

Рецепции платонизма

Александр Карпук

Особенности парресиастической ситуации в «Монологам» блаженного Августина*

ALEXANDER KARPUK

PECULIARITIES OF THE PARRHESIASTIC SITUATION IN SAINT AUGUSTINE'S *SOLILOQUIA*

ABSTRACT. The article deals with the peculiarities of the parrhesiastic situation in Saint Augustine's *Soliloquia*, connected with the cognition and articulation of truth. In the first part, it is identified as belonging to the "educational" type of Greco-Roman parrhesia, revealed in Plato's *Laches* and in some fragments of Epictetus' *Discourses*. Plato, Epictetus and Augustine all address the problem of correspondence between true speech, speech about truth (*logos*), and way of life (*bios*). Quintilian's *Orator's Education* is invoked to demonstrate the independence of Augustine's parrhesiastic speech from traditional rhetorical figures, making it free and straightforward and thereby provoking unexpected reactions in the interlocutor: tears, impatience, and so forth. The second part shows that Saint Augustine connects the cognition of truth, which precedes its articulation, with Christian ethics and the ascetic way of life. Truth itself thus becomes not merely a logical category but also an ethical one (virtue). Yet all of this can also be found in Greco-Roman parrhesia, so the only distinctive feature of the parrhesiastic situation in the *Soliloquia* is its Christian ascetic character. This is not surprising, since at the time when Augustine had composed the *Soliloquia* he was taking only his first steps as a Christian, and was still strongly influenced by pagan philosophy.

KEYWORDS: Saint Augustine, parrhesiastic situation, *bios*, *logos*, truth.

© А.В. Карпук (Санкт-Петербург). miaukeng@mail.ru. Санкт-Петербургская Духовная Академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 24.1 (2026)

DOI: 10.25985/PI.24.1.05

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда по проекту № 24-18-00980 в СПбГУ, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

*Преамбула: предметные рамки,
дефиниция парресии наставничества*

Тема парресии является сквозной для истории философии как предмета. Так как семантика и семасиология греческого слова *φιλοσοφία* устанавливают вполне определенное *отношение* к мудрости и истине, а именно отношение любви и дружеской привязанности, следовательно и самого философа нужно рассматривать в качестве субъекта таких отношений¹. Философ есть тот, кто имеет определенное, пока еще внутреннее, отношение к истине. Функция же парресии и парресиаста заключается в том, чтобы манифестировать это отношение, высказать до конца², сделав его или известным, если речь идет о вербальном действии, или же видимым и осязаемым, подразумевая при этом специфический «этос» или «биос» субъекта высказывания. Каждый философ — потенциальный парресиаст. И для того чтобы стать таковым в действительности, философу требуется уточнить свое отношение к истине, по возможности высветив его в парресиастической ситуации.

У блаженного Августина, да и в христианской литературе вообще, можно встретить понятие о христианстве как истинной философии:

Но чтобы ты, мама, чего-то не упустила, знай, что слово, по-гречески звучащее как «философия», в переводе означает «любовь к мудрости». Поэтому и Священное Писание, которому ты так преданна, предписывает избегать и осмеивать не всех вообще философов, но только философов мира сего. А то, что есть иной мир, недоступный бранным глазам, открытый лишь разуму немногих здравомыслящих, — это ясно показывает Сам Христос (*Ord.* 1.11.32).

Истинность этой философии заключается в том, что конституируемое ею отношение к истине становится отношением ко Хри-

¹ Флоренский 2015: 22–33.

² «Le tout-dire», как определяет это М. Фуко (Фуко 2020: 30).

сту как единственно возможной Истине. Следовательно, христианское понимание парресии тесно связано с манифестацией собственного отношения ко Христу, мужеством исповедания веры в Него своей жизнью. Парресиаст в христианском понимании — это такой человек, который стремится открыто говорить о Христе, чей «этос» представляет собой гармонию между его собственным «биосом» и «логосом» Христа: Им Самим и Его учением. Можно сказать, это в высшей степени откровенная жизнь, воплощенная и стилистически организованная в соответствии с Истиной. Наиболее ясно эта идея сформулирована в Соборном послании апостола Иакова в Новом Завете (*Иак.* 2:14–20).

В тексте «Монологов» Аврелия Августина слово «парресия», как и его латинский аналог, не используется. Однако можно говорить об особой *парресиастической ситуации*, или *парресиастической игре*, наставника и ученика, в которой наставник выступает в качестве «алетеурга», или глашатая истины, а роль ученика сводится к соответствию логическим и этическим требованиям, необходимым для плодотворного восприятия истины. Иными словами, «игровой элемент» в парресиастической ситуации заключается в реакции на этические и логические предписания наставника — в стремлении избавиться от собственных дурных свойств, усвоении и выполнении требований авторитета, что впоследствии доводится до автоматизма. В конце концов ученик становится способным следовать этическим нормам и высказывать их самостоятельно. Поэтому парресиастическая роль ученика заключается еще и в *критическом отношении к себе, в критической эстетике себя*, провоцируемой наставником³. Поскольку истина противоположна мнению (*δόξα*) большинства, то организация жизни должна происходить вопреки общепринятым традициям, обладать оттенком аристократизма. Даже сегодня, когда массо-

³ Фуко 2020: 50, 133–135. Ср. метафору Сократа о самом себе: он словно овод, с помощью уговоров и упреков выводит афинян из состояния сна и духовной лени (Pl. *Ap.* 30e). О специфике понимания субъекта в творчестве Фуко см. Протопопова 2025: 281–289.

