

Рецепции платонизма

Марина Савельева

Историческая логика становления диалоговой формы философского мышления (Платон и Марк Аврелий)

MARINA SAVELIEVA

HISTORICAL LOGIC OF FORMATION OF DIALOGICAL FORM
OF PHILOSOPHICAL THINKING (PLATO AND MARCUS AURELIUS)

ABSTRACT. The experience of philosophical thinking was historically formed as an experience of assessing the mythological epoch and summing up its results, and at first largely retained the features and properties of myth. Therefore, the initial expression of philosophizing was monological declaration or narration as reflection of the identity of thought and the world. The dialogic form of thinking was formed in the process of a person's realization of the permanent impossibility of formal completion of thought. The transition from philosophical monologue to dialogue reveals two regularities: 1) historical, "vertical" regularity, manifested in the transformation of the problematic of philosophical thinking from substantial (mythological) to formal (rational); 2) logical, "horizontal" regularity, manifested in the movement of thought from an external form (form of form) to an internal form (form of content) – from a judgment to a question, from a postulate to a problem statement. Dialogue also manifests itself as external and internal. The external form of dialogue is concrete in content and abstract in form, its main goal is to define general concepts in the logic of thinking. This is the dialogue of Socrates as a historical person. The purpose of the internal form of dialogue is the search for a foundation for the self-determination of the subject of reflection, regardless of time and place of residence. This is the experience of Plato and Marcus Aurelius – it is abstract in content and concrete in form, since it occurs between them themselves and them as imaginary opponents.

KEYWORDS: monologue, dialogue, foundation, thinking, myth.

© М.Ю. Савельева (Киев). mars6464@gmail.com. Национальная академия наук Украины.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.05

Основание перехода от философского монолога
к диалогу (формальный аспект)

Если вспомнить идею Гегеля о том, что философия — это эпоха, схваченная в мысли, то можно сказать, что исторически первый опыт философского мышления формировался как опыт осмысления мифологического прошлого и подведения его итогов. Он вырастал на основании *мифа* как первой, наиболее простой и непосредственной формы сознания, во многом сохраняя его признаки и свойства — выстраивая логику как *мифо*-логику. Именно поэтому первоначальным словесным выражением философствования стало *вещание* — проговаривание, озвучивание неизвестно откуда и как ставшей возможной мысли без какого-либо предварительного пояснения или намерения получить отклик. Это означает, что *вопрошание*, привычно считающееся критерием философствования, было предъявлено мышлением миру далеко не сразу в процессе осмысления предыдущей мифологической эпохи. Началом этого осмысления стало *постулирование, заявление, утверждение* как *изначальная смысловая неразличимость вопрошания и ответствования*. Иными словами, это *вещание* было *монологично* и представляло собой во многом еще мифологическое — чувственно и даже *вещественно* воспринимаемое — тождество мысли, слова и действия: проявление мысли понималось как ее *рождение*, живой акт и одновременно как акт непосредственного отражения ее в слове, и как творение мира (космоса) из хаоса в мышлении человека.

В акте монолога говорящий всегда *слит* с процессом говорения и с миром, в котором находится. В этом смысле будет неверным полагать, что монолог является *обращением* к миру или другому человеку — в этом случае между ними должна быть смысловая дистанция, как в театре; в этом случае монолог — не более чем вариация диалога. Скорее, монолог фактом своего исторического бытия напоминает о былом состоянии неразличимости человека и мира, пытаясь восстановить это состояние как логически обоснованную тождественность. Монологичность подавля-

ет рефлексивный аспект мышления, которым выступает способность человека отражать объективный мир так, чтобы при этом отличать себя от него и собственного мышления, чтобы выстраивать с ними рациональные отношения. Поэтому первые философские монологи, дошедшие до нас, произносились *не от первого лица* — в них передана основная мысль о мире, но понятая таким образом, как будто возникла «сама по себе». Произносивший их человек, строго говоря, был субъектом мышления лишь номинально, в действительности же он был лишь посредником, обладающим способностью передавать как будто неизвестно откуда взятые смыслы. И при этом никак *не пророком*, поскольку воспроизводил понимание бесконечного прошлого.

Монологический характер философствования есть выражение всеобщей необходимости и означает, что *мыслительный процесс* наряду с материальной деятельностью *понимается как предметное действие*, изначально содержащее *реально существующие* результаты. Следовательно, так же как материальная деятельность, он представляется *мифологически*: как окончательное, завершенное, общезначимое, содержащее все возможные и действительные смыслы. Очевидно также, что мыслительное действие конкретно, строго индивидуально и *не предполагает дальнейшего содержательного развития*. Оно в этом смысле совершенно. И это объясняет, почему стержневой образующей изначального философского монолога выступает *афоризм* как по умолчанию заключенная в языковую форму *идея*, которая остается довлеющей себе и исключает всякую возможность поставить ее под сомнение внешним вопросом и выделить из содержания суждения. В самом деле, проверка объективности философского вещания путем логического доказательства безосновательна и бессильна, да она и не нужна, ибо озвучивается лишь то, что считается соответствующим действительности, всё остальное лишено смысла. Посему «одно и то же — мысль и то, о чем она».

