

Тезис Протагора: доксологическая перспектива

М. РОЗЕНГРЕН*

В статье дана доксологическая интерпретация протагоровского тезиса человекомерности. Традиционно этот тезис считают утверждением изменчивого человеческого мнения (доксы) в качестве единственно возможной истины. Используя подходы аналитической философии при толковании знаменитого высказывания, автор отказывается от трактовки человека как индивида в пользу родового понимания человека. Родовым признаком человека для античного мировоззрения является логос, который и становится мерой всех вещей, в том числе и самого человека.

* Свой проект теории познания Матс Розенгрэн называет доксологией. Человеческое знание никогда не было и не будет эпистемическим (в платоновском смысле), так как у людей нет привилегированного доступа к реальности самой по себе, к вечным и неизменным истинам. То, что иногда на философском жаргоне называют эпистемическим знанием, на самом деле является некоторой разновидностью доксы. Никакая разновидность доксического знания не может претендовать на объективность и вечность.

Доксология не учит тому, что всё знание иллюзорно и ложно. Доксология учит, что наше знание социально обусловлено, ситуативно, изменчиво. Используя принципы аргументативной риторики Хаима Перельмана, Розенгрэн говорит о необходимости рассматривать истину как итог некоторого временного соглашения, полученного в “универсальной аудитории” при сложившихся способах аргументации, при наличии имеющегося ограниченного набора данных, признанных достоверными в этом сообществе (т.е. фактами) и т.д. Автор призывает обратить внимание на то, как на самом деле мы, люди, создаем нужное нам знание (см.: [Розенгрэн 2012, 63–72]).

Заявляя, что всё знание является доксическим, т.е. существующим в явном (символическом) или неявном виде, в практиках, обрядах, ритуалах, Розенгрэн встает на позицию греческих софистов и риториков. Он специально обращается к знаменитому фрагменту Протагора о человеке как мере вещей и дает не “платонистскую”, а “неософистскую” трактовку тезиса человекомерности. Автор обращается к словам Протагора в обход интерпретации Платона и пытается показать значение исследуемого тезиса для переосмысления современных философских проблем. Розенгрэн пытается исследовать социокультурный контекст, в котором был высказан тезис человекомерности; пытается показать многозначность базовых понятий (человек, логос, мера) для обоснования доксологического толкования принципа человекомерности.

Нижеследующий текст представляет собой основную часть первой главы “Om Protagoras sats” книги: *Rosengren M. Doxologi – en essä om kunskap. Åstorp: Retorikförlaget, 2008 (116 s.)*. Перевод печатается с разрешения автора и издательства Retorikförlaget. Примечания в конце публикуемого текста принадлежат автору. Специально оговариваемые дополнения к ним в круглых скобках – переводчикам (*прим. переводч.*).

© Воробьев Д.Н., Анкерьерте К. (перевод), 2014 г.

The paper presents doxological interpretation of homo-measure set. Traditionally this thesis is seen as an expression of the impermanent human doxa as the only possible truth. Using the approach of analytic philosophy to the interpretation of the famous speech, the author refuses treatment of man as an individual in favor of a generic understanding of the man. Generic feature of human in ancient world-view is the logos, which is coming to be seen as a measure of all things, including man himself.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Протагор, тезис человекомерности, доксология, докса, логос.

KEY WORDS: Protagoras, homo-mensura set, doxology, doxa, logos.

*Человек есть мера всех вещей:
существующих, что они существуют, и
несуществующих, что они не существуют*¹.

Протагор

Я не случайно выбрал именно этот, самый известный, фрагмент греческого мыслителя Протагора, жившего одновременно с Сократом, – это так называемый тезис *человекомерности* (*homo-mensura* тезис²), который является отправным пунктом моих размышлений о нашем человеческом знании. В нём, возможно, впервые был выражен человекоотносительный релятивизм, который, прицепным вагоном следуя через столетия за научным эпистемическим абсолютизмом, нашептывает, что знание построено на шатких основаниях человеческих несовершенств и что об этом постоянно умалчивают, ссылаясь на критерии научности. К тому же именно этот тезис играет важную роль в одном из самых первых канонических текстов западной эпистемологии – диалоге Платона “Теэтет”. Поэтому имеются все основания исследовать содержание этого тезиса.

