

ЛИНГВОДИДАКТИКА И НОВАЦИИ. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКОВ И
КУЛЬТУР | LINGUODIDACTICS AND INNOVATIONS. PSYCHOLOGICAL BASIS OF LEARNING
LANGUAGES AND CULTURES

Доверие к слову как политический и педагогический путь счастья от Горгия до Платона

Капилупи С.М.

Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет «ЛЭТИ»
(СПбГЭТУ «ЛЭТИ»), г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e-mail: s_capilupi@yahoo.it

Греческое мышление особенно конкретно, потому что, так или иначе, оно связано с тем, *что* можно и *что* нельзя видеть *всем*, как внешним, так и внутренним путем. Сегодняшний менталитет иной: его можно сравнить с медалью о двух сторонах. Одна сторона – это крайний субъективизм, существенно отличающийся от субъективизма софиста Протагора, который искал то, что полезно городу через общее обсуждение индивидуальных представлений о полезном. Современный же субъективист обсуждать ничего не желает: ему *интересно* только то, что видит он, а не другие. Но самое главное, что он не видит смысла даже в самом обсуждении. С этим связан и современный нигилизм, в то время как нельзя говорить, что у софиста Горгия *ничего* не оставалось после отрицания *Архэ*: оставались – опять *на виду для всех* – слова, и они были прекрасными и полезными. Другая сторона современного менталитета – это крайний абстракционизм, где понятия оказываются весьма далекими и незримыми. Однако современная страсть к визуализации может потенциально оказаться и продуктивным путем нового откровения глубочайшей диалектики зримого и незримого как в дидактике, так и в науке. Античное доверие к слову – это также доверие к тому, что слово может *всем* показывать и указывать путь и надежду к общему счастью. «Словесный» педагогический и политический путь к счастью полиса представляется в докладе с точки зрения как зарождения и эволюции этого пути, так и его актуальности.

Ключевые слова: мышление, слово, видение, путь, политика, полис, счастье, канон, диалог, Горгий, Сократ, Платон, Протагор.

Для цитаты: Капилупи С.М. Доверие к слову как политический и педагогический путь счастья от Горгия до Платона [Электронный ресурс] // Язык и текст. 2022. Том 9. № 2. С. 57–66. DOI:10.17759/langt.2022090207

Trust in the Word as a Political and Pedagogical Path to Happiness, from Gorgias to Plato

Stefano Maria Capilupi

Saint Petersburg Electrotechnical Univeristy, Saint Petersburg, Russia,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e-mail: s_capilupi@yahoo.it

Greek thought is particularly concrete because, in one way or another, it is connected with *what* can or cannot be seen by *everyone*, both externally and internally. Today's mindset is different: it can be compared with a two-sided medal. One side of it is the extreme subjectivity that differs significantly from the subjectivity of the sophist Protagoras who was searching for what was useful to the city through a general discussion of individual ideas on the utility. Modern subjectivists, however, do not want to discuss anything: they are only interested in what *they* can see, and not what others can. But most importantly, they see no point in the discussion itself: that is what brings it together with today's nihilism. On the contrary, we cannot say that the sophist Gorgias had *nothing* left after the denial of *Arche*: words withstood, open to common view again, and they were beautiful and useful. The other side of the modern mindset is the extreme abstractionism when concepts turn out to be very distant and conceptual. However, the modern passion for visualization might potentially prove to be a productive way to a new revelation of the deepest dialectics of the visible and the invisible in both didactics and science. The antique trust in the word is also the belief in the fact that the word can show and indicate to everyone a path to and a hope for the common happiness. Our report discusses this “verbal” pedagogical and political path to the happiness of the polis both in terms of birth and evolution of this path, as well as of its relevance.

Keywords: thought, word, vision, path, politics, polis, happiness, canon, dialogue, Gorgias, Socrates, Plato, Protagoras.

For citation: Capilupi S.M. Trust in the Word as a Political and Pedagogical Path to Happiness, from Gorgias to Plato. *Yazyk i tekst = Language and Text*, 2022. Vol. 9, no. 2, pp. 57–66. DOI:10.17759/langt.2022090207 (In Russ.).