Как видим, условный момент рождения рациональности из мифа является неуловимым, парадоксальным состоянием, кото-

рое лишь очень приблизительно можно передать понятийными средствами. С одной стороны, человек следовал законам существования мира, *как он их понимал*, и свое поведение подчинял общественным нуждам. С другой стороны, по мере усиления разнообразия общественных отношений и усложнения социальной иерархии у него появилось свободное время и возможность оставаться наедине с собой; вот тогда-то он и мог делать то, что было совершенно иным — случайным, но тоже свободным — проявлением необходимости. К примеру, размышлять о том, что никоим образом не могло быть предметно подтверждено, а значит, не могло быть использовано для удовлетворения общественных нужд. Таким образом, философское вещание изначально выходило за рамки общественных потребностей...

Монологический опыт философского мышления просуществовал всего несколько десятилетий и терял актуальность по мере того, как мир расставался с остатками мифологических представлений о своей однородности и иррациональности вследствие окончательного оформления и законодательного закрепления внутриобщественной иерархии и противоречивости отношений. В результате постепенно укреплялось представление о несовпадении мысли и мира, вследствие чего мир переставал быть безусловным для человека, а человек терялся в попытках определить в нем свое место. Мысль всё меньше и меньше являлась «чем-то» и всё больше и больше становилась «о чем-то». Образная скрытость или завершенность утверждений сменялась смысловой открытостью вопрошания. Таким образом, одной из причин появления диалога было понимание мира как меняющегося и формирование неоднозначных представлений о нем.

Однако настоящая проблема была не в том, что в процессе познания некоторых вещей появлялись противоположные суждения, или же трудно, порой и невозможно, было что-то доказать. Зеноновские апории стали демонстрацией силы мнения против слабости гнозиса — не более. Главное же препятствие для непротиворечивого осуществления мышления составляло то, что смыс-

ловое отрицание знания о чем-то иногда облекалось в положительную форму утверждения как знания о собственной формальной ограниченности. Что и делало невозможное возможным — уравнивало в словесном воплощении такие предельно широкие представления, как «бытие» и «небытие», «истина» и «не истина», и отнимало надежду на их окончательное и рациональное осмысление. Эти препятствия не раз потом становились предметом обсуждения у Платона:

Чужеземец. Не правда ли, истинным ты называешь подлинное бытие?

Тееет. Так.

Чужеземец. Что же? Неистинное не противоположно ли истинному?

Тееет. Как же иначе?

Чужеземец. Следовательно, ты подобное не относишь к подлинному бытию, если только называешь его неистинным.

Тееет. Но ведь вообще-то оно существует.

Чужеземец. Однако не истинно, говоришь ты.

Тееет. Конечно нет, оно действительно есть только образ (*Sph.* 240b3–11)¹.

Потому всё чаще возникала необходимость поисков эффективных и универсальных приемов конкретных доказательств, основанием которых было бы доказательство взаимного соответствия мысли, мира и человека, выступающего гарантом этого соответствия. При столкновении противоположных вещей и смыслов важно было не просто занять правильную позицию, но проследить весь процесс доказательства ее выбора. Так возникала необходимость выстраивания диалога с целью восстановления утраченного единства и тождества мысли и мира.

В этом смысле диалогу, конечно, недостаточно быть только лишь «особым видом философской литературы, раскрывающим философскую тему в инсценируемой беседе нескольких лиц»².

¹ Пер. С.А. Ананьина.

² См. Миллер, Шаталова 2010: 661.

Гораздо более точным является утверждение о том, что это «один из видов словесного изображения, особая форма устной речи на заданную тему, представляющая собой разговор двух или нескольких лиц, с чередованием реплик, имеющая определенное единое речевое строение, отличное от речи монологической... Диалог... способствует обнаружению, раскрытию, а затем выявлению глубинных связей мысли»³. Однако и в этом случае внимание исследователей сосредоточено на языковом и композиционном аспектах, а не на смысловых основаниях, сформировавших диалог. В то же время, в данном контексте особенно ценно последнее замечание: в монологе не видны внутренние смысловые связи, хотя это не означает, что их нет, просто их форма мифологична и они неразличимы между собой и легко взаимно заменяемы. Они молчаливо упрятаны за мгновенным и конечным выводом, который как приговор не подлежит обсуждению. Иными словами, монолог, независимо от своей словесной объемности или лаконичности, осуществляется *до того*, как стать предметом обдумывания — без учета фактора времени. Он является одновременно и основанием времени, и результатом его осуществления — критерием бытия как *свершения связи времен*, осмысление которого стало актуальным в далеком будущем.

Таким образом, *диалоговая форма мышления является логическим отражением противоречивости человека, мира и мышления и следствием осознания человеком перманентной невозможности окончательного завершения мысли, следовательно, и ее сущностного несовершенства*. Причем не только на уровне содержания — как возможности бесконечно долгой череды суждений, но и на уровне формы — как *действительной невозможности словесным образом выразить конечность и однозначность какого бы то ни было смысла*. Тем самым становление диалога завершало процесс перехода мышления от мифа к логосу, к рациональности.

