

УДК 101.2

## ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА КАК ТЕКСТОВАЯ КУЛЬТУРА ДИАЛОГА: ПУТЬ К ФОРМАТУ DIGITAL<sup>1</sup>

*Зарапин О. В.*

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

*E-mail: zaraoleg@yandex.ru*

В работе рассматривается проблема влияния современных информационных технологий онлайн-обучения на коммуникацию с точки зрения особенности философского диалога как основы философского образования. Автор исходит из идеи о том, что продуцируемая онлайн-обучением трансформация коммуникативной деятельности есть социокультурный процесс, который сопоставим с изменениями в философской культуре, вызванными переходом в диалоговой практике от формы устного текста к письменному и далее – к печатному тексту. В анализе трансформационных процессов философская культура осмысливается с точки зрения сложившегося в эпоху античности формата личного самосовершенствования (диалог в соотношении устный текст – письменный текст), и возникшего в культуре модерна формата публичного слова (диалог в соотношении устный текст – печатный текст). Автор приходит к выводу о том, что идея онлайн-обучения, рассматриваемая как основа философского образования, является цифровой утопией, поскольку неизменной основой философской культуры выступает устная форма текста, реализуемая в живом общении и лично адресованном диалоге как образец текстового поведения (философский эпидейксис).

**Ключевые слова:** философская культура, текстовая культура, формат текста, диалог.

Влияние информационных технологий на процессы коммуникации в современном обществе очевидно. Оно осознается не только как актуальная тема исследований в различных направлениях науки, но также в виде императива, понуждающего видеть в информационных технологиях источник инновационного развития общества. Сегодня один из ярких примеров реализации этого императива можно наблюдать в сфере образовательной деятельности. В 2016 г. на заседании президиума Совета при Президенте Российской Федерации по стратегическому развитию и приоритетным проектам утвержден проект «Современная цифровая образовательная среда в Российской Федерации», нацеленный на создание общедоступных образовательных онлайн-ресурсов. Идея онлайн-обучения не нова, наработанные в этой области методики и опыт активно обсуждаются в контексте осмысления особенностей образовательного процесса в информационную эпоху [1], но на фоне административной реформы высшей школы она звучит иначе. На ее

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке РФФИ, грант № 16-03-00120-ОГН «Влияние форматирования на смысл: изменения в текстовой культуре и трансформация коммуникации»

основе вырастает проект лицензирования вузов по трем уровням – базовый, продвинутый, ведущий – в зависимости от того, разрабатывает вуз самостоятельные онлайн-курсы или использует в практике обучения курсы из Национальной платформы открытого образования [2]. Какую трансформацию влечет подобное решение? Каким образом онлайн-формы влияют на смысл коммуникации как учебной деятельности?

В этих вопросах выражается проблема, рассмотрение которой возможно с различных точек зрения. Мы посмотрим на нее сквозь призму особенностей **философской коммуникации как диалоговой практики**, восходящей к традициям античной **пайдеи** (греч. παιδεία: воспитание, обучение, образование). Эту точку зрения можно выразить с помощью понятия «философская текстовая культура» и предположить, что философская коммуникация есть опосредованная текстом речевая деятельность, в ходе которой рождается текст-диалог (устный, письменный, печатный, электронный) как образец реализации самой коммуникации.

В свете этого понятия проблему онлайн-обучения можно экстраполировать на дошедшую до нас из античности проблему соотношения сократического диалога в качестве *устного* наставления, реализуемого в коммуникативной ситуации личностного общения, и *записью* устной речи в форме философского диалога как учебного текста, подлежащего комментированию в аудитории. Также как в сократовско-платоновской традиции сама возможность «писаной философии» подвергалась сомнению, в наши дни мы ставим под вопрос возможности философского *онлайн*-образования.

Каким образом форма текста как посредника в коммуникации связана со смыслом и целью самой коммуникации и как изменения в форме текста, осуществляемые, например, в переходе от устной речи к письменной и далее к онлайн-формам, отражаются на конечной цели коммуникации как образовательного процесса?

