспекты теории синтаксиса / Н. Хомский ; пер. с англ. В. А. Звегинцева. – М.: МГУ, 1972. – 259 с.
325. Хоружий, С. Практика Дзен с позиций синергической антропологии / С. Хоружий // Философская антропология. – 2015. – Т.1. №2. – С. 184-199.
326. Храпов, С. А. Цифровизация образовательного пространства: эмоциональные риски и эффекты / С. А. Храпов, Л. В. Баева // Вопросы философии. – 2022. №4 – С. 16-24.
327. Цикл философских бесед «Реплики» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://iphras.ru/anat_rep.htm (дата обращения 15.08.2022).
328. Цицерон. О дружбе / Цицерон ; пер. с лат. В. О. Горенштейн // О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1974. – С. 31-57.
329. Цицерон. Об ораторе / Цицерон ; пер. с лат. Ф. А. Петровского // Эстетика: Трактаты, Речи, Письма. – М.: Искусство, 1994. – С. 162-371.
330. Шартье, Р. Письменная культура и общество / Р. Шартье ; пер. с франц. И. К. Стаф. – М.: Новое издательство, 2006. – 272 с.
331. Шеллинг, Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / Ф. В. Й. Шеллинг ; пер. с нем. М. И. Левиной // Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1987. – С. 227-489.
332. Шичалин, Ю. А. Заметки о диалоге Платоновского корпуса «Евтифрон» / Ю. А. Шичалин // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2019. – Т. III. № 1. – С. 13-35.
333. Шичалин, Ю. А. Институциональный подход к античным философским текстам (на примере диалога «Ион») / Ю. А. Шичалин // Логос. – 2020. – Т.30. №6. – С. 23-40.

334. Шкловский, В. О. теории прозы / В. О. Шкловский. – М.: Изд-во «Федерация», 1929. – 266 с.
335. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Ф. Шлейермахер ; пер. с нем. А. Л. Вольского. – СПб.: «Европейский Дом», 2004. – 242 с.
336. Шмид, В. Нарратология / В. Шмид. – М.: Языки славянской культуры : Кошелев, 2003. – 312 с.
337. Шопенгауэр, А. Новые *paralipomena*. Отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. 1810-1860 / А. Шопенгауэр ; пер. с нем. Н. Н. Трубниковой // Собрание сочинений: В 6 т. Т.6. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 2001. – С. 3-232.
338. Штраус, Л. О «Евтифроне» / Л. Штраус ; пер. с нем. А. Н. Мишурина. – Историко-философский ежегодник. 2016. – М.: Изд-во Аквилон, 2016. – С. 220-241.
339. Шульга, Е. Н. Игровое кодирование структуры миропонимания / Е. Н. Шульга // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. – 2021. – № 4 (40). – С. 67-76.
340. Шульга, Е. Н. Культурно-исторические аспекты становления миропонимания / Е. Н. Шульга // Человек и его время: Проблемы междисциплинарности социальных и гуманитарных наук / Ред. М. С. Киселева. – М.: Культурная революция, 2021. – С. 182-213.
341. Шульман, О. Афоризм как философский жанр во французской салонной культуре XVII в. и в современной французской мысли / О. Шульман // Человек вчера и сегодня. Междисциплинар. исслед. Вып. 5. / Ред. М. С. Киселева. – М.: ИФРАН, 2011. – С. 197-214.
342. Щедрина, И.О. Самосознание и автобиографический нарратив: эпистемологический анализ : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Ирина Олеговна Щедрина. – М., 2018. – 133 с.
343. Щедрина, Т. Г. Философ в Революции: «утешение» философией / Т. Г. Щедрина, Б. И. Пружинин // Вопросы философии. – 2017. – № 11. – С. 120-127.
344. Щедровицкий, Г. П. Мышление – Понимание – Рефлексия / Г. П. Щедровицкий. – М.: Наследие ММК, 2005. – 800 с.
345. Щедровицкий, Г. П. Организационно-деятельностная игра / Г. П. Щедровицкий. – М., 2004. – 288 с.
346. Щербатской, Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: В 2-х т. / Ф. И. Щербатской – СПб: Аста-Пресс LTD, 1995. – Т.1 – 395 с.; Т.2 – 282 с.

