

Рустам Галанин, Надежда Волкова

Субъект языка и морали в философии Протагора:
диалектика индивида и сообщества/полиса*

RUSTAM GALANIN, NADEZHDA VOLKOVA

THE SUBJECT OF LANGUAGE AND MORALS IN PROTAGORAS' PHILOSOPHY:
DIALECTICS OF THE INDIVIDUAL AND COMMUNITY/POLIS

ABSTRACT. The Sophists in general and Protagoras in particular paid special attention to the study of language and grammar. Such attention was due to the fact that speech was not just a means of communication for the ancient Greek, but a carrier of *arete*, and the better this speech was, the greater the political prowess, *arete*, possessed by its carrier, the subject of the utterance. Protagoras came very close to understanding that the logos is an essential structure of human nature and a condition for the possibility of a person's social existence as a citizen of the polis. Already in the 20th century, in the era of the "overthrow of the Subject" and its hypostases, Noam Chomsky, with the help of the theory of "generative grammar" developed by him, proves that man has a "nature" which consists in his ability for Language. This ability, being independent of socio-cultural contexts, is universal and not subject to reduction. Man as a subject of language in/via language returns to his/her true essence, whereas language, being, let's say, a gift from God, dominates man as a universal possibility and needs individuals for its actualization. The latter, as the logos, makes it possible to build a community — such a connection of individual subjects, where the dialectic of the individual and the communal is assembled by the logos into an organized political body, an example of which was the ancient polis as a collective Subject, such as our mind yearns for whenever it dreams of a Community at large. The authors consider in detail the direct connection and similarities between Chomsky's understanding of the Subject of Language and that of Protagoras. Also, using the rather fanciful sociological theories of G. Agamben, J.-L. Nancy and M. Blanchot, they inquire what societies may come to look like when there is no longer a place for the Subject in them.

KEYWORDS: subject, virtue, sophistry, politics, ethics, psycholinguistics, Chomsky.

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского.

© Н.П. Волкова (Москва). nagval_89@mail.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.02

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

Добродетели существуют в нас не от природы (φύσει) и не вопреки природе (παρὰ φύσιν), но приобрести их для нас естественно (τεφικóσι), а благодаря приучению (ἔθους) мы в них совершенствуемся.

Аристотель, «Никомахова этика» (1103a23–26)¹

Аристотель говорит, что из всех живых существ только человек обладает логосом² и что способность к речи укоренена в человеческой природе даже глубже, чем способность пользоваться собственным телом³. Нужно сказать, что Аристотель не открыл здесь Америки — традиция отождествления подлинной сущности человека с логосом, царящим в космосе, гораздо древнее⁴, а в своем социально-политическом контексте их связь разрабатывалась в теориях софистов — в частности, Протагором⁵.

¹ Пер. Н.В. Брагинской.

² *Pol.* 1253a: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων. Cf. *EN* 1102b et alibi.

³ *Rh.* 1355b. Определение человека как по природе своей существа политического (φύσει πολιτικὸν ζῶον, *Pol.* 1253a3) не в достаточной степени отражает природу, или сущность, человека, так как существуют и другие животные, обладающие, скажем так, общественным характером, однако в меньшей степени, и живущие в стаях, и хотя и они обладают голосом (φωνή), тем не менее только человек имеет речь. В сжатом виде выводы из «Великой речи» Протагора содержатся также в «гимне Логосу» его ученика Исократы, который, однако, еще больше своего ученика в риторике, Аристотеля, подчеркивает важность речи в бытии человека (*Isoc.* 15.253–257). Совершенно очевидно, что оба они, пусть видоизменяя и глубже концептуализируя логос — то есть рассматривая его не просто как артикулированную речь и фонематическую номинативную деятельность в отношении объектов (*Pl. Prt.* 322a), но исключительно рациональную человеческую intersубъективную реальность, — пользуются теорией Протагора как своим базисом.

⁴ В своем космическом аспекте связь Логоса и человека постоянно подчеркивается у Гераклита (ср., например, fr. 1, 2 Lebedev = В 50, 1 DK). В космосе царит Логос, которому человек должен внимать, для чего нужны специальные навыки — нужно владеть «космической грамматикой», по правилам которой выстроена эта вселенская Речь (Лебедев 2014: 65). Таким образом, в мире царствует Слово или Текст, или мир, если угодно, сам есть Текст, или *Liber Naturae*.

⁵ О зависимости концепции хорошего человека (σπουδαῖος ἀνὴρ) у Аристотеля (*Pol.* 1287b20; *EN* 1113a30) как мерила в области морали и политики от Протагора и его учения о человеке — *мере* см., например, Gottlieb 1991.

Предварительные замечания

В диалоге «Протагор» две взаимно переплетающиеся темы⁶: одна тема моральная, другая когнитивная, первая связана с добродетелью, вторая — с разделением знания *как* и знания *что*⁷. Протагор там произносит так называемую Великую речь⁸, в которой излагает концепцию антропогенеза, социогенеза и — шире — происхождения культуры. Эта Великая речь состоит из двух частей: мифа, описывающего филогенез культуры на общечеловеческом уровне, и логоса, где дана онтогенетическая версия усвоения культурных кодов индивидом⁹. Среди ученых существует довольно устойчивая традиция, которая полагает, что Платон

⁶ Есть еще и тема *эроса* в преамбуле диалога, связанная с аспектом влечения к мудрости и добродетели, которая обычно ускользает от исследователей и которая по причине ограниченности места не может быть нами здесь раскрыта: собственно, «грех» софистов не в том, что они берут деньги за обучение, но в том, что в их педагогике отсутствует эрос, которым изобилует педагогика Сократа. Франсиско Гонсалес интересно инкорпорирует эту тему в свое драматическое прочтение «Протагора» (Gonzalez 2014).

⁷ Maguire 1977: 104. Структурализм интересуется не вопросом «что это такое?», то есть вопросом о *сущности*, но вопросом «как это работает?», то есть *функцией*.

⁸ Fr. 3.25 Afonasin. Это, конечно, не просто речь, но рекламная и похвальная речь своему искусству, то есть эпидейксис, ибо неспроста перед тем, как начать говорить, Протагор спрашивает (316b) Сократа и Гиппократы, как они хотят его слушать — в индивидуальной беседе или прилюдно, ведь наряду с Гиппократом там целый рой афинской золотой молодежи, готовой много заплатить за разрекламированные педагогические услуги. Подробнее см. Nathan 2017.

⁹ Тот факт, что Протагор предлагает на выбор Сократу миф или рассуждение (*Prt.* 320c), говорит о том, что у Протагора могла существовать прозаическая филогенетическая научная версия биогенеза, антропогенеза и культургенеза, где не было никакого намека на сверхъестественное вмешательство (Beresford 2013: 139–140). Затем Протагор излагает онтогенетический педагогический логос о развитии индивида (324e sq.), однако этот логос не совпадает с невысказанным гипотетическим филогенетическим логосом. Мы можем предположить, что педагогический логос с его экспликацией усвоения добродетелей содержался в сочинении «О добродетелях», тогда как невысказанный филогенетический логос + высказанный на ту же тему рациональный миф содержались в «О первоначальном порядке вещей» (*contra* Beresford 2013: 142, n. 9, который отрицает возможность мифа в этом сочинении). Унтерстейнер полагал (Untersteiner 1954: 12–13), что миф содержался в сочинении «Истина», на том основании, что смысл

при написании Великой речи *mutatis mutandis* интерполировал в свой текст фрагмент сочинения настоящего Протагора, которое называлось «О первоначальном порядке вещей» (περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως)¹⁰, и что даже если сама проблема единства добродетелей может рассматриваться как всецело платоновская, то остальное, сказанное в Великой речи, в частности по поводу плюралистической концепции добродетелей и их связи с поли-

мифа — не столько в том, как произошли люди, сколько в том, чтобы показать их текущее цивилизованное, то есть *истинное* состояние.

¹⁰ Существует известный *consensus sapientium* по поводу того, что именно этим сочинением пользовался Платон при написании «Протагора» (Jaeger 1947: 247, п. 14; Gagarin 1968: 90; Kerferd 1981: 125; Schiappa 2003: 147, et al.). Однако степень стилизации исходного *Urtext*'а Протагора Платоном представляет собой неразрешимый вопрос и, как следствие, приводит к неограниченному количеству спекуляций и безграничным полетам научной фантазии (см. Barney 2019; Bonazzi 2021). То, что миф и логос, изложенные Протагором в Великой речи, суть изобретения Платона и что от исторического Протагора там осталось одно имя, см. Maguire 1977; Farrar 1988; Van Riel 2012. Так или иначе, первое внятное доксографическое свидетельство, где налицо классическая стадийная схема развития культуры от (1) дикого состояния через (2) общественный договор и законы к (3) развитию ремесел и городской жизни, мы находим в «Физиологии» Архелая (60 А 4 DK) (Kahn 1981: 102). В мифе же Протагора эта последовательность изложена, скорее, сумбурно и имплицитно и, возможно, даже пародийно — в частности, там не сказано, что было с человечеством, когда оно вообще не имело еще никаких технических навыков (Bonazzi 2021: 429, 432), — в отличие от того, как описывает дело, пусть и очень сжато, сам Архелай. Однако сам ли Архелай придумал эту схему или заимствовал у своего учителя Анаксагора, остается непонятным. Непонятно также, чем вдохновлялся Эсхил (если только в самом деле он и есть автор, о чем см. Griffith 1977) в «Прометее прикованном» (443–507), когда описывал дары, оказанные человечеству этим титаном, — вполне вероятно, что он, как указывал Марк Гриффит, «был близок учению Протагора, чей миф о развитии культуры мог вдохновить автора в выборе материала», но равным образом он знал «раннего Софокла и Еврипида, а также Пиндара и, возможно, Эмпедокла и Анаксагора» (Griffith 1977: 253). О влиянии Протагора на автора «Прометее» также указывает Мартин Уэст (West 1979: 147), который, следуя за Гриффитом, полагает, что Протагор мог распространить это учение во время своих посещений Афин в 452–442 гг. Также Уэст считает, что миф Протагора мог повлиять на Софокла (*Ant.* 332 sqq.), Еврипида (*Supp.* 201–213) и Крития (fr. 19 Kannicht = В 25 DK). О связи биографии Протагора (эсхилевский Прометей — это маска Протагора) и — шире — истории Афин с трилогией «эсхилевского» «Прометее» см. также Davison 1949.