Или, скорее, задаться вопросом о том, что значат слова Протагора для нас сегодня. Я согласен с тем, что однажды написал франко-болгарский исследователь литературы Цветан Тодоров: “В истории идей необходимо делать различия между первой формулировкой тезиса и его значением для истории идей. Есть разница между единичной, незначительной формулировкой идеи и основанным на ней учением. Или, если хотите, между тем временем, когда идея была высказана и тем временем, когда она была воспринята” [Тодоров 1989, 190]³.

Сегодня мы *можем* воспринимать слова Протагора, слышать их через множество современных преобразований и интерпретаций. А поскольку они достигли такого состояния, когда заняли главные места на сцене, то настало время понять, какую роль они могут играть. Естественно, слова Протагора не имеют безусловного значения, стабильного и неоспоримого содержания – как и любые другие.

Фрагмент учения Протагора по-разному включен в тексты других писателей и в первую очередь в тексты Платона, Аристотеля и Секста Эмпирика. Текстовое окружение, непосредственный контекст не всегда был благоприятен для детального истолкования – контекст начинал определять как можно и нужно воспринимать эти слова. Но дело не только в этом – Протагор часто воспринимается *через* его прочтение античными философами, благодаря которым он был вынужден играть *лишь ту роль, которую эти мыслители сами ему отвели*. Таким образом, мы имеем сами слова и их прочтения, оформленные и отфильтрованные. Так называемый тезис *человекомерности* имеет смысл лишь в и по отношению к тому контексту, который создала античная философия, ограничившая одним, неудачным образом его возможные и приемлемые значения. Поэтому я хочу приступить к исследованию с самого “начала”, полностью отрешившись от платоновского обрамления и напрямую обратившись к самим словам Протагора “Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют”⁴.

Первый и, кажется, очевидный вопрос, который возникает при чтении фрагмента: “Какой человек здесь, собственно, имеется в виду?” Многое зависит от того, как можно истолковать слово “человек” – по-гречески *anthropos*. Если мы, по меньшей мере, в этом

случае ограничимся приведенной формулировкой фрагмента, то можно предположить, что существует два возможных варианта.

Первый – каждый *отдельный* человек есть мера для всех вещей. Тогда это утверждение приобретает значение, близкое к полному солипсизму. Согласно которому, всякий человек заперт в своем собственном способе мыслить самого себя, свой мир и своих ближних. И он не имеет возможности покинуть свою собственную субъективную точку зрения. Всё, что он знает, видит, думает и делает, безнадежно связано им самим в узел, который является не чем иным, как его способом мыслить окружающий мир. Для него существуют лишь его собственные представления, которые и есть единственно возможная истина – ибо ничего другого в его распоряжении нет. Короче говоря, он заключен внутри собственных восприятий и впечатлений.

В общих чертах такое толкование дает Платон словами Сократа в диалоге “Теэтет”. Делая первую попытку определить знание, Теэтет утверждает, что оно – “не что иное, как восприятие”, поэтому можно предположить, что и Протагору Сократ сказал то же самое, хотя и другими словами. В диалоге он повторяет тезис *человекомерности* и спрашивает Теэтета: “Так вот, он говорит тем самым, что-де какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она в свою очередь для тебя. Ведь человек – это ты или я, не так ли?”. И Теэтет соглашается без оговорок (152a). Конечно же, рассуждение развивается дальше, но мы на некоторое время остановимся.

Второе возможное толкование – “человек” означает человека вообще, *человечество*. В этом случае утверждение означает следующее: мы, люди, живем в человеческом мире; мир таков, каким он является нам, именно потому, что мы таковы, каковы мы суть. То, что мы знаем и думаем о нашем мире, не говорит нам ничего достоверного о том, каков мир *сам по себе* или *независимо от нас*; для этого имеемся мы сами – те, кто в конечном счете и есть его мера. Возможно и такое: то, что мы думаем и знаем о мире, фактически говорит о том, как всё обстоит “на самом деле” (если вообще можно представить, что это “на самом деле” должно значить в данном контексте) – однако проверить это мы не можем никак.