Обсуждать данный вопрос как вопрос взаимосвязи текста и культуры имеет смысл при условии, что философский текст есть не только продукт культуры, сформированной с учетом особенностей политической жизни, хозяйственного уклада и т. д., он также продуцирует философскую культуру общения как сферу автономной речевой деятельности, обособленную от повседневной жизни. В рамках этой сферы задается отличное от повседневного представление о том, что значит близкое и далекое, свое и чужое, кто такой Другой как собеседник и в чем смысл общения с ним.

В поисках ответа вслушаемся в греческое слово *схолье* (σχολή), оно означает досуг, свободное время, отдых, праздность, но у этого слова есть еще один ряд значений: учебное занятие, лекция, сочинение, трактат, школа. Такая двусмысленность дает повод думать о том, что философский текст в своей основе есть беседа, а философская школа – форма такой диалоговой практики, разворачиваемой между учителем и студентом, которая является целенаправленно культивируемой речевой деятельностью самосовершенствования. Чем определяются особенности философской культуры как текстовой культуры

диалога? Ответим на этот вопрос, исходя из следующего тезиса: **диалог как классическая форма философского текста есть форма соотношения устной речи и письменной речи.**

Хорошо известно, с какой настороженностью Платон относился к самой возможности философского текста как письменного. Диалог в качестве основного жанра платоновских текстов фиксирует типичу философии. С точки зрения диалога, философия – это форма личностного общения, непрерывный обмен мнениями, где персонажи внутри текста разыгрывают определенные роли. Понятно, почему письмо – не самая подходящая для этого форма, ведь письмо как бы кодифицирует общение, фиксирует образец ролевого поведения, лишает философский текст ситуативности и спонтанности устного обращения. С другой стороны, ясно, почему нельзя обойтись без письма: философский текст – это не столько личностное отражение речевой ситуации, сколько определенный и устойчивый тип поведения, воспроизводимый в разных случаях. У такого поведения тот же габитус, что и у *иронии* (греч. *εἰρωνεία*: притворное незнание, увертка) Сократа или у *простеца* (лат. *idiota*: неуч, необразованный человек, профан) Николая Кузанского. Действия при этом эксплицированы в текстовые примеры, дающие образец того, как можно было бы действовать. Значит, заметная особенность философского текста – в его двуплановости: как образец речевого поведения (письмо), он реализуется в конкретных актах общения (устная речь), требуя от философа не только искусности, но и творческого подхода в понимании того, как следовать образцу в реальности и что делать, если это в полной мере не удастся. Как сочетаются эти планы, и что их связывает в единство, которое мы обозначим понятием «текстовое поведение философа»?

**Философская школа** в древности, а впоследствии философский факультет – это формат «схолиона» – *σχόλιον* (греч. объяснение, токование, комментарий), обеспечивающий целостность философского текста. Решающую роль здесь играет личный пример квалифицированного наставника, способного продемонстрировать, насколько текстовые образцы эффективны в речевой практике и как они могут быть реализованы в многочисленных ситуациях типа «а что сказал бы в данном случае Платон».

Полагаю, что именно эта двуплановость философского текста является источником динамики философской текстовой культуры. Уже Аристотель не пишет диалоги, и его философские тексты в качестве научных трактатов как бы высвобождают речь от необходимости усилия сообразовываться с ситуацией и собеседником. *Аристотелевский* полюс текстовой культуры репрезентируется в виде критически нагруженного философского текста, цель которого – воспроизводство и трансляция чистых образцов умознания (*θεωρία*), не смешиваемых с реальностью речевой практики. Противоположный полюс текстовой культуры можно обозначить как *кинический*. Такой специфический кинический жанр, как *диатриба*, отражает философский текст в его погруженности в жизненную ситуацию уличного общения, где дефицит теоретизирования компенсируется герменевтикой игрового прочтения, сознательно рассчитанного на парадокс и стремление завоевать внимание аудитории. Кинический полюс

репрезентируется в виде философского текста, который занимает в культуре особую, эвристическую позицию, характеризуемую стремлением сочетать философствование с художественными и религиозными формами самовыражения как символически насыщенными и способными генерировать продуктивно многозначные метафоры, в них каждый может найти свой смысл.