тическим искусством, отражает подлинную софистическую доктрину¹¹.

В Великой речи Протагор говорит, что *in illo tempore* люди, хоть и обладали определенным набором ремесел, искусств и прочих технических навыков, необходимых для выживания, однако, так как у них не было еще политики (τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν)¹², которой обладал только Зевс, не могли ужиться вместе¹³. Затем Зевс, который, как и другие боги, играет в этом нарративе скорее символическую роль¹⁴, через Гермеса¹⁵ распределил между всеми людьми чувство стыда (αἰδῶ) и справедливости (δίκη)¹⁶, чтобы

¹¹ Bonazzi 2021: 425.

¹² Под политикой тут понимается политическое искусство — ἡ πολιτικὴ τέχνη. Мауро Бонацци предлагает «генетическую» и имплицитную трехчастную стадильность развития культуры в мифе заменить «аналитической» и эксплицитной двухчастной: природное состояние до политики и городское состояние после (Bonazzi 2021: 433). Также он считает (р. 437), что Протагор, возможно, был первым и единственным из теоретиков культургенезиса, который полагал, что обладание ремеслами, хоть и необходимо, но вовсе не достаточно для человеческого общественного выживания и прогресса. Так рождается область внутреннего, то есть этического и политического, в известной степени независимая от любого технического прогресса, но, наоборот, детерминирующая и направляющая последний, потому что никакая наука и техника никогда не может ответить на вечные толстовские вопросы «что мне делать?» и «как мне жить?».

¹³ Pl. *Prt.* 321d.

¹⁴ Beresford 2013: 139. Вообще, проблема агностицизма Протагора в отношении богов и его несоответствие мифологической форме данного нарратива не должны нас смущать, как это пытается сделать Магуайр, полагая, что *αἴδος* и *δική* здесь суть не протагоровские, но всецело платоновские концепты (Maguire 1977: 119 sqq.). Ведь ничто не мешало софисту использовать мифическую форму в качестве адекватного способа экспозиции своих философских идей — дальнейшая процедура очищения философского содержания в этом повествовании, его, так сказать, демифологизация, была уже прерогативой и делом читателя/слушателя (Barney 2019: 135–136).

¹⁵ Этот бог, конечно, неспроста появляется здесь. Недостаточно того, что Гермес — вестник богов. Он, как известно, еще и бог языка (cf. Pl. *Cra.* 407e–408b), толмачей, всевозможных «нарративов» и «дискурсов»; понятый таким образом, как передатчик моральных способностей, этот бог укореняет последние в их языковой природе, создавая «моральный дискурс» и, как следствие, политический дискурс, где главную роль играет речь (cf. Barney 2019: 151 sqq.).

¹⁶ Cf. Hes. *Op.* 275–279. Описывая Железный век, в который его угораздило жить, бедолага Гесиод сетует (191–192) на то, что *правда/справедливость* будет

могли возникнуть города, где бы установились соответствующие порядки (κόσμοι) и такие узы между людьми, которые приведут к дружбе (φιλίας), «которая рассматривается не просто как источник внутренней удовлетворенности, но как конститутивный элемент социальной идентичности»¹⁷. Стыд у Протагора, который опирается на поэтическую традицию, представляет собой некое ценностное расположение духа или, если угодно, черту характера, связанную с пониманием того, каким образом собственная честь и достоинство человека соотносятся с честью и достоинством других; стыд — это всецело социальное качество, которое либо способствует аρετή, либо же есть часть последней¹⁸. Софросюня, или благоразумие, или воздержанность и самоконтроль, вытекающие из стыда, традиционно было неразрывно связано с благополучием полиса еще со времен Солона, являясь неотъемлемой частью политической добродетели¹⁹. Воздержанный человек (σώφρων), то есть тот, который в состоянии противостоять порыву к немедленному удовлетворению желания, связанного с телесным или душевным удовольствием и наслаждением, имеет стабильное и здоровое состояние ума и обладает большей, чем невоздержанный, способностью здравого суждения во всех аспектах общественной жизни, и, как следствие, у такого человека всегда хорошая репутация: такой человек — благопристойный и знает, что, совершив дурное ближнему, он подвергнется возмездию²⁰. Следовательно, такой человек всегда избегает гиб-

сосредоточена в сильных руках, а *стыд* пропадет вовсе (δίκη δ' ἐν χερσὶ, καὶ αἰδῶς οὐκ ἔσται).

¹⁷ Farrar 1988: 6.

¹⁸ Cairns 1993: 356. Это, разумеется, не означает, что у античного субъекта не было внутреннего душевного пространства совести, где бы в случае несправедливого деяния осуществляла свою укоризну «вина», поэтому антропологический паттерн культуры «стыда» и культуры «вины», унаследованный нами с легкой подачи Рут Бенедикт, должен рассматриваться с известной осторожностью. В своей книге Дуглас Кернс (Cairns 1993) дает исчерпывающий обзор проблемы стыда в античной литературе и философии начиная с Гомера и заканчивая Аристотелем. Кратко о стыде в античности см. Konstan 2003.

¹⁹ North 1966: 86.

²⁰ Antipho fr. 2.55–57 Afonasin. Cf. Eur. *El.* 253–261; Pl. *Chrm.* 159b, 160e; подроб-

риса — несправедливого поступка, мотивированного спесивой уверенностью в собственной безнаказанности, и в этом отношении он является носителем справедливости (δικαιοσύνη). Справедливость (δικαιοσύνη)²¹ — термин, возможно впервые изобретенный самим Протагором²², — Протагор понимает, также следуя в этом поэтической традиции, как главную и совокупную добродетель²³, необходимую, во-первых, для блага политического сообщества, и, во-вторых, для собственного человеческого достоинства, которым должен обладать ἀγαθός πολίτης — достойный гражданин.

нее см. North 1966: 88–89. Со временем, вероятно, софросюз утрачивает политическую коннотацию и начинает пониматься более как воздержанность в телесных удовольствиях и такое отношение к последним, какое положено по закону и обычаю (cf. Arist. *Rh.* 1366b15; *EN* 1177b25 et al.; см также Dover 1974: 57, 59, 225).

²¹ В таком виде это существительное, за исключением корпуса Феогнида, где оно, судя по всему, является позднейшей редакторской интерполяцией под стать интеллектуальному духу времени (Havelock 1969: 69), до конца 5 в. встречается только пять раз у Геродота и по одному разу — у Фукидида, Антифонта и Дамона. Разбор всех этих okazji с комментариями *ad loc.* см. в Havelock 1969. То, что существительное δικαιοσύνη в словарном индексе Дильса-Кранца засвидетельствовано также применительно к фрагментам пифагорейцев, Бианта и некоторых других, не должно, по мнению Хэвлока, «вводить в заблуждение неосторожных» (ibid.: 50, п. 4; 59, п. 34) — вероятно, по причине позднего доксографического происхождения этих фрагментов, то есть когда это существительное было уже широко распространено (со второго десятилетия 4 в. до н.э.). Также Хэвлок отмечает (ibid.: 51), что если бы это слово имело хождение в моральном дискурсе греков сер. 5 века и ранее, то наверняка встретилось бы также в моральных размышлениях Пиндара, комедиях Аристофана и вставных речах Фукидида — например, в «Мелосском диалоге», который полностью про это.

²² Havelock 1969: 69–70.

²³ Так, Феогнид говорит, что «в справедливости — все добродетели сразу» (ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῆ' στίβι, *Thgn.* 147; cf. Arist. *EN* 1129b29, однако см. прим. 21). Тем не менее в 5 в., судя по всему, происходит известная пролиферация добродетелей с выделением базового канона — мудрости, воздержанности, благочестия, мужества и собственно справедливости, имплицитно содержавшихся уже у поэтов (cf. Pi. *N.* 3.73–76; *Hes.* fr. 321), однако всё более детализируемых (Pl. *Men.* 73e–74a). Принимая во внимание софистическую критику поэзии, можно сказать, что Протагор аристократическую поэтическую аргументацию экстраполирует на всех граждан демократического полиса, утверждая, таким образом, взаимную ответственность и моральную подготовленность друг перед другом в практике политической филлии/дружбы. Из рук софистов эту же традицию наследует, разумеется, и Платон (Pl. *R.* 427e sqq.).