Из знаменитого аристотелевского определения человека как «социального, общественного существа» вытекает, что каждый из людей зависит от других и нуждается в помощи. Индивид далеко не все может решать сам своими отдельными, собственными силами даже тогда, когда речь идет лишь о его личном здоровье и равновесии. Люди подобны частицам общей энергии, которые живут и развиваются лишь благодаря некому взаимному обмену.

Для взаимодействия людям необходимо общение. Вот что писал об этом в V веке до нашей эры Горгий в своем произведении «Похвала Елене»: «[Слово] — это великий общий знаменатель и повелитель, который с очень маленьким и невидимым телом может совершать божественные вещи, на самом деле ему удастся устранить страх и боль, вызвать радость и

увеличить сострадание [...]. Между силой слова и характером души существует та же связь, что и между употреблением лекарств и природой тела. На самом деле, поскольку определенные лекарства устраняют определенные элементы из организма, некоторые урезают болезнь, а некоторые жизнь других, так и речи, одни вызывают боль, другие радуют, другие внушают смелость» (DK 82B11, «Похвала Елене»).

«Похвала Елене» была впервые опубликована именно в Италии в 1513 году благодаря Альдо Мануцио [9, 102–104]. Существует также и другая, более поздняя итальянская версия этого произведения 1753 года, отредактированного аббатом и профессором Анджело Вилла Теодоро, который представляет собой интересный пример благочестивого, открытого и эрудированного человека, восхваляет глубину сицилийского софиста и упрекает тех, кто, среди переводчиков, ранее добавил к стихам поэта Стесихора, также посвященным «Похвалё Елене», главу об «утешении рогоносца» Менелая. Анджело Теодоро Вилья считал, что гораздо уместнее было бы создать том, в котором по теме «Похвалы Елене», наряду со стихами Стесихора и текстами Феокрита Сиракузанского и Исократа, присутствовал текст Горгия [12].

В действительности потрясает чувствительность, глубина и актуальность нашего софиста. Сама по себе версия, что Елена на самом деле никогда не путешествовала в Трою и что вместо нее с Парисом поехал некий ее призрак (греч. εἰδωλον — эйдолон), посланец богов, была не новой. Но Горгий вдохновился предположением, выдвинутым поэтом Стесикором в знаменитой «Палинодии» и утверждавшим, что царица Спарты на самом деле никогда не бывала в Трое, и это освободило ее от вины за десятилетний конфликт. Версия хотя и была не новой, но аргументации Горгия являются весьма оригинальными. Философ в своем тексте, оправдывая Елену, представляет серию логических выводов, согласно которым не она стала виновницей конфликта между греками и троянцами, и ведет речь о тюхе («рок»), об эросе, об убедительной силе слов и о физической силе. Такое оправдание Елены является действительно демонстрацией силы слова, которое способно, при правильном использовании, опровергнуть общественное традиционное мнение, складывающееся веками, и представить его на свой вкус. Елена невинна, так как мотивом ее поступка, по Горгию, стала внешняя сила, и это освобождает царицу Спарты от ответственности.

Согласно Горгию, фактически Елена могла отправиться в Трою по следующим причинам: 1) по указу богов — она не смогла противостоять судьбе, 2) ее похитили силой, 3) ее убедили слова Париса, 4) она была побеждена любовной страстью. В первом случае Елена не виновна, так как даже сами боги не могли противостоять Судьбе. Во втором варианте, если Елена похищена, значит, она жертва, а вина лежит на Парисе как на похитителе. В третьем варианте, если ее убедили словами, опять-таки Елену следует считать невинной, поскольку словам присуща сильнейшая убедительная энергия, особенно когда слова произносятся опытным оратором. В четвертом случае, если Елена влюблена, то она опять жертва, поскольку именно Афродита заставила ее влюбиться в качестве награды Парису.

