

УДК 101

ФИЛОСОФИЯ КАК ДЕЙСТВИЕ: К МЕТАФИЗИКЕ ДИАЛОГА¹

Зарапин О.В.

Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, г. Симферополь, Российская Федерация

E-mail: Zaraoleg@yandex.ru

В статье ставится проблема особенности философского диалога как речевого действия и решается с привлечением античных образцов, сократической традиции. Обосновывается тезис о том, что в античности диалог являлся специфической коммуникативной практикой осмысления, в которой действие осмысления реализуется в качестве «рече-перемены». Такое действие выделяется из потока естественной речевой жизни грека как: 1) протекающее в автономном режиме времени (*kairos*); 2) имеющее автономную прагматическую нагрузку. Прагматика осмысления в диалоге раскрывается на примерах речевых действий, которые мы назвали «остановка», «поворот», «искупление», «переворачивание». В рамках прагматики философского диалога смысл – это не предмет, которым можно овладеть и передать другому, но действие осмысления, воспроизводимое по образцу сократической беседы и культивируемое в античной философской школе как добродетель превосходства над самим собой. Выдвигается тезис о том, что прагматика диалога релевантна его метафизике. Философский диалог есть не только способ речевой деятельности человека, но также способ бытия языка. В поисках ответа на вопрос, как в диалоге взаимосвязаны прагматика и метафизика, анализируются идеи П.А. Флоренского, высказанные в учении об антиномической природе языка.

Ключевые слова: философский диалог, речевое действие, метафизика диалога, прагматика диалога.

Диалог и философское мышление органически взаимосвязаны и об этой взаимосвязи нам напоминают, прежде всего, диалоги Платона. Взяв в руки платоновский текст, сразу попадаешь в мир, где личная беседа и мышление сплетаются в одно действие, как будто само мышление и есть общение. Это – особая философская коммуникация, в которой всякий посредник может быть лишним, в том числе, и такой посредник, как письменный текст (вспомним платоновскую «критику письма»).

Казалось бы, речь идет о классике, к которой мы уже привыкли, возможности которой испытаны и опробованы во все времена. Но в наши дни диалог как тип речевого действия скрывается под самоинтерпретацией философии в качестве поиска истины. По-особенному в этой связи выглядит «философия диалога», как бы возвращающая философию к своим истокам, к сократическому уроку,

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 20-011-00622 А «Философия как действие: прагматика текстового поведения»

усвоенному нами под руководством Платона. Её надежды известны, возникает она из ожидания «поворота», который, согласно Ф. Розенцвейгу, есть поворот к «новому мышлению» (*das neue Denken*) [25]. Розенцвейг высказывает идею о том, что мысль и речь должны быть адресными, что по-новому мыслить - это значит говорить «с кем-то» и мыслить «для кого-то». Старое же мышление ни к кому конкретному не обращается [Ibid. P. 87]. Речь идет о мышлении, адресуемом Другому, и в этом качестве оно есть коммуникативно нагруженное действие, а основу такого мышления-коммуникации образует межличностное отношение.

М. Бубер подчеркивает, что «отношение» (*der Beziehung*) возникает между Я и Ты и в этом смысле оно противоположно обладанию: «... кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто ... он со-стоит в отношении» [4, С. 17]. Отношение, которое реализуется в мышлении, есть «диалогический принцип» мышления [3]. Особенность такого мышления М.М. Бахтин определяет как особенность «диалогической соучастной установки», в рамках которой «мое» слово ни поглощает «чужое» слово, ни растворяется в нем, но сохраняет «дистанцию смысловой связи» [1, С. 55].

Сегодня идеи М. Бубера, Ф. Розенцвейга, М.М. Бахтина становятся классикой, на её основе рождаются новые идеи и понятия: «интертекстуальность» (Ю. Кристева [5]), «логика культуры» (В.С. Библер [2]), «социальная онтология» (М. Тойниссен [31]), «механизм диалога» (Ю. Лотман [6]). Их многообразие - на стыке культуры античного философского диалога и современной философии диалога. Этот стык виден в свете идеи о том, что **философское мышление есть речевое действие**, что мышление реализуется в коммуникации как практика. Так платоновская «проблема писаной философии», никак не способной выразить непременно личностный смысл, оказывается сродни проблеме, которую можно назвать «проблемой онлайн философии».

Разработка общедоступных образовательных онлайн-ресурсов в наше время – один из культурных трендов, который заставляет серьезно задуматься о самой возможности осуществления философской коммуникации в качестве массовой и опосредованной технологиями. Не теряется ли *смысл* как основа коммуникации в философском диалоге, если он будет организован как дистанционное речевое обращение к анонимному слушателю/зрителю? По сути это тот же вопрос, который задает себе Платон, создавая философскую школу: если философии можно научить, то как при этом обойтись без посредника в виде письменного текста, комментируемого и обсуждаемого в качестве образца речевого поведения философа? Необходимый в учебе письменный философский текст в качестве общедоступного несет в себе риск того, что философская мысль, вовремя не откорректированная личным наставлением, искажается и за пределами аудитории превращается в своего двойника – штамп, который начинает жить своей жизнью. Современный философский диалог в таких условиях должен быть способен сопрягать личностное общение в качестве уникального акта и процесс обучения, который в пределе стремится к форматированию. И это сопряжение – проблема не техническая и не методическая, а, скорее метафизическая, затрагивающая саму суть, сам смысл диалога. Метафизический вопрос о смысле диалога имеет предельно

простой ответ: диалог и есть речевое **действие осмысления**, то есть установления в речевой жизни смыслового центра, сопрягающего личное общение и коммуникацию как способ бытия языка.