Такое прочтение представляется мне наиболее корректной передачей того, о чем говорится во фрагменте. По крайней мере в том виде, в каком его приводит Платон. Протагор употреблял собственно не *anēr* или *andros* (т.е. *человек*[-*свободный* или *человек-мужчина*]), а именно *anthropos*, что может означать “отдельную группу людей или человечество в целом, включая женщин”⁵. Перевод непосредственно с греческого (что, на мой взгляд, является само собой разумеющимся) минимизирует риск неправильного толкования, неизбежного при любом переводе, и подсказывает, как фрагмент *может* прочитываться. В то же время он свидетельствует, сколь тенденциозно на самом деле толкование фрагмента Сократом – последний предпочитает не замечать возможности истолкования *anthropos* как “человек вообще” или “человечество”. Это должно было быть ещё более очевидным для современников Платона – которые, тем не менее, как Теэтет Афинский, выражали готовность принять ограниченное толкование термина, являющееся, мягко говоря, немножко странным⁶.

Но и выражение “человек вообще” содержит в себе определенные трудности. Собственно, кто эти “человек” или “мы”, о которых здесь идет речь? “Мы” – это общая природа всех представителей рода *homo sapiens*? Или под “мы” подразумевается основополагающая и общая для всех способность воспринимать мир, самих себя и других людей?

В работе 1948 г. “Les Sophistes” Эжен Дюпреель дает “родовое” или “обобщающее толкование” (l’interprétation générique) высказывания о человеке как мере всех вещей. Он утверждает, что: “если бы это было правомерно, то следовало бы рассматривать Протагора как предшественника Канта или <...> современных эмпиристов. Таким образом, он был бы в некотором роде первым, кто ввел представление о том, что *природа* удаляется из объекта, чтобы обнаружить саму себя в познающем субъекте. <...> Протагор дал бы объяснение предполагаемой природе, причислив ее к свойствам *человеческой природы*, навязывающей свои правила неопределенной данности, чтобы быть в состоянии ухватить ее” [Дюпреель 1948, 16].

Является ли фраза Протагора выражением кантианства *avant la lettre*?

Возможно. Из формулировки фрагмента большего мы не выудим. Нам просто-напросто нужно применить другие методы. Но какие? Один из возможных вариантов (по примеру Эдуарда Шиappa и других) – попытаться реконструировать учение или учения Протагора, исходя из тех фрагментов, в аутентичности которых мы уверены (в большей или меньшей степени). Комбинируя данный контекст с тем, что говорили о Протагоре и его взглядах другие античные авторы, мы, таким образом, можем попытаться понять значение принципа *человекомерности*. Подобная реконструкция, безусловно, весьма ценна; она необходима каждому, кто задался целью узнать, что *сам* Протагор вкладывал в свои слова. Но не в этом состоит моя конечная цель. Я хочу рассмотреть, к каким выводам пришли такие авторы, как Шиappa, Дюпреель, да и сам Платон в поиске значений слов Протагора (или, что, более точно, значений, которые они приобрели), идей, до сих пор оставленных без внимания.

Итак, я продолжу свое исследование фрагмента из конструктивистской, доксологической перспективы. Мне кажется более резонным последовать за Дюпреелем и трактовать слова Протагора в кантианском духе, нежели делать ставку на солипсическое прочтение. Однако и “кантианское” толкование, хотя и иным образом, является всё же не менее проблематичным. Оно основывается на неприемлемом универсализме, чей понятийный аппарат, мягко говоря, сомнителен. Не в меньшей степени, чем знание о нашей человеческой природе и ее свойствах, которое не принимает в расчет условий человеческого познания. Например, то, что знание, которым, как нам кажется, мы обладаем, сформулировано на том или ином языке, тем или иным индивидом (или несколькими индивидами), в тот или иной исторический “момент”, в расплывчатых рамках той или иной специфической социальной ситуации.