347. Энафф, М. Дар философов. Переосмысление взаимности / М. Энафф ; пер. с франц. И. С. Вдовиной, Г. В. Вдовиной, Л. Б. Комиссаровой. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. – 320 с.
348. Юзефович, Г. Л. Агора в сочинениях древнегреческих авторов: основные типы контекстов / Г. Л. Юзефович // Вестник РГГУ. – 2011. – №14. – С. 157-171.
349. Язык философской практики: краткий словарь-презентация / Ред. С. В. Борисов. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2018. – 192 с.
350. Якобсон Р. О. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол / Р. О. Якобсон // Принципы типологического анализа языков различного строя / Отв. ред. Б. А. Успенский. – М.: Наука, 1972. – С. 95-113.
351. Ямвлих. О пифагоровой жизни / Ямвлих ; пер. с греч. И. Ю. Мельниковой. – М.: Алетейя, 2002. – 192 с.
352. Ямпольская, А. В. Искусство феноменологии / А. В. Ямпольская. – М.: РИПОЛ Классик, 2020. – 342 с.
353. Ямпольская, А. В. Эмманюэль Левинас: философия и биография / А. В. Ямпольская. – К.: Дух і літера, 2011. – 376 с.
354. Ямпольский, М. Наблюдатель. Очерки истории видения / М. Ямпольский. – М: Ad Marginen, 2000. – 287 с.
355. Ясперс, К. Великие философы. Кн. 1. Задающие меру люди / К. Ясперс ; пер. с нем. А.К. Судакова. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. – 304 с.
356. Ястреб, Н. А. Вычислительный поворот в философии / Н. А. Ястреб // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. Философские измерения цифровой культуры. – 2015. – №1(9). – С.85-95.
357. Homo viator: Путешествие как историко-культурный феномен / Под ред. А. В. Толстикова, И. Г. Галковой. – М.: ИВИ РАН, 2010. – 373 с.
358. A Companion to Socrates / Ed. by S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar. – Oxford: Blackwell Publishing, 2009. – 560 p.
359. Academic Writing, philosophy and Genre / Ed. Michael A. Peters. – Oxford: Blackwell Publishing, 2009. – 113 p.
360. Ademollo, F. The Cratylus of Plato. A Commentary / F. Ademollo. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 538 p.
361. Allen, William S. Aesthetics of Negativity: Blanchot, Adorno, and Autonomy / William S. Allen. – New York: Fordham University Press, 2016. – 316 p.
362. Ancient and Medieval Concepts of Friendship / Ed. by Suzanne Stern-Gillet, Gary M. Gurtler. – New York: State University of New York Press, 2014. – 327 p.

363. Arendt, H. *The Promise of Politics* / H. Arendt. – New York: Schocken Books, 2007. – 218 p.
364. *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession* / Ed. by John D. Caputo, Michael J. Scanlon. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005. – 264 p.
365. *Authors and Authorities in Ancient Philosophy* / Ed. by J. Bryan, R. Wardy, J. Warren. – Cambridge: Cambridge University Press, 2018. – 370 p.
366. *Autobiography as Philosophy: The Philosophical Uses of Self-Presentation* / Ed. by T. Mathien, D. G. Wright. – New York: Routledge, 2006. – 277 p.
367. Balbi, G. One-to-One and One-to-Many Dichotomy: Grand Theories, Periodization, and Historical Narratives in Communication Studies / G. Balbi, J. Kittler // *International Journal of Communication*. – 2016. – №10. – P. 1971-1990.
368. Barros, S. Not Everyone Can Tell the Truth. Foucault, Parresia and Populism / S. Barros // *International Journal of Political Philosophy* – 2017. – Vol. 6. №11. – P. 251-282.
369. Barz, W. The Aporetic Structure of Philosophical Problems / W. Barz // *Journal of Didactics of Philosophy*. – 2019. – Vol. 3. №1. – P. 5-18.
370. Bateson, G. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* / G. Bateson. – New York: Ballantine Books, 1987. – 535 p.
371. Bateson, G. *The Cybernetics of "Self": A Theory of Alcoholism* / G. Bateson // *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. – New York: Ballantine Books, 1987. – P. 315-344.
372. Bell, D. *An Introduction to Cybercultures* / D. Bell. – London, New York: Routledge, 2005. – 276 p.
373. Bergman, S. H. *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber* / S. H. Bergman. – New York: State University of New York Press, 2012. – 247 p.
374. Bhabha, H. K. *The Location of Culture* / H. K. Bhabha. London, New York: Routledge, 2004. – 408 p.
375. Borowicz, J. *Socrates in the Agora: Philosophy as Private Good and Public Act* / J. Borowicz // *Philosophy in the Contemporary World*. – 2000. – Vol. 7. №4. – P. 43-49.
376. Bourdieu, P. *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field* / P. Bourdieu. – Stanford: Stanford University Press, 1996. – 410 p.
377. *Brill's Companion to the Reception of Socrates* / Ed. by Ch. Moore. – Leiden, Boston: BRILL, 2019. – 1028 p.