Метафизика диалога - определенная лакуна в рамках сложившейся «философии диалога». Это философия неоднородна, в ней можно выделить две различные рефлексивные позиции. Одну назовем ангажированной экзистенциальными истоками², в ее рамках диалог представлен в рефлексии как «встреча с Другим», как событие. Другая видит в диалоге подход, способ исследования, назовем ее ангажированной методологически³.

Действительно, диалог можно рассматривать и в качестве экзистенциального события, и в качестве методологии мышления. Однако эта двойственность сказывается на понимании его смысла. Экзистенциально нагруженная рефлексия сужает его, как бы «сжимает» и редуцирует к точке-событию, а для его определения требуется точная метафора. Рефлексия в ее методологической версии, напротив, как бы расширяет смысл диалога, стремясь генерализовать изучение личностного общения до обнаружения всеобщих структур.

Адекватную нашей задаче – обнаружить в диалоге речевое действие осмысления - метафизику *философского диалога* мы вычитаем в учении о языке П. Флоренского. Основные его идеи были высказаны Флоренским в 20-х гг. прошлого столетия⁴, именно во время зарождения европейской «философии диалога», но в

²Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung, Kauffmann, Frankfurt. M.: J. Kauffman Verlag, 1921. 532 p. – в русс. пер. Розенцвейг Ф. Звезда избавления / Ред. И. Дворкин; пер. с нем. Е. Яндугановой. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2017. 544 с.; Ebner F. Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Innsbruck, 1921. 244 p.; Buber M. Ich und Du. Leipzig, Insel-Verlag, 1923. 137 p. – в русс. пер. Бубер М. Я и Ты // Два образа веры: Пер. с нем./Под ред. Гуревича П.С., Левит С.Я., Лезова С.В. М.: Республика, 1995. С. 15-92.; Judaism Despite Christianity: The "Letter on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huussy and Franz Rosenzweig / Ed. By Eugen Rosenstock-Huussy. N.Y., 1969. 198 p.; Casper B. Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1967. 391 p.; Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М.: Лабиринт, 1997. 254 с.; Meir, E. Dialogical thought and identity: trans-different religiosity in present day societies. Berlin: de Gruyter, 2013. 231 p.

³Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: de Gruyter, 1965. 538 p.; Ricoeur Paul. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // New Literary History. 1973 Vol. 5 № 1 What Is Literature? P. 91-117. – в русс. пер. Рикер П. Модель текста: осмысленное действие как текст // Социологическое обозрение. Т.7. №1. 2008. С. 28-43; Библиер От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.; Махлин В.Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009. 632 с.; Микешина Л. А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЕН), 2010. 575 с.; Intercultural Dialogue: In Search of Harmony in Diversity / Ed. By E. Demenchonok. New castle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014. 402 p.

⁴Речь идет о работе «Мысль и язык», которую Флоренский планировал как четвертый раздел первой части «Образ и слово», открывающей цикл «У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики)». Этот цикл не был опубликован при жизни автора, первая часть

них обнаруживается особенный подход к диалогу, который нельзя идентифицировать ни как экзистенциально нагруженную рефлексию, ни как методологическую позицию. Особенность этой рефлексии как метафизической можно раскрыть в отношении П. Флоренского к классической сократовско-платоновской традиции. К ней он апеллирует напрямую, давая понять, что философский диалог в античности - сократическая беседа - есть речевое действие, смысл которого есть смысл всей **речевой жизни человека**. Чтобы понять, каким образом воплощаемое в философском диалоге речевое действие, по Флоренскому, раскрывает метафизическую перспективу смысла жизни, необходимо сначала реконструировать основы практики сократического диалога, его, так сказать, «идеологию».

Философская практика диалога

Что значит диалог как практика? В качестве практики диалог не сводим к техническому навыку, которым можно овладеть и с успехом применять как инструментальную форму речевой жизни. Это различие - идейная основа размежевания между сократовско-платоновской традицией и традицией софистов. Софисты, действительно, мастера красноречия, владеющие его технологией, а выдает её, прежде всего, ориентация софистического образования на исполнение определенного социального заказа в виде умения говорить, востребованного в обстановке демократического поворота в общественной жизни. В платоновских текстах Сократ то и дело сталкивается с распространенным мнением о том, что философия в его изложении есть напрасная трата времени, отвлекающая человека от активной жизни, от решения вопросов общественного устройства. И такое мнение не лишено основания, его нельзя попросту списать на счет некомпетентности высказывающего его человека. Сократический образец построения философской речи следует воспринимать не с точки зрения технического мастерства, которое здесь можно обнаружить в виде риторических приемов, но с точки зрения практической целесообразности. Скажем так: если техника связана с достижением внешней цели и в этом смысле вызывается потребностью решить определенную задачу, с которой мы столкнулись, то практика, напротив, с точки зрения внешних целей выглядит явно избыточной, но это именно так потому, что практика имеет цель, видную и понятную только изнутри нее самой. Отсюда парадокс сократовского протрептика: чтобы понять зачем нужна философия человеку, этому человеку нужно быть уже в пространстве философской мысли. Так Аристотель в дошедших до нас фрагментах своего протрептика развивает мысль, что отрицание философии как бесполезного занятия есть нераспознанное говорящим (уже) присутствие в поле некоторого философствования. Итак, выражение «речевая практика» в русле сократо-платоновской традиции подразумевает, как бы мы сказали сегодня, автономную

«Образ и слово» впервые опубликована в двухтомнике сочинений: Флоренский П. У водоразделов мысли. Том 2 / Сост. Игумен Андроник, М.С. Трубачева, П.В. Флоренский. М.: Издательство «Правда», 1990. 447 с. В дальнейшем мы будем опираться на это издание.

