

УДК 1.147

А.В. Александрова

ФИЛОСОФСКАЯ СУЩНОСТЬ И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ТЕЗИСА ПРОТАГОРА

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко

Анотация. В статье рассмотрен вопрос корректности истолкования и интерпретации философских текстов в историко-философском пространстве.**Ключевые слова:** Протагор, тезис Протагора, сущность, античная философия, человек.**Введение и постановка задачи**

Цели философского исследования теоретической мысли исторических эпох вообще и Античности в частности весьма разноплановы. Иногда хотят соотнести известное положение древности с его интерпретациями в контексте иных философий и мировоззрений. Иногда интерес представляет уточнение первоначального смысла фраз и понятий. Иногда исследователя занимает вопрос плодотворности возможных теоретических перспектив тех или иных терминов и методов мышления... Достаточно вспомнить различие смыслов одних и тех же греческих терминов «усия» и «просопон» в античной и христианской философии, или латинских терминов «субъект», «объект», «индивид» в Античности и в Новое время и пр. Или такой пример. Некоторые историки философии признают, что методы философии: феноменологический, трансцендентальный и диалектический использованы уже Платоном и «применены к открытой ему опытной действительности. Конечно, Гуссерль, Кант и Коген, Гегель и Шеллинг оперировали над СВОИМ опытом и осознали при помощи философской методики СВОЮ действительность, что и наложило существенный отпечаток на самую их методикку. Но, вообще говоря, все эти три метода были целиком осознаны и применены уже Платоном, и вся новизна западной философии заключалась в том, что (она) применяла те же самые философские схемы к СВОЕМУ, НОВОМУ, совершенно неантичному опыту. От этого и самые схемы часто получали новую видимость, иной раз совершенно не соизмеримую с античными прототипами. Однако историко-философский анализ вскрывает их существенное инобытие и тем самым оставляет право на приоритет за Платоном» [1, с.475].

Во многом перечисленные варианты исследований могут быть сведены к конструктивистскому и доксологическому подходам, которые к тому же полагают и обуславливают друг друга. Поводом для обращения к известному изречению Протагора, ставшему визитной карточкой философии средней классики, послужила статья шведского философа М.Розенгрена «Тезис Протагора: доксологическая перспектива», опубликованная в журнале «Вопросы философии» № 5 за 2014 г. В аннотации указано: «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» [2]. Кроме того, автор размышляет над тем, предпосылкой

каких философских конструкций в будущем следует рассматривать предлагаемое им прочтение фрагмента Протагора, тем самым справедливо делая различие «между первой формулировкой тезиса и его значением для истории идей» (Цветан Тодоров). Думается, что поднятые в статье М.Розенгрена вопросы интересны, однако сделанные им выводы предполагают уточнение. Выделим из них следующие. Во-первых, правомерно ли родовое понимание человека в качестве меры вещей у Протагора? Во-вторых, правомерно ли сближение теоретических позиций Протагора и Канта? В-третьих, действительно ли тенденциозной есть критика протагоровского тезиса Платоном/Сократом в диалоге «Теэтет»? Как переплетены в исходной статье смысловым образом эти вопросы, так взаимосвязанным будет стиль ответной статьи.

Основная часть

Для обоснования своей позиции М.Розенгрена напоминает, что тезис Протагора о человекомерности представлен в различных текстах Античности, которые зачастую обеспечивали такой контекст, который извращал его первоначальный смысл. Поэтому свою задачу шведский философ видит в возвращении к истокам и первоначальной идее Протагора. Но сначала – знаменитый фрагмент. Напомним, он служил началом сочинения Протагора «Ниспровергающие речи» и сохранился в нескольких передачах: Платон. «Теэтет» 152a, 166c; Аристотель «Метафизика» IV 5, 1009a 6; X 1, 1053a 31 – b1; XI 6; начало; Секст Эмпирик VII 60–61; Диоген Лаэртский IX 8, 51. В диалоге Платона «Теэтет» (перевод с древнегреческого Т.В.Васильевой для серии «Философское наследие») фрагмент 152a представлен так: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют» [3, 152a]. Какой человек здесь, собственно, имеется в виду? Как правильно истолковать слово «человек» по-гречески *antrōpos*? Возможны два варианта. Первый – каждый отдельный человек есть мера всех вещей. Второй – «человек» означает человека вообще, то есть человечество. Розенгрена решительно отвергает первое толкование, поскольку оно, по его мнению, ведет к 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» [2]. Более того, автор подчеркивает, что, в первую очередь, именно Платон и Сократ виноваты в распространении этого ущербного толкования тезиса Протагора. Он напоминает, что именно Сократ – лирический герой платоновских