Мы наблюдаем у Горгия три аспекта, имеющие и сегодня огромную значимость: 1) очень современное сострадание к людям, и в частности к женщинам; 2) концепция человеческого выражения воспринимаемой действительности или предполагаемого абсолюта — выражение, которое в конечном счете оказывается как весьма осторожным с онтологической точки зрения, так и весьма ответственным с этической; 3) некая даже не осознанная ссылка на будущие христианские и современные этические и сотериологические категории, такие как «природа», «провидение» и «кайрос», то есть «благоприятный момент», термин, широко

используемый христианской эсхатологией. Так, Горгий пишет, что провидению Бога невозможно препятствовать с помощью провидения людей. По его мнению, природа противится тому, «чтобы более совершенный зависел от низшего, но чтобы более совершенный правил и вел бы низшего. Поэтому высший повелевает, а низший подчиняется. Теперь Бог более совершенен, чем человек и в силе, и в знании, и в других прерогативах. Так что либо удачу, либо Бога пусть будем винить, либо в ее несчастье Елене будем сострадать» [12, 120–121].

Рассуждение об отношениях между провидением людей и провидением Бога, который более совершенен и в силе, и в знании, — это рассуждение в чем-то нам напоминает анализ отношений между божественной и человеческой свободой в христианской патристике и схоластике. Вместе с тем призыв к сочувствию Елене как жертве «несчастья» ассоциируется для нас с целым размышлением о страданиях как праведника, так и грешника, что, от библейского Иова, проходя через Теодицею Лейбница до Ивана Карамазова Достоевского, приводит к осторожности современного верующего в том, чтобы как можно больше избегать так называемого богословского садизма [14, S. 32 и. а.] тех, кто видит открытую возможность зла в жизни и в истории, быстро и запросто оправданную или человеческой ответственностью, или высшей и таинственной справедливостью Божьей. Сочувствие Горгия блуднице Елене напоминает даже Христа, прощающего проститутку Магдалину. И повествование о несчастье Елены даже напоминает описание человеческого греха, ведущего к несчастью, в теологии XVII века Паскаля и Боссюэ, а также у их последователей в художественной литературе XIX века Мандзони в Италии и Достоевского в России [11, 36–38]. Мы смеем произносить эти ментальные ассоциации в силу самого текста Горгия. Так, он утверждает, что низший не может по своей природе руководить высшим, и, подтверждая божественное превосходство знаниями и мудростью, он призывает к необходимости сострадания и показывает, что существуют «другие прерогативы» божественного превосходства, а также провозглашает глубокую и божественную природу сердца и ума.

Совершенно законно следует считать Горгия первым из филологов. О невероятной силе убедительности Горгия свидетельствует то, что в Фессалии публичное выступление и ораторское дело стало называться производным от имени Горгия словом древнего греческого γοργιόζω («горгоречие»). Важно отметить весьма примечательно совпадение — в городе Горгия родился создатель первого сонета Позднего средневековья, поэт Якопо да Лентини. На Сицилии термин «Горджа» до сих пор означает на одном из диалектов «красноречие». «Поэм о природе или о небытии» показывает ту же глубину и чувствительность. В этих строках Горгий даже предвосхищает семиотический треугольник Соссюра начала XX века.

Появление в древние времена фонетического алфавита благодаря финикийцам и грекам фактически ввело в самый корень человека как субъекта культуры новое и глубокое эстетическое напряжение. У Горгия о возникновении алфавита полно размышлений, он пишет, что эстетическое восприятие находится между звуковым явлением, то есть словом, и объектом видения, то есть знаком. Горгий прекрасно отражает и эту возможность, и эту проблему, потому что в греческой мысли, действительно, каждая проблема видится как возможность и перспектива, а каждая возможность и каждая перспектива представляются проблемой. Сицилийский софист через свое отрицание связи между тем, чем обладает или, скорее всего, не обладает абсолютное бытие, тем, что мыслимо, и тем, что сообщается,

описывает также аналогичным путем человеческое бытие, которое было, есть и всегда будет расколотым между мыслью, словом и делом.