³ Джохадзе, Джохадзе 2005: 232.

*Закономерности перехода от философского монолога
к диалогу (содержательный аспект)*

Основание как абсолютная формальная первопричина и закон перехода философского мышления от монолога к диалогу позволяет выделить внутренние закономерности в процессе этого перехода. Таковых две.

1) *Историческая, «вертикальная» закономерность*, проявляющаяся в трансформации натурфилософской *тематики* философского мышления в методологическую *проблематику*. Эта закономерность отражает особенности становления представлений об *объекте* философского мышления.

Представления об элементарной вещественности первоначала всего (милетцы) или его формальной исчислимости (пифагорейцы) или непостижимой сущности космического закона (Гераклит) являлись классическими опытами философского монолога-вещания. Они *не являлись проблемными*, так как мифо-логика наполняла их представлениями о ставшем вечностью прошлом, и потому они признавались в целом непостижимыми для рационального мышления *объектами* (мыслительным «субстратом» в единстве формы и содержания) и принимались безоговорочно. Они не требовали аналитической процедуры осмысления, поскольку были неизменны, достаточно было их описания с помощью натурфилософских концептов и аналогий. Проблемность начала формироваться спонтанно при попытке *описать* характер движения в *настоящем времени* (элеаты) на основании представлений об однородном, неподвижном и конечном космосе. То есть отразить движение в логике ограниченных предметностью понятий. Однако вместо диалога случился конфликт знания и мнения, поэтому неудивительно, что этот первый негативный опыт мыслительного противоречия не только не поставил крест на монологической традиции философского мышления, но и продлил ему жизнь, на какое-то время став подтверждением невозможности качественных изменений в мире и, соответственно, мышлении. Но по мере исторического накопления противоречий по-

знания, представления о первоначале, логосе, движении, элементе утрачивали подобие иррациональных вещественных объектов и переносились в область мышления как его безличные субъектные составляющие (*идеи*) как формы отражения первых сущностей. И эти формы требовали взаимного прояснения и подтверждения в процессе обсуждения.

Таким образом, формирование содержания проблематики философского мышления при переходе от мифа к рациональности осуществлялось в диалектическом единстве с формированием его логики (формальной направленности мышления на раскрытие своей сущности как конечной самоцели). Поэтому первоначальные умозрительные представления и концепты с необходимостью вытеснялись логическими понятиями и категориями, смысл которых проявляется только в процессе движения мысли при столкновении различных содержаний.

2) *Логическая, «горизонтальная» закономерность*, проявляющаяся в движении мысли от неосознанного проявления содержания первых философских суждений к осознанному построению их формы — от утверждения к вопросу, от постулата к развернутому во времени смыслу. От вневременного неосознанного пребывания к осознанному и ответственному (проявленному в ответствовании) существованию во времени. Важно не столько то, о чем размышляют, сколько то, как это делают. Формальный аспект этого перехода заключается в изменении сущности и функций *философствующего субъекта*.

Поскольку монологическое мышление формально аморфно, неопределенно и не нуждается в обсуждении, ему не требуется внешняя пространственно-временная обусловленность — оно случается, есть, мгновенно вспыхивает как бы само по себе, без какого-либо внешнего побуждения/понуждения, а также без осознанного участия человека как его субъекта. Последний — лишь свидетель, наблюдающий за происходящим безотносительно к внешним обстоятельствам. В этом состоянии у человека *отсутствует необходимость выбора* метода и способа размышле-

ния, поскольку само мышление еще бессистемно и его предмет не всегда четко определен. И потому также отсутствует обоснование личной позиции — для этого просто нет основания. В этом смысле мыслитель — не автор и, строго говоря, не субъект, а лишь *псевдосубъект*, воспроизводитель собственных суждений как безличных, «чих-то». Это также объясняет, почему в его мышлении отсутствует проблемность — это следствие отсутствия меры понимания; мышление осуществляется беспрепятственно, без сомнения, а всё мыслимое принимается безоговорочно.

Диалог же складывается там, где формируются чувства пространства и времени, когда пространство незавершенности мысли образует взаимную связь с открытыми смыслами *с течением времени*, вследствие чего обнаруживается их несовпадение с осмысливаемыми вещами. Так начинается осознание *возможности выбора* и обоснования собственной гносеологической позиции и личностного отношения к происходящему на достаточном основании мышления: «Мера всех вещей — человек...»⁴. А это означает, что помимо гносеологического в выборе есть *морально-этический* аспект.