форму речевой деятельности, явно избыточную с точки зрения вопроса о том, какой внешней цели она служит.

Пусть внутренняя, но цель у диалога все-таки есть, и Сократ указывает в этом качестве *арете*, высвобождая его из традиционного для греков контекста соперничества с Другим (*агон*) как *превосходство над собой*. Можно понять, что оно проявляется, прежде всего, в речи и обозначается как речь, в которой человек дает отчет в том, что и почему он говорит, т.е. как бы выходит из потока привычной речевой жизни в рефлексии того, что представляется в этом потоке интуитивно ясным и очевидным. То, что можно зафиксировать в соответствии с аристотелевским пониманием платоновской диалектики как теоретическое требование дать определение используемым понятиям, имеет своей основой сократическое стремление выйти из круга неосознанной речевой жизни. Независимо от того, насколько состоятельны будут наши определения, способные в результате философской беседы развернуться в теоретическую картину мира, имеет значение сам процесс речевого контакта Я-Ты как противоположное неосознанности речевой жизни и продуцируемым им формам общения коммуникативное *усилие осмысления*. Диалог как речь о речи уводит из мира вещей, к которому естественным образом отсылает язык, в область самоотчета, где теоретическую истину того, что есть вещи, предваряет практическое усилие осмысленного высказывания. Итак, особенность философского диалога, рассматриваемого в параметре практика/техника, заключается в том, что цель этой речи состоит в изменении самой речи, что и можно назвать **осмыслением**.

Различение практика/техника следует рассматривать в связи с другим, не менее важным - устная речь/письменная речь. Является ли сократовская беседа диалогом? Вопрос странный только на первый взгляд, ведь в строгом смысле само понятие «диалог» появляется как имя уже записанных Платоном бесед Сократа и подразумевает определенный жанр текста. Зачем записывать беседу во всем многообразии второстепенных деталей, если, как это часто бывает в платоновских текстах, в результате самой беседы мы не получили ясного ответа на поставленный вопрос? Вероятно, форма письменного текста все же необходима Платону. Диалог строится в совмещении устной речи (ситуация встречи кого-либо с Сократом задает композицию текста) и письменной речи, в рамках которой оказывается возможным то, что невозможно в устной речи – вернуться к уже сказанному при встрече, увидеть сказанное в целостности, что-то исправить и т.д. Диалог нельзя редуцировать ни к устной речи события личной встречи с Сократом, ни к письменной речи итоговых формулировок, очищенных от второстепенных обстоятельств и тупиковых ветвлений мысли. Встреча с Сократом – это не просто содержательный элемент текста, задающий композицию, это *текстопорождающий механизм*, условие практического значения всего текста. Ведь не всем повезло встретиться с Сократом вживую, но такая встреча как эмпирическое событие ничего не значит. Ее значение раскрывается в тексте: превращая реальную личность Сократа в своего персонажа, Платон воспроизводит единичный коммуникативный акт в виде определенного типа речевой деятельности, который посредством письменного текста может транслироваться в культуре как образец для подражания.

Для подражания со стороны кого? Этот вопрос выводит нас к особенности практики философского диалога как институциональной формы.

Институционализация диалога

Необходимость создавать письменные диалоги объяснима в рамках философской школы, где диалог оказывается основой организации образовательного процесса, построенного по традиционной модели личного наставничества, но модифицированной в текстовом пространстве таким образом, что Сократ-персонаж оказывается неким типизированным учителем, продолжающим учить и после смерти Сократа-человека.

Как можно ответить на вопрос о месте диалога в античной культуре, если видеть в нем философскую практику? Если её целью является воплощенное в речи действие по осмыслению, если речь при этом есть записанная в тексте беседа, а её формат есть трансляция речевого опыта в качестве образцового?

В виде фиксированной в платоновской школе речевой практики диалог возникает как реакция на разрыв с прошлым, симптомом которого стал закат аристократии и переход к демократическим формам общественной жизни. Платон – консерватор, его подход никак не согласуется с социальным заказом, на который первыми отреагировали софисты. Критикуя саму возможность письменной фиксации философской мысли из-за общедоступности письменного текста, отстаивая наследуемый от Сократа образец философии как устной беседы, Платон в своей школьной практике диалогового обучения воплощает отношение Я-Ты как форму речевой жизни в текущем моменте, целенаправленно и подчеркнуто обособленную от процесса развития общественной жизни. В качестве устной беседы, текстового жанра и философской школы практика диалога локализует в культуре отношение Я-Ты как место, окруженное стенами воображаемого города от возможных помех внешнего мира, в котором одна речь порождает другую. Проясняя сущность диалога, Платон использует метафору посева (*φύτεύω*), вызывающую образ некоторого огороженного участка: «... взяв подходящую душу, такой человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи, ... они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным ...» [21, С. 219]. Семя, делающее речь бессмертной в почве человеческой души – это, несомненно, красивая метафора. С её помощью можно сказать, что практика диалога создает в культуре определенное пространство самовоспроизводства речевой жизни как пространство текста, в котором отношение Я-Ты самодостаточно, оно есть неисчерпаемый ни в каком опыте его реализации акт осмысления, заранее не вмещаемый в сетку вопросов «зачем» и «почему». Конечно, шаг к осмыслению, уводящий речь от реальности к другой речи, можно трактовать в эскапистском духе, воспринимая диалог как способ ухода от решения насущных проблем- серьезный упрек в адрес Сократа и его последователей. Важно увидеть другое – появление философского диалога в культуре свидетельствует о том, что непосредственно в содержании культурной жизни обнаруживается место для слова, за которым не стоит ни традиция, ни интерес, ни потребность, ни божественная воля, но исключительно *смысл*. То, что представляется на первый взгляд бегством от реальной жизни, в действительности, есть открытие нового -