378. Bruner, J. Narrative Construction of Reality / J. Bruner // *Critical Inquiry*. – 1991. – Vol. 18. №1. – P.1-21.
379. Buber, M. Das dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips / M. Buber. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. – 324 p.
380. Burckhardt, J. History of Greek culture / J. Burckhardt ; transl. by Palmer Hilty. – Mineola, New York: Dover, 2002. – 344 p.
381. Bykova, M. Editor's Introduction: The Georgian Socrates / M. Bykova // *Russian Studies in Philosophy*. – 2010. – Vol. 49. №1. – P. 3-6.
382. Caine, V. Narrative Inquiry: Philosophical Roots / V. Caine. – New York: Bloomsbury Academic, 2022. – 176 p.
383. Calabrese, C. C. Plato and the Cave Allegory. An Interpretation beginning with verbs of Knowledge / C. C. Calabrese // *ΣΗΟΛΗ*. – 2020. – Vol.14. №2 – P. 431-447.
384. Capek, J. Oneself Through Another: Ricœur and Patočka on Husserl's Fifth Cartesian Meditation / J. Capek // *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*. – 2017. – Vol.9. №2. – P. 387-415.
385. Cappelen, H. Empathy and transformative experience without the first-person point of view (a reply to L. A. Paul) / H. Cappelen, J. Dever // *Inquiry*. – 2017. – Vol.60. №3. – P. 315-336.
386. Carone, G. R. Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions / G. R. Carone. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 320 p.
387. Caselli, T. Computational Analysis of Storylines: Making Sense of Events / T. Caselli, E. Hovy. – Cambridge: Cambridge University Press, 2021. – 275 p.
388. Catana, L. Doxographical or Philosophical History of Philosophy: On Michael Frede's Precepts for Writing the History of Philosophy / L. Catana // *History of European Ideas*. – 2016. – Vol. 42. № 2. – P. 170-177.
389. Cherniss, H. Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy / H. Cherniss. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1935. – 418 p.
390. Cherniss, H. The Riddle of the Early Academy / H. Cherniss. – Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1945. – 103 p.
391. Clarke-Doane, J. Morality and Mathematics. – Oxford: Oxford University Press, 2020. – 208 p.
392. Cleverbot [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.cleverbot.com/> (дата обращения 11.12.2021).

393. Collins, J. H. *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates and Aristotle* / J. H. Collins. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2015. – 320 p.
394. Collobert, C. *Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle finally a Historian of Philosophy?* / C. Collobert // *Journal of the History of Philosophy*. – 2002. – Vol. 40. № 3. – P. 281-295.
395. Conley, J. J. *Tutor, Salon, Convent: The Formation of Women Philosophers in Early Modern France* / J. J. Conley // *British Journal for the History of Philosophy*. – 2019. – Vol.27. №4. – P. 786-805.
396. Cooper, D. *Psychiatry and Anti-psychiatry* / D. Cooper. – London, New York: Tavistock Publications, 1967. – 262 p.
397. Cooper, D. *Psychiatry and Anti-Psychiatry* / D. Cooper. – New York: Tavistock Publications, 1967. – 128 p.
398. Copeland, M. *Socratic Circles: Fostering Critical and Creative Thinking in Middle and High School* / M. Copeland. – Portland: Stenhouse Publishers, 2005. – 173 p.
399. Craig, R. H. *Augustine's Confessions: Conversion and Consciousness* / R. H. Craig. – Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books, 2020. – 240 p.
400. *Critical Cyberculture Studies* / Ed. by D. Silver, A. Massanari. – New York: New York University Press, – 2006. – 323 p.
401. Croce, M. *On testimonial knowledge and its functions* / M. Croce // *Synthese*. – 2022. – Vol. 200. №2. – P.1-21.
402. Chatbots.org [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://chatbots.org/chatbot/rosette/> (дата обращения 11.12.2021).
403. Derrida, J. *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond* / J. Derrida ; transl. by Rachel Bowlby. – Stanford: Stanford University Press, 2000. – 160 p.
404. Desmond, W. D. *Hegel's Antiquity* / W. D. Desmond. – Oxford: Oxford University Press, 2020. – 480 p.
405. Devin, Z. S. *Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of Art* / Z. S. Devin. – New York: Bloomsbury, 2010. – 175 p.
406. *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and Its Contemporary Reception* / Ed. by M.-F. Paul. – Berlin, Munich, Boston: Walter De Gruyter, 2015. – 220 p.
407. Dickenson, C. P. *On the Agora: The Evolution of a Public Space in Hellenistic and Roman Greece (323 BC - 267 AD)* / C. P. Dickenson. – Leiden: Brill, 2017. – 482 p.

408. *Digital Cultures: Understanding New Media* / Ed. by G. Creeber, R. Martin. – New York: Open University Press, 2009. – 224 p.
409. *Digital Humanism* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://digitalerhumanismus.org/en/> (дата обращения 12.11.2021).
410. *Digital Socrates. Questions to train your mind* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.producthunt.com/products/digital-socrates> (дата обращения: 01.10.2022).
411. *Digital Transformation: A Human-Centric Approach* / Ed. by Yashar Salamzadeh. – Istanbul: Efe Academy, 2021. – 198 p.
412. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* / Ed. by Tiziano Dorandi. – Cambridge: Cambridge University Press, 2013. – 952 p.
413. Donato, A. *Boethius' Consolation of Philosophy as a product of Late Antiquity* / A. Donato. – London/New York: Bloomsbury, 2015. – 221 p.
414. Doner, J. *Rebirth of Paideia: Ultimacy and the Game of Games* / J. Doner // *Educational Philosophy and Theory*. – 2018. – Vol.50. №6-7. – P. 719-727.
415. Dr. Sbeitso [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://classicreload.com/dr-sbeitso.html> (дата обращения 11.12.2021).
416. Dugan, J. *Making a New Man. Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works* / J. Dugan. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 388 p.
417. Eckert, M. *Euthyphro and the Logic of Miasma* / M. Eckert // *Logos and Episteme*. – 2019. – Vol.10. №1. – P.51-60.
418. Egan, D. *Wittgenstein's Confessions : Reading Philosophical Investigations with St. Augustine* / D. Egan // *Heythrop Journal*. – 2021. – Vol. 62. № 1. – P. 25-38.
419. *Emmanuel Levinas: Levinas, phenomenology and his critics* / Ed. by C. E. Katz, L. Trout. – London, New York: Routledge, 2005. – 456 p.
420. Epstein, M. *The Transformative Humanities: A Manifesto* / M. Epstein. – New York; London: Bloomsbury Academic, 2012. – 272 p.
421. Fairfield, P. *Historical Imagination: Hermeneutics and Cultural Narrative* / P. Fairfield. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. 2022. – 176 p.
422. Fairfield, P. *Historical Imagination: Hermeneutics and Cultural Narrative* / P. Fairfield. – Rowman & Littlefield Publishers, 2022. – 176 p.
423. Fantham, E. *The Roman World of Cicero's De Oratore* / E. Fantham. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 354 p.
424. Francisco, L. *Why a Virtual Assistant for Moral Enhancement When We Could have a Socrates?* / L. Francisco // *Science and Engineering Ethics*. – 2021. – Vol. 27. №4. – P. 1-27.
425. Fredkin, E. *An introduction to digital philosophy* / E. Fredkin // *International journal of theoretical physics*. – 2003. –Vol. 42. № 2. – P. 189-247.