Горгий как продолжатель и в то же время выдающийся критик своего учителя Эмпедокла и самого Парменида, говорит о бытии вещей-в-себе, — ставших в будущем объектом кантовской критики, — отправляясь от очень глубокой диалектики между конечным и бесконечным, умопостигаемым и чувственно воспринимаемым, временем как таковым и вечностью как таковой; сама вечность, по его словам, является отрицанием времени, а, в свою очередь, она отрицается временем, что предоставляет спекулятивный материал, весьма продуктивный как для апофатической мистики, так, в будущем, и для гегелевской диалектики.

Проблемы, которые ставит Горгий, остаются очень актуальными. И мы повторяем: в нем обнаруживается концепция человеческого выражения или воспринимаемой действительности, или предполагаемого абсолюта, которая в конечном итоге является как онтологически осторожной, так и морально ответственной. Его утверждение о том, что из несущего ничего не происходит, подсказывает заранее и о прозрачном различии францисканского богословия между философским видением космоса и христианским видением Творения, и о современной светской критике *Creatio ex nihilo* схоластической теологии, и о его преодолении современным богословием в видении Христа как кенотического сердца Бога и, следовательно, единственного *nihil*, из которого и в котором мир мог быть создан. Не случайно по одной из интерпретаций исследователей Горгий соглашается с «чистым существованием» Парменида. Если в соответствии с родоначальником школы элеатов существует только то, что мыслится, то каким образом может быть помыслено ничто? Тогда главный тезис произведения можно интерпретировать с позиции «ничто существует».

Как известно, Горгий в итоге стал действующим лицом одноименного диалога Платона. В этом сочинении впервые употреблено слово ρητορικῆ. Тут Платон утверждает, что целью Горгиевой риторики является убеждение, а не поиск истины. В диалоге «Федр» Платон пишет: «...А Тисия и Горгия оставим мы в покое? Их, которые усмотрели, что вероятное должно предпочитать истинному, которые, благодаря силе слова, заставляют казаться малое великим, великое малым, новое старым, старое новым, которые изобрели краткие речи и беспредельно длинные на всякие случаи?» (Федр, 267b [4, 150]). На момент написания этого диалога Платоном Горгий был жив. Афиней Навкратийский передает две легенды о реакции софиста на озаглавленный его именем труд. По поводу одной он сказал: «Здорово же умеет этот Платон насмешничать», по другой: «...Ни я ему ничего такого не говорил, ни от него не слышал» [1, 113]. Для нас необходимо представить себе, что Горгия и Платон были на самом деле людьми одной и той же эпохи и одной и той же среды и что излишне строгие суждения Сократа и Платона в адрес софистов стоит всегда правильно интерпретировать. Впрочем, итальянский историк античности Канфора верно подчеркивал, что с политической точки зрения многие софисты и Сократ практически принадлежали одному направлению, озабоченному пониманием гражданства и воспитанием гражданства как достижения не только совершеннолетия, но знаний и компетенций.

Конечно, метафизическую реформу, или революцию, Сократа и его ученика Платона, касающуюся понимания относительного полезного в сторону понимания абсолютного блага, никто не собирается тут оспаривать. Но отметим в связи с этим, что в диалоге «Горгий» (521D) говорится, что Сократ — единственный, кто действительно занимается политикой.

Важно тут подчеркнуть и эту невероятную любовь греков к слову. В IV–VII книгах Государства бывший узник возвращается в пещеру, потому что надеется освободить других благодаря своему слову, и со страхом и трепетом он размышляет об улучшении ораторского стиля, чтобы не показаться загадочным или смешно заикающимся в глазах других узников из-за мощи откровения, которое сильнее, чем все они. В том же «Федре», в котором судит Горгия, Платон приступает к окончательной апологии устной речи по сравнению с письменной. Книга для тех, кто уже слушал устную речь, является лишней, а для тех, кого там не было, она недостаточна. Письменный диалог — это всего лишь игра по сравнению с устным, являющимся серьезным делом.