Являясь одновременно логической и этической (ответственной) процедурой, познавательный выбор *по форме* своей непротиворечив — его *возможность* уже есть его *действительное* проявление (по крайней мере, в понимании Сократа). Однако противоречие коренится в его *содержании*, выражая зависимость от времени и пространства. Поэтому диалог как временное развертывание бесконечности смыслов в соответствии с выбором есть выражение проблемности мышления и по форме, и по содержанию — *диалог выступает достаточным основанием самого себя как проблемы*. Если поначалу его целью и смыслом выступала возможность (мера) абстрактного различения границ познания (*истины и лжи*), то впоследствии она конкретизировалась проблемой обоснования границ и объективности человеческого поступка (*добра и зла*). Это означает, что *мифологическое тождество че-*

⁴ 80 В 1 DK; ср. также *Tht.* 152a, пер. Т.В. Васильевой.

ловека, мышления и мира, являвшееся ранее основанием и принципом осуществления монолога, трансформировалось в противоречивое (диалектическое) единство рациональности и морали как в основание диалога. В конечном счете диалог всегда есть в той мере познавательный процесс, в какой выступает процессом морально-этическим. В противном случае его смысл оказывается умозрительным и абстрактным.

Сущностью и конечной целью диалога как такового является обоснование единства и борьбы противоположных позиций на основании общей формы мысли. Этот принцип есть явление «истины» как «действительно возможного» и, следовательно, как необходимого и благого. Форма мышления обуславливает содержательную направленность диалога: в той или иной степени в нем обязательно обосновывается безусловное преимущество познанного блага как вечности и истины в процессе жизни перед злом как временностью, заблуждением и смертью. Постичь сущность блага (то же самое, что достигнуть его) можно лишь в акте философского мышления, ибо оно направлено к истокам, к познанию Идеи, о чем говорил Сократ устами Платона. Философия есть своего рода диалог души с собой, путь души в направлении изучения смысла нахождения ее в человеке. Как только душа постигнет характер воплощенной в ней вечности и абсолютности и собственную пользу для человека — она обретет истину, цель ее пребывания в телесной оболочке будет достигнута, и ей придет время покинуть этот мир ради вечного пребывания в состоянии блага...

Сократ был одним из первых, кто осознал необходимость диалога как формы философского мышления для обоснования выбора человека между жизнью и смертью как опредмеченными выражениями истины/добра и лжи/зла. И с тех пор занятие философией рассматривается одновременно как смертельное и спасительное. Оно не делает человека бессмертным, но подготавливает его к непосредственному пониманию истины и тем самым наделяет силой духа. Именно так мудрец приобщается к вечности, что, в свою очередь, дает ему возможность встретить смерть пусть

нелегко, но с мужественным достоинством. Ведь он способен понять, что смерть тела есть ничто по сравнению с вечным бытием души в царстве Идей (см. *Phd.* 80e). И это знание не дается ему извне, а достигается им собственными мыслительными усилиями, в процессе обсуждения между несколькими. Подлинная преданность философии заставляет мыслителей всю жизнь заниматься умиранием как исследованием смерти (см. *Phd.* 64a) но в конце концов мудрецы перестают взаимно противопоставлять жизнь и смерть — их увлекает время, и они уходят в вечность в согласии с собой, как в свое время ушел Сократ: картина, изображенная им в последней беседе, стала реальностью в момент обсуждения ее с друзьями и учениками.

Сократ обратился к диалогу как способу достижения истины по вполне понятным причинам. С одной стороны, человек в определенный момент удивился самому себе и стал сам себе интересен и «чудеснее всех чудес», по словам Софокла — это начало проявляться с особой силой после грандиозной победы греков в войне над персами. С другой стороны, становилось ясно, что осознание собственной умственной силы и чудесной уникальности не только не оберегают от свершения глупостей и чудовищных непоправимых ошибок, но и открывают для них новые горизонты. Предоставленный собственной воле и желаниям, человек открывается себе как существо противоречивое и неоднородное. Поэтому не уверенный в себе монолог, а именно диалог в своем не всегда предсказуемом течении вокруг понятий с неоднозначным содержанием более эффективен как мера понимания сущности человека. Ведь это процесс реального временного переживания абсолютного, которое вынашивается и рождается из глубин души. Мышлению оказывается недостаточно описывать представления о космосе и его первопричине, ему требуется войти в *основание* космического порядка, постичь его смысл, проникнув в суть мира Идей, этот космос породивших.

Диалог внешний и внутренний

Процесс логического становления диалоговой формы мышления проходит в своем осуществлении два этапа.

1) Внешний диалог — конкретный по содержанию, но абстрактный по форме, между субъектами, воспринимающими друг друга как свободные и равноправные личности, носители душ, идущих в вечность через смертность собственных тел. В этом смысле диалог не есть проявление агональности межличностных отношений, когда в конце обязательно кто-то должен переубедить кого-то отказаться от первоначального мнения; завершение такого диалога — не обретение нового предметного знания, а установление истины как состояния обоюдного преобразования сторон в результате приобщения к новому способу получения знания.