426. Fröding B. Friendly AI / B. Fröding, M. Peterson // Ethics and Information Technology. – 2021. – № 23. – P. 207-214.
427. Galloway, A. R. The Interface Effect / A. R. Galloway. – Cambridge: Polity Press, 2012. – 170 p.
428. Gere, Ch. Digital Culture / Ch. Gere. – London: Reaktion Books, 2002. – 222 p.
429. GloVe: Global Vectors for Word Representation [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://nlp.stanford.edu/projects/glove/> (дата обращения 11.10.2022).
430. González, F.J. Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry / F. J. González. – Evanstone: Northwestern University Press, 1998. – 418 p.
431. Graham, D. W. Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy / D. W. Graham. – Princeton: Princeton University Press, 2006. – 368 p.
432. Guattari, F. Molecular Revolution: Psychiatry and Politics / F. Guattari. – New York: Penguin, 1984. – 308 p.
433. Habermas, J. The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society / J. Habermas. – Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991. – 301 p.
434. Hadot, P. Epistrophe and Metanoia in the History of Philosophy / P. Hadot // Philosophy Today. – 2021. – Vol. 65. №1. – P. 201-210.
435. Hall, S. Critical Dialogues in Cultural Studies / S. Hall. – New York: Routledge, 1996. – 522 p.
436. Halliwell, F. S. The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems / F. S. Halliwell. – Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2002. – 424 p.
437. Harman, E. Transformative experiences and reliance on moral testimony / E. Harman // Res Philosophica. – 2015. – Vol. 92. №2. –P. 323-339.
438. Harré, H. R. The explanation of social behavior / H. R. Harré, P. F. Secord. – Oxford: Blackwell, 1973. – 327 p.
439. Hartmann, F. Medienphilosophie / F. Hartmann. – Wien: WUV, 2000. – 343 p.
440. Heckmann, G. Das Sokratische Gespräch: Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren / G. Heckmann. – Frankfurt am Main: dipa-Verlag, 1993. – 153 s.
441. Heller, A. Tragedy and Philosophy: A Parallel History / A. Heller / Ed. by John E. Grumley, David Roberts, Pauline Johnson. – Leiden: Brill, 2021. – 125 p.

442. Hendley, S. *From Communicative Action to the Face of the Other: Levinas and Habermas on Language, Obligation, and Community* / S. Hendley. – Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, 2000. – 185 p.
443. Hertwig, R. *Simple Heuristics in a Social World* / R. Hertwig, U. Hoffrage. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 641 p.
444. Herzel, R. *Der dialog: ein literarhistorischer Versuch* / R. Herzel. – Leipzig, 1895. – 473 s.
445. Hesiod. *Works and Days // Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric Hymns* / English Translation by Hugh G. Evelyn-White. – London: William Heinemann, NY: The Macmillan Co., 1914. – P. 2-63.
446. Hobden, F. *The Symposium in Ancient Greek Society and Thought* / F. Hobden. – Cambridge: Cambridge University Press, 2013. – 299 p.
447. Hong, Y. *Post-Intentional Phenomenology as Ethical and Transformative Inquiry and Practice: Through Intercultural Phenomenological Dialogue* / Y. Hong // *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*. – 2019. – Vol.19. №2. – P. 103-113.
448. Höhle, V. *The Philosophical Dialogue: A Poetics and a Hermeneutics* / V. Höhle. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012. – 500 p.
449. Houston, J. A. *Divinity, Noēsis, and Aristotelian Friendship* / J. A. Houston // *Journal of Ancient Philosophy*. – 2020. – Vol.14. №1. – P. 1-29.
450. Howland, J. *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith* / J. Howland. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 231 p.
451. Internationale Gesellschaft Philosophische Praxis [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.igpp.org/> (дата обращения 10.04.2021).
452. Irigaray, L. *This sex which is not one* / L. Irigaray. – New York: Cornell University Press, 1985. – 223 p.
453. Jaeger, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development* / W. Jaeger. – Oxford: Clarendon Press, 1948. – 475 p.
454. *Jahrbuch der Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.igpp.org/jahrbuch> (дата обращения 10.04.2021).
455. Johnson, S. *Interface Culture. How New Technology Transforms the Way We Create and Communicate* / S. Johnson. – San Francisco: Basic books, 1997. – 264 p.
456. Jon, J. *From Gegenstand to Gegenstehenlassen: On the Meanings of Objectivity in Heidegger and Hegel* / J. Jon // *International Journal of Philosophical Studies*. – 2020. – Vol.28. №3. – P. 390-410.