смыслового измерения этой жизни, ядром которого становится отношение Я-Ты, прочитываемое в виде сократовского вопрошания и фиксируемое как встреча с мудрецом, текстовый жанр и философская школа. Эти фиксации и дают возможность увидеть особую топологию – *философскую культуру*. Что здесь имеется в виду?

Если каждый человек - философ от природы и человеку свойственно задаваться мировоззренческими вопросами в попытках осознать себя и окружающий мир, то философия в том виде, в котором ее поняли и обозначали в своем языке греки, не исчерпывает собой философский тип мышления. Схожие идеи высказывали задолго до них египтяне (сюжет, хорошо знакомый и по диалогам самого Платона), тогда почему бы не рассматривать в качестве философских представления о мире, например, в традициях шаманизма? Если философские идеи можно обнаружить в самых разных культурах, то чем принципиально отличается греческая?

Прежде всего тем, что в этой культуре мы находим не только идеи, но и особенные формы работы с ними, позволяющие практиковать мыслительный процесс в специально предназначенном для этого формате деятельности. Само по себе наличие в культуре представлений, определяемых нами как философские, не формирует философской культуры. Важно, существуют ли в культуре такие формы работы с этими представлениями, которые способны обеспечить воспроизводство и трансляцию философской мысли как форматированный опыт, социально распознаваемый среди его профессиональных аналогов - таких, как врач, поэт, жрец, ученый и т.д. С этой точки зрения понятен известный тезис М.К. Мамардашвили: культура может жить и развиваться в той мере, в какой она способна «интегрировать и кумулятивно сохранять продукты свободных «безразмерных» творческих действий». То есть, если она способна вмещать в себя «области экспериментирования с возможным образом человека, с возможным местом его в космосе»[7, С. 36].

В чем же особенность философского «экспериментирования» в культуре, если в качестве основополагающей формы такого эксперимента рассматривать диалог? Благодаря чему диалог оказывается способным генерировать философскую культуру, в рамках которой он проявляется и как модель образовательного процесса, и как жанр философского текста, и как практика личностного философствования?

Думаю, что такая возможность диалога определяется тем, что он есть речь, которая изменяет/изменяется в отношении к другой речи. Связь между изменением речи и отношением к другой речи отражается в слове *обращение*. Обращаться – значит изменяться, что близко к слову «превращаться», этот глагол имеет значение адресности, которое подразумевается в выражениях «обратиться с просьбой», «обратиться с вопросом». Это не простая синонимия. Диалог есть *обращение как определенный тип речевого действия, в рамках которого адресность реализуется в процессе изменения речи - в речепереме*. И такая речеперемена может быть разного вида.

1. Философ беседует с не-философом 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 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» [18, С. 382]. Обратим внимание на ряд глаголов, используемых Платоном и связанных с идеей речевого действия как остановки. Это глаголы «путать» (греч. ἀλорέω – быть в затруднении, в смущении, что соответствует смыслу апории как «непроходимое место»); «заколдовать» (греч. ὑοῖτεῖω: обольщать, зачаровывать в значении близком к обману; также греч. φαρμάσσω: зачаровывать, отравлять, заражать); «привести в оцепенение» (греч. ψαρκάω: коченеть, остолбенеть, онеметь).

2. Иной 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» [21, С. 176]. «Искупление» (ἀφοσιόω: очищаться от, отклонять, 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 Эрота и в рамках традиционного жанра хвалебной речи (*энкомий*) в противовес ожидаемому от него красноречию решается говорить иначе «в первых попавшихся, взятых наугад выражениях» [20, С. 127]. В «Протагоре» «поворотная» речеперемена представлена как переворот, описываемый самим Платоном словами «все тут перевернуто вверх дном» [19, С. 253]. Центральным здесь является слово *τάρσσω* (смешивать, волновать, взрыхлять, смущать, тревожить, расстраивать), фиксирующее эффект трансформации, так как Сократ и Протагор в ходе беседы меняются местами. Высказав изначально противоположные мнения 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 узел как тип речевого действия, единство которого прочитывается в

стремлении воздействовать речью на речь, его целью является непосредственно само событие речеперемены. Оно и есть **осмысление**. Осмыслить сказанное – значит сказать иначе, и здесь важно, что смысл не есть предмет, вынимаемый из речи как из «обертки», но само действие разворота. Подчеркнем – не предмет или вещь, имеющие место в любом пространстве, которые можно было бы взять, схватить, чем можно овладеть и что можно передать другому, но возникающее во времени как момент, требующий готовности. Его, действительно, можно подготовить, инициировать или спровоцировать в действии, это в культуре Древней Греции обозначалось понятием кайроса (καῖρός - пора, обстоятельство, время года, мера).