Такой диалог рождается в условиях ранних демократических рабовладельческих отношений, когда мышление перестают воспринимать как тайный дар богов, а рассматривают как естественное качество человека, направленное на восстановление когда-то утраченного вселенского космического единства. Диалог выступает способом установления связи форм индивидуального мышления на основании общности содержания. Абстрактность ему придает восприятие мыслителем себя через другого, *отчуждение* себя в другом. Иными словами, в процессе обсуждения собеседники воспринимают друг друга как равные и соразмерные по уму, в том смысле, что предполагают всё сказанное приемлемым для другого. Для этого каждый наделяет оппонента своими характеристиками, пренебрегая его собственными. И если исходить из того, что платоновские диалоги являются для нас надежными свидетельствами бесед Сократа, то принцип сократовского мышления — по преимуществу, цепь даже не вопросов, а *проблемных утверждений, которые сформулированы как непроблемные единства вопросов и ответов* и требуют лишь подтверждения или одобрения собеседника. Можно привести пример наугад:

Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, — величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое. И вот что еще, Кебет, хорошо сказано, по-моему: о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния. Согласен ты с этим или нет?

— Согласен, — отвечал Кебет.

— Но если бы кто-нибудь из тебе принадлежащих убил себя, не справившись предварительно, угодна ли тебе его смерть, ты бы, верно, разгневался и наказал бы его, будь это в твоей власти?

— Непременно! — воскликнул Кебет (*Phd.* 62bc)⁵.

Это парадокс, но принцип равенства заставляет воспринимать *действительного* оппонента отчасти как *воображаемого*, а значит — как гипотетически *побежденного*, потому что полностью *зависимого* от зачинщика диалога. При этом зачинщик не замечает, что сам неизбежно отступает на второй план, опустошая содержание своей индивидуальности. Его мир как бы выхолащивается, становится чистой формой, что впоследствии может даже привести к сомнению в действительном историческом существовании зачинщика. Скажем, историческая реальность Сократа парадоксальным образом ставится читателями Платона под вопрос по двум причинам: во-первых, потому что все диалоги от начала до конца построены по принципу вынужденного согласия с суждениями Сократа; во-вторых, из-за колоссальных мыслительных усилий, которые тот вкладывал в беседу, желая лишь того, чтобы речь звучала, и отказываясь записывать малейшее слово. И понятно, почему: высказываемая речь сохраняет живую личностную окраску и гибкий смысл, отчего даже вынужденное перманентное согласие не вызывает подозрения в истинности смыслов. Речь же записанная перестает кому-либо принадлежать, становится отчужденной и подлинный ее смысл сильно тускнеет, растворяясь во времени вместе со звуком... Возникает соблазн «оживить» ее внешней интерпретацией. Однако со стороны — со-

⁵ Здесь и далее пер. С.П. Маркиша.

беседником и слушателями — это мыслительное отчуждение воспринимается прямо противоположным образом — превращенно, как *присвоение* зачинщиком личности другого в мысли на основании общности с его формой мышления. Эта превращенность подтверждается рождением нового знания об общем (Идея, Единое, Благо) и косвенно подкрепляется эстетически привлекательным и понятным литературным стилем обсуждения.

Это означает, что внешний диалог не так уж непродуктивен, скорее, представляет собой некое поле тренировки и самообучения мышления, где у собеседника может проявиться определенная самостоятельность, некое *новое для него самого* знание как содержательное наполнение формы знания его оппонента. Это знание не нарушает меру проявления основания для получения нового общего знания и не создает нового основания для отношения мышления к окружающей действительности. Продолжение представленного выше диалога это подтверждает:

— А тогда, пожалуй, совсем не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня.

— Да, это, пожалуй, верно, — сказал Кебет. — Но то, о чем ты сейчас говорил, будто философы с легкостью и с охотой согласились бы умереть, — это как-то странно, Сократ, раз мы только что правильно рассудили, признав, что бог печется о нас и что мы — его достойные. Бессмысленно предполагать, чтобы самые разумные из людей не испытывали недовольства, выходя из-под присмотра и покровительства самых лучших покровителей — богов. Едва ли они верят, что, очутившись на свободе, смогут лучше позаботиться о себе сами. Иное дело — человек безрассудный: тот, пожалуй, решит как раз так, что надо бежать от своего владыки. Ему и в голову не придет, что подле доброго надо оставаться до последней крайности, о побеге же и думать нечего. Побег был бы безумием, и, мне кажется, всякий, кто в здравом уме, всегда стремится быть подле того, кто лучше его самого. Но это очевиднейшим образом противоречит твоим словам, Сократ, потому что разумные должны умирать с недовольством, а неразумные — с весельем.

Сократ выслушал Кебета и, как показалось, обрадовался его пытливости. Обведя нас взглядом, он сказал:

— Всегда-то Кебет отыщет какие-нибудь возражения *и не вдруг* соглашается с тем, что ему говорят (*Phd.* 62de, выделено мной — М.С.).