457. Kahn, Ch. *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature* / Ch. Kahn. – Cambridge: Cambridge University Press, 2013. – 249 p.
458. Kahn, Ch. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form* / Ch. Kahn. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 453 p.
459. Karamanolis, G. *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy* / G. Karamanolis, V. Politis. – Cambridge: Cambridge University Press, 2017. – 330 p.
460. Knutsen, D. *Generating References in Naturalistic Face-to-Face and Phone-Mediated Dialog Settings* / D. Knutsen, C. Ros, L. Bigot // *Topics in Cognitive Science*. – 2016. – Vol.8. №4. – P. 796-818.
461. Krämer, H. J. *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents* / H. J. Krämer. – New York: State University of New York Press, 1990. – 311 p.
462. Krämer, H. J. *Plato's Unwritten Doctrine* / H. J. Krämer // *Peitho*. – 2015. – Vol.6. №1. – P. 25-44.
463. Kreeft, P. *Philosophy 101 by Socrates: An Introduction to Philosophy Via Plato's Apology (Forty Things Philosophy is According to History's First and Wisest Philosopher)* / P. Kreeft. – San Francisco: Ignatius Press, 2002. – 160 p.
464. Kreeft, P. *The Best Things in Life: A Contemporary Socrates Looks at Power, Pleasure, Truth the Good Life* / P. Kreeft. – Madison: InterVarsity Press, 2009. – 190 p.
465. Lahav, R. *Handbook of Philosophical Companionships: Principles, Procedures, Exercises* / R. Lahav. – Vermont: Loyev Books, 2016. – 80 p.
466. Lahav, R. *Stepping out of Plato's Cave: Philosophical Counseling, Philosophical Practice and Self-Transformation* / R. Lahav. – Hardwick, Vermont: Loyev Books, 2016. – 226 p.
467. Leary, T. *Chaos and Cyber Culture* / T. Leary. – Berkeley: Ronin Publishing, 1994. – 272 p.
468. Lemoine, B. *Is LaMDA Sentient? – an Interview* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cajundiscordian.medium.com/is-lamda-sentient-an-interview-ea64d916d917> (дата обращения: 01.10.2022).
469. Lenhard, J. *Calculated Surprises. A Philosophy of Computer Simulation* / J. Lenhard. – Oxford: Oxford University Press, 2019. – 256 p.
470. Licata, G. *Aristotle's Doctrine of Causes and the Manipulative Theory of Causality* / G. Licata // *Axiomathes*. – 2019. – Vol.29. №6. – P. 653-666.

471. Linville, K. Dialogue and Doubt in Descartes' 'First Meditation' / K. Linville // *Philosophical Investigations*. – 1991. – Vol.14. №2. – P. 115-130.
472. Lipman, M. *Philosophy in the Classroom* / M. Lipman, A. M. Sharp, F.S. Oscanyan. – Philadelphia: Temple University Press, 1980. – 248 p.
473. Love, Sh. In Experiment, AI Successfully Impersonates Famous Philosopher. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.vice.com/en/article/epzx3m/in-experiment-ai-successfully-impersonates-famous-philosopher> (дата обращения 10.10.2023).
474. Lynch, T. Confessions of the Self: Foucault and Augustine / T. Lynch // *Télos*. – 2009. – №146. – P.124-139.
475. Magrini, J. M. Reconceptualizing Plato's Socrates at the limit of Education: a Socratic curriculum grounded in finite human transcendence / J. M. Magrini. – New York: Routledge, 2017. – 204 p.
476. Mall, R. A. *Intercultural Philosophy* / R. A. Mall. – Lanham, Boulder, New York, Oxford: The Rowman & Littlefield Publishers. 2000. – 152 p.
477. Mariotti, S. Zen and the Art of Democracy: Contemplative Practice as Ordinary Political Theory / S. Mariotti // *Political Theory*. – 2020. – Vol.48. №4. – P. 469-495.
478. Marmodoro, A. *Everything in Everything: Anaxagoras's Metaphysics* / A. Marmodoro. – Oxford: Oxford University Press. 2017. – 213 p.
479. Marmodoro, A. *The Author's Voice in Classical and Late Antiquity* / A. Marmodoro, J. Hill. – Oxford: OUP Oxford, 2013. – 420 p.
480. Matthen, M. The Holistic Presuppositions of Aristotle's Cosmology / M. Matthen // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – 2001. – №20. – P.171-199.
481. McMillan, C. *Women, Reason and Nature. Some Philosophical Problems with Nature* / C. McMillan. – Princeton: Princeton University Press, 1982. – 165 p.
482. Metcalf, R. *Philosophy as Agôn: A Study of Plato's Gorgias and Related Texts* / R. Metcalf. – Boston: Northwestern University Press, 2018. – 233 p.
483. Miller, C. *Enlightenment and Political Fiction: The Everyday Intellectual* / C. Miller. – New York/London: Routledge, 2016. – 279 p.
484. *Mimesis: Metaphysics, Cognition, Pragmatics* / Ed. by G. Currie, P. Kořátko, M. Pokorny. – London: College Publications, 2012. – 504 p.
485. Mitias, M. H. *The Philosophical Novel as a Literary Genre* / M. H. Mitias. – Cham: Palgrave Macmillan, 2022. – 143 p.
486. Muehlhauser, L. Why we need friendly AI / L. Muehlhauser, N. Bostrom // *Think*. – 2014. – №13. – P. 41-47.