вость духовного производства сменилась производством бездуховности, человек должен задаваться вопросом о *праве* вести речь от лица истины и об *основаниях* такого права⁴. Что необходимо сделать человеку, чтобы обладать таким правом? Переход, своеобразная метанойя из противоположного добродетели состояния к добродетельной жизни как таковой для объекта парресиастической речи означает определенные *риски*, поскольку неизвестно, какие жертвы для этого потребуются⁵.

Одной из характерных для греко-римской эпохи (к которой по культуре принадлежал и блаженный Августин) парресиастических ситуаций является ситуация преподавателя и ученика, когда парресья совершалась в рамках практики и диалога наставничества. Наставник всегда активен, он высказывает и практикует истину, тогда как ученик пассивен, являясь лишь слушателем того, что говорит учитель, доверяя его авторитету. Доверие к авторитету учителя выражается прежде всего в том, что ученик уверен, что учитель не является лжецом и льстецом⁶. Современному сознанию, находящемуся в рамках картезианской революции в мышлении, трудно понять, откуда такая уверенность в обладании истиной, в том, что учитель высказывает истину, а не просто расхожее мнение или заблуждение. Но при парресиастической ситуации с необходимостью *предполагается*, что парресиаст высказывает истину, является *subiectum enunciandi* — глашатаем определенных истинных убеждений — и знает ее, всё остальное — не греческая проблема. В случае христианства место такого необходимого допущения занимает вера, вера в Истину, которой является Христос (*Ин.* 14:6). Христианский наставник (что довольно естественно) верит Христу и Его словам, поэтому ему необходимо доверять, слушаться и повиноваться ему. Повинуясь авторитету учителя, ученик тем самым повинуется авторитету апостолов (1 *Кор.* 4:16) и Самого Христа (*Мф.* 23:8).

⁴ Мамардашвили 2018: 46 ff.

⁵ Foucault 2001: 15–17.

⁶ Фуко 2020: 58–63, 116.

Аналитический разбор условий парресии наставничества

Для того чтобы идентифицировать парресиастическую ситуацию в тексте блаженного Августина, объединяющую в себе проблему соответствия образа жизни и осмысленной речи, а также роли наставника в воспитании такого соответствия в ученике, нужно обратиться к диалогу Платона «Лахет», в котором эти моменты представлены в контексте беседы с Сократом. Прежде чем начать разговор о способе наилучшего воспитания сыновей, Никий и Лахет, герои диалога, объясняют, почему за решением вопроса стоит обратиться именно к Сократу. Никий говорит, что любого, даже самого близкого человека, начинающего доверительный разговор с Сократом, мудрец принуждает отчитаться в собственном образе жизни, причем делает это не прежде, чем тщательно и хорошо выпытает всё до последнего:

ὅτι ὃς ἂν ἐγγύτατα Σωκράτους ἦ καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος <...> πρὶν ἂν βασανίσῃ ταῦτα εὖ τε καὶ καλῶς ἄπαντα (Pl. La. 187e–188a).

Вопрошающий должен *рисковать* вступить в тесное отношение с «логосом» Сократа, даже если сократический «логос» станет причинять серьезные неудобства, испытывая на прочность «биос» того, кто обращается с просьбой. Конечно, достойный образ жизни такого человека уже проявляется в самом факте *риска*⁷, однако одного риска мало, нужно еще вытерпеть до конца всё испытание — как говорит Никий, καὶ οἷδ' ὅτι ἀνάγκη ὑπὸ τοῦτου λάσχειν ταῦτα (La. 188a)⁸.

Разговор в конечном итоге сводится к разговору о самом вопрошающем, то есть к самопознанию, к γνῶθι σεαυτόν. Лахет говорит, что при рассуждении относительно какой бы то ни было мудрости (περὶ τίνος σοφίας), рассуждающий должен быть достойным собственных слов: его речь не должна противоречить обра-

⁷ М. Фуко использует термины «опасность» (le danger) и «мужество» (le courage) (Фуко 2020: 99).

⁸ Ксенофонт в качестве «награды» за проявленное в подобных беседах терпение полагает *очень простое и ясное* (ἀπλούστατα δὲ καὶ σαφέστατα) изложение Сократом собственного учения, уже без иронии и аporий (Met. 4.2.40).