Универсализм, который, я подозреваю, свойствен кантианскому прочтению Дюпрееля, проецирует человеческую природу, представленную в определенный момент в определенном обществе в рамках определенной группы в определенное время на универсальную шкалу. Тем самым мы рискуем возвести что-либо в высшей степени фрагментарное в норму и истину для всех, всегда и везде. Я считаю, что нам не стоит так рисковать – рассеянные в дым утверждения и истины предыдущих поколений следует воспринимать как предупреждение. Мы просто-напросто не можем знать, где и когда мы высказываем универсальную истину о чем-либо. Это является, как уже было сказано, одним из условий нашего человеческого познания.

Но даже если мы отложим в сторону “кантианское” толкование, понятие природы человека прочитывается нами в словах Протагора. Так можем ли мы утверждать, что человеческая природа, сама ее сущность и является мерой, согласно Протагору? Но в таком случае, это мера довольно странная – и активная, и пассивная одновременно. Мерило себя самого, своего мира и одновременно измеренное этим миром в культурном и “естественном” смысле. Попытка выразиться более четко и объяснить в деталях, к чему могло бы привести данное толкование протагоровской природы человека, кажется, возвращает нас к вопросу о том, что именно Протагор хотел сказать, или к свободному фантазированию о том, что возможно Протагор *мог* иметь в виду под природой-мерой. Ни одна из этих альтернатив не представляется мне продуктивной.

Напротив, я считаю, что важным для нас является вопрос о том, какое представление о человеческой природе выражается во фрагменте, т.е. вопрос, который занимал столь многих историков философии. Нет, исходя из перспективы, которую я опробую здесь, вопрос, скорее всего, формулируется так: как *мы* можем понять значение того, что человек – это “мера”? Таким образом, вместо того, чтобы спрашивать: какой человек – отдельный или универсальный – есть мера всех вещей, я хочу поставить другой вопрос: *какова* человеческая мера?

Но, кажется, и на этот вопрос есть два ответа. Либо мы спрашиваем, как это делает портной, о *мер(к)ах* человека, либо о том, к *какой* мере относится человек. Возможно, это выглядит настоящим буквоедством, но я в самом деле считаю, что мы имеем здесь важное различие. Так, если человек есть мера всего, то должно быть, что он сам – тело, индивид

или “природа” – и является шкалой, по которой меряют действительность, неким мериллом, разновидность которого мы наблюдаем на известном рисунке Леонардо да Винчи⁷. Или же, что человек с помощью некоторого мерила определяет форму и структуру действительности.

Первый вариант исчерпывается своего рода солипсическим и “кантианским” толкованием фразы, к которому мне нечего добавить. Однако мы ещё ничего не сказали о том, какую меру использует человек. И это несмотря на то, что вопрос о мере до некоторой степени предшествует вопросу о том, какой человек имеется в виду. Если мы разберем фрагмент дословно, то способ измерения определяет, есть ли что-либо или нет и, исходя из этого, можно предполагать что это есть или не есть. Если не соглашаться с Платоном в том, что Протагор говорил, будто личное, чувственное впечатление является мериллом знания, правды и мира, а также не присоединяться к суждению, что всеобщая человеческая природа является фундаментом и гарантом того, что каждый из нас – находясь в здравом уме и твердой памяти et cetera – видит, чувствует, понимает действительность так же, как наши ближние, то что остается тогда? Какая общая для нас, людей, мера одновременно является и нашей собственной и общей для всех?