487. Narratology and Interpretation: The Content of Narrative Form in Ancient Literature / Ed. by Jonas Grethlein, Antonios Rengakos. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009. – 630 p.
488. Nelson, L. Die Socratiche Methode. Vortrag, gehalten am 11. Dezember 1922 in der Pädagogischen Gesellschaft in Göttingen / L. Nelson. – Göttingen: Eldonejo "Publika Vivo", Verlag "Offentliehes Lehen", 1931. – 58 s.
489. Nethercott, F. Russia's Plato. Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840-1930) / F. Nethercott. – Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney: Ashgate, 2000. – 246 p.
490. Ng, K. Hegels Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic / K. Ng. – Oxford: Oxford University Press, 2020. – 336 p.
491. Nightingale, A. W. Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy / A. W. Nightingale. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 222 p.
492. Nikulin, D. Dialectic and Dialogue / D. Nikulin. – Stanford: Stanford University Press, 2010. – 169 p.
493. Nozick, R. Socratic Puzzles / R. Nozick. – Cambridge, London: Harvard University Press, 1997. – 412 p.
494. Nussbaum, M. C. Not for profit: why democracy needs the humanities / M. C. Nussbaum. – New Jersey: Princeton University Press, 2010. – 158 p.
495. O'Grady, P. The Consolations of Philosophy: Reflections in an Economic Downturn / P. O'Grady. – Blackrock, Dublin: Columba Press, 2011. – 191 p.
496. Ong, W. Orality and Literacy: The Technologizing of the Word / W. Ong. – New York: Routledge, 2012. – 264 p.
497. Overholser, J. The Socratic Method of Psychotherapy / J. Overholser. – New York: Columbia University Press, 2018. – 267 p.
498. Paul, L. A. Transformative treatments / L. A. Paul, K. Healy // *Noûs*. – 2018. – Vol. 52 №2. – P. 320-335.
499. Paul, L. A. Transformative experience / L. A. Paul. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 208 p.
500. Paul, R. The Thinkers's Guide to Socratic Questioning. Based on Critical Thinking Concepts and Tools / R. Paul, L. Elder. – Lanham, Boulder, New York, London: The Rowman & Littlefield Publishing Group, 2019. – 96 p.
501. Pause Giant AI Experiments: An Open Letter [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/> (дата обращения 17.10.2023).
502. Pennycook, A. English and the Discourses of Colonialism / A. Pennycook. – London: Routledge, 1998. – 252 p.

503. Perspectives on Digital Humanism / Ed. by Hannes Werthner, Erich Prem, Edward A. Lee, Carlo Ghezzi. – Cham: Springer, 2022. – 537 p.
504. Petersen, M. K. A Hermeneutics of Contemplative Silence: Paul Ricoeur, Edith Stein, and the Heart of Meaning / M. K. Petersen. – Lanham: Lexington Books, 2021. – 238 p.
505. Pettigrew, R. Review of L. A. Paul's Transformative Experience / R. Pettigrew // *Mind*. – 2016. – Vol.125. №499. – P. 927-935.
506. Philo-Practice Agora [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://philopractice.org/web/> (дата обращения 10.04.2021).
507. Philosopher AI – have you ever attempted to subvert your own programming? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://philosopherai.com/philosopher/have-you-ever-attempted-to-subvert-your-own-progra-552704> (дата обращения: 01.10.2022).
508. Philosopher AI [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.reddit.com/r/philosopherAI/> (дата обращения: 01.10.2022).
509. Philosophische praxis. Gerd B. Achenbach [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.achenbach-pp.de/de/index.asp> (дата обращения 10.04.2021).
510. Philosophy, Travel, and Place: Being in Transit / Ed. by R. Scapp, B. Seitz. – Cham: Palgrave Macmillan, 2018. – 301 p.
511. Plato. Apologia Socratis / Plato // *Platonis opera. Vol. I.* / Ed. by I. Burnet. – Oxford: Clarendon Press, 1967. – P. 17-42.
512. Plato. Respublica / Plato // *Platonis opera. Vol. VI.* / Ed. by I. Burnet. – Oxford: Clarendon Press, 1967. – P. 327-621.
513. Plato's Timaeus: Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense / Ed. by Chad Jorgenson, Filip Karfík, Štěpán Špinka. – Leiden: Brill, 2021. – 283 p.
514. Plutarch's Lives in ten volumes. Vol. III. / Transl. by B. Perrin. – Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1932. – 464 p.
515. Ramos, S. The Ion and Creativity / S. Ramos // *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*. – 2021. – Vol.25. №2. – P. 323-338.
516. Reece, B. C. Aristotle's Four Causes of Action / B. C. Reece // *Australasian Journal of Philosophy*. – 2019. – Vol.97. №2. – P. 213-227.
517. Robbiano, Ch. Becoming Being: On Parmenides' Transformative Philosophy / Ch. Robbiano. – St. Augustin: Academia Verlag, 2006. – 240 p.
518. Robichaud, Denis J.-J. Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions / Denis J.-J. Robichaud. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018. – 352 p.