Поляризация текстовой культуры отражает процесс внутреннего структурирования таким образом, что тело культуры обретает симметрию, при этом метафора и понятие, лекция и частный разговор поддерживают друг друга. Своим напряжением они порождают в философской культуре жизнь, которую невозможно однозначно зафиксировать и связать с продуктивностью какого-то одного полюса текстовой культуры. Понятная нам сейчас дискуссия на тему «что есть философия: наука или искусство?» отражает не только поиск философа своего места в общественной жизни. Таким путем отражаются особенности философской культуры в свете ее поляризации, где единство культуры задается взаимодополнительностью разных текстовых позиций: в ней есть и формат школы-схолии (*σχόλιον*), и улица может быть основным местом действия киника, так расширившего свою аудиторию.

Текстовая культура философского диалога формируется в переходе от устного общения к письменному. Этим объясняется двойственная позиция Платона: критическое отношение к «записанной» философии и сам факт написания им текстов-диалогов. К этому также следует отнести заметную странность его диалога как письменной фиксации устной беседы со всеми не относящимися к делу подробностями – обстоятельства разговора, тупики, обходные маневры, шутки и т. д. Если устное общение подразумевает личную адресацию и таким образом восходит к архаичным традициям пайдеи как личного наставления, то письменная фиксация отражает ситуацию школьной аудитории, где приходится иметь дело с группой студентов. Что изменяется в текстовой культуре диалога в переходе от письменного текста к печатному, а затем и к формам сетевого текста? Как зафиксировать эту особенность? В поисках ответа на эти вопросы мы обратимся к понятию формата текста и предположим, что существуют различные форматы диалоговой культуры – **устный, письменный, печатный и сетевой.**

Форматы диалога как устного текста и письменного текста возникают в античности как результат философской интерпретации пайдетической традиции и в этом смысле характеризуют философскую культуру как культуру личностного интеллектуально-нравственного самосовершенствования (греч. ἀρετή - доблесть, слава, честь, превосходное качество). В устном формате у философского текста можно выделить такие особенности:

- наличие адресата и адресанта в беседе, учет окружающей обстановки;
- личностная адресация текста;
- речевая персонализация мысли как неразличимость речевого акта и его содержания;
- релевантность философского текста поэтическому, возможность их взаимопроникновения;

- философия бытует как неинституционализованный речевой практика, в рамках которой философ действует как частное лицо, а сама философия осознается как призвание.

В письменном формате у философского текста можно выделить такие особенности:

- текст есть посредник, вспомогательный инструмент общения, его адресат и адресант оказываются в зоне вне-текстовой реальности;
- широкая, публичная адресация текста;
- речевая деперсонализация мысли как разграничение речевого акта и его содержания – высказываемой идеи;
- философский текст близок научному;
- философия как институционализованный речевой практика, в рамках которой философ действует как представитель (школы, направления, традиции), а сама философия осознается как специальная (профессиональная) деятельность.

Соотношение устного текста и письменного текста как полярностей философской текстовой культуры трансформируется в эпоху книгопечатания. М. Маклюэн в работе «Галактика Гутенберга» отмечает, что этот процесс породил новую форму диалога как речевую практику общения преподавателя со студентами, которая выходит за пределы традиционного метода диктовки (*modus pronuntiantium*) [3, С. 143–146], господствовавшего в средневековых университетах. Данное изменение имеет социальные экстраполяции. Адаптированное к особенностям средневековой университетской жизни понимание философии как учебной дисциплины вносило определенную двусмысленность в понимание того, кто есть философ. В «Истории моих бедствий» П. Абеляра видны различия и несогласованность сторон жизни философа: его деятельность в стенах учебной аудитории и во внешнем мире повседневной жизни – это проблема, наследуемая из античности и уже в эпоху Платона осознаваемая как труднодостижимый идеал интеллектуально-нравственной целостности философской жизни. Если в античности эта трудность вынуждает к выбору между аудиторией и улицей как различными формами текстового поведения в диалоге со студентами и народом, в средневековье ее смысл другой. Раскол между узким, внутренним миром интеллектуального общения и широким, внешним миром повседневной жизни во многом является расколом между грамотным меньшинством и неграмотным большинством. Большинство не может быть философским собеседником, у нет своего голоса, недаром А. Я. Гуревич назвал его культуру «культурой безмолвствующего большинства».