зу жизни (La. 188c); такое соответствие Платон называет «дорическим», а гармонию — «единственно эллинской гармонией» (188d–189a). Платон полагает, что высказывающий истину субъект — это прежде всего *прагматичный* субъект, субъект с заранее известной биографией, которая находится в прямой связи с дискурсом, речью. Именно *прагматика дискурса*, своеобразная βίω-λογία (когда этический образ жизни формирует содержание речи), определяет смысл и значение высказывания, статус и положение субъекта речи, наставника, а также манеру восприятия речи слушателем. Таким образом, из приведенного в качестве примера отрывка платоновского «Лакхета» видно, что соответствие между образом жизни и речью является главным условием истинного, заслуживающего доверия относительно собственных речей, наставника, в сравнении с которым возраст и слава становятся несущественными. Так, личная добродетель наставника, берущая начало в присущей ему практике логоса, связывается Платоном с идеей общественной добродетели и политического воспитания, воспитания полиса, в котором необходимо реализовать порядок эйдетического мира⁹. Платон полагает, что к такому наставнику и воспитателю полиса должны стремиться все: и молодые, и старые. Так что алетеург не просто школьный учитель, и речь не идет об институционализации подобного обучения. Такое обучение сродни обучению религиозно-этическим и даже политическим правилам поведения и упражнению в истине, в которых необходимо совершенствоваться на протяжении всей жизни¹⁰. Но всему это

⁹ Răcilă 2020: 18.

¹⁰ Упражнение в истине было центральной идеей не только для классической античной философии, в частности и в текстах Платона, но и для ранних сочинений блаженного Августина. Не только диалогический жанр, в который Августин оформляет свои первые философские работы, приближает его к Цицерону и Платону, но и упражнение в постижении истины гиппонский епископ также разделяет с философами античности. Как и у Платона, в ранних диалогах Августина можно заметить, что интересующий его вопрос в конце концов или остается без ответа (как, например, в «Монологам»), или же ответ дается не прямо, а посредством другого ответа («О количестве души»). В диалоге, в споре предполагается, что истина достижима, она должна быть известна, к ней ведет

му должны предшествовать готовность рисковать и умение терпеть, выносливость.

Еще одним любопытным текстом, где не только своеобразно проблематизируется гармония между образом жизни и истинной речью в условиях наставничества, но и предлагается ряд условий того, что можно считать парресиастической ситуацией, являются фрагменты «Бесед» Эпиктета. Во-первых, в предисловии к «Беседам» Арриан замечает, что произвел запись этих воспоминаний об образе мыслей и прямоте учителя в том виде, как человек ведет их с другим при непосредственном общении, а не в том, как он сочиняет в расчете на будущего читателя их:

ἔστι δὴ τοιαῦτα ὥσπερ εἰκὸς ὀλοῖα ἄν τις αὐτόθεν ὀρηθεὶς εἴποι
πρὸς ἕτερον, οὐχ ὀλοῖα ἄν ἐπὶ τῷ ἕστερον ἐντυγχάνειν τινὰς αὐτοῖς
συγγραφοί (Arr. *Epist.* 3–4).

То есть «Беседы» Эпиктета представляют собой дословный конспект, рассчитанный на весьма немногих, и уж тем более не привлекающий риторическими изысками. Прямое отношение к истине, забота прежде всего о самой истине, а не о способе ее подачи (риторике), является одной из особенностей текста ученика Эпиктета.

Во-вторых, в «Беседах» инициируется разговор о том, каким должен быть слушатель наставника-парресиаста, какими качествами он должен обладать. Во второй книге «Бесед» Эпиктет обращается к некоему юноше, который не пользуется уважением мудреца (Arr. *Epict.* 2.24). Он замечает, что говорить — всё рав-

некий торный путь, но пройти его самостоятельно оказывается очень сложно. Поэтому диалогическое, диалектическое мышление не имеет конечного решения, равно как и не имеет начала, в том смысле, что, прежде чем ответить на поставленный вопрос, нужно ответить на ряд дополнительных фундаментальных вопросов. Так что диалог становится длящимся размышлением, мыслительным кружением, столкновением, возвращением к одному и тому же. Благодаря такому «логическому» прохождению через ἀγών, через λόλεμος выковывается определенный ἦθος или ἀρετή в отношении к истине, а главной функцией диалога становится представление истины не только логической, но и этической категорией.

но что играть на музыкальном инструменте или ваять скульптуру: и то, и другое невозможно без должной подготовки. Вместе с тем нельзя должным образом воспринять музыку или рассмотреть скульптуру, не имея необходимых для этого знаний. Так как пользу и вред, согласно Эпиктету, может приносить не только говорящий, но и слушающий, следовательно необходимо, прежде чем вести и воспринимать философские беседы, иметь соответствующий опыт. Такое требование связано с разделением Эпиктетом собственной этики на три части: желание, соответствующее действие и логическое согласие (*Arr. Epict.* 2.17.29–34; 3.2.1–6)¹¹. В данном случае «логос», или логическое согласие, должен заранее заявить о себе в соответствующей манере поведения, являющейся правильной реализацией нашей избирательной способности, желания.