Кайрос – это «подходящий момент», его понимание мы находим еще в традиции пифагорейцев, как об этом свидетельствует Ямвлих в книге «О пифагоровой жизни». Он пишет, что среди пифагорейцев был распространен определенный «способ наставления в справедливости в общении», основу которого образует кайрос как понимание того, что уместно в общении, ведь позволительное в отношениях к младшему будет неприличным в отношении к старшему. Кайрос как подходящий момент для действия можно сравнить с удачей, но он отличается от удачи тем, что не случаен. Подходящий момент выбирают, к нему готовятся, его можно подготовить. Об этом Ямвлих пишет так: «Выбор подходящего времени сложен и разнообразен. Ведь одни сердятся и гnevаются вовремя, а другие – не вовремя, и так же из тех, кто стремится к чему-либо или желает чего бы то ни было, одним выпадает удачный момент, а другим – неудачный. <...> Сама же уместность в некоторой степени может быть объектом наставления и ожидания и допускает систематическое изложение ...»[17, С. 110].

В среде пифагорейцев устоялся образ философа, который не вступает в конфликт именно потому, что в данный момент его душа охвачена гневом, и он решает 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" (πεδαλτῆν), так как они пережидали [гнев] замолкая и успокаиваясь» [13, С. 495]. Мы бы назвали это «выправление» речевой сдержанностью, и такая сдержанность есть действие, преобразующее аффективную речь во вразумительную и осмысленную. Его можно понять как *прохождение* сквозь неподходящий момент. Отложить реакцию значит преобразовать речевую реактивность в активность. Такое преобразование есть способ действия философа, практикующего кайрос как философский образ жизни. Жить согласно этой идее – значит существовать во времени речевого действия, имеющего целью исключить из жизни время «потом», когда приходится сожалеть как о сказанном поспешно, так и сказанном с запозданием. Идея кайроса точно выражается метафорой стрелы и челнока, её высказывает Р. Онианс: «Челнок должен был проходить через ряд отверстий в основе, как стрела через ряд отверстий...» [12, С. 337]. В обоих случаях речь идет о специфическом действии «прохождения сквозь», в котором обыгрываются значение попадания в цель и значение плетения.

Каким образом философский диалог раскрывается с точки зрения кайроса? Из типа деятельности философский диалог разворачивается в речевую модель человеческой жизни. Ее основу образует вопросно-ответная взаимосвязь речевого акта и речевой реакции в коммуникативной полноте текущего момента. Он выражает целостность жизни вопреки угрожающему распаду на нестыкуемые фрагменты в виде оставшегося в прошлом вопроса, ответ на который приходит потом и уже некстати. Можно было бы подумать, что распад целостности - это драма жизни человека, и диалог человеку нужен, прежде всего, чтобы не потерять себя в разрывах прошлого и настоящего. Но, как замечает П. Флоренский, угроза распада, как и предотвращающий ее диалог, приходят к человеку изнутри самого языка. Каким образом и почему? В поисках ответов на эти вопросы намечаются подступы к метафизике диалога.

Метафизика диалога (П. Флоренский)

В учении Флоренского о языке, представленном в работе «Водоразделы мысли», тема диалога, на первый взгляд, не находит заметного выражения. Это можно объяснить тем, что Флоренский рассматривает диалог с точки зрения литературной формы текста, в которой речевая деятельность выражается в виде диалектического процесса. Флоренский пишет так: «Диалектика есть умение спрашивать и отвечать. Этот ритм вопросов и ответов драматически символизируется в виде диалога, причем каждая точка зрения художественно воплощается отдельным лицом. Диалог есть собственнейшая литературная форма философии...»[16, С. 145]. То есть, диалог - это жанр философского текста, соответствующий диалектике как вопросно-ответной речевой деятельности. Но что значит это соответствие? Можно ли сказать, что диалог есть вторичная текстовая «надстройка» над диалектикой как «искусством вопрошания»? По мысли Флоренского, «и философия есть язык; но она – не одно описание, а множество таковых, превращающихся одно в другое. Она - драма, ибо символы ее – символы движущиеся. ... драма есть зрительно явленная диалектика ...»[Там же, С. 130]. В этом фрагменте отметим две идеи, закладывающие основу русской метафизики диалога.

Первая идея состоит в том, что диалектика и диалог соотносятся не в отношении первичное - вторичное, но в отношении предмета и вида. Что можно сказать о предмете, не имеющем вида? Флоренский рассуждает как платоник, для которого вид предмета есть сам предмет: диалог – это «зрительно явленная диалектика». Вторая идея состоит в том, что философия есть язык, но этот язык не есть организованная система высказываний о мире, а язык, понятый с точки зрения реализуемого в языке действия, которое Флоренский называет «превращение одного в другое». Известно, что Флоренский мыслит себя наследником традиции платонизма, но Платон в его прочтении ближе не Пармениду, а скорее Гераклиту с его идеей текучести мира. Иначе нельзя понять высказываемую Флоренским мысль, что «философия имеет предметом своим не один закрепленный ракурс жизни, но ракурс переменный, подвижную плоскость мирового разреза Она избирает в

удел себе переменную точку зрения» [Там же, С. 130]. На чем основана такая интерпретация? Мы бы ответили так: платонизм Флоренского есть метафизика речевого действия диалога. Не созерцание идей, а речевое действие – такой разворот изменяет представление о философии как особого рода «зрении»: не зрение, а говорение, т.е. философия есть язык, реализуемый в **действии диалога-диалектики**. Философский диалог проявляет в языке его основу – этот тезис Флоренский формулирует так: «... факт существования языка есть факт существования философии; ибо язык по существу своему диалектичен» [Там же, С. 150].