Стимулируя рост грамотности, книгопечатание изменяет ситуацию – возможность обращаться к читателю-не студенту инициирует представление о философствовании как речевой практике, нацеленной на обнаружение и выражение истины как духовного основания общественной жизни во всей полноте ее содержания. Примером такого понимания философской коммуникации, отражающей особенности печатной текстовой культуры, служит пожелание, с которым Г. Гегель обращается к своим слушателям, заканчивая свой курс лекций по истории философии: «Я хотел бы, чтобы эта история философии служила для вас

призывом уловить тот дух времени, который пребывает в нас природно, сознательно извлечь его, каждый на своем месте, из его природности, т.е. из его безжизненной замкнутости, и вывести его на свет дня» [4, С. 572].

Сама возможность публикации лекции – это социокультурный сдвиг, вызванный технологией книгопечатания. Книгопечатание делает прозрачным стены учебной аудитории и философ, хочет он того или нет, является публичной фигурой, его мнение оказывает влияние на все общество, а не только на узкий круг слушателей. Граница между учебной аудиторией и улицей становится условной. Процессу слияния аудитории и улицы способствует также и то, что книгопечатание открывает возможность периодически издаваемых научных журналов, которые, подобно прочим СМИ, продуцируют общественное мнение и вызывают дискуссии, затрагивающие вопросы общественной жизни в условиях, выходящих за пределы формы академического общения.

Показателен случай с И.-Г. Фихте, когда его статья «Об основании нашей веры в божественное мироправление» (*Überden Grundunseres Glaubensaneinegöttliche Weltregierung*) [5], опубликованная в «Философском журнале общества немецких ученых», вызвала скандал. За ним последовало решение властей об изъятии журнала, а в печати возникла дискуссия о праве философов высказывать атеистические взгляды. Научный журнал теперь функционирует как репрезентативный в отношении книгопечатания коммуникативный канал, связывающий философа с обществом так, как если бы он действовал в учебной аудитории.

Понять, что значит философский диалог в эпоху книгопечатания, помогает другой пример, также связанный с Фихте. Работу «Ясное как солнце сообщение широкой публике о сущности новейшей философии» он публикует в форме диалога между автором и читателем, где автор действует как наставник, а читатель – как студент, берущий урок философии. Обращает на себя внимание подзаголовок «Попытка принудить читателей к пониманию» (“*Ein Versuch, dieLeserzum Verstehenzuzwingen*”). 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, вдаваться в обсуждение философских вопросов или лучше воздержаться. 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 ...» [6, С. 570].

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 ...» [6, С. 567].

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, а это позволяет думать, что каждый человек от рождения уже есть свободомыслящее существо, т. е. философ. Можно сказать, что в распределении ролей автора и читателя фихтеанский диалог отражает философскую культуру в новом для нее качестве: наследуемый из традиций античного философского диалога личностный идеал интеллектуально-нравственного совершенствования в эпоху книгопечатания трансформируется в общественный идеал свободы слова. Такая трансформация есть следствие осознания ценности свободы слова как напечатанного и противопоставляющего себя догматизму университетской мысли, наследующей корпоративизм средневекового типа. Р. Коллинз в известной работе «Социология философий» подчеркивает мысль о том, что решающим в данном процессе является ориентированный на средний класс «рынок книг и журналов», в обстановке которого сформировался и окреп новый тип интеллектуала – светский или литературный, готовый вытеснить и заменить собой традиционный тип университетского профессора. Коллинз пишет: «Издательский рынок не вдохновлял интеллектуалов на исследование своих собственных вопросов на высоком уровне абстракции; авторов больше привлекает страстная полемика, литературный стиль и актуальные общественные проблемы. <...> Светские интеллектуалы .... критиковали теологов и толкователей Библии как представителей старых официальных религиозных кругов и считали метафизику одним миром мазаной с теологией. <...> философ (или специалист в области абстрактных идей) теперь стремился стать автором развлекательных литературных произведений и политическим бойцом. Благодаря институциональному сдвигу в

сторону общедоступного литературного рынка ... обнаруживается преобладание роли литературного интеллектуала» [7, С. 829–830].