Если для платоновского Сократа логическое вопрошание об истине вовсе не гарантировало соответствующего образа жизни и требовало тщательной проверки, то для Эпиктета наоборот — философское вопрошание должно быть не пустым звуком, не результатом праздного любопытства ученика, но экзистенциальной потребностью, естественным феноменом и проявлением в речи его образа жизни. Спрашивающий не только должен *знать и формулировать* предмет своего вопроса, будь то благо, зло, человек, природа, полезное, дурное, противоречивое и т.д. — но и заранее проводить в соответствии с подобными вопросами свою жизнь. Это еще не жизнь философа, но жизнь, пока только инстинктивно ведомая и направляемая логосом (стоическим «гегемониконом»), которая должна привлечь внимание наставника. Здесь мы сталкиваемся уже не с прагматикой, а с *драматикой дискурса*, когда словесное вопрошание мотивирует и формирует образ жизни, проявляется в нем, а высказывание оказывает стилистическое воздействие на бытие вопрошающего, формирует философскую культуру. Это бытие вопрошающего должно вызвать у наставника интерес, как зеленая трава своими питательными

¹¹ Johnson 2014: 63–85.

свойствами привлекает к себе овцу, виноградная лоза благодаря своей пользе привлекает труд земледельца, а малые дети своим очарованием привлекают к себе взрослых. Эпиктет призывает потенциального слушателя и ученика пройти некоторый философский путь самостоятельно, прежде чем брать философа в попутчики. В итоге обращаться к философу с просьбой о наставлении Эпиктет считает глупостью. Вместо этого его следует побуждать своей жизнью и поведением, обосновывающими вопрошание об истине.

Таким образом, Эпиктет, в отличие от Платона, полагает, что впервые гармония между образом жизни и «логосом» должна раскрываться не столько в наставнике, сколько в слушателе, ученике. Если для Платона гармония между образом жизни и «логосом» есть результат упражнения в истине, то для Эпиктета это условие, необходимое для установления отношения с истинной. У Платона образ жизни наставника являет собою его «логос». У стоика Эпиктета порядок обратный: «логос» вопрошающего оказывает влияние на жизненный уклад, наделяя его соответствующей характеристикой, которую наставнику остается лишь считать, понимая всё «без слов». Так что, прежде чем приступить к учителю с расспросами, ученик должен каким-то образом продемонстрировать собственное достоинство, позитивный опыт философского вопрошания и готовность к разговору с учителем, к диалогу с истиной. Платон сосредоточен на фигуре наставника, Эпиктет — на фигуре ученика.

Марк Фабий Квинтилиан — последний автор, на фрагмент текста которого, в рамках разговора об условиях паррессии, следует обратить внимание. В «Риторических наставлениях», разбирая разнообразные цветы красноречия, Квинтилиан упоминает и то, что по-гречески называется *παρρησία*, по-латыни — *oratio libera* или *licentia*, то есть свободную, нестесненную, вольную речь:

Quod idem dictum sit de oratione libera, quam Corinfcicus licentiam vocat, Graeci *παρρησίαν*. Quid enim minus figuratum quam vera libertas? (Quint. *Inst.* 9.2.27)

Свобода, прямота и неподчиненность риторическим правилам — характерные черты паррессии, так что последняя находится в промежутке между *modus simplicis indicandi* и *figura sententialis*, то есть простым изложением и фигурой речи. Паррессия, в отличие от риторического высказывания, не слишком эмоционально и художественно перегружена, но в то же время является манифестом внутренней свободы, стремления сообщить или высказать истину. Следовательно, наставник-паррессиаст должен находиться в оппозиции к риторике, что значительно снижает с античной точки зрения потенциал психологического воздействия его речи — он не стремится угодить или привлечь как можно больше внимания.

Итак, выяснено, что условиями в паррессиастической игре «наставник — ученик» являются: умение рисковать, терпение, гармония между образом жизни и практикой истинной речи, а также пренебрежение риторическими правилами, которое сообщает речи прямоту, свободу и откровенность.

Паррессиастическая ситуация в «Монологах» Блаженного Августина

Выбор трех рассмотренных выше авторов — Платона, Эпиктета и Квинтилиана — не случаен. Поскольку Августин, прежде чем стать христианином, испытал на себе влияние стоицизма, долгое время преподавал риторiku, а его ранняя богословская мысль проникнута платоническими идеями, в его сочинениях можно уловить некоторые созвучия идеям Платона, Эпиктета и Квинтилиана об отношении к истине и к паррессии в частности. Можно предположить, что некоторые платонические, стоические и т.д. идеи Августин мог использовать в качестве культурного и религиозно-философского метанарратива, напрямую к ним не обращаясь и не упоминая их в своих произведениях. Это означает возможность рассматривать некоторые ранние тексты гиппонского епископа в том числе и в поле паррессиастической проблематики.

Предписываемая Платоном и Эпиктетом гармония между образом жизни и практикой высказывания истины в парресиастической ситуации приобретает в тексте Августина ряд специфических черт. «Монологи» Августина посвящены выяснению истины, которая для гиппонского епископа сводится к *страстному познанию* Бога и души (самого себя): *Deum et animam scire cupio* (Aug. *Soliloq.* 1.2.7).