Однако еще до того, как обзавестись стыдом и справедливостью, если верить хронологии мифа Протагора, человек обзавелся искусством членораздельной речи ($\phi\omega\nu\eta\iota\nu$)²⁴ и научился, подобно библейскому Адаму, давать вещам имена ($\delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha$). Почему *стыд* и *справедливость* возникают после того, как появляется речь? Совершенно очевидно, потому что речь участвует в формировании субъективной морали²⁵: речь, а также письмо и чтение как ее модификации, является трансфером, посредством которого в процессе пайдеи коллективные ценности сообщества инсталлируются в область субъективного сознания и бессознательного²⁶, которые, в свою очередь, суть всецело продукты речевой

²⁴ Интересно отметить: если верить «хронологии» событий этого мифа, то первой способностью человека была религиозность (если только это не традиционный топос, наряду с языком, дабы показать отличие людей от животных, cf. Manuwald 1999: 192). Из-за сродства с богами человек сперва стал воздвигать им алтари и поклоняться им, и только потом уже он обретет способность к речи. Из этого напрашивается вывод, что религиозность, даже если и не имеющая в мифе Протагора никакого отношения к человеческой справедливости и, следовательно, никак не связанная с моралью (Barney 2019: 143, 145), является еще более фундаментальным и первичным состоянием человека, чем даже способность к речи и, как следствие, к социальности (Van Riel 2012: 161). Здесь, конечно, нельзя не вспомнить *фитру* ислама, согласно которой все люди по естеству своему изначально рождаются в истинной вере, то есть от рождения религиозны. Религиозность с годами, из-за контакта с социумом, трансформируется и от стремления к Абсолюту может деградировать до самых различных повседневных практик — например, потребительства, шоппинга, спортивного фанатизма, пьянства, поклонения различным идолам (поп-звездам, политикам-демагогам и проч.), другими словами, никогда не удовлетворяемое *желание*, будучи отчужденным от своего единственного подлинного объекта, Абсолюта, рассеивается и мельчает, нисходя до житейской пошлости, а чистая и *неизменная* форма Абсолюта, существующая в человеческой душе, наполняется эрзацами — капиталом, славой, властью и прочими «слишком человеческими» *переменными*.

²⁵ «Обучаться добродетели, — трактует логос Протагора Барбара Кассен со ссылкой на *Prt.* 328a, — всё равно, что обучаться говорить по-гречески» (Кассен 2000: 94).

²⁶ По словам Протагора, которые, в отличие от вышеизложенного мифа, представляют уже логос (*Pl. Prt.* 325d sqq.), усвоение коллективных ценностей происходит довольно обыденным способом: сначала при всяком слове и деле ($\pi\alpha\rho'$ ἕκαστου καὶ ἔργου καὶ λόγου) ребенку показывается, что хорошо, а что пло-

деятельности²⁷. Если мы всё это теперь соберем вместе, то у нас получится субъект, наделенный аретэ в том смысле, как ее понимал Протагор, а именно как политико-демократическую. Такая аретэ есть способ субъективации индивида и превращение его в субъекта государственной политики, то есть гражданина. Совокупность политических волей граждан создает, в свою очередь, политический коллективный субъект под названием *полис*. Полис, то есть сообщество, является мерой бытия сущего и может быть подставлен на место лексемы *человек*²⁸ в высказывании о *человеке — мере всех вещей*, как это и предложил сделать когда-то Ген-

хо, что справедливо, а что нет, что прекрасно, а что безобразно, затем, когда ребенок научился читать и писать, он подражает (μιμηται) древним доблестным мужам (παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν), сведения о которых хранятся в творениях доблестных поэтов (ποικτῶν ἀγαθῶν), а потом само государство при помощи законов древних законодателей научает молодых людей повиноваться и повелевать сообразно им (подробнее об этом см., например, Галанин 2016: 79–96). Тут, конечно, может возникнуть вопрос, а зачем вообще нужна профессия Протагора, если и так все обучают детей и юношей добродетели, но софист находит, что ответить (328b): он не какой-то «революционный интеллектуал» (Nathan 2017: 14), но просто является лучшим и более сведущим, чем все остальные, учителем — всё потому, что у него есть педагогическая *теория*, — и именно поэтому он заслуживает платы (cf. Pl. *Tht.* 167b–d).

²⁷ Можно вспомнить мантру Жака Лакана, что «бессознательное структурировано как Язык». О связи языка, сознания и мышления см., например, Хомский 1972b; Лурия 1979.

²⁸ Собственно, это и делает Протагор в «Теэтете» 167cd, 168bc, когда говорит, что полис — это и есть мера справедливого и прекрасного, и что каждый мнит, то оно и есть для него, — будь то индивид или полис (см. Maguire 1973). Высказывание о *человеке — мере*, равно как и входящие в него отдельные лексемы, представляет собой концепт-метафору, которая должна обеспечить связь мира идеальных представлений и понятий с конкретным многообразием опытных данных реальности, наполняя первые последними как своим содержанием (см. Van Berkel 2013). Протагор здесь наследует довольно древней традиции, идущей еще, вероятно, от Гераклита, когда мыслитель для выражения своего учения привлекает различные метафорические коды (военный, легальный, торговый, производственный и др.) и свойственные им метафоры, которые структурируют и эпистемологически оформляют необозримое множество явлений космоса и человеческой жизни в ограниченное число чистых концептов. О различных метафорических кодах, например, в учении Гераклита см. Лебедев 2014.

рих Гомперц²⁹, говоря, что *человек* в этом высказывании означает *коллектив*. Сделав эти предварительные замечания, рассмотрим подробнее структуру политической аретэ как способа субъективации.

Структура добродетели

Вышеуказанные способность к речи, а также чувство стыда³⁰ и справедливости являются *сущностными задатками* политической аретэ³¹, которая на практике реализуется в том, что называется *εὐβουλίᾳ περὶ... τῶν τῆς πόλεως*³², рассудительность/благоразу-

²⁹ Gomperz 1912: 221 sqq. Существует своего рода диалектика между трактовками человека как индивида и как родового понятия. Местом их схождения является *коллектив*, сообщество, в котором как на смысловом перепутье преломляется родовая человек с индивидуальным субъектом. Гомперц, со ссылкой на Менцеля, верно подмечает, что человек как родовое понятие и как индивид едва ли составляли для Протагора противоречие и вряд ли он понял бы, как можно подразумевать под человеком род, не подразумевая в то же время индивида, и наоборот (Gomperz 1912: 217). Таким образом, вся тысячелетняя дискуссия по поводу понимания ἄνθρωπος в этой сентенции предстала бы для Протагора в качестве какого-то величайшего абсурда, ибо совершенно очевидно, что *человек — мера*, будучи концепт-метафорой, то есть мета-высказыванием, изначально была задумана как включающая в себя *всё* многообразие опыта. О других интерпретациях тезиса о человеке — мере, в частности о его трансформации в гносеологический критерий истины, см., например, Волкова 2019.

³⁰ Напомню, что Аристотель (*EN* 1128b10) вообще исключает *стыд* из списка добродетелей и даже полагает, что такой разговор просто неприличен (οὐ προσήκει λέγειν), поскольку стыд — это скорее страсть (πάθος), нежели душевный склад (ἔξις).

³¹ Традиционно аретэ обозначала такие качества индивида, которые способствовали процветанию, успеху и стабильности той группы, к которой он принадлежал, затем — процветанию полиса, однако благо, оказываемое индивидом полису, не должно было входить в противоречие с благом тех членов группы — клана, партии и т.д., — с которыми индивид был связан различными узами. Так понимаемая аретэ носила соревновательный, агональный характер и была нацелена на достижение успеха в различных областях жизни, и только к концу 5 в. до н.э. аретэ начинает ассоциироваться с коллективной, кооперативной деятельностью и включать в себя элементы, которых раньше не было и которым как раз обещает научить Протагор (Adkins 1973: 4–5).

³² Pl. *Prt.* 318e5. Собственно, это и есть та *матема*, то есть знание, или нау-

мие в делах государства, или же просто ἡ πολιτικὴ τέχνη³³ (государственное искусство), или искусство жить сообща³⁴.

И тут мы, а равно и Протагор в одноименном диалоге, сталкиваемся с той сложностью — а это и есть основная коллизия диалога, — что добродетель оказывается приравненной к технэ. Последнее, или искусство, есть особый навык, распределенный между некоторыми членами сообщества, — действительно, вовсе не обязательно, чтобы все были плотниками, или гончарами, или веб-дизайнерами, — который передается через ученичество от мастера к подмастерью; именно так до появления софистов обучались после получения начального образования те, кто хотел связать свою жизнь с каким-либо ремеслом³⁵. В то же время к 5 в. до н.э.

ка, которой обучает Протагор, и в совершенстве ею владел, например, Перикл, бывший, как сообщает Фукидид (1.139.4), самым выдающимся в речах и государственных делах (λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος). Протагор тоже обещает (Pl. *Prt.* 319a), что обучающийся у него станет самым сильным в речах и делах касательно государства (τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν).

³³ Нужно понимать, что в такой формулировке у Протагора политическое искусство едва ли могло существовать, поскольку все эти эллиптические конструкции, такие как πολιτικὴ (τέχνη), ῥητορικὴ (τέχνη) и др. раньше Платона, насколько известно, не встречались в научном дискурсе (Adkins 1973: 6; Schiappa 1990, et al.).

³⁴ Протагор говорит, что люди не могли еще должным образом себя защитить, поскольку не было организовано военное дело (πολεμική), составляющее часть политического искусства, которого также еще не существовало, и именно потому все попытки построить города, в свою очередь, оказывались безрезультатными (*Prt.* 322b). Аристотель отмечает, что умение в военачалии есть часть науки о государстве (*EN* 1094b), продолжая, таким образом, анализ, начатый Протагором, поскольку совершенно очевидно, что для успешного развития военного дела нужно государство — территория и земля для гоплитов, море для флота и прочее (Adkins 1973: 5).