По мысли Коллинза, получается, что книжный рынок оказывает на философскую культуру модерна воздействие, соразмерное институциональному сдвигу философской мысли в сторону популярно-литературных и публицистических форм выражения. Можно вспомнить ремарку Фихте о своем времени: «даже между настоящими философскими писателями вряд ли найдется и полдюжины таких, которые знали бы, что такое собственно философия». Но при этом, уверяет он, все знающие знают, что «философия – это не только философия» [6, С. 567]. Это можно понять как самовыражение Модерна, свидетельствующее о болезненно переживаемой разобщенности, когда философская мысль, нагруженная саморефлексией в поисках метафизического начала, выглядит интеллектуалом-аристократом, идущим вразрез демократическим настроениям общественной жизни.

Почва для таких настроений была подготовлена переводом Библии М. Лютером на немецкий язык, этот перевод предоставил большинству, простолюдинам немислимую ранее возможность собственным умом проникать в смысл Писания<sup>2</sup>. В трактате «О свободе христианина» Лютер так критикует идею церковной привилегии в рассмотрении вопросов духовной жизни: «... душе никак не поможет, облачится ли тело в священные одежды, как это делают священники и духовные, также не поможет, будет ли оно в церкви и святых местах, будет ли оно обращаться со святыми вещами <...> Наоборот, душе никак не повредит, будет ли тело носить несвятые одежды, находиться в несвятых местах, есть, пить, паломничать, не молиться и не делать ничего, чем занимается вышеназванный ханжа» [8, С. 78–79].

Религиозное обновление, начавшееся с попытки выхода за пределы корпоративного ограничения в вопросах духовной жизни, как одно из оснований процесса социальной трансформации эпохи модерна становится понятным в цепи исторических событий, если рассматривать его с точки зрения поиска подходов к новому типу речевой практики. Великая французская революция, как об этом пишет П. Лафарг [9], есть момент столкновения двух языковых миров – аристократического мира салонного общения, кодифицированного в академических словарях французского языка как образец речи и сопоставимого с церковным клиром в лютеровской критике, и нарождающегося мира буржуазного просторечия, изобилующего жаргонизмами уличной речи ремесленника и торговца.

Предвестники революций обнаруживаются и в области книгопечатания. В 1470 г. Гийом Фише, ректор Сорбонны, открывает первую печатню во Франции. Первой книгой, которая была выпущена в этой печатне, были «Письма» Гаспарино Барциццы из Бергамо (1359-1431), преподававшего философию в Падуанском университете, и одним из первых посеявшего зерна гуманистической традиции во

---

<sup>2</sup> Как указывает немецкий историк Г. Брендлер, до лютеровского существовало четырнадцать различных переводов Библии на немецкий язык: «Их распространению мешало то, что их язык был слишком сильно связан с лингвистическими особенностями отдельных местностей ...» в то время, как «язык Лютера был саксонско-тюрингенским. Эта область была заселена различными немецкими племенами ... Здесь сложился немецкий язык, впитавший общность диалектов различных местностей» [10, С. 205–206].