Как известно, в XX веке многое было сделано для реконструкции так называемого устного учения Платона. Христианская культура в Средние века, несомненно, внесла элемент большой новизны в концепцию чтения и интерпретации книг с помощью святого духа. У Платона чудо взаимопонимания между учителем и учеником объяснялось как общее припоминание идей, в котором учитель сильнее потому, что он тех, душа которых осталась дольше других в созерцании Гиперурии, запредельного мира идей, или так называемой Долины правды во время полета мифической крылатой колесницы. В Позднем средневековье именно дух освящает их умы и дает им взаимное доверие при чтении и изучении текстов священной и философской традиции. В современной диалектике греческий диалог восстанавливается, но отделяется от живого диалога. Великим сторонником восстановления древнего диалога, несомненно, является Гадамер. Он в разговоре на итальянском языке (известно, что Гадамер считал Италию своим вторым домом) с Джованни Реале в 1996 году в газете «Il Sole 24 ore» о важности Платона для современного мира, сказал, что его любимый платоновский диалог — это «Федр» и что заключение этого диалога, в котором говорится о необходимом устном предварительном понимании письменности, было также источником его известного герменевтического круга. Так, в разговоре с самим Реале Гадамер заявил, что ему не нравится тон человека, который использует термин «риторика» как ненужное словесное украшение понятий. Для Гадамера, напротив, нельзя устранить риторику в пользу только диалектики и логики. Риторика, наоборот, представляет собой начало культуры. Для нашего анализа много значит, что Гадамер снова оценил риторику, именно рассуждая о том же «Федре», в котором Платон впервые использует термин «риторика», отрицательно оценивая риторику Горгия [10].

Дело в том, что все греческое мышление имеет особенную конкретность, потому что, так или иначе, оно связано с тем, *что* можно и *чего* нельзя видеть *всем*, как внешним, так и внутренним путем. Сегодняшний менталитет иной: его можно сравнить с медалью с двумя сторонами. *Одна сторона* — это крайний субъективизм, существенно отличающийся от субъективизма софиста Протагора, который искал то, что полезно городу через общее обсуждение индивидуальных представлений о полезном. Современный же субъективист обсуждать ничего не желает: ему *интересно* только то, что видит он, а не другие. Но самое главное, что он не видит смысла даже в самом обсуждении. С этим связан и современный нигилизм, в то время как нельзя говорить, что у софиста Горгия *ничего* не оставалось после отрицания *Архэ*: оставались — опять *на виду для всех* — слова, и они были прекрасными и полезными. *Другая сторона* современного менталитета — это крайний абстракционизм, где понятия оказываются весьма далекими и незримыми. Однако современная страсть к визуализации может потенциально оказаться и продуктивным путем нового откровения глубочайшей диалектики зримого и незримого как в дидактике, так и в науке. Античное

доверие к слову — это также доверие к тому, что слово может всем показывать и указывать путь и надежду к общему счастью.

«Словесный» педагогический и политический путь к счастью греческого Полиса всегда необходимо рассматривать с точки зрения как зарождения и эволюции этого пути, так и его актуальности. Древний и средневековый человек использовал особенно тропы, символы: это была почти бессознательная привычка для него. Современный же человек часто, кажется, боится их: они ему трудны. Это потому, что он, возможно, уже с трудом управляет отношениями между предполагаемой или воспринимаемой реальностью и ее выражением. В этом проявляется тревожное стремление к точности. Ноумен неизвестен. Но если он непостижим, можно предположить, что его просто нет. А если так, то все будет состоять только из «феноменов». И если бы все было явлением, то оно само приобрело бы всеобъемлющее значение и проблема точности выражения стала бы абсолютной. Эта навязчивость к неадекватному выражению единственного реального, имеющего значение, то есть феномена, заражает слово как атеиста, так и верующего и делает каждую разницу причиной разделения. И все же мир спасен красотой, которую Стендаль назвал «обещание счастья», обещание, которое также является красотой слов, но не есть абсолютное совершенство и остается тем не менее богатым всей жизненной силой человеческих конфликтов, потому что гармония есть и остается, по словам Гераклита, «структура в напряжении как бывает в арке и в лире» (Гераклит: фрагмент Дильса-Кранца 22 В 51; ср. игра слов в 48: «Имя арки (растянутой) есть, стало быть, жизнь, но дело его — смерть» βίος = арка растянута, жизнь). Таким образом, красота, которая, в свою очередь, должна быть сохранена в ее разнообразии и символической неточности, способна показать через самые искренние и глубокие человеческие чувства «смысл миров иных», вызванный Зосимой Достоевского [3, С. 290–291]. Гадамер справедливо подчеркнул в своей герменевтике, то есть в размышлениях о внутреннем характере интерпретации, присущей каждой форме мышления, исторический и диалогический характер истины, как она живет в языке; диалектика раскрывает свою функцию всегда и только в непрерывном «слиянии историко-лингвистических горизонтов» [2, с. 363]. Все это, несомненно, соответствует также феноменологии Гуссерля, и прежде всего хайдеггеровской концепцией исторического проявления истины в языке и в произведении искусства. Например, творчество Достоевского, несомненно, представляет собой, и это уже многими было подчеркнуто, очень значимый опыт диалогического, полифонического и, следовательно, герменевтического проявления различных философских и богословских истин. Двойная и неоднозначная карамазовская «красота», сама красота человеческого сердца и всего космоса в итоге находится в постоянной метаморфозе между заразой греха и лекарством святости. Бездна греха или светское чувство несовершенства легко констатируются даже в простом историческом и экзистенциальном разделении человека на мысль, слово и. Софист Георгий в своем «О небытии» именно об этом и говорил. Этот объективный «труд» времени и пространства в конечном счете должен рассматриваться как драма, затрагивающая не только бытие и знание, но и общение, коммуникацию.