В самом начале «Монологов» Августин говорит о том, что он долго и усердно рассуждал о собственной жизни, и что для него представляется благом и злом. Августин, сам этого не зная, выполняет парресиастическое условие, которое ставил Эпиктет перед потенциальным слушателем истины: необходимость наличия жизненного опыта, соответствующего вопрошанию и предшествующего его вербализации. Долгие размышления Августина о том, что такое он сам, что является для него благом и злом, и есть тот самый образ жизни, который, согласно Эпиккету, привлекает внимание наставника прежде, чем ученик сможет адресовать ему вопрос, предъявить логос. В случае Августина «биос» — это продолжительные размышления, которые (учитывая психоэмоциональные особенности личности Августина), возможно, отражались и на физическом состоянии¹². На фоне этих размышлений Августин слышит голос, который в рукописной традиции диалога обозначается латинской буквой *R*, то есть «Ratio». Долгие размышления о самом себе, о благе и зле для себя, привели Августина к пониманию того, что он не в силах сделать это в одиночку, не в силах в одиночку *отчитаться* перед самим собой, *предъявить логос* (*Soliloq.* 1.1.1). Разум «обратил внимание» на Августи-

¹² В «Монологах» Августин не уделяет слишком большого внимания собственной биографии в поисках истины, в отличие от «Исповеди». Тем не менее, можно предположить, что усердие в опыте психологического самоуглубления, проявленное Августином до того, как он услышал голос Разума, было не менее интенсивным. В этом смысле «Монологи» можно назвать «мастерской» «Исповеди», так как основные моменты последней — рефлексия над собственной жизнью, неимоверные усилия и стремление познать истину — уже присутствуют в этом сочинении.

на и принял на себя роль наставника и помощника в этом деле. Важно отметить, что Августин, еще придерживаясь неоплатонической идеи богопознания как самопознания (*Ord.* 1.1.3) позиционирует голос собственного разума как *возможный* голос Бога, Христа, а значит — Логоса Евангелия от Иоанна (*Ин.* 1:1–5). Здесь впервые проявляется исключительно христианский характер парресиастической ситуации, в корне отличный от предлагаемой Платоном в «Лахете» и Эпиктетом в «Беседах». У Платона и Эпиктета «логос» не может взять на себя инициативу прийти человеку на помощь в деле самопознания и вообще не является субъектом, но принадлежит ему как существенная характеристика. Всегда оказывается необходимым *другой* человек, являющийся носителем такого «логоса» и гармонии между ним и собственным образом жизни, которым оказывается, например, Сократ или Эпиктет. Сократ представлял из себя своего рода зеркало, в котором отражался ученик, так что мог увидеть свою жизнь как бы со стороны, а значит и отчитаться в ней перед самим собой — но не перед Сократом (чья роль — вспомогательная, подобная роли повитухи при родах). У Эпиктета «биос», мотивируемый озабоченностью истиной, служил в качестве приманки, которую потенциальный ученик предлагает будущему наставнику, возбуждая в нем интерес, как бы «покупая» его. Это не лишено корысти. В случае Августина «Логос», в лице его собственного разума, сам находит человека и приходит на помощь ищущему Его, но осознающему свою неспособность Его найти. Логос капитализируется, вскрывается его *возможная иная природа*. Образ жизни Августина, ищущего истину, определяется уже не наличием логоса, а фактом его отсутствия, нужды в нем. Это проявление акта божественного милосердия, любви и снисхождения к человеческой немощи и бессилию относительно божественных вещей, характерное для христианской литературы. Поэтому весь вопрос сводится не столько к идентификации логоса, наставляющего в истине, как у Платона и Эпиктета, сколько к возможности этического соответствия Ему как Богу, способности Его удержания при себе, надежды и молит-

вы, что Он придет. Становится ясно, что платоновская и стоическая проблематизации паррессии как отчета о соответствии между образом жизни и логосом сохраняются у Августина, но приобретают совершенно новый, христианский, оттенок. Как замечает В. Йегер,

в этом заключается великое отличие христианства от всякой подчеркнуто человеческой философии, в том, что оно представляет пришествие Слова к человеку не только как результат человеческих усилий, но как божественную инициативу¹³.

Тем не менее восприятие истины у Августина остается по большей части этическим (греко-римским, а не христиански-европейским): истина и логос находятся в зависимости от образа жизни, а не от метода¹⁴.

И всё же довольно сложно ответить на вопрос относительно статуса разума, тем более что сам Августин не дает ясного ответа в тексте «Монологов». Это и голос самого Августина, что и отражено в названии диалога — *Soliloquia*, то есть «Разговоры с самим собой» (*Soliloq.* 2.7.14). Намеки в тексте и сам его христианский характер (*ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, nescio, Soliloq.* 1.1.1) позволяют с осторожностью предположить, что это голос Бога, Логоса-Христа. Но не менее очевидно и то, что этот голос каким-то образом отличается от самого Августина и не является Богом, так как в начале каждого круга рассуждений (которых три) разум приказывает Августину помолиться (*Soliloq.* 1.1.3–6; 2.1.1; 6.9). Разум, не будучи Богом, оказывается в силах помочь Августину найти ответы на фундаментальные, находящиеся за гранью человеческой возможности вопросы о природе Бога и души, с которыми к нему обращается Августин. Разум в итоге — это нечто среднее между телесной природой человека и абсолютно-духовной природой Бога, сочетающее в себе элементы божественного и человеческого. Это место, где Бог и человек,

¹³ Йегер 2014: 102. Своеобразное исключение у позднего Платона составляет идея о существовании «Логоса — золотой нити», посредством которого Творец и творение связываются с божественным Нусом (*Lg.* 1, 645a–c).