Согласие с мнением оппонента, хоть и не вдруг, — именно то, что нужно для продуктивного, но не антагонистичного, обмена знаниями. Однако обоюдная личностная абстрактность сторон-соучастников не дает возможности поставить точку в диалогическом познании. Собеседники отражаются мыслью друг в друге и на основании этого представляют перспективную вероятность единства мнений, но это не основание для единства познавательного процесса. Мысль движется от противоречия к противоречию, в любой момент диалог можно остановить, но не окончить. А всё потому, что абстрактный характер внешнего диалога формируется на основании *эмпирического (случайного) характера мышления*, всецело зависящего от индивидуального предметного опыта. Поэтому каждый последующий вывод зависит лишь от предыдущего, а основанная на индивидуальном опыте логика весьма субъективна. Внешний диалог движется согласно цели, но без какого-либо предварительного плана, и делает смысловой круг, имея в качестве перспективы исходный вопрос. Таким был софистический диалог и, по-видимому, диалог Сократа как исторического лица. Если вспомнить его предварительные методологические установки, единственным обобщающим утверждением было «Я знаю лишь то, что ничего не знаю, но другие не знают даже этого», — таким образом, здесь присутствовало *негативное отношение к теории*, мысль сама себя ставила перед фактом невозможности развиваться на собственном основании. Чувствуя эту методологическую уязвимость, Платон ввел представление о рационально непостижимой *Идее*, внутри которой движется диалог, полагая ее в качестве положительного формального критерия сократовской теории — но не разорвал круга, а лишь сделал его нормативным.

Одним из выражений понимания этой нормативности стала *ирония*⁶.

В какой-то момент мыслителю становится ясно, что растущая смысловая дистанция между человеком и миром не просто лишает однозначности привычные знания, но наряду с действительными представлениями порождает видимые, кажимые и ложные. Осознавая это, субъект пытается хотя бы отчасти взять ситуацию под контроль, понимая, что многое зависит от характера отношения. Рациональное дистанцирование от мира побуждает представить, что, упуская возможность познать («Я знаю лишь то, что ничего не знаю...»), ты можешь одновременно посмотреть на это как бы со стороны, и тогда легко представить себя верховенствующим над ситуацией, или, по крайней мере, над собеседником («...но другие не знают даже этого»). Это и есть ирония — не бахвальство от тайного обладания знанием, а *открытое обладание знанием о незнании* — фактически, это признание логической легитимности суждения «небытия нет», потому что иначе не получается. И это логический результат внешнего диалога.

2) *Внутренний* диалог — абстрактный по содержанию и конкретный по форме, поскольку осуществляется как взаимосвязь отдельных мыслительных содержаний на едином основании формы. Такой диалог совершается между субъектом как самим собой и им же как *воображаемым* оппонентом, который воспринимается как *действительный*, потому что *таков и есть*. В конечном счете, это беседа с самим собой как реальным субъектом и *бесконечным множеством собственных возможных проявлений*. Это не самоотчуждение с последующим *действительным присвоением* самости как конечной цели самоанализа — это свободное состояние изначально тождественной себе самости. Одними из первых таковыми стали диалогические опыты Ксенофонта и Платона; в них запечатлен синтез мышления авторов и Сократа как главного действующего лица, «как некоторый прием, позволяю-

⁶ О системном характере иронии у Платона см. Щербаков 2021: 32–53.

щий через персонажа реализовывать динамическую схему развертывания сознания по „ступеням“, или сферам, сущего»⁷.

Этот внутренний диалог стал завершающим этапом становления диалогической культуры мышления как опыта построения формы форм или метаформы, как критерия абсолютности, бытийности мышления. Но это же означает, что субъект такого диалога может быть лишь относительно свободной личностью, исключенной из предметных связей настоящего и с неопределенным будущим. И только научившись воспринимать себя таковым, он способен сохранить единство самости.

Данная форма диалога стала формироваться с первыми симптомами распада или трансформации демократических рабовладельческих отношений. Целью ее являлся поиск основания самоопределения субъекта размышлений независимо от времени, пространства и гражданского статуса и формирование универсальных форм общения. В этом смысле мышление Сократа было достаточным основанием самоопределения Платона как мыслителя. Поэтому невозможно найти критерий содержательного (личностного) различия форм мышления учителя и ученика. И, видимо, нет смысла, ибо они — единство противоположностей. В полной же мере эта форма диалога проявилась в условиях формирования гигантских имперских пространств, когда мышление стали воспринимать как единственное, чего не отнять у человека в условиях тотальной зависимости от всех и вся. Таков диалогический опыт императора Марка Аврелия. Его сочинение с красноречивым заглавием «Τὰ εἰς ἑαυτόν» («К самому себе») лишь на первый взгляд является бесконечным и абстрактным монологом. Последний не требует субъектного оформления, но император жаждал одиночества, чтобы в его тиши внимать движению собственного мышления и держать его под контролем. В этом смысле он, можно сказать, претендовал на роль *абсолютного субъекта*. В его трактате очень много вопросов и почти нет законченных утверждений, а те, которые есть, носят, скорее, композиционно-

⁷ Протопопова 2020: 112.

риторический, нежели буквальный смысл обретенного знания. И поставленная им как мыслителем цель отличалась от цели греческих диалектиков.