Логос – мера человека

Ответ, который я могу предложить, мог дать и Протагор: мерой человека является *logos*⁸. И здесь у *logos* 'а двойное значение. Во-первых, *logos* как то, чем владеет (*besitter*) человек, то, что он использует в создании своего мира и своей жизни; во-вторых, *logos* как то, что овладело (*besatt*) человеком (во всех значениях этого слова): понятия, мышление, язык всегда использовали человека для своего существования. В одном занимательном прочтении Платона, через миф о встрече Одиссея с сиренами, Марсия Са Кавальканте Шубак пишет в сноске следующее: «“Быть” человеком означает, согласно грекам, “иметь” *logos*. Это аристотелевское определение применимо и для архаичной Греции, если мы понимаем *logos* в его разных значениях. В некотором роде более важно найти подходящий термин для глагола *echo*, *echomai*, который мы, как правило, переводим как “иметь”, вместо того чтобы найти соответствие слову *logos*. Глагол *echo* по-гречески, на самом деле, означает быть в состоянии, быть в распоряжении (кого-то или чего-то). Быть человеком, таким образом, означает, быть в распоряжении *logos*'а. Человек “имеет” *logos* не как генетическое, естественное и данное свойство. Человек – это существо, находящееся в распоряжении *logos*'а, которое в состоянии соответствовать *logos*'у» [Шубак 2001, 111]. Если *logos* на самом деле является мерой человека, шкалой, по которой человек мерит свой мир, то в таком случае не ясно, кто кому принадлежит. Пока отдельный индивид-человек, являясь частью коллектива и социальным существом, использует *logos* – мыслит, говорит, поступает разумно – *logos* также является и мерой, существующей для каждого отдельного человека. Мы приходим в мир, где язык, обычаи и традиции окружают нас задолго до того, как мы становимся способными освоить их и начинаем говорить. В этом смысле *logos* измеряет человека и его способность освоить мир и язык. *Logos* измеряет способность человека подчиниться миру, представленному человеку *logos*'ом. И тот, кто не в состоянии ответить этому требованию (требованию приспособиться к существующим социальным, языковым и культурным нормам), именуется идиотом – человеком, который в некотором смысле находится вне разумных общественных правил, т.е. *idiotes*, при этом не являясь чужим, т.е. *xenos*⁹.

Учитывая все это, можно придать словам Протагора примерно следующее значение: “для индивидуальных чувств и восприятий, для всех людей как третий вариант их единой природы возможен *logos*. Не будучи ни уникально индивидуальным, ни одинаковым для всех, *logos* выступает связующей основой (*kitt*), которая держит людей вместе. У каждого есть свой *logos*, в то время как *logos* является общим для всех людей. *Logos*, возможно, является одним из самых важных инструментов, с помощью которого мы формируем нашу природу: нашу собственную человеческую и всего мира; и который в то же самое

время формирует нас как людей. С помощью *logos*'а мы даем названия нашим чувствам и восприятиям, тем самым мы оказываемся в состоянии прочувствовать их, говорить и мыслить о них; *logos* – это то, с чем мы родились, то, в рамках чего мы обучаемся и из чего формируемся, а также то, что мы сами преобразовываем. *Logos* помогает нам отличать ложь от правды, недостоверную чушь от важного высказывания. *Logos* гарантирует нашу человечность”.

Из этого длинного рассуждения, которое я вложил в уста Протагора, становится очевидной, я надеюсь, многозначность термина *logos*. – Осознание того, что *logos* имеет несколько значений, а не ограничивается единственным, является неперенным условием толкования высказывания Протагора, в процессе которого я и нахожусь. Хотя, конечно, не только через речь – через дискурсивную деятельность – человек меряет мир. Нет, как я только что отметил, человек попадает в такую ситуацию, где он шаг за шагом знакомится и учится обращаться с вещами, его окружающими; где он шаг за шагом учит и начинает использовать языки своего окружения; где он шаг за шагом учится тому, как ему жить. Человек всегда находится в системе отношений практического мира. Знание, которое он должен приобрести, для того чтобы выжить, обусловлено и сформировано этой системой задолго до того, как человек (индивид) сознательно и обдуманно начинает поиск знания, преобразует систему и находит новый способ использования слов и вещей.

Logos является важной частью каждой системы практического отношения к миру (*brukssammenhang*). Как нерасторжимый союз речи, мысли, аргументации и – не следует забывать – поступка, *logos* является, возможно, одним из самых важных инструментов человека. Ибо человек, используя все это, мерит и оценивает свой мир, своих ближних и самого себя.