³⁵ Gagarin 1969: 142. Излишне напоминать, что это были не аристократы, а представители более низких сословий. Аристократы всякий труд, реализуемый за плату, полагали недостойным свободного человека и поэтому занимались только военным делом, политикой, сельским хозяйством и редко — высоким искусством. Дело доходило до того, что даже проституцию элита воспринимала примерно так же, как сапожное ремесло или торговлю рыбой (Pl. *Chrm.* 163b), ибо, как остроумно замечает Элиссон Глейзбрук, «для элиты пребывание в борделе было не более презренным, чем торговля на рыночной площади» (Glazebrook 2011: 35).

аретэ уже не является достоянием избранных аристократических родов, но некоторым образом должна распределяться между всеми, и вот, спрашивается, как это происходит, поскольку, если это не прирожденная способность и не классовая (опять же прирожденная) привилегия, то, значит, ей можно научиться у специалистов, а раз так, то добродетель опять же, получается, есть технэ, то есть ремесло. Но если это ремесло, то оно опять же, получается, не должно быть распределено между всеми, но лишь между некоторыми, поскольку нет никакой необходимости, как только что было сказано, чтобы все без исключения владели определенным ремеслом. Поэтому задачей софиста Протагора является показать, во-первых, как возможно — коль уж она технэ — обучить аретэ и, во-вторых, как добродетель, будучи технэ, может при этом быть всеобщей³⁶.

Протагор поясняет, что в совещаниях по поводу гражданской добродетели (πολιτικῆς ἀρετῆς), которая произрастает всецело из практики справедливости (δικαιοσύνης) и воздержанности (σωφροσύνης)³⁷, каждый человек может подавать совет, ибо все

³⁶ Все эти противоречия и, в частности, противоречие между всеобщим распределением стыда и правды и необходимостью в то же время обучения добродетели Керферд решает тем, что говорит, что, хоть стыд и правда распределены между всеми, однако они не даны нам *по природе*. По природе различные навыки распределены только у животных, пока они создавались «в глубине Земли», то есть то, что дано еще до выхода на поверхность, — это и есть *по природе*. Человеку же по природе, то есть пока он сотворялся под Землей, вообще ничего не досталось, следовательно, выйдя на поверхность он оказался бос и наг, то есть у него ничего нет *от природы*, но как бы всё только от культуры, то есть через эмпирическое приобретение. Поэтому, как полагает Керферд, та часть диалога, где излагается уже не миф, но логос о происхождении культуры (322d–324d), должна рассматриваться как реальное объяснение и конкретное применение мифа в жизни, а стыд и правда — это не *способности* к политической добродетели, но *сама политическая добродетель*, данная Гермесом одновременно всем и сразу вся целиком (Kerferd 1953: 42–43). Эта стройная реконструкция, однако, не дает ответа на вопрос, зачем тогда вообще нужно было Протагору рассказывать этот длинный миф и почему нельзя было удовлетвориться просто рациональным объяснением, тем более что, рассказав его, он навлек подозрение вообще в необходимости своей профессии, из-за чего весь сыр-бор и начался, — зачем обучать политической добродетели, если и так всё дано всем от богов?

³⁷ Pl. Prt. 322e. Айдос превращается в σωφροσύνη, то есть в *практику* воз-

им причастны, а иначе не бывать государствам. Отчасти этим тезисом подразумевается тот факт, что коли уж ты гражданин и допущен в народное собрание, то ты априори обладаешь всеми необходимыми моральными качествами, чтобы принять участие в коллективном политическом процессе, а буде оно иначе, буде так, что граждане в нравственном отношении поставлены под подозрение, то это значит, что и весь полис в моральном отношении поставлен под подозрение, то есть в полисе как коллективном субъекте отсутствует добродетель, и совершенно очевидно, что ни одно уважающее себя государство ни в древности, ни в современности не пойдет на столь сильный критический выпад против себя самого. Если добродетель отдельного гражданина подвергается сомнению, то существует процедура *докимасии* (а в крайнем случае и *остракизма*), по результатам которой гражданин может быть отчужден от гражданского политического процесса, дабы он своей деятельностью не бросил тень на добродетель полиса³⁸. При этом Протагор подчеркивает, что если даже на самом деле человек не обладает справедливостью и воздержанностью, то он хотя бы должен просто *говорить, что справедлив*³⁹. Здесь мы сталкиваемся с потенциальной брешью, существующей в субъекте, когда внутренний мир может не соответ-

держанности, как противоположность ἀκολασία — недисциплинированности; δικαιοσύνη также не является абстрактным понятием, но взывает к некоей эмпирической процессуальности и реализации на индивидуальном и коллективном уровне, то есть надо *быть справедливым* (δικαίον εἶναι, *Prt.* 330c), о чем свидетельствует суффикс -σύνη (North 1966: 3, п. 10; Arieti, Varus 2010: 132, 134–135). Вероятно, что постепенный (к сер. 5 века) переход от архаико-аристократической абстрактной дикэ как правового и правильного *внешнего* поведения в отношении людей и богов к δικαιοσύνη может свидетельствовать об интернализации «внешней» правильности во внутреннюю сферу субъективной морали и духа, что, разумеется, следует считать прогрессом морального сознания (cf. Havelock 1969: 51).

³⁸ Как это случилось, например, с Тимархом, процесс над которым описан у Эсхина в речи «Против Тимарха». См. также несколько речей о докимасии, написанных Лисием (16, 25, 26 и 31).

³⁹ Pl. *Prt.* 322b: πάντας δεῖν φάναι εἶναι δίκαιους. Это вообще характерный *топос* софистики — диалектика внутреннего опыта и внешнего поведения субъекта, его внутренней раздвоенности, или, если угодно, *складки*, что полностью созвучно современному пониманию субъективности. Так, Антифонт говорит

ствовать внешним манифестациям поведения, и именно в этой бреши коренится *ложь*, а значит, вроде как и зло, но дело, однако, заключается в том, что эта ложь — необходимый клей для построения сообщества⁴⁰. При этом добродетель справедливости, как говорит Протагор, существует в человеке не по природе (οὐ φύσει) и возникает в нем не автоматически (ἄπὸ τοῦ αὐτομάτου), но посредством научения (διδάκτων) и заботы (ἐπιμελείας), проявляемой в отношении ее. Другими словами, все эти качества есть в известной степени результат воспитания, то есть социализации индивида⁴¹. А что же тогда возникает по природе? А по природе возникают *чистые врожденные потенции для добродетелей*, о которых мы уже говорили, — прирожденные стыд и правда⁴². Но даже этого недостаточно. Даже они из потенций трансформиру-

(fr. В 44 DK), что δικαιοσύνη состоит в том, чтобы не преступать законы полиса, к которым нужно засвидетельствовать прилюдное почтение, и тогда она доставит человеку величайшие выгоды (ξυμφερόντως), тогда как наедине с собой он может признавать лишь то, что существует поистине, то есть согласное с природой (τὰ τῆς φύσεως). В таком сугубо формальном и легальном дискурсе справедливость, будучи приравненной к внешней законности, существующей «по соглашению» (ὁμολογηθέντα), понимается всецело утилитарно и инструменталистски и не имеет никакого отношения ко внутренней сознательной субъективной интенции даже без свидетелей поступать праведно, что, разумеется, не является пропагандой бессовестной жизни, просто это значит, что жить по совести — это жить по природе, где, например, нет ни рабов, ни господ, и вот такая-то жизнь и есть подлинно справедливая.

⁴⁰ Платон, как известно, тоже прибегает к этому, чтобы скрепить свое Государство (R. 414c) при помощи благородной лжи, в которой нужно убедить людей (γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους πείσαι).

⁴¹ Cairns 1993: 354–360. Протагор был в центре дебатов по поводу того, что такое справедливость — *фюзис* или *номос* (Guthrie 1971: 55–135), в которые он внес весомый вклад, указывая на то, что это по сути и то, и другое, то есть природное дарование и успешное воспитание (cf. Barney 2019: 138), которое и есть номос, или, как бы мы сейчас сказали, *код*. Не исключено также, что за субъектом высказывания в *Anon. Iambl.* (89 DK), где сказано, что закон и справедливое (νόμον καὶ τὸ δίκαιον) прикреплены (ἐνδεδέσθαι) к нам по природе (φύσει), скрывается Протагор (Dillon, Gergel 2003: 310–311) либо Гиппий.

⁴² См. Beresford 2013: 151–152. Cf. Arist. *EN* 1103a25–28. Барбара Кассен (Кассен 2000: 97) говорит, что комбинация стыда и правды есть просто «субстрат практической морали, уважения к правилам игры в обществе» и что она «не дает ни малейшей почвы для этической интенции, и еще менее того — для автономии

ются в деятельную практику исключительно сообразно со *способностью* человека к обучению и сообразно с *качеством* самого обучения, ибо и здесь, как и в других искусствах и науках, субъект может быть как одаренным (εὐφυής), так и бездарным (ἄφυής)⁴³, равно как такими же могут быть и его учителя⁴⁴. Как бы там ни было, в полисе не должно быть совсем уж невежд в вопросах добродетели, если вообще государство претендует на свою сохранность⁴⁵.

И всё же путаница сохраняется, путаница, вызванная отсутствием строгости в определении и использовании терминов, поскольку Протагор использует слова добродетель и технэ практически взаимозаменяемо с рассудительностью, воздержанностью и благочестием, что вовсе не опровергает его аргументацию, но свидетельствует о том, что под этими словами он подразумевает скорее индивидуальные качества субъекта, тогда как Сократ пытается перевести всё рассуждение на другой, онтологический, уровень, то есть уровень концептов⁴⁶. В итоге Протагор, следуя за терминологическим расслоением Сократа, расслаивает исходное собирательное значение своей науки (μάθημα)⁴⁷: «благоразумие

морального субъекта». Мы не согласны с таким мнением, и, собственно, весь наш материал посвящен его опровержению и утверждению этической и лингвистической субъектности как вневременной и, скорее, даже не только или не столько социокультурной, сколько психобиологической структуры.