В труде императора причудливо соединяются различные опыты наиболее авторитетных философских школ. Текст не случайно написан по-гречески — Марк Аврелий осознанно старался следовать путем греческих стоиков; но он был римлянином и императором, и многие базовые натурфилософские понятия греческой мысли, преломляясь в римском мировоззрении, обретали идеологическую окраску. Как уже говорилось, эмпирический характер диалогической манеры греков был обусловлен необходимостью конечного определения общих понятий и связей между общим и частным с целью наиболее адекватного отражения космического порядка. По умолчанию предполагалось, что логическое обретение истины становится достаточным основанием ее воплощения в человеческом мире. Но история раз за разом свидетельствовала, что это не так. Истина недостижима в том виде, в каком ее представляют. И потому Марк Аврелий пошел дальше — по сути, вознамерился изучить проблему невозможности воплощения в мире людей абсолютной истины. Он перевел философскую беседу на уровень исследования оснований бытия общества, в сферу представлений о человеке как политическом существе, в контекст отношений *Целого и части*, чтобы исследовать их синтетическое единство — *природу Целого* (ὅλου φύσις). В этом смысле император не мог вести монолог — его суждения не были постулатами натурфилософских концептов, а строились на принципе взаимных соотношений логических понятий:

О том всегда помнить, какова природа целого и какова моя, и как эта относится к той, и какой частью какого целого является, а еще что никого нет, кто воспрещал бы и делать, и говорить всегда сообразно природе, частью которой являешься (2.9)⁸.

Целое (ὅλος) — не просто познаваемый в процессе предметного

⁸ Здесь и далее пер. А.К. Гаврилова.

освоения вечный Космос, частью которого человек является и на основании которого не уходит полностью из этого мира, оставляя след в культуре. Оно не тождественно платоновскому Единому (τὸ ἕν) или Сущему (τὸ ὄν). *Целое* — это логическое отражение объективной упорядоченности внутрикосмических, универсальных, всеобщих *связей, сосредоточенных в предметных границах*. Это *Римский мир* как новое, рациональное понимание *мифа*: это единство мира, городского пространства как такового и Рима как «этого города» — это предметно реализованная в земной жизни *цель*. Соответственно, часть (μέρος) есть выражение принципа зависимости от Целого как цели и абсолютное *средство* его воплощения, его обратная сторона ⁹. Это состояние временное, смертное, телесное, нуждающееся в руководстве и, что важнее всего, — *осознающее* собственный статус и несущее за него ответственность. В данном контексте это *гражданская функция*, со знанием дела существующая как момент структуры Целого.

В этом смысле внутренний философский опыт Марка Аврелия является даже не традиционно диалогическим, а *полилогическим* опытом, потому что представляет беседу в одном лице индивида (части части), гражданина (части Целого) и императора как индивидуального воплощения Космоса в мире, Вечного Града (Целого):

Полезно каждому то, что по его строению и природе, моя же природа разумная и гражданственная. Город и отечество мне, Антонину, — Рим, а мне, человеку, — мир. А значит, что этим городам на пользу, то мне только и благо (6.44).

Соотношение *части и целого* в отличие от соотношения *общего и единичного* не является механическим, не стремится к одно-

⁹ Симптоматично, что еще одним значением этого слова является «личность» как критерий человечности отношения, как то, что касается лично человека. В этом смысле мера всех вещей — действительно человек (φῆσι γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον, 80 В 1 DK), ибо всё, чего он касается, что затрагивает его сущность, вбирает его в себя, делает его своей составляющей, своей частью. И тем самым раскрывает, разрывает замкнутую форму абсолютных смыслов, выпуская их в мир, во время.

значности. Оно, так сказать, *органическое* — меняющее смыслы и связи в зависимости от состояния сторон. Этот внутренний диалог неминуемо выводил на проблему соотношения жизни как совокупности дискретных, частичных ситуаций и смерти как прерыва жизни и возвращения души в первоначальный целостный Космос. Это означает, что, в отличие от Сократа и Платона, Марк Аврелий не видел основания для соотношения жизни с добром как выражением единства знания и действия, а смерти со злом как отсутствием такого единства¹⁰. Проблема для него — *в соотношении смерти с освобождением, а жизни с рабством*¹¹. И в этом смысле его понимание природы добра и зла и личной ответственности во многом, если не во всём, было обусловлено его общественным статусом и Римским мифом, а вовсе не способностью всему определять свою меру. Внешний диалог осуществляется согласно определенному не человеком, а космическим логосом положенному, и потому судьбоносному, выбору понятий. В условиях ранних рабовладельческих демократий это воспринималось как разумная мера действия человека по пути познания истины, однако в условиях мировой империи это вселяло пессимистические настроения, заставляя не облеченного властью, но близкого к ней человека лавировать между бóльшим и меньшим злом. (Такого рода диалогами были диалоги Цицерона или «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки.) Смысл и цель диалога внутреннего в том, чтобы поставить самую возможность свободы мыслительного выбора под вопрос, *определив его форму* и тем самым явив миру индивидуально обоснованную судьбу¹². Иными словами, *добро оказывалось не абстрактно понимаемой жизнью свободного гражданина, а постоянной и конкретной возможностью всегда*

¹⁰ Или, что то же самое, — основания для отсутствия какого-либо единства.