В чем Флоренский усматривает диалектическое существо языка? Русский философ отталкивается от идеи В. фон Гумбольдта, согласно которой в языке различаются *ενεργεια* (деятельность) и *εργον* (вещность). Это различие для Флоренского есть *«антиномия языка»* как способ его бытия, где в противоборстве двух начал язык рождает себя в поисках «равновесия», которое принимает вид предмета. Предмет можно «схватить» и образовать понятие, в равновесии же необходимо удержаться – я не обладаю равновесием, я к нему прихожу. Поэтому диалог есть действие, не заменяемое понятием о действии, он возникает на острие столкновения языка с самим собой, а метафизика языка П. Флоренского может быть прочитана в качестве *метафизики речевого действия*. Язык уже есть, наследуется традиции, фиксируется в грамматике и лексике, но одновременно он заново создается в творческом акте высказывания, посредством которого данность языка обновляется и видоизменяется. При этом язык как данность (*εργον*) и как творческий акт (*ενεργεια*) подразумевают различных носителей языка. В случае данности речь идет о сообществе, творческий акт подразумевает отдельную личность. В отношении к носителю языка диалектика языка принимает особенный вид: «Нет индивидуального языка, который не был бы вселенским в основе своей; нет вселенского языка, который бы не был в своем явлении – индивидуальным» - пишет Флоренский [Там же, С. 164]. Трактую *ενεργεια* и *εργον* с точки зрения различия вселенского языка и индивидуального языка, он выходит за пределы представления о языке как бытии. Вселенский язык и индивидуальный язык – это уже не способы бытия языка, но способы языковой деятельности.

Становится понятной роль, какую диалог играет в языке - он подобен гироскопу, позволяющему человеку в его речевой жизни сохранять равновесие, которое требует усилия речеперемены, воплощаемого в речевом действии, его внутренняя цель – преобразование реактивности в активность и наоборот. Метафизика диалога намечает путь к обозначенной еще Платоном проблеме философской совместимости уникальной ситуации личностного общения и стандартизированной формы (все)общего образования (обучения). Как не потерять смысл в философской коммуникации, где личность адресата расплывается в анонимных персонификациях типа «всякий», «любой», «все»? Этот платоновский вопрос звучит особенно остро в эпоху информационных технологий. Следуя по пути Флоренского, можно сказать так: риск утраты смысла рождает стихия диалога, родственная философскому слову, которое именно поэтому не может отделаться от

искушения окончательно выбрать себя либо в качестве «моего слова» (поэзия), или «общего слова» (наука). Но всякий выбор есть разрушение диалога как возможности, как ситуации речеперемены. Идеи о том, что преподавателя философии может заменить онлайн-курс, что личное общение в наши дни есть либо архаика, либо слишком дорогое для системы высшего образования в эпоху массовой коммуникации удовольствие, по своей сути не новы. Их корни в сциентизме, они так же утопичны, как и противоположная (романтическая?) идея о том, что философу как Учителю следует раствориться в экзистенциальной непосредственности личного контакта с Учеником. Остановка, пауза перед возможным выбором между этими крайностями здесь необходима, в ней и рождается то мышление «на свой страх и риск», на которое указывал «грузинский Сократ» М.К. Мамардашвили. В этой паузе, «а не в элементах прямой непосредственной коммуникации и выражений осуществляется и соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимоузнавание и согласование, а главное – их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей и являющаяся великим чудом. Удивление этому чуду (в себе и в других) – начало философии...»[8,С.88] – говорил он.

Заключение. Идущая в наши реформа всей сферы образовательной деятельности и переход к онлайн-формам дистанционного обучения может привести к губительным для философского образования последствиям, если не принимать во внимание его смысл и цель. Против идеи доступности образования как набора знаний и умений нет аргументов, но под какую компетенцию можно подвести действие осмысления? Как организовать при этом оказание соответствующей «образовательной услуги»? На деле эта реформа редуцирует личное общение как архэ философской культуры к технологиям доступного образования. Такая редукция ожидаема, а в условиях массового общества нет никаких преград к осуществлению «смыслового краудсорсинга», к реализации виртуальных способов диалога в условиях «дополненной реальности» и эпохи «конца Профессора». Ставить вопрос о технологиях осуществления речеперемены, право на которую у нынешнего молодого человека, изучающего философию и приобщающегося к философской культуре, никто отнять не может. Риски на пути технологических трансформаций очевидны, и к ним надо быть готовыми.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений в семи томах, Т.2 / Ред. Бочаров С.Г., Мелихова Л.С. М.: «Русские словари», 2000. С. 5-176.
2. Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.
3. Бубер М. К истории диалогического принципа // Проблемы бахтинологии-3 / Под ред. К.Г. Исупова (Филологические исследования), пер. с нем. Махлин В.Л., Т. 9. – Юго-Восток Донецк, 2007. – С. 281–301.
4. Бубер М. Я и Ты // Два образа веры: Пер. с нем./ Под ред. Гуревича П.С., Левит С.Я., Лезова С.В. М.: Республика, 1995. С. 15-92.;
5. Кристева Ю. Текст романа // Избранные труды: разрушение поэтики / пер. с франц. М.: РОССПЭН, 2004. С. 395-581.

6. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: «Языки русской культуры», 1996. 464 с.
7. Мамардашвили М.К. Культура и мысль // Философская и социологическая мысль. №6. 1990. С. 24-38.
8. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. Тексты и беседы. М.: Издательство «Логос», 2004. 272 с.
9. Махлин В.Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009. 632 с.
10. Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М.: Лабиринт, 1997. 254 с.
11. Микешина Л. А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЕН), 2010. 575 с.
12. Онианс Р. На коленях богов. М.: «Прогресс-Традиция», 1999. 592 с.
13. Пифагорейская школа / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: издательство «Наука», 1989. С. 465-504.
14. Рикер П. Модель текста: осмысленное действие как текст // Социологическое обозрение. Т.7. №1. 2008. С. 28-43.
15. Розенцвейг Ф. Звезда избавления / Ред. И. Дворкин; пер. с нем. Е. Яндугановой. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2017. 544 с.
16. Флоренский П. У водоразделов мысли. Том 2 / Сост. Игумен Андроник, М.С. Трубочева, П.В. Флоренский. М.: Издательство «Правда», 1990. 447 с.
17. Ямвлих О Пифагоровой жизни / Пер. с древнегреч. И.Ю. Мельниковой. М.: Алетея, 2002. 192 с.
18. Платон Менон // Сочинения в трех томах / ред. Лосев А.Ф., Асмус В.Ф. М.: «Мысль», Т.1. 1968.С. 367-412.
19. Платон Протагор // Сочинения в трех томах / ред. Лосев А.Ф., Асмус В.Ф. М.: «Мысль», Т.1. 1968.С.187-254.
20. Платон Пир // Сочинения в трех томах / ред. Лосев А.Ф., Асмус В.Ф. М.: «Мысль»,Т.2. 1970. С. 367-412.
21. Платон Федр// Сочинения в трех томах / ред. Лосев А.Ф., Асмус В.Ф. М.: «Мысль»,Т.2. 1970. С. 157-222.
22. Buber M. Ich und Du. Leipzig, Insel-Verlag, 1923. 137 p.
23. Casper B. Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1967. 391 p.
24. Ebner F. Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Innsbruck, 1921. 244 p.
25. Franz Rosenzweig's "The new thinking" / edited and translated by Alan Udoff and Barbara E. Galli, N.Y. Syracuse, 1999. 218 p.
26. Intercultural Dialogue: In Search of Harmony in Diversity / Ed. by E. Demenchonok. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014. 402 p.
27. Judaism Despite Christianity: The "Letters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig / Ed. by Eugen Rosenstock-Huessy. N.Y., 1969. 198 p.
28. Meir, E. Dialogical thought and identity: trans-different religiosity in present day societies. Berlin: de Gruyter, 2013. 231 p.
29. Ricoeur Paul. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // New Literary History. 1973 Vol. 5 № 1 WhatIsLiterature? P. 91-117.
30. Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung, Kauffmann, Frankfurt a. M.: J. Kauffman Verlag, 1921. 532 p.
31. Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: de Gruyter, 1965. 538 p.

Zarapin O. V. Philosophy as Action: Towards the Metaphysics of Dialogue // Scientific Notes of V. I. Vernadsky Crimean Federal University. Philosophy. Political science. Culturology. – 2020. – Vol. 6 (72). – № 3. – P. 17–31.

The article raises the problem of the peculiarities of philosophical dialogue as a speech action. The originality of the dialogue is revealed in the context of the ancient tradition of philosophical dialogue in the ratio of parameters: technique / practice, oral / written speech, text / school. The thesis is proposed: in ancient times,

dialogue was a specific communicative practice of comprehension. In a philosophical dialogue, the action of comprehension is realized as the action of "changing speech", which is singled out and allocated in the stream of natural speech life as an action: 1) current in the autonomous mode of time (kairos); 2) having an autonomous pragmatic load. Dialogue pragmatics of comprehension is revealed by examples of speech actions "stop", "turn", "redemption", "coup". Within the framework of the pragmatics of philosophical dialogue, meaning is not an object that can be mastered and transferred to another, but the action of comprehension, reproduced according to the model of Socratic conversation and cultivated in the ancient philosophical school as a dignity of superiority over oneself. The thesis is put forward that the pragmatics of dialogue is related to the metaphysics of dialogue. Philosophical dialogue is not only a way of human speech activity, but also a way of being a language. To find out how pragmatics and metaphysics are interconnected in dialogue, the teaching of P.A. Florensky on the antinomy of language.

Keywords: philosophical dialogue, speech action, metaphysics of dialogue, pragmatics of dialogue.