⁴³ Pl. *Prt.* 326e–328c. Это логично вытекает из педагогики и теории способностей Протагора (fr. 2.14 Afonasin), которой придерживался, в частности, и Исократ (15.187–188), учившийся у него.

⁴⁴ У Еврипида Гекуба задает вопрос, чьей заслугой является добродетель — родителей или воспитателей, и говорит, что роль воспитания очень велика, и человек, обученный прекрасному, знает постыдное и не увлекается им (Eur. *Hec.* 599–604). См. также Farrar 1998: 99–100.

⁴⁵ Cf. Pl. *Prt.* 327a.

⁴⁶ Gagarin 1969: 144–145. Сократ, кстати, сам не свободен от этой путаницы и хитрым образом смещает речь с матэмы, которой обучает Протагор (318e), через технэ (319a), и подводит в итоге к аретэ (319e–320a) — именно Сократ делает это терминологическое смещение в сторону единого этического понимания аретэ (Van Riel 2012: 147), за которое потом Протагор, уже вовлекшись с головой в дискурс, должен отдуваться. Так что можно согласиться с Керфердом, что источником терминологической путаницы является вовсе не Протагор, но в первую очередь Сократ (Kerferd 1953: 44).

⁴⁷ Maguire 1977: 105.

(εὐβουλία)⁴⁸ в делах домашних и общественных (318e) → политическое искусство (πολιτική τέχνη, 322b) → политическая добродетель, состоящая из стыда и правды (πολιτική ἀρετή, 322e). Последние трансформируются (323a), соответственно, в воздержанность (σωφροσύνη) и справедливость (δικαιοσύνη), к которым добавляются прочие гражданские добродетели (ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς), в частности религиозность (τὸ ὄσιον εἶναι), и всё это вместе представляет собой единую (τὸ ἓν) мужскую доблесть/добродетель (ἀνδρὸς ἀρετήν), которой, однако, должны быть причастны также женщины и дети (325a)⁴⁹. Эта эвбулия, то есть матэма, которой обучает Протагор, выпадала из внимания Платона и дру-

⁴⁸ Подробнее об *эвбулии* как правильном суждении и его связи с риторической аргументацией на основе правдоподобия (εἰκός) см. Woodruff 2013. Натан (Nathan 2017: 7–6) отмечает, что такой легкий скачок от эвбулии к политической аρετῆ означает, что, хоть обязанности гражданина могут быть не тождественны политическому мастерству — ибо можно быть хорошим гражданином и не будучи хорошим политиком, — однако они и не противоречат друг другу. В те времена эта эвбулия, вероятно, напрямую была связана с софросюнэ и айдосом, о чем, в частности, говорит спартанский царь Архидам в своей речи (*Th.* 1.84.3).

⁴⁹ И, можно еще добавить, старики, метеки и рабы. Если это действительно мнение Протагора, то есть если это не Платон, который смекает Протагора от множества к единству добродетелей в *знании*, как полагает Магуайр (Maguire 1977: 106), то оно представляет собой известное новшество. Считается, что добродетель в то время понималась комплексно, то есть было много добродетелей — сообразно с социальным статусом, полом, возрастом и т.д. (cf. Pl. *Men.* 71e). Это, конечно, не противоречит тому, что, скажем, благочестивыми или воздержанными должны быть все, но понятно, что непосредственно в политической жизни участвовали только мужчины, которые и были единственными полноправными гражданами, то есть субъектами (Рейчел Берни в Barney 2019: 146–147 допускает, что по Протагору и женщины обладают способностью к политической деятельности). Следует также отметить, что в самой Великой речи ничего не говорится напрямую о добродетели мужества, которое — особенно если учесть, что военное дело есть неотъемлемая часть политического искусства, — также является фундаментальным (см. Dunkan 1978). Вероятно, мужество, по Протагору, относится, скорее, к эмоциональному состоянию или некоему варианту дерзости, не предполагающей рефлексии и никак не связанной с мудростью (Gonzalez 2014: 43). Действительно, чтобы быть храбрецом, вовсе не обязательно быть умным, праведным и прочее (cf. Pl. *Prt.* 329e, 349d) и рефлексировать во время, например, военной атаки в лоб — скорее, это даже вредно. О добродетели вообще у Протагора см. также Hoffman 2006; Pangle 2014: 131–212.

гих философов, однако была важнейшей частью учения софистов⁵⁰. (В наше время мы бы назвали такое обучение школой топ-менеджмента с углубленным изучением морали.)

Итак, добродетель как осуществляющаяся практика и стыд и правда как лежащие в ее основе и заданные по природе каждому человеческому индивиду структуры являются уникальной психофизиологической способностью человека и коррелируют со способностью к языку и речи. Эти моральные способности, как было сказано, во многом являются результатом языковой деятельности и, как и язык, усваиваются сами собой⁵¹. Мы бы даже сказали, что они во многом тождественны, так что не будет преувеличением утверждать, что способность к добродетели, то есть к нравственному поведению, осуществляется по тому же алгоритму, по какому происходит пользование языком и речью в рамках понятия *языковой компетенции*, введенного Ноамом Хомским⁵². Мы же можем назвать это *этической компетенцией*, или универсальной моральной грамматикой. Теперь перенесемся в наше время и рассмотрим кратко лингвистическую теорию Хомского, попробовав переложить на нее этическую теорию Протагора.

Хомский и психолингвистика

Языковая компетенция, по Хомскому, — это уникальная способность человека на основании ограниченного числа усвоенных грамматических правил генерировать неограниченное число правильных предложений языка⁵³. Компетенция выступает

⁵⁰ Woodruff 2013: 179. Cf. Pl. R. 600d.

⁵¹ Cf. Pl. Prt. 327e–328a; Alc. 1 11a.

⁵² Хомский — автор теории генеративной грамматики. Протагор, как известно, был одним из первых грамматических теоретиков, изучающих части речи, их роды, наклонение глаголов и т.п. (fr. 2.20, 26–28 Afonasin; см. Rademaker 2013).

⁵³ Хомский 1962: 418. По Хомскому, компетенция (*linguistic competence*), или глубинная структура, противопоставляется использованию языка (*performance*), или поверхностной структуре; они никогда не совпадают и между ними существует фундаментальное различие (Хомский 1972a: 9), что отчасти соответствует структуралистской дихотомии *Язык* (парадигмальный уровень, то есть уровень

в качестве структуры, существующей в субъекте, которая фильтрует и позволяет правильно интерпретировать даже неправильно составленные предложения языка. Описывая теорию Хомского, отечественный психолингвист Лурия отмечал: «За бесчисленным числом поверхностных синтаксических структур (различных для разных языков) существуют глубинные синтаксические структуры, отражающие общие схемы выражения мысли, число которых сравнительно невелико; именно это и дает ребенку возможность овладеть в такой короткий период этими глубинными синтаксическими структурами и вывести из них любые поверхностные грамматические структуры языка, на котором он говорит»⁵⁴. Лурия полностью разделял взгляды Хомского, единственное, чего Лурия не мог признать, чтобы не быть заподозренным в ментализме, то есть идеализме, — так это нативного, врожденного характера этих структур⁵⁵, в чем был абсолютно убежден Хомский и, как мы показали выше, Протагор.

Языковая компетенция, или, в нашей терминологии, *этическая компетенция*, соответствующая также *глубинной структуре* Хомского, является исходной данностью, или резервуаром, который порождает неопределенную множественность правильных конкретных этических поступков. Эти поступки мы уподобили *поверхностной структуре* Хомского (то есть предложениям конкретного языка), или, по-другому, уровню использования языка (*performance*). Таким образом, можно утверждать, что ограниченный набор этических правил, то есть врожденные протагоровские *стыд* и *правда*, подкрепленные через ограниченное количество примеров морального поведения, усвоенных в детстве, актуализировав моральное сознание субъекта, дают ему способ-

отбора языковых единиц) — *Речь* (синтагматический уровень, или уровень соположения языковых единиц). Языковая компетенция является базовой по отношению к коммуникативной компетенции, понятие которой ввел Делл Хаймс и которая обозначает совокупность социальных норм и установлений, учитывающихся при производстве высказывания в рамках конкретной языковой ситуации (Hymes 1972).

⁵⁴ Лурия 1979: 157.

⁵⁵ Лурия 1979: 158–159.

ность генерировать неограниченное количество морально правильных поступков сообразно конкретной этической ситуации, равно как и интерпретировать неограниченное число своих и чужих действий как морально правильные и неправильные⁵⁶. Предельно упрощая и обобщая, можно сказать, что языковая компетенция, или глубинная структура, Хомского соответствует субъективной совести, или моральному сознанию, осуществляющему и интерпретирующему правильное или неправильное, то есть моральное или аморальное деяние⁵⁷, которое в лингвистике Хомского, в свою очередь, соответствует правильному и неправильному предложению языка.

Несмотря на то что существует множество несхожих друг с другом этических систем, равно как есть много разных языков, существует *инвариантная структура этических* категорий⁵⁸, универсальная этическая грамматика, то есть врожденная моральная способность, если угодно, присущая мышлению человека как вида. Эта способность выстроена по образу и подобию

⁵⁶ Видный теоретик универсальной врожденной моральной грамматики (UMR) Джон Микхейл определяет ее следующим образом: «сложный и, возможно, домен-специфичный (domain-specific) набор правил, концепций и принципов, который генерирует и связывает ментальные представления различных типов. Помимо прочего, эта система позволяет отдельным лицам определять деонтологический статус бесконечного множества действий и бездействий» (Mikhail 2007: 144).