¹¹ Примечательно, что речь идет не о свободе как совершенном состоянии, а лишь об освобождении как состоянии несовершенном, настоящим лишь в момент расставания с земной жизнью.

¹² Последняя, как мы знаем, у римлян потеряла смысл железной необходимости, неотвратимой и роковой *Ανάγκη* и приблизилась по смыслу к понятиям «случайности» или «удачи» — переменчивой *Fortuna*.

и до конца использовать свой разум и делать правильный выбор, в том числе и в пользу добровольной смерти как меры воссоединения с Целым. (Тоже опыт Сенеки, но уже не философский, а жизненный.) Зло же проявлялось как невозможность принять осознанное и разумное решение — в том числе и в пользу частного жизненного прозябания, — что равносильно отсутствию основания выбора. Пессимизм императора как раз и был следствием отсутствия такого выбора. Но это был пессимизм лишь на уровне содержания мышления; формально же именно потребность размышлений с самим собой была подтверждением оптимистического, жизнеутверждающего отношения императора к миру и своей функции в нем.

Опыт диалога Марка Аврелия с самим собой сформировался как следствие поисков абсолютного основания единства различных опытов мышления: будучи римлянином, император, тем не менее, стремился учесть всю предысторию интеллектуального опыта, и старался мыслить как другой — как грек. Чтобы иметь возможность выбирать объективно и преодолевать предметные обстоятельства, человек не должен сопротивляться своему разуму и рассматривать его как неперенное условие развертывания своей судьбы:

Не признаёшь того, что, казалось, причиняет тебе печаль, и вот сам ты уже в полной безопасности. — Кто это сам? — Разум. — Так я же не разум. — Будь. И пусть разум себя самого не печалит (8.40).

Диалогика Марка Аврелия подводит к выводу, что мир познаваем и соразмерен человеку не потому, что другого нет и не будет (как полагали досократики), и не потому, что мы непременно должны в конце концов его познать, становясь его мерой (как полагали софисты), а потому что именно усилия разума лежат в его основании (мнение стоиков). Рим создан руками его граждан по благоволению богов. Исходя из этого можно объяснить свободу предпочтения императором смерти перед жизнью, несмотря на то, что сам Марк Аврелий умер от внешних и совершенно случайных, неразумных обстоятельств. Очевидно, речь шла о том,

чтобы всегда, независимо ни от чего, быть готовым как *часть* откликнуться на зов *Целого* — и в этом смысле *готовность* умереть не тождественна *желанию* расстаться с жизнью. В этом случае она противоречила бы чувству гражданского долга, а император говорил о разумном, взвешенном и всесторонне обдуманном отношении. Желание жить есть всегда, пока человек здоров духом, — следовательно, есть неосознанно. Никто не задумывается, живет ли он просто так, или во имя чего-то; эта мысль приходит лишь тогда, когда понятия жизни и смерти теряют взаимную однозначность. Но тема смерти всегда заставляет мысль напрягаться, раздваиваться, умножаться в усилиях всесторонне охватить собой то, чего охватить невозможно. И император Марк Аврелий посвятил мыслям о смерти свои самые проникновенные строки, потому что был уверен: именно реальный, а не воображаемый, опыт смерти как того, чего нет, должен быть для любого гражданина настоящим испытанием и критерием истинности его миссии как носителя разума, от которого может освободить только смерть.

Литература

- Джохадзе, Д.В.; Джохадзе, Н.И. (2005), *История диалектики: эпоха античности*. М.: КомКнига.
- Миллер, Т.А.; Шаталова, О.Б. (2010), “Диалог философский”, in В.С. Стёпин (ред.), *Новая философская энциклопедия*, 1.661. М.: Мысль.
- Протопопова, И. (2020), “Сократ как «сущность» и «метод»: трансцендирование”, *Платоновские исследования* 12.1: 110–124.
- Щербаков, Ф. (2021), “Поэтика смеха у Платона: к вопросу о генезисе философской иронии”, *Платоновские исследования* 14.1: 32–53.
- Dzhohadze, D.V.; Dzhohadze, N.I. (2005), *History of Dialectics: The Age of Antiquity*. Moscow: KomKniga. (In Russian.)
- Miller, T.A.; Shatalova, O. B. (2010), “Philosophical Dialogue”, in V.S. Stepin (ed.), *New Philosophical Encyclopedia*, 1.661. Moscow: Mysl. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2020), “Socrates as ‘Essence’ and ‘Method’: A Transcendence”, *Platonic Investigations* 12.1, 110–124. (In Russian.)
- Shherbakov, F. (2021), “The Poetics of Laughter in Plato: To the Problem of Genesis of the Philosophical Irony”, *Platonic Investigations* 14.1: 32–53. (In Russian.)