References

1. Bahtin M.M. *Sobranie sochinenij v semi tomah* [Collected works in seven volumes]. Moscow, Russian Dictionaries Publ., 2000, Vol. 2 *Problemy tvorchestva Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Creativity], Pp. 5-176.
2. Bibler V. S. *Otnaukoucheniya–k logikekul'tury: Dva filosofskikh vvedeniya v dvadtsat' pervyy vek* [From the Science of Science to the Logic of Culture. Two Philosophical Introductions to the 21st Century]. Moscow, Political Literature Publishing House of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union, 1990, 413 p.
3. Buber M. *K istorii dialogicheskogo principa* [Zur Geschichte des Dialogischen Prinzips]. *Problemy bahtinologii-3* [Bakhtinology problems-3]. Yugo-Vostok Doneck, 2007, Pp. 281-301.
4. Buber M. *Dvaobraza very* [Two Ways of Faith]. *YA i Ty* [I and Thou]. Moscow, Republic Publ., 1995, Pp. 15-92.
5. Kristeva YU. *Izbrannye trudy: razrushenie poetiki* [Selected Works: The Destruction of Poetics]. *Tekstromana* [Novel text]. Moscow, Rossijskaya politicheskaya ehnciklopediya (ROSSPEN) Publ., 2004, Pp. 395-581.
6. Lotman YU.M. *Vnutri myslyashchih mirov. Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya* [Inside Minded Worlds. Man - Text - Semiosphere - History]. Moscow, Russian cultural languages, 1996, 464 p.
7. Mamardashvili M.K. *Kul'turaimysl'* [Culture and Thought]. *Filosofskaya I sociologicheskaya mysl'* [Philosophical and sociological thought], 1990, №6., Pp. 24-38.
8. Mamardashvili M.K. *Soznanie I civilizaciya. Teksty I besedy* [Consciousness and civilization. Texts and conversations]. Moscow, LogosPubl., 2004, 272 p.
9. Mahlin V.L. *Vtoroe soznanie: Podstupy k gumanitarnoj epistemologii* [Second Consciousness: Approaches to Humanitarian Epistemology]. Moscow, Znak Publ., 2009, 632 p.
10. Mahlin V.L. *YA i Drugoj: K istorii dialogicheskogo principa v filosofii XX v.* [Me and Other: Towards the History of the Dialogical Principle in the Philosophy of the 20th Century]. Moscow, Labirint Publ., 1997, 254 p.
11. Mikeshina L. A. *Dialog kognitivnyh praktik. Iz istorii epistemologii I filosofii nauki* [Dialogue of cognitive practices. From the history of epistemology and philosophy of science]. Moscow, Rossijskaya politicheskaya ehnciklopediya (ROSSPEN) Publ., 2010, 575 p.
12. Onians R. *Na kolenyah bogov* [The Origin of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs]. Moscow, Progress-Tradition Publ., 1999, 592 p.
13. *Pifagorejskaya shkola* [Pythagoreanschool]. *Fragmenty rannih grecheskih filosofov. Chast' 1. Ot epicheskikh teokosmogonij do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the early Greek philosophers. Part 1. From epic theocosmogonies to the emergence of atomism], Moscow, Nauka Publ., 1989, Pp. 465-504.
14. Riker P. *Model' teksta: osmyslennoe dejstvie kak tekst* [The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text]. *Sociologicheskoe obozrenie*. [SociologicalReview], 2008, Vol.7., №1, Pp. 28-43.

15. Rozencvejg F. Zvezda izbavleniya [Der Stern der Erlösung]. Moscow, Gesharim / Bridging Cultures, 2017, 544 p.
16. Florenskij P. U vodorazdelov mysli. Tom 2 [At the Watersheds of Thought. Vol. 2]. Moscow, Pravda Publ., 1990. 447 p.
17. Yamvlih O Pifagorovoj zhizni [On the Pythagorean life]. Moscow, Aletheia Publ., 2002, 192 p.
18. Platon Sochineniya v trekh tomah [Collected Works in 3 Vol.]. Moscow, Mysl' Publ, 1968, Vol. 1., Menon [Meno]. Pp. 367-412.
19. Platon Sochineniya v trekh tomah [Collected Works in 3 Vol.]. Moscow, Mysl' Publ, 1968, Vol. 1., Protagor [Protagoras]. Pp. 187-254.
20. Platon Sochineniya v trekh tomah [Collected Works in 3 Vol.]. Moscow, Mysl' Publ, 1970, Vol. 2., Pir [Symposium]. Pp. 95-156.
21. Platon Sochineniya v trekh tomah [Collected Works in 3 Vol.]. Moscow, Mysl' Publ, 1970, Vol. 2., Fedr [Phaedrus]. Pp. 157-222.
22. Buber M. Ich und Du. Leipzig, Insel-Verlag, 1923. 137 p.
23. Casper B. Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religions philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1967. 391 p.
24. Ebner F. Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Innsbruck, 1921. 244 p.
25. Franz Rosenzweig's "The new thinking" / edited and translated by Alan Udoff and Barbara E. Galli, N.Y. Syracuse, 1999. 218 p.
26. Intercultural Dialogue: In Search of Harmony in Diversity / Ed. by E. Demenchonok. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014. 402 p.
27. Judaism Dispite Christianity: The "Letters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig / Ed. by Eugen Rosenstock-Huessy. N.Y., 1969. 198 p.
28. Meir, E. Dialogical thought and identity: trans-different religiosity in present day societies. Berlin: de Gruyter, 2013. 231 p.
29. Ricoeur Paul. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // New Literary History. 1973 Vol. 5 № 1 What's Literature? P. 91-117.
30. Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung, Kauffmann, Frankfurt a. M.: J. Kauffman Verlag, 1921. 532 p.
31. Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: de Gruyter, 1965. 538 p.