⁵⁷ Это коррелирует с выводами Аристотеля, который в «Политике» (1.1.7–19) говорит, что одной из функций речи является восприятие и прояснение справедливого и несправедливого, а также благого и порочного. Хотелось бы поблагодарить Алексея Глухова, предоставившего нам возможность ознакомиться с рукописью его докторской диссертации, где подробно разбирается данный вопрос — связь речи в учении Аристотеля с идентификацией моральных категорий, правда, без каких-либо ссылок на Хомского. Схожим образом рассуждает и Гекуба у Еврипида (*Нес.* 800–801), когда после предательства обращается за помощью к Агамемнону со словами, что «по закону мы чтим богов и в жизни правду от неправды отделяем (νόμος ἕαρ τοὺς θεοὺς ἠγοούμεθα, καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὠρισμένοι)». Подробнее см. Farrar 1988: 100–101.

⁵⁸ Так, в любом языке существуют базовые этические понятия, выражающие запрет, долженствование и дозволение (Mikhail 2007: 143, fig. 1a), и если взять, скажем, библейский Декалог, то какую бы этическую систему мы ни взяли, мы везде найдем ему соответствующую — пусть и не полностью — корреляцию.

лингвистической способности⁵⁹ и точно так же, как и она, необходима человеку для его видового выживания⁶⁰. Эти категории и выработанные на их основе понятия присутствуют и актуальны в любых этических системах. В любой этической системе любой культуры любого народа⁶¹, скажем, справедливость, любовь к ближнему, щедрость и индивидуальная воздержанность, храбрость и прочие качества субъекта, пусть и различно проявляющиеся в разных культурах, почитаются как добродетели⁶² — будь то религиозная этика ислама, христианства, буддизма, других религий или гуманистическая секулярная этика во всём своем многообразии, и нужно сказать, что ценность этих добродетелей самих по себе, несмотря на локальные вариации конкретной культуры, носит вневременный характер. Независимо от исторического периода, к ним ничего не добавляется и ничего от них не убавляется, то есть они абсолютны и вечны, они существуют и, хочется верить, будут существовать столько же, сколько существует человечество. Именно поэтому, в сущности своей, этические системы, как и языки, на структурном, глубинном уровне, то есть на уровне того, как данная этика или данный язык бытийствуют в сознании данных субъектов⁶³, различаются между собой очень мало⁶⁴.

⁵⁹ Mikhail 2007: 143; Арутюнова, Александров 2019: 29–31. Ср. Хомский 1972b: 94; Ролз 2010: 52–57. Способность ко стыду и справедливости, по Протагору, будучи универсальной, может проявляться в самых разных этических и политических системах, поскольку, сколько существует полисов, столько есть и реальных локальных артикуляций и норм справедливого и несправедливого (cf. Pl. *Tht.* 167cd).

⁶⁰ См. Hauser 2006.

⁶¹ Аристотель говорит, что есть нечто справедливое и несправедливое по природе, общее для всех и признаваемое всеми народами (*Rh.* 1373b5)

⁶² Применительно к Протагору это, вслед за Barney 2019: 146, можно назвать «метаэтическим реализмом».

⁶³ Если говорить конкретно о мозговой корреляции, то за языковую деятельность отвечают так называемая зона Вернике и зона Брока, тогда как за моральное сознание — передняя префронтальная кора, медиальная и латеральная орбитофронтальная кора, дорсолатеральная и вентромедиальная префронтальная кора, передние височные доли, верхняя височная борозда и задняя поясная извилина/прекунеусная область (Mikhail 2007: 143).

⁶⁴ Ср. Хомский 1972b: 94.

Это значит, что эта этическая (лингвистическая) структура является врожденной и есть уникальная особенность человека, при этом она в известной степени независима от конкретных интеллектуальных способностей субъекта⁶⁵. Как Протагор говорит, что флейтисты бывают плохие и хорошие, и это зависит от дарования и учителей, но даже плохой флейтист лучше играет на флейте, чем тот, кто вообще не умеет играть⁶⁶, так и Хомский утверждает, что способности использовать язык зависят от способностей и условий усвоения, но даже в этом случае сходства в употреблении языка выражены более четко — то есть люди говорят более или менее одинаково, — тогда как различия, свойственные, скажем, более высокому культурному уровню владения языком, на самом деле носят периферийный характер⁶⁷.

Лингвистическая/этическая структура, или универсальная моральная грамматика, и есть *субъект*, существующий как на индивидуальном, так и на коллективном уровне сообщества/полиса и шире — на общечеловеческом уровне: язык и мораль — это субъект как таковой, Субъект с большой буквы.

Бессубъектные сообщества

В отличие от Протагора, который полагал субъективность в основу сообщества, ряд современных философов, рассуждающих о сообществе языком столь витиеватым, что мы невольно до сих пор находимся под их обаянием, — малопонятное вообще зачастую, облекшись глубокомыслием, особенно если ты молодой человек, имеет свойство надолго захватывать, — всеми средствами элиминируют субъективность из своих концепций.

⁶⁵ Ср. Хомский 1972b: 97. Ученые, конечно, задались вопросом, как конкретно это всё работает на биологическом уровне и что это за «орган», или «модуль», отвечающий за работу всего этого лингвистического арсенала, и как он связан с сознанием, в результате чего была создана так называемая модульная теория сознания, одним из авторов которой был Джерри Фодор (Fodor 1983), опиравшийся на прозрения Хомского. На данный момент по этой теме существует необозримое количество литературы и теорий, которые собраны, например, в Черниговская 2013. См. также прим. 63.

⁶⁶ Pl. *Prt.* 327c.

⁶⁷ Хомский 1972b: 97.

Философы всевозможных «негативных», «неописуемых», «непроизводимых» и «грядущих» сообществ, такие как Батай, Бланшо, Агамбен, Нанси, озабочены единственным вопросом: как *теперь*, в наше время, возможно сообщество? *Теперь* — это значит после опыта построения катастрофических и суицидальных сообществ, созданных как *слева* — то есть Сталиным, так и *справа* — то есть Гитлером, равно как и в *центре* — то есть глобальным *Капиталом*, где вообще нет никакого сообщества, но лишь бесчисленное множество атомизированных, отчужденных и безнадежно одиноких индивидов, скрывшихся под маской прекрасного потребительства на черно-белом карнавале успешности.

Так, Нанси в «Непроизводимом сообществе» подчеркивает, что «вопрос сообщества есть важное отсутствующее звено метафизики субъекта»⁶⁸, однако он связывает этот субъект с метафизикой абсолютного государства, истории, идеи, нации и т.д. и считает такую логику субъекта весьма опасной, ибо все эти идеи, будучи гипостазированы, всегда поглощали и уничтожали индивидуальную субъективность ради собственного воспроизводства. Поэтому пусть уж лучше вообще без субъекта. В конце концов у нас есть «ностальгия по далеким временам, когда сообщество было соткано из прочных гармоничных и нерушимых связей», имело свои обряды и символы и через живой дар собственного единства, интимность и имманентную автономию, было представлено самому себе⁶⁹. Такова была архаическая семья, афинский полис, раннехристианская община и прочие коммуны, от которых осталась одна мифическая ностальгия, образующая существенную черту западной духовности — миф об утрате сообщества. Миф тем более опасный, что всякая его эмпирическая и историческая реконструкция всегда приводит к одному и тому же — реконструкции вышеупомянутых государства, идеи, нации и всему, что сущностно им присуще, а присущи им войны, лагеря, кровь и бессмысленная смерть. Поэтому, как считает Нанси, нужно излечиться от этой ностальгии, ибо на самом деле со-

⁶⁸ Нанси 2009: 27.

⁶⁹ Нанси 2009: 37.

общество — это дело будущего, просто потому, что сообщества еще никогда не существовало⁷⁰. Нанси предлагает помыслить новое сообщество без идентичности и субъекта, ибо эти инстанции всецело репрессивные, поэтому в его сообществе единственной идентичностью — он наследует это у Батая и Хайдеггера — является человеческая смертность, или конечность. Смерть как то, что объединяет всех. Однако это не только сообщество людей — туда же вписаны и животные, и, если я правильно понял, также различные жизнеподобные и даже безжизненные объекты⁷¹, что хоть и писалось давно, но звучит вполне актуально, если принять во внимание постулаты «объектно-ориентированной онтологии», «акторно-сетевой теории» и некоторые другие версии социальных «сборок» — например, теорию ассамбляжей Мануэля Деланда. Как бы там ни было, эта исходная социальность членов этого гипотетического сообщества, сама их общность, не является чем-то внешним и более общим по отношению к ним самим. Они сами и есть это сообщество, а вернее — их коммуникация, в которой каждый член сообщества выказывается вовне по направлению к Другому, который, в свою очередь, также существует только в своей выказанности по отношению к остальным, и так они все, бытийствуя вместе, выставлены друг перед другом на суд друг друга, что и является их законом⁷². В этом сообществе нет никакого слияния, то есть нет того, что зовется социальной массой, ибо, как говорит Нанси, «только фашизм преследует цель уничтожить сообщество в мании воплощенного слияния»⁷³. У этого сообщества, понятное дело, нет ни сущности, ни субъекта, ни ипостаси, потому что такое сообщество — чистое со-бытие, то есть бытие со-обща, иначе говоря вместе (*être-en-commun*).

Морис Бланшо в «Неописуемом сообществе» вслед за Батаем отмечает⁷⁴ что в основе любого существа лежит принцип недостаточности, то есть нехватка, отсюда тяга к сообществу. При этом

⁷⁰ Нанси 2009: 38.