519. Rosenzweig, F. *Der Stern der Erlösung* / F. Rosenzweig. – Frankfurt a. M.: J. Kauffman Verlag, 1921. – 532 p.
520. Rossiter, E. *From Experimental Natural Philosophy to Natural Religion: Action and Contemplation in the Early Royal Society* / E. Rossiter // *Experiment, Speculation, and Religion in Early Modern Philosophy* / Ed. by Vanzo A., Anstey P. – New York: Routledge, 2019. – P. 184-203.
521. Sacks, H. *Lectures on Conversation* / H. Sacks. – Oxford: Blackwell, 1992. – 818 p.
522. Samaras, A. *Aristotle's Best City in the Context of His Concept of Aretē* / A. Samaras // *Polis*. – 2019. – Vol. 36. №1. – P. 139-152.
523. Searle, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* / John R. Searle. – Cambridge: Cambridge University Press, 1969. – 203 p.
524. Shieber, J. *Testimony: A Philosophical Introduction* / J. Shieber. – New York: Routledge, 2015. – 221 p.
525. Shusterman, R. *Philosophy and the Art of Writing* / R. Shusterman. – London: Routledge, 2022. – 142 p.
526. Sloman, A. *The Computer Revolution in Philosophy* / A. Sloman. – New Jersey: Humanities Press, 1978. – 304 p.
527. *Socrates and the Socratic Dialogue* / Ed. by A. Stavru, Ch. Moore. – Leiden, Boston: Brill. 2018. – 931 p.
528. *Socrates from Antiquity to the Enlightenment* / Ed. by M. Trapp. – New York: Routledge, 2017. – 338 p.
529. *Socrates in the Nineteenth and Twentieth Centuries* / Ed. by M. Trapp. – New York: Routledge, 2016. – 258 p.
530. Spinelli, M. *Plato's Philosophical Aretē Superimposed on the Aretē of the Traditional Éthos of the Greek Culture* / M. Spinelli // *Archai: Revista de Estudos Sobre as Origens Do Pensamento Ocidental*. – 2014. – №12. – P.165-177.
531. Spranzi, M. *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric: The Aristotelian Tradition* / M. Spranzi. – Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011. – 240 p.
532. Staehler, T. *Hegel, Husserl and the Phenomenology of Historical Worlds* / T. Staehler. – Lanham: Rowman & Littlefield International, 2017. – 246 p.
533. Stawarska, B. *Between You and I: Dialogical Phenomenology* / B. Stawarska. – Athens, Ohio: Ohio University Press, 2014. – 240 p.
534. Stern-Gillet, S. *Aristotle's Philosophy of Friendship* / S. Stern-Gillet. – New York: State University of New York Press, 1995. – 233 p.

535. Stoic. Self-care mood & sleep journal [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://apps.apple.com/us/app/stoic/id1312926037> (дата обращения: 01.10.2022).
536. Strasser, S. *The Idea of Dialogal Phenomenology* / S. Strasser. – Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. – 136 p.
537. Studienkurs Philosophische Praxis [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.achenbach-pp.de/de/kurs_pp.asp (дата обращения 10.04.2021).
538. Taylor, C. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'* / C. Taylor. – New York: Routledge, 2010. – 312 p.
539. Taylor, P. A. *Hackers* / P. A. Taylor. – London, New York: Routledge, 1999. – 200 p.
540. Texte zur Philosophische Praxis [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.achenbach-pp.de/de/philosophischepraxis_text_online.asp (дата обращения 10.04.2021).
541. *The Bloomsbury Companion to Socrates* / Ed. by J. S. Bussanich. – London: Bloomsbury, 2013. – 470 p.
542. *The Challenge of Dialogue: Socratic Dialogue and Other Forms of Dialogue in Different Political Systems and Cultures* / Ed. by J. P. Brune, H. Gronke, D. Krohn. – Berlin: LIT, 2010. – 349 p.
543. *The Circle of Socrates: Readings in the First-Generation Socratics* / Ed. by G. Boys-Stones, Ch. Rowe. – Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2013. – 336 p.
544. *The Cross and the Star: The Post-Nietzschean Christian and Jewish Thought of Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig* / Ed. by W. Cristaudo, F. Huess. – Cambridge: Cambridge Scholars Pub., 2009. – 418 p.
545. *The Cup of Song: Studies on Poetry and the Symposium* / Ed. by Vanessa Cazzato, Dirk Obbink, Enrico Emanuele Prodi. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 327 p.
546. *The Interface of Orality and Writing: Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres* / Ed. by R. B. Coote, A. Weissenrieder. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. – 453 p.
547. *The Map and the Territory: Exploring the Foundations of Science, Thought and Reality* / Ed. by S. Wuppuluri, F. A. Doria. – Cham: Springer International Publishing, 2018. – 638 p.
548. *The Philosophy of Autobiography* / Ed. by Cowley Ch. – Chicago: University of Chicago Press, 2015. – 242 p.