¹⁴ См. De Souza, Furlan 2018.

естественная и откровенная истины встречаются. Следовательно, можно говорить о наличии двух неравноправных субъектов речевой деятельности — активного (разум) и пассивного (Августин), — рассуждающих о Боге. Активность разума проявляется в форме задавания вопросов, в рамках означенного Августином проблемного поля (возможности познания Бога и души), и развернутых ответов на эти вопросы, когда выясняется, что сам Августин ответить на них не в силах. Пассивность роли Августина заключается, как сказано, в бессилии самостоятельно дать отчет о сущности Бога и души, в бессилии отчитаться в требованиях, необходимых для такого познания. Если Августину и удастся сформулировать ответ, он тотчас же признается не совсем удовлетворительным в сравнении с тем, который предложит разум.

Все свои рассуждения Августин должен зафиксировать письменно, причем кратко, не привлекая внимания толпы, посвящая свое сочинение только для наилучших из его домочадцев (*Soliloq.* 1.1.1). Диалог определенно претендует на аристократизм: предметы, которые в нем обсуждаются, доступны немногим. Необходимость в кратком изложении требует сжатого, но в то же время точного слова, не приукрашенного риторическими изысками, хотя Августин не всегда соблюдает это условие. Отказ от риторических средств должен значительно сузить круг потенциальных читателей, оставив по возможности самых достойных. Очевидно, все особенности парресиастической речи, как противоположной риторическому высказыванию, изложенные Квинтилианом в «Риторических наставлениях», присутствуют и здесь. «Монологи» были написаны Августином ок. 387 г. — к тому времени он уже обратился христианство и оставил преподавание риторики, не скрывая впоследствии своего отрицательного отношения к ней (*Conf.* 9.4.7)¹⁵.

После длинной первой молитвы разум, подобно Сократу в платоновском «Лахете», начинает заново испытывать «логос» желающего постичь истину Бога и самого себя Августина. Этому посвящены главы 2–8 первой книги диалога (*Soliloq.* 1.2.7–8.15). Ра-

¹⁵ Clark 2012: 263.

зум ставит перед Августином вопрос: действительно ли тот полагает, что Бог, как объект познания, находится в ряду всех остальных объектов познания, или же познание Бога *исключительно* по своей сущности? Августин, отчитываясь в собственном логосе, отвечает, что хотя познание Бога, как и познание всех остальных духовных вещей (свободных наук), совершается умом, сущность Бога не имеет ничего общего с природой геометрических операций. Такое знание он называет «безразличным знанием вещей различных»: *Est ergo differentium rerum scientia indifferens (Soliloq. 1.4.10)*, то есть эквивокальным, когда идентичность способа постижения не позволяет заключить об идентичности постигаемых объектов. Очевидно, что для Августина, как и для Плотина, характерно различие между истиной естественной и истиной откровенной, но и ту, и другую гиппонский епископ подчиняет возможности естественного ума и разума¹⁶.

Вслед за отчетом в «логосе», начиная с 9 главы первой книги, разум заставляет Августина отчитаться в его собственном образе жизни. Именно это имеется в виду, когда Августину предлагается вновь отправиться в путь (тот самый путь, как и в случае с Эпиктетом, предшествующий истинному познанию) и отчитаться в собственном «здоровье»: *Aggredienda est via. Videamus tamen, quod praecedit omnia: utrum sani sumus? (Soliloq. 1.9.16)* Это здоровье заключается в отсутствии привязанности к таким вещам, как богатство, влечение к женщине, пиры — а также в отсутствии страха собственной смерти и смерти других. Эти испытания Августин проходит на первый взгляд успешно: страсть к богатству, женщинам, пирам, страх потерять близких и друзей оказываются побежденными через подчинение их высшей ценности, которой является мудрость (*Soliloq. 1.9.16–13.23*)¹⁷.

¹⁶ Об особенности постижения Бога в земной жизни см. *Soliloq. 1.6.12–8.15*. Хотя на протяжении всего сочинения очевидно влияние неоплатонизма, это единственный «анти-неоплатонический» момент.

¹⁷ В отличие от Платона (*R. 457d–461e*), проблема совмещения занятий общественными и домашними делами, семьей и философией для Августина не была столь радикальной (Clark 2012: 265).