⁷¹ Ср. Нанси 2009: 64.

⁷² Нанси 2009: 64.

⁷³ Нанси 2009: 75.

⁷⁴ Бланшо 1998 *passim*.

сообщество, в отличие от коммунальной общности, не ставит себе каких-либо производственных целей, чтобы что-то удовлетворить. Что же оно делает и чему служит? Оно служит оказанию помощи друг другу в момент смерти, чтобы другой не отошел в мир иной в одиночку. *Сопричастность* смерти — это замена того, что раньше давало истинное *причастие*. Единственной более или менее доступной производственной деятельностью сообщества является *письмо*, а если быть более точным — то *умирание* на письме и через письмо, что коррелирует с другими работами Бланшо, посвященными письму⁷⁵. То есть, по сути, сообщество занято умиранием через свою экспонированность на письме — будь то стихи, проза или политические манифесты. В сообществе ничего нет и там нечего делить, кроме как неотвязного чувства близости неминуемой смерти или гибели. Чувство этого фатального дарения между членами сообщества именуется *дружбой*, в которой опять же нет ничего общего, никаких разделяемых общих интересов, никакой идентичности, кроме как открытости меня и другого к смерти. Дружба, будучи единственной коммуникацией сообщества, заключается в том, что мы, будучи чуждыми сами себе, в Другом встречаем себя в нашем собственном одиночестве и утешаемся лишь тем, что не мы одни, но и он, Другой, испытывает то же самое одиночество, связанное с неизбежностью смерти.

Рассмотрим «Грядущее сообщество»⁷⁶ Агамбена, где автор говорит, что оно будет состоять из безвозвратно погибших людей, ибо они будут лишены возможности лицезреть Бога, однако этот факт будет для них не горестным наказанием, но величайшей радостью. Это будет несущественное сообщество, то есть такое объединение, у которого нет сущности⁷⁷. Для этого Агамбен вводит термин *quodlibet*, то есть любое/ой/ая, отменяющий все возможности субъектности и идентичности, даже биографическую идентичность, то есть самотождественность собственной жизни, — даже этого лишен член грядущего сообщества, так как в нем не

⁷⁵ См., например, его «Пространство литературы».

⁷⁶ Агамбен 2008: 12.

⁷⁷ Агамбен 2008: 23.

должно быть никакой фиксации, кроме голой *таковости* и *этовости*, выраженных в чертах лица. В такой выставленности *вовне*, в абсолютной экспозиции, без какой-либо тайны внутренней интимности, осуществляется абсолютная коммуникация, когда в общении уже нет ничего несообщаемого⁷⁸. Человек в таком сообществе — Агамбен всё же использует еще слово «человек» — окажется спасенным через духовность. Но духовность эта специфическая: это *не-вещность*, которая парадоксальным образом заключается в том, чтобы совершенно затеряться в вещах мира, потерять себя в вещах настолько, чтобы стать неспособным воспринимать хоть что-нибудь, кроме вещей⁷⁹. Это, можно сказать, опять-таки всё тот же жест объектно ориентированных онтологий по превращению субъекта в объект, то есть это не субъективация, о которой говорил, скажем, Сартр, когда призывал в существовании обрести сущность через свободное действие, но объективация, становление объектом. Такое спасение, по Агамбену, — это не возвращение утраченного священного на место мирского, но необратимая утрата утраченного — это мирское, безвозвратно ставшее мирским⁸⁰.

Таковы бессубъектные сообщества, а уж хороши они или плохи — пусть читатель решает сам. Мы же, подводя итоги, вернемся в Грецию.

Заключение

Хоть у афинян и не было единой демократической политической теории в 5 веке до н.э.⁸¹, есть устойчивое мнение, что именно Протагор был первым теоретиком политической демократии,

⁷⁸ Агамбен 2008: 60.

⁷⁹ Агамбен 2008: 93.

⁸⁰ Агамбен 2008: 93.

⁸¹ Nicholson: 1981: 16. Николсон считает, что Протагор был теоретиком не просто демократии, но создал такую моральную теорию, которая применима при *любом* общественно-политическом строе, в том числе и при Перикле. Периклова демократия, где есть более способные и менее способные лидеры и где под первыми разумелись именно такие фигуры, как Перикл, отличалась от той демократии, которую придумал Клисфен, поэтому-то Фукидид (2.65) и говорит,

а общество, которое он исследовал и описывал, представляло собой прямую демократию, в осуществлении которой участвовали даже беднейшие граждане⁸². Греческий полис — это сообщество равных⁸³, и поэтому Протагор — первый теоретик сообщества.

что это была демократия только на словах, а на деле всем управлял один человек — Перикл.

⁸² Farrar 1988: 77. Это есть практическая реализация тезиса о *человеке — мере вещей* (если под человеком понимается индивид) на политическом уровне. Стыд и правда заложены во всех, и каждый как-то, худо-бедно преуспел в воздержанности и справедливости, то есть имеет свой собственный опыт и индивидуальное суждение по каждому поводу, и поэтому может поделиться своей опытностью с другими в рамках народного собрания. Синтия Фаррар (Farrar 1988), опираясь на Магуайра (Maguire 1973, 1977) — последний вообще говорит (Maguire 1977: 104–105), что единственное подлинное высказывание Протагора в одноименном диалоге — это когда он говорит о своей профессии, то есть что он софист и делает своих студентов «лучше», обучая благоразумию в делах домашних и общественных (318a–d), — жестко отделяет исторического Протагора от платоновского и в своем пафосе доходит до того, что последнего называет «Платагор» (Platagoras), который полон противоречий и не соответствует подлинному: так, она, например, полагает (p. 82), что Протагор считал, что политическое искусство было дано человеку вместе со всеми остальными ремеслами, а не *позже* и не *отдельно* от них, как говорит Платон. О том, что миф и логос Протагора не противоречат не только друг другу, но даже взглядам Сократа/Платона на природу добродетели, и о том, что Сократ/Платон *mutatis mutandis* инкорпорирует взгляды Протагора в свою аретологию, — ибо если добродетель, как говорит Сократ, есть знание, то ему можно научить, а именно это и говорит Протагор, просто глядя из другого угла, то есть не из онтологии Блага, — см. во влиятельной давней статье Майкла Гагарина (Gagarin 1969). Фаррар вообще не упоминает эту работу Гагарина, и есть все основания полагать, что едва ли по неведению. Существует известный консенсус, что Платон не сильно извращал взгляды таких серьезных фигур, как Протагор и другие крупные софисты, поскольку в его время память о них была еще жива и сочинения их были еще в сохранности, да и в конце концов — чтобы опровергать противника, нужно более менее адекватно изложить его взгляды. См. об этом Galanin 2018.

⁸³ Потенциально любой гражданин Афин мог активно участвовать в политике, то есть стать политическим лидером, заняв соответствующие должности, или просто выражать мнение определенных слоев населения в экклесии, то есть быть демагогом, если у него хватало знаний и он владел даром слова. На практике же в лидеры выбивались единицы, и именно для них была предназначена та пайдейя, которую предлагал за огромные деньги Протагор и другие софисты. Поэтому и тут, как всегда, много званых, но мало избранных, так как шанс вы-

Протагор, в общем, шел по традиционному впоследствии для западной культуры пути: перевести общественные политические интересы в область индивидуальной заинтересованности, то есть чтобы индивид понимал, что его личный интерес частично или полностью совпадает с общественным интересом, ибо вне полиса и сообщества человек просто пропадет⁸⁴. Однако в его теории, насколько можно судить, тоталитарный элемент был сведен к минимуму, а индивидуальная заинтересованность в построении сообщества с необходимостью вытекала из самой человеческой природы, что мы и пытались показать. Из этого следовал важный вывод, что сообщество — это естественная форма человеческого общежития, поэтому описанные выше природные добродетели воздержанности и правды суть врожденные структуры человеческой субъективности, а их реализация на практике — это и есть способ субъективации, то есть превращение человека в цивилизованного политического субъекта/гражданина, в сознательного, то есть свободного политического актора, осуществляющего гражданское действие. Протагор рассматривал порядок сообщества-полиса как всецело имманентный, в котором единство сообщества не зависело от авторитета трансцендентного высшего разума⁸⁵ или от какой-либо другой внешней идеи, которую полис должен был постфактум интериоризировать как

биться в люди, получив достойное образование, был только у золотой афинской молодежи. Поэтому-то Эдкинс (Adkins 1973: 10–12) и считает — и не безосновательно, — что вообще всё это было очень похоже на реставрацию аристократического правления (то есть реакцию), которое стало теперь за большие деньги доступно для всех, кто мог заплатить, — в первую очередь, для нуворишей. См. также Nicholson 1981.

⁸⁴ Cf. Pl. *Prt.* 322bc.

⁸⁵ Farrar 1988: 89. Следует сказать, что Делез также понимал античный полис как поле чистой имманентности (то есть, если угодно, в качестве пространственно-исторической кальки *плана имманенции*), где не было никакой трансцендентности, пока не появился Платон и не ввел ее в пространство полиса. Этот шаг, как пишет об этом Делез в кратеньком эссе «Платон и греки», был всецело варварский и противоречил греческому духу свободы и дружества, где философы были не любителями, но друзьями мудрости. Платон, по Делезу, — это варвар, внесший в свободное сообщество греков чуждый им имперский дух,

свою легитимную точку сборки, — будь то иудейский Бог, персидский царь, император, идея прав человека, частной собственности или ее отсутствия и т.д.