В несовершенном мире несовершенного языка, где «всякая выраженная мысль есть ложь» (знаменитый стих Тютчева, написанный в 1829 году, см. [6, 46]), ни одно слово не может быть точным до конца. Не точность выражения и суждения, а только философская символика может помочь человеку. Об этой «философской символике» писал Павел Флоренский: «Я всегда был символистом [...]. Всю свою жизнь я по существу рассуждал

только об одном: об отношении феномена к ноумену» [7, 154]. Сергей Хоружий комментирует: «Решение проблемы, которое [Флоренский] развивал и твердо, постоянно поддерживал, было философским символизмом. Эта позиция утверждает, что ноумен и феномен нельзя отделить друг от друга, они объединены в неразрывном единстве [...]. Следовательно, бытие есть Космос и символ —такова формула онтологии Флоренского» [8, 104]. Отсюда следует, что ноумен — это не феномен, а зато феномен — это ноумен, и для их связи существует единое космическое и символическое бытие, потому что символ всегда этимологически означал и означает «союз».

Таким образом, «Евклидова мысль», подвергнутая критике Достоевским, находит свое последнее отрицание у Флоренского, согласно которому принцип тождества $A \neq B$ не исключает $B = A$ (что также справедливо утверждается в логике множеств), и это является ключом к пониманию или, по крайней мере, к принятию этической парадоксальности человека, мира и истории. Таким образом, будет открыта новая возможность диалога между религиозным сознанием и современной наукой в свете символических знания и мышления, что современный человек может частично снова найти как в гуманизме, так и в более древних традициях. Именно в этом смысле риторика и есть искусство, способное как наделить слова ответственностью, так и уберечь их от абсолютизации. В данном случае речь идет не о том Горгии, который окончательно убеждает афинян предпринять губительную экспедицию в Сиракузы, а о том, который с состраданием рассуждает о судьбе Елены и который в «О небытии» радикально и интеллектуально честно иллюстрирует, с одной стороны, человеческую природу, а не божественную, разделенную между мыслью, словом и действием, а с другой — описывает как объект чувствительного знания, так и возможный и невозможный абсолют, как объекты, отличающиеся от знака, но способные, загадочным и таинственным образом делегировать и наделять полномочиями знак в максимально возможной степени для общего счастья. Другими словами, учение Горгия и древнее учение в более широком смысле возвращают нас к проблеме знания как проблемы общения и взаимопонимания, так и морали, и это представляется чрезвычайно актуальным сегодня.