Аналогичный допрос о характере образа жизни того, кто претендует на постижение истины, обладание ею и высказывание ее, уже в качестве резюме проводится в заключительной главе 14 первой книги «Монологов». Из этого второго допроса об образе жизни Августина, становится ясно, что на самом деле его «биос» отнюдь не безупречен: все его предыдущие реплики о свободе от страстей были самообманом (*Soliloq.* 1.14.25). Хотя к моменту написания «Монологов» Августин, в отличие от своего друга Алипия (*Conf.* 6.11.19), был убежден в том, что женщины только препятствуют обретению подлинного философского «otium», они всё равно продолжают тревожить его воображение. Так что действительно свободного времени в Кассициаке, вероятно, у Августина было не так много: ему приходилось делать много домашней работы из-за отсутствия рабов (*C. acad.* 2.4.10), пусть все финансовые издержки и покрывались Романианом. Более того, Августин, осознавая, что не освободился от страстей, или в порыве «curio» желая как можно скорее дойти до истины, оказывается совершенно нетерпеливым (*Soliloq.* 2.14.26; 2.1.1)¹⁸. «Биос» Августина не удовлетворяет ни условию Платона относительно терпения, ни условию Эпиктета относительно образа жизни, мотивируемого «логосом». Такой «провал» не оставляет ничего иного, кроме как заново начать проходить путь прояснения сущности собственных «логоса» и «биоса», установления подлинной «дорической» гармонии между ними. Второй по счету допрос о «логосе» заканчивается тем, что разум постулирует вечное существование истины в вещах бессмертных, чей онтологический статус не нарушается приобщенностью, то есть наличием наряду с истиной и истинным чего-то причастного истине.

¹⁸ Разум неоднократно намекает на эмоциональный характер Августина, из-за которого он часто плачет. Будучи разоблаченным разумом в порабощенности страстям, Августин льет слезы. В начале второй книги Августин рыдает, умоляя разум возобновить беседу о постижении истины. Поэтому, возможно, Августин и умел *рисковать*, но такой риск вряд ли мог быть показателем мужества и стойкости его характера — скорее, нетерпеливости.

И вновь «правило Эпиктета»: прежде чем приступить к истине, необходимо задаться некоторыми вопросами относительно ее бытия, поскольку всякое искание с необходимостью проистекает от искомого. «Логос» обращается в утверждение, что истина существует вечно. И наставника, и слушающего интересует *сама истина*, существующая независимо от причастного ей истинного. Поскольку истина воспринимается естественным разумом, то причина ложного, полагает Августин, заключается в чувстве, которое только и может обманываться:

A. Quod aliter sese habet quam videtur (...) R. Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu. (...) A. Nihil habeo quod contradicam (*Soliloq.* 2.3.3).

Однако к заключению о ложности чего бы то ни было приходят только после сопоставления его с истинным. Следовательно, всякий имманентный миру объект познания одновременно и лжив, и истинен. С точки зрения формальной логики, это невозможно, поэтому Августин меняет определение:

Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere (*Soliloq.* 2.5.8).

Истиной может быть то, что *каким-то образом* представляется познающему, при условии, что он хочет и может познавать. Однако определение истины как возможности и результата применения воли для разума также оказывается неудовлетворительным. Тогда Августин дает новое определение, более опрометчивое:

verum mihi videtur esse id quod est (*Soliloq.* 2.5.8)

Отвергнув и это определение, поскольку в таком случае всё, что ни существует, окажется истинным, разум вновь возвращает Августина к началу рассуждения. Допрос о «логосе» начинается в третий раз. Как и перед второй попыткой отчета, Августин произносит молитву — уже в третий раз (*Soliloq.* 2.6.9). Разум повторяет тезис академиков о подобии истинному как причине ложности и добавляет, что причинами истинности и ложности могут быть

подобие и неподобие как таковые. Иными словами, сущность того, что академики называли истинноподобным, может быть установлена только в сравнении с истиной как таковой, как, например, то, что нечто является отражением человека, то есть подобием истинному человеку, устанавливается только через сравнение, сопряжение с истинным человеком (*Soliloq.* 2.6.9–10.18). Аналогично и истинность истинноподобных высказываний можно допустить только на уровне *indicandi*, выражения грамматически реального действия *modi indicativi*:

Imitatur ergo ipsa enuntiatione veras sententias falsa sententia. Quae si non creditur, eo solo imitatur veras quod ita dicitur, estque tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas veras (*Soliloq.* 2.15.29).

Такое мучительное диалектическое рассуждение было необходимо не только для того, чтобы Августин на деле, на собственном жизненном опыте доказал свою приверженность к истине, мужественно выдержав испытание (*πόλεμος*) вопросами, не бросив это занятие, но и для того, как кажется, чтобы выковать через такое упражнение уже упоминавшуюся (см. прим. 10) *ἀρετή*, определенный *ἦθος* человека, до конца преданного истине. Тезис академиков, согласно которому истинное всегда сопряжено с ложью, причина которой — в чувственном восприятии и поэтому может быть лишь истинноподобным, в «Монологам» еще актуален для Августина. Некоторые остраконы академической доктрины еще присущи Августину. Однако Августин приходит к логическому обоснованию существования истины как таковой, а значит и к возможности постижения существования Бога — одной из главных проблем рассматриваемого сочинения. Диалог заканчивается тем, что заново проговариваются положения, к которым разум привел Августина: истина как таковая существует, она существует вечно в субъекте, который называется душой, который поэтому также вечен и бессмертен. На этом диалог заканчивается, хотя главные вопросы относительно познания Бога и души остаются выясненными не до конца. Вероятно, для молодого Аврелия

Августина, делающего только первые шаги в христианстве, достаточно и того, к чему его привели эти рассуждения.