Франции. Книга Гаспарино была отпечатана новым для Франции шрифтом, вместо привычного готического шрифта впервые был использован шрифт *антиква*, он как бы заявлял о существовании группы парижских гуманистов. Позже, после отъезда Фише в Италию, типография переориентируется на более широкую публику – богословские сочинения, житийные повествования, дидактические трактаты будут вновь печататься готическим шрифтом. В противостоянии шрифтов *антиквы* и *готики* обозначился социальный раскол между массовым читателем, ориентированным на популярное чтение, и читателем-интеллектуалом, который является выразителем узкой группы высокообразованных людей. И. К. Стаф отмечает: «Круг парижских гуманистов был слишком тесен для того, чтобы печатня в своей практике могла долгое время ориентироваться лишь на те возвышенные цели, какие были провозглашены ее основателем. Идеал гуманизма, достигшего с помощью печатни статуса «официальной», институционализированной культурной доктрины, столкнулся с потребностями типографии как коммерческого предприятия» [11, С. 115].

Стимулированный технологией книгопечатания и возможностью массового распространения книжной продукции, процесс социальной трансформации обнаружил в общественной жизни такое специфическое для модерна явление, как *публика* и *публичность* (по Ю. Хабермасу, *bürgerliche Öffentlichkeit* – «буржуазная публичная сфера» [12]). Оно свидетельствовало о речевом сломе традиционной и наследуемой из Средневековья социальной структуры, основанной на различии аристократия и народа. Формируется масштабный проект по изданию «Энциклопедии, или толкового словаря наук, искусств и ремесел», явившийся результатом коллективной работы. Его можно рассматривать как выражение определившейся в ходе социокультурной трансформации установки текстовой культуры Модерна, нацеленной на идеал свободомыслия и противопоставляющей право публичного высказывания аристократическому и корпоративно охраняемому праву образованных интеллектуалов на привилегированный доступ к вопросам духовной жизни.

О том, что философская культура по-своему восприняла идеал публичности и соответствующую текстовой культуре Модерна установку, свидетельствует вопрос, рассматриваемый Фихте как центральный в его главной работе: имеет ли право обыкновенный человеческий рассудок «выражать свое суждение о материях, которые считаются последней целью философии, – о боге, свободе и бессмертии» [6, С. 569]? В этом вопросе свобода слова является точкой столкновения двух значений философии: 1) как специально культивируемой деятельности познания, имеющей свои дисциплинарные требования и правила; 2) как естественно присущей человеку способности к самовыражению в вопросах, касающихся его жизни. В свете этого столкновения подзаголовок «Попытка принудить читателя к пониманию» означает намерение автора посредством диалога подвести читателя к границе, разделяющей здравый смысл и философскую рефлексию и предположить, что «обыкновенный рассудок может рассуждать об этих предметах; и может быть, даже очень правильно, но не может обсуждать их философски, ибо этого не может никто, кто не учился этому и не упражнялся в этом» [Там же].

Рассуждение Фихте отражает философскую культуру в ситуации самоосмысления, а вопрос «что значит философская мысль – стремление к познанию или обмен мнениями?» видится нам современным и актуальным. Он вызван особенностью философской речевой практики в эпоху, когда типографически размноженный голос философа выходит за стены учебной аудитории, в виде публично выражаемого мнения проникает во внешний мир и вынужден каким-то образом реагировать на эту ситуацию. Процесс такого взаимопроникновения философской аудитории и внешней ей социальной среды определяет конфигурацию современной философской культуры: репрезентативные оппозиции типа критицизм – догматизм, идеализм – материализм, трансцендентализм – натурализм и т. п., можно рассмотреть в корреляции с особенностью текстового поведения как определенного типа поведения публичного. Данный тип релевантен коммуникативной ситуации, при которой коммуникация в учебной аудитории реализуется как акт общественной жизни. Репрезентативный пример этому можно найти в биографическом очерке А. Гулыги, посвященном жизни и творчеству Ф. В. Шеллинга. Гулыга так передает слова Ф. Энгельса, описывающего обстановку, царившую в аудитории Берлинского университета: «Среди задорной молодежи вдруг видишь седобородого штабного, а рядом с ним в совершенно непринужденной позе вольноопределяющегося ... . Старые доктора и лица духовного звания ... снова идут на лекции. Евреи и мусульмане хотят увидеть, что за вещь христианское откровение. Слышен гул немецкой, французской, английской, венгерской, польской, русской, новогреческой и турецкой речи» [13, С. 273].