Беда часто заключается в том, что философы безоговорочно предали риторику и передали ее политикам, а политики, в свою очередь, нередко обращают ради лишь своего собственного интереса свою миссию поиска возможного счастья для общества в простую пропаганду, лишенную какого-либо подлинного исторического, филологического и философского основания. Корень этой проблемы вновь обнаруживается в современном общем менталитете. В этом эстетика и политика показывают неожиданные взаимные связи. Латинская крылатая фраза *de gustibus disputantum non est* неправильно понята и искажена. Для греков и римлян вкус является предметом серьезного обсуждения, а затем объективной «канонизации» в смысле определения неоспоримого канона. Это на самом деле означала античная крылатая фраза.

Красота должна быть источником индивидуального удовольствия, да, но вкус и удовольствие должны быть объектом воспитания и общения. В этом воспитании вкуса новую экстраординарную функцию выполняет сегодня способность к «соблазну» в широком смысле со стороны не столько политиков, сколько учителей, педагогов. По этой причине, повторяем, в диалоге Горгий 521D говорится, что Сократ — единственный, кто действительно занимается политикой. Платон пишет: «Мы считаем человека кротким; да, если его счастливые природные свойства были развиты надлежащим образованием, он, действительно, становится кротким и в высшей степени божественным. Но если человек

воспитан недостаточно или нехорошо, то это наиболее дикое существо, какое только рождает земля» (Государство 766A1-4: см. [5, 184–185]). Выходит, что определение человека как зверя вне общества в «Политике» Аристотеля звучит аналогично определению необразованного человека в Государстве Платона.

Итальянский современный педагог Рекалькати подчеркивает, насколько сегодня учитель и молодой человек находятся в так называемом времени Телемаха, когда отец Одиссей, то есть учитель, возвращается к диалогу после Эдиповых и нарциссических штормов предыдущих десятилетий, чтобы вернуть ему доверие к знанию. Однако теперь это доверие можно восстановить и подтвердить только в рамках понимания подлинного авторитетного, а не авторитарного [13]. Другими словами, еще раз показывая, что человеческое знание само по себе — это не просто знание, а постоянная и активная любовь к нему, то есть философия делается, а не выучивается. Если мы продадим слова пропаганде власти, молодые люди больше не будут жаждать слов и их сердца высохнут в эгоизме.

Литература

1. *Афиней Навкратийский*. Пир мудрецов / пер. Н.Т. Голинкевича; комм. М.Г. Витковской, А.А. Григорьевой, Е.С. Иванюка, О.Л. Левинской, Б.М. Никольского, И.В. Рыбаковой / отв. ред. М. Л. Гаспаров. 2003. М.: Наука, 656 с.
2. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер., ред. Б.Н. Бессонова. 1988. М.: Прогресс. 704 с.
3. *Достоевский Ф.М.* ПСС: в 30 т. Т. 14. 1976. Ленинград: Наука. 510 с.
4. *Платон*. Полное собрание творений Платона: в 15 т. Том 5 / новый пер., под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. Л. Радлова. 1922. СПб: Academia, 174 с.
5. *Платон*. Полное собрание творений Платона: в 15 т. Том 13. / новый пер., под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. Л. Радлова. 1922. СПб: Academia, 234 с.
6. Тютчев Ф. И. *Silentium!* // Тютчев Ф. И. Лирика: в 2 т. Том 1. 1966. М.: Наука, с. 46.
7. *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. 1992. М.: Московский рабочий. 379 с.
8. *Хоружий С.С.* Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // После перерыва. Пути русской философии. 1994. СПб: Издательство Алетейа. 448 с.
9. Горγίας Ελένης Εγκώμιον. *Rhetorum Graecorum Orationes [...]*, Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae soceri, in pars tertia [Третья часть]. 1513. Aldina.
10. *Gadamer H.-G.* Platone tra oralità e scrittura: un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi / edit. Giuseppe Girgenti. 1996. Milano: Bompiani. 141 p.
11. *Capilupi S.M.* Gli echi seicenteschi: Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Nicole e Pascal // Il tragico e la speranza. Da Manzoni a Dostoevskij / Capilupi S.M. 2020. Roma: Lithos. 2020, 288 p.
12. *Colluto, Gorgia, Isocrate, Teocrito*. Il rapimento di Elena e altre opere / trans. Villa A.T. Milano: Regio-Ducal Corte. 1758, 204 p
13. *Recalcati M.* L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento [Час лекции. К Эросу обучения]. 2014. Torino: Giulio Einaudi. 160 p.
14. Sölle D. *Leiden* [Страдать]. 2003. Stuttgart; Berlin: Kreuz-Verlag. 223 p.