Выводы

Итак, мы выяснили на примере текстов Платона («Лакет»), Эпиктета («Беседы») и Квинтилиана («Ораторские наставления»), что основными характеристиками парресиастической ситуации, или игры между наставником и учеником, являются: гармония между образом жизни («биос») и практикой речи («логос»), готовность рисковать, проявлять терпение и мужество, подвергаясь воздействию откровенной, прямой и свободной от риторических фигур речи алетеурга. В «Монологам» блаженного Августина в процессе постижения истины в форме бого- и самопознания; постижения, разворачивающегося в контексте парресиастической игры между молодым Аврелием Августином и его собственным разумом, выделяются две стороны.

Теоретическая сторона («логос»-аспект) заключается в предварительном словесном анализе предмета познания. Такая аналитика истины позволяет ученику оценить свои силы и возможности в деле ее постижения. Если сил оказывается недостаточно и ученик еще не готов приступить к постижению истины как таковой, наставник должен повести его окольным, «диалектическим» путем, постепенно разбирая *относящееся* к истине, то есть некоторые *истинные положения*: способ и меру познания Бога, сущность истинного, сущность ложного и т.д. Отойти от главного предмета рассуждения, заняться предметами сторонними, чтобы затем как можно легче и ближе подойти к главному вопросу, — всё это требует немалой философской выносливости и терпения, которых Августину не всегда хватает. Диалог таким образом превращается в «кузницу ἀρετή», а само рассуждение принимает форму соревнования (ἀγών) на выносливость. «Логос» и «биос», теория и практика оказываются у Августина теснейшим образом взаимосвязанными — особенность, приближающая христианскую мысль Августина к мысли Платона и Эпиктета.

Практическая сторона («биос»-аспект) заключается в необходимости этического соответствия объекту познания, о котором идет речь. Поскольку объектом познания является истина, постигаемая человеческим разумом, то разум должен быть совершенным, а совершенный разум, согласно Августину, есть добродетель: *Est enim virtus vel recta vel perfecta ratio (Soliloq. 1.6.13)*. Августин удерживает понятие истины в рамках греко-римского этического поля. Совершенный разум — это разум, постигающий или постигший истину, следовательно подлинная добродетель есть знание истины.

Большое внимание в диалоге Августин уделяет анализу собственной жизни, ее ценностной оценке: значит ли она для него нечто большее, чем сама истина? Только отказавшись от жизненных удобств, *рискнув* следовать аскетическому идеалу, разум может стать добродетельным и способным к познанию истины. В этом смысле Августин близок и Платону, и Эпиктету.

Абсолютная ценность истины у Августина выражается еще и в том, что он старается игнорировать риторические правила. Парресиастическая речь, как заметил Квинтилиан, требует этого. Диалог Августина, отличительные черты которого — логическое постижение истины и возвращение субъектом познания собственной жизненной ἀρετή, стилистически привлекателен для немногих, предназначен только для лучших и достойнейших из его кассициакских домочадцев. В этом смысле своеобразный «аристократизм» — еще одна черта текста «Монологов».

В результате мы видим, что парресиастическая ситуация, развивающаяся в «Монологах» блаженного Августина, по своим характеристикам относится к греко-римскому типу. Единственной новизной оказывается ее христианский аскетизм, делающий этическое восприятие истины более строгим, чем в греко-римской культуре.

Литература

- Йегер, В. (2014), *Раннее христианство и греческая пайдейя*. Пер. О.В. Алиевой. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Мамардашвили, М.К. (2018), *Очерк современной европейской философии*. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус.
- Протопопова, И.А. (2025), “Платоновский «субъект» у Мишеля Фуко”, *Платоновские исследования* 23.2: 281–289.
- Флоренский, П.А. (2015), *Из истории античной философии*. М.: Академический проект.
- Фуко, М. (2020), *Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983)*. Пер. Д.Ю. Кралечкина. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
- Clark, G. (2012), “Philosopher: Augustine and Retirement”, in M. Vessey (ed.), *A Companion to Augustine*, 257–269. Wiley-Blackwell.
- De Souza, P.F.; Furlan, R. (2018), “The question of subject in Foucault”, *Psicologia USP* 29.3: 325–335.
- Foucault, M. (2001), *Fearless Speech*. Edited by J. Pearson. Los Angeles: Semiotext(e).
- Johnson, B.E. (2014), *The Role Ethics of Epictetus: Stoicism in Ordinary Life*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Răcilă, I.-L. (2020), “Ethics and Morality in Plato’s Vision”, *Scientia Moralitas* 5.1: 16–34.