Как соотносятся в одном лице преподаватель как субъект педагогического процесса, действующий в рамках учебной программы лекционного курса, и свободно мыслящий интеллект, обращающийся к широкой публике, далекой от студенчества и тем самым дающий ей право философского голоса? Можно ли говорить о том, что проблема такого соотношения отражает философскую культуру Модерна как внутренне разобщенную, что обозначенная в античности поляризация устной и письменной речи выразилась разделением на «своих» и «чужих»? Если да, то эта разобщенность исторически усиливается и в формате печатного текста вырастает в «кризис европейского человечества» (Э. Гуссерль) как проблему, которая непосредственно касается вопроса о том, что есть философия. Но на наш вопрос можно посмотреть и с другой точки зрения: поляризация и разобщенность есть момент становления философской культуры, когда в эпоху печатного текста появляется философ как публичная личность (поверхность) и философ как наставник в учебной аудитории (ядро). Соотношение ядра и поверхности можно рассматривать как обмен, в ходе которого происходящие на поверхности процессы определяют состояние ядра и наоборот. В таком случае вопрос «что есть философия?» – это симптом того, что философская культура жива и как всякий живой организм реагирует на взаимодействие с внешней средой.

Какие изменения в ядре философской культуры провоцирует наблюдаемый на поверхности процесс переформатирования печатного текста в веб текст? Что может представлять собой онлайн-курс философии?

Предполагаемые изменения могут оказаться весьма существенными. Сформировавшаяся на основе традиций античной схолы, современная философская культура в качестве ядра наследует традицию диалога как лично адресованного наставления. Даже если это наставление в практике современного лекционного курса имеет мало общего с пайдегическим идеалом побуждения к добродетельной жизни (арете), оно сохраняет значение в качестве образца рассуждения как эпидейктический дискурс, изначальная цель которого подразумевает, подчеркнем, личное и непосредственное общение.

Способна ли цифровая версия лекции заменить живую речь лектора, и если нет, то почему? Полагаю, что не способна и прежде всего потому, что в случае подобной замены речевая практика лектора утратит статус образца текстового поведения (философский эпидейксис). Чтобы образец имел смысл, он должен быть ориентирован на аудиторию и действовать не как озвученный в речи текст, но как речевое со-бытие. В нем лектор и студент со-общаются в телесно-зрительной полноте аудиторного пространства, задающего темп речи и речевой маршрут в необходимости что-то повторить или, напротив, пропустить, отклониться от намеченной темы или вернуться к ранее рассмотренному предмету обсуждения. В этом смысле перспективу философского онлайн-образования, которое должно стать основой образовательного процесса, следует расценивать в качестве цифровой утопии – она заманчива в представлении, но саморазрушительна в реализации.

#### **Список литературы**

1. Боуэн У. Г. Высшее образование в цифровую эпоху / Пер. Д. Кралечкина. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018. – 224 с.
2. Черных А., Миронова К. Вузы разделят на три разряда // Газета «Коммерсантъ». №182 от 05.10.2018.
3. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры / Перевод с английского А. Юдина. – Киев: Ника-Центр, 2004. – 432 с.
4. Гегель Г. В. Лекции по истории философии. Книга третья. – СПб.: «Наука», 1994. – 582 с.
5. Фихте И. Г. Об основании нашей веры в божественное мироправление // Иваненко И. А. Философия как наукоучение: Генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – С. 296–312.
6. 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. 563–667.
7. Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1284 с.
8. Лютер М. О свободе Христианина / Пер. И. Фокина. – М.: Издательство «ARC», 2013. – 728 с.
9. Лафарг П. Язык и революция / Пер. с франц. Т. Фалькович и Е. Шишмаревой. – М.; Л.: Academia, 1930. – 74 с.
10. Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 368 с.
11. Стаф И. К. Цветы риторики и прекрасные литеры. Французская литература позднего Средневековья и раннего Возрождения. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 246 с.
12. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. – Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991. – 301 p.
13. Гулыга А. В. Шеллинг. – М.: Соратник, 1994. – 316 с.