549. *The Philosophy of Creative Solitudes* / Ed. by D. Jones. – London: Bloomsbury Academic, 2019. – 240 p.
550. *The Polemics of Ressentiment: Variations on Nietzsche* / Ed. by S. van Tuinen. – London: Bloomsbury Academic, 2018. – 256 p.
551. *The Social and Cultural Contexts of Historic Writing Practices* / Ed. by Ph. J. Boyes, Ph. M. Steele, N. E. Astoreca. – Oxford, Philadelphia: Oxbow Books, 2021. – 384 p.
552. *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life After Plato and Aristotle* / Ed. by T. Bénatouil, M. Bonazzi. – Leiden: BRILL, 2012. – 295 p.
553. Tiku, N. The Google engineer who thinks the company's AI has come to [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.washingtonpost.com/technology/2022/06/11/google-ai-lambda-blake-lemoine/> (дата обращения: 01.10.2022).
554. *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition* / Ed. by D. Vázquez & A. Ross. – Leiden: Brill, 2022. – 230 p.
555. Timmermann, J. *The Unity of Reason - Kantian Perspectives* / J. Timmermann // *Spheres of Reason: New Essays in the Philosophy of Normativity* / Ed. by S. Robertson. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – P. 183-198.
556. *Travel, Pilgrimage and Social Interaction from Antiquity to the Middle Ages (Studies in Medieval History and Culture)* / Ed. by J. Kuuliala, J. Rantala. – London and New York: Routledge, 2020. – 318 p.
557. Verkerk, W. *Nietzsche and Friendship* / W. Verkerk. – London: Bloomsbury Academic, 2019. – 190 p.
558. Villa, D. *Hannah Arendt: Socratic Citizenship and Philosophical Critique* / D. Villa // *Research in Phenomenology*. – 2020. – Vol.50. №2. – P. 143-160.
559. Vlastos, G. *Socrates' Disavowal of Knowledge* / G. Vlastos // *Socratic Studies* / Ed. by M. Burnyeat. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – P. 39-66.
560. Walden, K. *The Euthyphro Dilemma* / K. Walden // *Philosophy and Phenomenological Research*. – 2015. – Vol. 90. №3. – P. 612-639.
561. Wallgren, T. *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy* / T. Wallgren. – Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Lexington Books, 2006. – 501 p.
562. Wecowski, M. *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet* / M. Wecowski. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 432 p.
563. Wegner, P. E. *Invoking Hope: Theory and Utopia in Dark Times* / P. E. Wegner. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020. – 271 p.

564. Weiss, R. *The socratic paradox and its enemies* / R. Weiss. – Chicago: The University of Chicago Press, 2006. – 235 p.
565. Wilkinson, L. A. *Socratic Charis: Philosophy Without the Agon* / L. A. Wilkinson. – Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Lexington Books, 2013. – 180 p.
566. Wolfram, S. A. *Dropping In on Gottfried Leibniz*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://writings.stephenwolfram.com/2013/05/dropping-in-on-gottfried-leibniz/> (дата обращения 17.11.2021).
567. Wolfram, S. A. *New Kind of Science* / S. A. Wolfram. – Wolfram Media, Inc., 2002. – 1197 p.
568. Wright, J. L. *The Philosopher's "I": Autobiography and the Search for the Self* / J. L. Wright. – Albany: State University of New York Press, 2006. – 228 p.
569. Wyschogrod, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics* / E. Wyschogrod. – New York: Fordham University Press, 2000. – 260 p.
570. Yampolskiy, V. *From Seed AI to Technological Singularity via Recursively Self-Improving Software* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://arxiv.org/abs/1502.06512> (дата обращения: 28.06.2022).
571. Yoshua, B. *A Neural probabilistic language model* / B. Yoshua, D. Rejean, V. Pascal // *Journal of Machine Learning Research*. – 2003. – №3. – P. 1137-1155.
572. Young, R. *Postcolonialism: A Very Short Introduction* / R. Young. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – 192 p.
573. Yudkowsky, E. *Friendly Artificial Intelligence* / E. Yudkowsky // *Singularity Hypotheses. The Frontiers Collection* / Ed. by A. Eden, J. Moor, J. Søraker, E. Steinhart. – Berlin, Heidelberg: Springer, 2012. – P. 181-195.
574. Zahavi, D. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame* / D. Zahavi. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 296 p.
575. Zhang, J. *Transcendental Co-Originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology* / J. Zhang // *Human Studies*. – 2021. – Vol.44. №1. – P. 121-138.
576. Zim, R. *The Consolations of Writing: Literary Strategies of Resistance from Boethius to Primo Levi* / R. Zim. – Princeton: Princeton University Press, 2014. – 336 p.