Чтобы еще раз посмотреть, каковы результаты моего толкования фрагмента, давайте вернемся к платоновскому диалогу “Теэтет” и критике в нем Протагора. Я имею в виду пример с вином, которое является сладким на вкус для здорового человека и кислым для больного. Таким образом, согласно платоновскому пониманию этого фрагмента, для Протагора оно должно быть и кислым и сладким одновременно (Теэтет, 159с). Чтобы данный пример сработал, Платон должен предполагать, что мы уже *знаем*, как отличить вино от иной жидкости, как, впрочем, и от всего остального. Помимо этого, предполагается, что понятия “сладкий”, “кислый” и проч. являются безусловными и не вызывающими сомнения. А именно здесь, я считаю, толкование Платона обнаруживает свою несостоятельность. Когда он обвиняет Протагора в том, что его учение приводит к абсурдным выводам: что вино может *быть* сладким и кислым одновременно – он находится в мире, который *уже измерен* способом, общим для них обоих, и поэтому высказывание становится возможным. В ином случае критика Платона была бы невозможна. В этом измеренном общем для них способом мире, где они, как мы можем предположить, разделяют один и тот же *logos*, Протагор должен был бы заметить, что вино не может быть и кислым, и сладким одновременно. Но для него качество вина не связано с бытием как таковым, а касается того, что является возможным или невозможным в нашем *уже измеренном* мире. И это измерение выражено, сформировано и передано через *logos*.

Мое возражение Платону основывается на следующем. Воспринимать нечто *как что-то* не то же самое, что просто обладать чувственным впечатлением – мы в прямом смысле “даем имя” нашим чувствам (по крайней мере, для самих себя, возможно, беззвучно или просто через узнавание). “Вино – сладкое”. Дать название, обозначить или иным образом указать на некий опыт означает в некотором роде его обобщение. Через язык как аспект *logos*'а, люди делают свои впечатления доступными для других. Для каждого индивида впечатление является уникальным, в то же время им можно поделиться со многими: твоя сладость – не моя, но я понимаю, о чем ты говоришь. Именно это и является существенным – и как субъекты, и как индивиды мы в состоянии переживать и набираться опыта, только если наши впечатления интерсубъективны¹⁰.

Я предлагаю следующее:

– *logos* разным образом и с разных сторон играет важную и формирующую роль, являясь посредником между индивидами и человечеством, между сугубо индивидуальной

чувственной активностью и единым для всех (пускай лишь гипотетически) миропониманием;

– без *logos*’а мы не смогли бы испытывать чувственные впечатления, такие как вкус, голод, удовольствие и т.д. Мы также не могли бы говорить друг с другом об этих чувственных впечатлениях и, не в меньшей степени, размышлять об их роли в нашей жизни. Если вы соглашаетесь с предложенным, то, скорее всего, соглашаетесь с тем, что я называю доксологической интерпретацией или формулировкой фразы Протагора: “Человек – существующая *во исполнение logos*’а мера всех вещей. Только то, что может быть выражено в речи, продумано и воспринято человеком *как что-то*, существует для человека. То, что не может быть выражено в речи, продуманно и воспринято *как что-то*, для человека не существует”¹¹.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель 1983 – *Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
- Дюпреель 1948 – *Dupréel E.* Les Sophistes – Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias. Neuchâtel: Editions du Griffon, 1948.
- Платон 1993 – *Платон*. Тезтет // *Платон*. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.
- Розенгрэн 2012 – *Розенгрэн М.* К вопросу о доха: эпистемология “новой риторики” // Вопросы философии. 2012. № 6.
- Свенбру 1976 – *Svenbro J.* La Parole et le marbre: aux origines de la poétique grecque. Lund, 1976.
- Тодоров 1989 – *Todorov T.* Symbolik och Tolking. Stockholm, 1989.
- Шиappa 1991 – *Schiappa E.* Protagoras and Logos: Study in Greek Philosophy and Rhetoric. Columbia, 1991.
- Шубак 2001 – *Schubak M.C.* Odysseus vid masten // Res Publica. 2001. № 51.

Примечания

¹ Фрагменты, которые относят к числу принадлежащих так называемым софистам, можно найти в следующих изданиях: *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vosokratiker (греческий и немецкий текст), В. 3, Auf. 6, 1951–1952; *Untersteiner M., [Battezzare A.]* Sofisti. Testimonianze e frammenti. V. 1–4. 1949–1962; *Sprague R.K.* The older Sophists, 1972; – Сборника переводов этих фрагментов на шведский язык, к сожалению, еще нет. Цитируемый тезис взят из платоновского диалога “Тезтет” 152a (*Platon*. Skrifter. В. 4, перевод – Клаеса Линдскуга). (Цитаты из “Тезтета” в переводе на русский Т.В. Васильевой даны по изданию [Платон 1993, 192–274] – прим. переводч.)