Полис есть цель в самом себе, ибо он есть *благо* для всех живущих в нем, он дает возможность для самореализации и хорошей — то есть не варварской — жизни, о чем недвусмысленно свидетельствует Надгробная речь Перикла. Полис — идеальное сообщество, построенное на принципе собственного, имманентного блага. Там каждому найдется место — даже негражданин не будет обижен в полисе, и даже раб получит в нем человеческое отношение к себе. Именно поэтому благо полиса совпадает с индивидуальным благом его жителей, и именно поэтому полис достоин того, чтобы жертвовать ради него. Но это равновесие находится постоянно под угрозой. Как отмечает Синтия Фаррар, если «общественное доверие и открытость, а также чувство участия в общем проекте разрушаются, практики, составляющие политический порядок, созданный человеком, перестают быть составляющими его идентичности и становятся просто приспособлениями, способами получения личной выгоды в рамках системы, которая больше не может обеспечивать коллективное благо»⁸⁶. Такое сообщество становится беззаконным, и в нем происходит отчуждение индивида от политического процесса, сопровождаемое недоверием, ненавистью либо безразличием к текущему сообществу, а порою и уверенностью в невозможности построения иного, более правильного и праведного, сообщества. В таком уже не сообществе, но обществе единственной целью индивида становится политический эскапизм и следование своему собственному благу, которое уже не имеет не только политической, но и просто коллективной составляющей. Индивид атомизируется, что ведет к моральной дегенерации, выражающейся в безразличии к политическому процессу, либо пущенному на самотек, либо захва-

путь и трансформированный и преломленный в свете теории Идей (см. Делез 2002).

⁸⁶ Farrar 1988: 101.

ченному несправедливому элементу, служащим не благу, но злу. Безразличие к политическому процессу приводит к безразличию между благом и злом как следствием политической апатии. Происходит абсолютное моральное падение индивида, который говорит себе: я слаб, всё политическое меня не касается. Как писал Мамардашвили, в пропасть такого политического беззакония, безответственности и несвободы может свалиться целый народ и даже шире — весь мир⁸⁷. Итогом является то, что исчезают все виды субъектности — как коллективная, так и индивидуальная, а на ее место приходит то, что Жан Бодрийяр назвал молчаливым большинством — биомассой, утопающей в гедонизме потребления.

Поэтому нужно как следует оценить всё то, что дает полис, нужно подсчитать все те блага, которые даются, и спросить, каким образом полис, в котором живет человек, интенсифицирует и осуществляет его бытие, делая его подлинным субъектом, — и только после этого тщательного подсчета экзистенциальных вершков и корешков есть смысл рисковать ради полиса.

Литература

- Агамбен, Дж. (2008), *Грядущее сообщество*. Пер. Д. Новикова. М.: Три квадрата.
- Арутюнова, К.; Александров, Ю. (2019), *Мораль и субъективный опыт*. М.: Институт психологии РАН.
- Бланшо, М. (1998), *Неописуемое сообщество*. Пер. Ю. Стефанова. М.: Издательство МФФ.
- Волкова, Н. (2019), «Мера вещей» Протагора как критерий истины», *СХОЛН (Scholē)* 13.2: 696–704.
- Галанин, Р. (2016), *Риторика Протагора и Горгия*. СПб.: Изд-во РХГА.
- Делез, Ж. (2002), *Критика и клиника*. Пер. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина. СПб.: Machina.

⁸⁷ Мамардашвили 2010: 80.

- Кассен, Б. (2000), *Эффект софистики*. Пер. Л. Россиуса. М.; СПб.: Московский философский фонд.
- Лебедев, А.В. (2014), *Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова*. СПб.: Наука.
- Лурия, А. (1979), *Язык и сознание*. М.: Издательство МГУ.
- Мамардашвили, М. (2010), *Очерк современной европейской философии*. М.: Прогресс-Традиция.
- Нанси, Ж.-Л. (2009), *Непроизводимое сообщество*. Пер. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. М.: Водолей.
- Ролз, Дж. (2010), *Теория справедливости*. Пер. В.В. Целищева. М.: Издательство ЛКИ.
- Хомский, Н. (1962), “Синтаксические структуры”, *Новое в лингвистике* 2: 412–527.
- Хомский, Н. (1972a), *Аспекты теории синтаксиса*. Пер. В.А. Звегинцева. М.: Издательство МГУ.
- Хомский, Н. (1972b), *Язык и мышление*. Пер. Б.Ю. Городецкого. М.: Издательство МГУ.
- Черниговская, Т. (2013), *Чеширская улыбка кота Шрёдингера. Язык и сознание*. М.: Языки славянских культур.
- Adkins, A.W.H. (1973), “Ἀρετή, τέχνη, Democracy, and Sophists: *Protagoras* 316b–328d”, *Journal of Hellenic Studies* 93: 3–12.
- Arieti J.A.; Barrus R.M., eds. (2010), *Plato’s Protagoras. Translation, Commentary, and Appendices*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Barney, R. (2019), “Protagoras and the Myth of Plato’s *Protagoras*”, in Chr. Riedweg (ed.), *Philosophie für die Polis: Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2016*, 133–158. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Beresford, A. (2013), “Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong”, in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, 138–162. Leiden: Brill.
- Bonazzi, M. (2022), “Political, All Too Political. Again on Protagoras’ Myth in Its Intellectual Context”, *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 39.3: 425–445.
- Cairns, D. (1993), *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Davison, J.A. (1949), “The Date of the *Prometheia*”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80: 66–93.
- Dillon, J.; Gergel, T. (2003), *The Greek Sophists*. Penguin Books.
- Duncan, R. (1978), “Courage in Plato’s *Protagoras*”, *Phronesis* 23.3: 216–228.

- Farrar, C. (1988), *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge University Press.
- Fodor, G. (1983), *The Modularity of Mind: An Essay of Faculty Psychology*. MIT Press.
- Gagarin M. (1968), *Plato and Protagoras*. Ph.D. diss. Yale University.
- Gagarin, M. (1969), "The Purpose of Plato's *Protagoras*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100: 133–164.
- Galanin, R. (2018), "Listening Carefully: Plato Tells About the Sophists", *Platonic Investigations* 9.2: 81–95.
- Glazebrook, A. (2011), "Porneion. Prostitution in Athenian Civic Space", in A. Glazebrook and M. Henry (eds.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*, 34–59. The University of Wisconsin Press.
- Gonzalez, F.J. (2014), "The Virtue of Dialogue, Dialogue as Virtue in Plato's *Protagoras*", *Philosophical Papers* 43.1: 33–66.
- Gomperz, H. (1912), *Sophistik und Rhetorik: Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Teubner Verlag.
- Gottlieb, P. (1991), "Aristotle and Protagoras: The Good Human Being as the Measure of Goods", *Apeiron* 24.1: 25–45.
- Griffith, M. (1977), *The Authenticity of "Prometheus Bound"*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1971), *The Sophists*. Cambridge University Press.
- Hauser, M.D. (2006), *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: HarperCollins.
- Havelock, E.A. (1969), "Dikaosune. An Essay in Greek Intellectual History (In Tribute to George Grube, the Distinguished Author of 'Plato's Thought')", *Phoenix* 23.1: 49–70.
- Hoffman, D. (2006), "Protagoras' Pedagogy of Civic Excellence", *Anistoriton Journal* 10: 1–14. URL: http://www.anistor.gr/english/enback/2006_2v.pdf
- Hymes, D.H. (1972), *Sociolinguistics*. Penguin Education.
- Jaeger, W. (1947), *Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, Ch. (1981), "The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century BC", in G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, 92–108. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Kerferd, G.B. (1953), "Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato", *The Journal of Hellenic Studies* 73: 42–45.
- Kerferd, G.B. (1981), *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press.
- Konstan, D. (2003), "Shame in Ancient Greece", *Social Research* 70.4: 1031–1060.

- Maguire, J.P. (1973), "Protagoras — or Plato?", *Phronesis* 18.2: 115–138.
- Maguire, J.P. (1977), "Protagoras... or Plato? II. The *Protagoras*", *Phronesis* 22.2: 103–122.
- Manuwald, B., tr. (1999), *Platon. Protagoras. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mikhail, J. (2007), "Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future", *Trends in Cognitive Science* 11.4: 143–152.
- Nathan, A. (2017), "Protagoras' Great Speech", *The Classical Quarterly* 67.2: 380–399.
- Nicholson, P. (1981), "Protagoras and the Justification of Athenian Democracy", *Polis* 3.2: 14–24.
- North, H. (1966), *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Cornell University Press.
- Pangle, L.S. (2014), *Virtue Is Knowledge. The Moral Foundations of Socratic Political Philosophy*. The University of Chicago Press.
- Rademaker, A. (2013), "The Most Correct Account: Protagoras on Language", in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork, *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, 87–112. Leiden: Brill.
- Schiappa, E. (1990), "Did Plato Coin Rhetorike?", *The American Journal of Philology* 111.4: 457–470.
- Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos*. University of South Carolina Press.
- Untersteiner, M. (1954), *The Sophists*. Translated by Kathleen Freeman. Oxford: Basil Blackwell.
- Van Riel, G. (2012), "Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (*Protagoras*, 320d–322d)", in C. Collobert, P. Destrée and F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, 145–164. Leiden: Brill.
- Van Berkel, T.A. (2013), "Made to Measure: Protagoras' μέτρον", in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork, *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, 37–68. Leiden: Brill.
- West, M.L. (1979), "The Prometheus Trilogy", *The Journal of Hellenic Studies* 99: 130–148.
- Woodruff, P. (2013), "Euboulia as the Skill Protagoras Taught", in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork, *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, 179–194. Leiden: Brill.