References

1. Afinej Navkratijskij. Pir mudrecov. In Golinkevicha N.T (transl.); komm. M. G. Vitkovskoj, A.A. Grigor'evoj, E.S. Ivanjuka, O.L. Levinskoj, B.M. Nikol'skogo, I.V. Rybakovoj (comm.); In M. L. Gasparov (ed.). 2003. Moscow: Nauka, 656 p. (In Russ.)
2. Gadamer H.-G. Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenевtiki. In Bessonov B.N (transl., ed.). 1988. Moscow: Progress. 704 p. (In Russ.).
3. Dostoevskij F.M. PSS: v 30 t. T. 14. 1976. Leningrad: Nauka. 510 p. (In Russ.).
4. Platon. Polnoe sobranie tvorenij Platona: v 15 t. Tom 5. In S. A. Zhebeleva, L. P. Karsavina, Je. L. Radlova (transl., ed.). 1922. Sankt-Peterburg: Academia, 174 p. (In Russ.).
5. Polnoe sobranie tvorenij Platona: v 15 t. Tom 13. / novyj per., pod red. S. A. Zhebeleva, L. P. Karsavina, Je. L. Radlova. 1922. Sankt-Peterburg: Academia, 234 p. (In Russ.).
6. Tjutchev F. I. Silentium!// Tjutchev F. I. Lirika: v 2 t. Tom 1. 1966. Moscow: Nauka, p. 46.
7. Florenskij P.A. Detjam moim. Vospominanija proshlyh dnej. 1992. Moscow: Moskovskij rabochij. 379 p.
8. Horuzhij S.S. Filosofskij simbolizm P.A. Florenskogo i ego zhiznennye istoki. *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii*. 1994. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Aleteja. 448 p.
9. Горγίας Ελένης Εγκώμιον. Rhetorum Graecorum Orationes [...], Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae soceri, in pars tertia [Tret'ja chast']. 1513. Aldina, pp. 102–104.
10. Gadamer H.-G. Platone tra oralità e scrittura: un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi. In Giuseppe Girgenti (ed.). 1996. Milano: Bompiani. 141 p.
11. Capilupi S.M. Gli echi seicenteschi: Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Nicole e Pascal. *Il tragico e la speranza. Da Manzoni a Dostoevskij*. 2020. Roma: Lithos, 288 p.
12. Colluto, Gorgia, Isocrate, Teocrito. Il rapimento di Elena e altre opera. In Villa A.T (transl.). Milano: Regio-Ducal Corte. 1758, 204 p
13. Recalcati M. L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento. 2014. Torino: Giulio Einaudi. 160 p.
14. Sölle D. Leiden [Suffering]. 2003. Stuttgart; Berlin: Kreuz-Verlag. 223 p.

Информация об авторах

Капилупи Стефано Мария, кандидат философских наук, PhD филологических наук, доцент РХГА, СПбГЭУ и СПбГЭТУ «ЛЭТИ», предметный эксперт кафедры политической философии Римского государственного университета «Ла Сапьянца», Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет «ЛЭТИ» (СПбГЭТУ «ЛЭТИ»), г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e-mail: s_capilupi@yahoo.it

Information about the authors

Stefano Maria Capilupi, PhD in Philosophy and Philology, Assistant Professor of RHGA, Unecon and ETU “LETI”, Subject Expert at the Chair of Political Philosophy of University of Rome “La Sapienza”, Saint Petersburg Electrotechnical Univeristy, Saint Petersburg, Russia, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e-mail: s_capilupi@yahoo.it

Получена 25.05.2022
Принята в печать 01.06.2022

Received 25.05.2022
Accepted 01.06.2022