² По первым словам латинского варианта этого принципа: *Nomo mensura omnium rerum est* – человек есть мера всех вещей (прим. переводч.).

³ Все переводы мои, если не указано обратное.

⁴ Напрямую? Нет, в данном случае я обращаюсь к шведскому переводу греческого текста, который сделал Клаес Линдскуг. Который, как считается, воспроизводит текст Платона, который в свою очередь воспроизводит слова Протагора, – другими словами, через длинную цепь означающих. И, как все мы знаем, существует много обстоятельств для появления ошибок на этом пути: возможно, Платон цитирует по памяти; рукопись, которая воспроизводит текст Платона, может быть неверно переписана; или, по меньшей мере, мы имеем дело не с самими словами, а с их переводом.

⁵ Эта цитата из книги Эдуарда Шиappa “Protagoras and logos” по-английски звучит так: “Protagoras did not use *anēr* or *andros* (man): he used *anthopos*, which can refer to individual human beings or to humanity as a whole (woman included)” [Шиappa 1991, 131].

⁶ В одном из комментариев Яспер Свенбру указал мне на то, что софист Антифонт, возможно, защищал бы родовое употребление слова “человек” по отношению к делению на греков/варваров, свободных/рабов, мужчин/женщин – но именно это показывает, что родовое употребление не являлось само собой разумеющимся. В таком свете готовность Тезтета Афинского представляется менее удивительной – но в моих глазах ограниченное восприятие термина Платоном/Сократом выглядит более, чем личное истолкование понятия (*övertalningsdefenition*). Даже если Антифонт выступал за родовое употребление понятия “человек”, то резонно предполагать, что использование понятия было спорным и Платон знал об этом.

⁷ Имеется в виду рисунок “Витрувианский человек” (около 1487 г.)

⁸ Тому, что эта идея не была чужда грекам 300–400 гг. до н.э., есть множество доказательств. Известно, что *logos* прославляли в своих работах Горгий (“Похвала Елене”) и Исократ (“Речи к Никоклу”). Идея высказывается и Аристотелем в “Политике”, 1253а: “...только человек из всех живых существ одарен речью [*logos*]. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойственен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и вредно, равно как и то, что справедливо и несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства” (русский текст приводится в переводе С.А. Жебелева по изданию: [Аристотель 1983, 379] – прим. переводч.).

⁹ “Идиот” – производное от *idiotes*, означает примерно “тот, кто заботится о себе сам”, “отдельный”, “отличный от других”, “странный” (Liddell and Scott Greek–English Lexicon, статьи “*Idios*” и “*Idiotes*”). См. также: J. Svenbro. La Parole et le marbre [Свенбру 1976, 210], где говорится о том, что “изолированность” дает возможность такому человеку, как субъекту без собственных интересов, говорить правду. В противоположность гражданину, занимающему пост и не высказывающемуся по поводу своей деятельности, или поэту и ремесленнику, которые получают плату за свою работу и не могут говорить откровенно.

¹⁰ Чем было бы впечатление или опыт, если бы мы сами не были в состоянии распознать или различить “впечатление от сладкого” и “впечатление от сна” и т.д.? В размышлении Жака Деррида о потребности опыта в “*iterability*”, о том, что впечатления должны переживаться заново *так же (одинаково)*, должны повторяться, чтобы быть “знаком”, впечатлением или опытом – привлекателен именно этот аспект нашей человеческой меры в поиске которой я сейчас и нахожусь. – См.: Derrida J. Signature, événement, contexte // Marge de la Philosophie. 1982. Шведский перевод “Signatur, händelse, kontext” в сборнике под редакцией Конрада Марк-Вуго, Ларса Бергстрёма и Стаффана Карлшампе “Filosofin genom tiderna – filosofin efter 1950” (2000 г.).

¹¹ Этот *перифраз* может рассматриваться как *расширенный* перевод предложения Шиаппа: “Of everything and anything the measure (truly is) human(ity): of that which is, that is the case; of that which is not, that is not the case” [Шиаппа 1991, 121].

Перевод со шведского Д.Н. Воробьева и К. Анкерйерте