**Zarapin O. V. Philosophical Culture as a Textual Dialogue Culture: a Way to the Digital Format // Scientific Notes of V. I. Vernadsky Crimean Federal University. Philosophy. Political science. Culturology. – 2018. – Vol. 4 (70). – № 4. – P. 13–24.**

It is raised the problem of the influence of modern information technologies of online learning on communication from the point of view of a particular philosophical dialogue as the basis of philosophical education. The author proceeds from the idea that the transformation of communicative activity produced by online learning is a sociocultural process that is comparable to changes in philosophical culture caused by a transition in conversational practice from the form of oral text to written and further to printed text. In the analysis of transformational processes philosophical culture is comprehended from the point of view of the format of personal self-perfection that developed in the era of antiquity (dialogue in correlation oral text – written text) and the format of a public representation that emerged in modern culture (dialogue in correlation oral text – printed text). The author comes to the conclusion that the idea of online learning, considered as the basis of philosophical education, is a digital utopia, since the basis of philosophical culture is the oral form of the text, realized in live communication and personally addressed dialogue as an example of textual behavior (philosophical epideixis).

**Keywords:** philosophical culture, text culture, text format, dialogue.

### References

1. Bouen U. G. Vysshee obrazovanie v tsifrovuyu epokhu [Higher Education in the Digital Age]. Moscow, Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2018, 224 p.
2. Chernyh A., Mironova K. Vuzy razdelyat na tri razryada [Universities will be Divided into Three Categories], Newspaper "Kommersant", No 182, 5 October, 2018.
3. Maklyuehn M. Galaktika Gutenberga: Sotvorenie cheloveka pechatnoj kul'tury [The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man]. Kiev, Nika-Centr, 2004, 432 p.
4. Gegel G. V. Lekcii po istorii filosofii. Kniga tret'ya [Lectures on the History of Philosophy. Volume three]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1994, 582 p.
5. Fihte I. G. Ob osnovanii nashej very v bozhestvennoe miropravlenie [On the Basis of our Faith in the Divine World], in Ivanenko I. A. Filosofiya kak naukouchenie: Genезis nauchnogo metoda v trudax I. G. Fixte [Philosophy as a Science of Knowledge: The genesis of the Scientific Method in the Works of I. G. Fichte]. Saint-Petersburg, Vladimir Dal, 2012, pp. 296–312.
6. Fihte I. G. Yasnoe kak solnce izlozhenie sushhnosti novejshej filosofii. Popytka prinudit' chitatelei k ponimaniyu [Clear as the Sun, the Message to the Wider Public about the True Essence of the Newest Philosophy. The Attempt to Force Readers to Understand], in Fihte I. G. Sochineniya v 2-x t. T.1. [Works in 2 vol.] Saint-Petersburg, Mifril, 1993, pp. 563–667.
7. Kollinz R. Sociologiya filosofij. Global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya [The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change]. Novosibirsk, Sibirskii khronograf Publ., 2002, 1284 p.
8. Lyuter M. O svobode Hristianina [About Christian Freedom]. Moscow, «ARC» Publ., 2013, 728 p.
9. Lafarg P. Yazyk i revolyutsiya [Language and Revolution]. Moscow, Leningrad, Academia, 1930, 74 p.
10. Brendler G. Martin Lyuter: Teologiya i revolyuciya [Martin Luther: Theology and Revolution]. Moscow, St. Petersburg, Universitetskaya kniga, 2000, 368 p.
11. Staf I. K. Tsvety ritoriki i prekrasnye litery. Frantsuzskaya literatura pozdnego Srednevekov'ya i rannego Vozrozhdeniya [Flowers of Rhetoric and Belles Lettres. The French Literature at the end of the Middle Ages and in the Early Renaissance]. Moscow, Saint-Petersburg, Center for humanitarian initiatives, 2016. 246 p.
12. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1991, 301 p.
13. Gulyga A. V. Shelling [Shelling]. Moscow, Soratnik, 1994, 316 p.