диалогов – подталкивает юношу Тезета к такому выводу: «Ведь человек – это ты или я, не так ли?» [3, 152a], акцентируя, что это выбор мудрого человека, читай – Протагора. Таким образом, напугав читателей солипсизмом, философской нечистоплотностью Платона, навязывающего Протагору столь примитивный взгляд на человека, Розенгрэн предлагает для восстановления достоверности (насколько это вообще возможно) проверку ключевого слова “человек” с греческим словарем.

“Протагор употреблял собственно не *aner* или *andros* (т.е. человек [– свободный или человек-мужчина]), а именно *antropos*, что может означать «отдельную группу людей или человечество в целом, включая женщин»[2]. Правда, в “Примечаниях” философ, ссылаясь на исследователя Яспера Свенбору, уточняет что такая родовая трактовка человека среди софистов в означенные времена была, по-видимому, лишь возможной, но не само собой разумеющейся [там же]. Кроме того, продолжает Розенгрэн, кто эти “человек” или “мы”? Ими определяется специфика всего рода *homo sapiens* или способность только некоторых его представителей воспринимать самих себя и других людей? Весьма привлекательной в пользу “родового” понимания человека шведскому философу представляется возможность представить Протагора как предшественника Канта. “Таким образом, – цитирует он Эжена Дюпрееля, – он (Протагор -А.А.) 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” [там же]. Привлекательным – да! Но насколько достоверным, исторически корректным и теоретически небезопасным есть такая аналогия? По-видимому, не следует преувеличивать значение философских аллюзий, когда они касаются разновременья. В период раннего христианства достаточно не осторожно поступали многие отцы-апологеты новой религии, стремясь не только защитить последнюю перед лицом язычников, но и предложить теоретическое осмысление ее основ, пользуясь при этом античным философским наследием, а по сути – редуцируя к нему новые идеи. Так, Иустин Флавий (II в.) искал и “находил” в платоновском “Тимее” пророчество рождения нового (читай – христианского) Бога: “Весь этот замысел вечносущего бога, относительно бога, которому только предстояло быть...” [4, 34b]; а в способе образования демиургом мировой души, вычитывал символ креста в христианстве: “Затем, рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, он сложил обе части крест-накрест наподобие буквы Х...” [там же, 36b]. Так и Аврелий Августин, читая по совету своего наставника Амвросия Медиоланского “Эннеады” Плотина, находил в его божественной Триаде три принципиально христианских понятия Бога-Отца, Бога-Слова и творения. По этому поводу Этьен Жильсон точно и не без юмора подметил: “то, что Августин нашел их там, – факт бесспорный, но едва

ли менее бесспорно и то, что их там не было” [5, с.608]. Это замечание французского философа можно принять как предостережение против некоторых поспешных вневременных аналогий.

Очевидно, что обращаясь к философам разных эпох, а тем более находящимся от нас на расстоянии более, чем двух с половиною тысячелетий, и вместе с тем не располагая текстуальной полнотой их произведений, мы можем лишь прочитать, что они написали, но никто и никогда с полной достоверностью не сможет знать, что же авторы хотели сказать. И все же максимальное включение контекстуального поиска, в том числе учитывающего и мировоззренческую составляющую искомой эпохи, дает исследователю некоторую надежду на восстановление историко-философской справедливости. Хотя и здесь, предостерегает М.Хайдеггер, выстраивание контекста осуществляется в определенном кругозоре, например, в кругозоре Гегеля, а он иной, чем, скажем, у средневековых схоластов, иной, чем у Канта и Лейбница. “Ибо Гегель впервые мыслит философию греков как целое, а это целое – философски. Почему это возможно? Потому что ... история философии есть для Гегеля единый и потому необходимый процесс восхождения духа к самому себе” [6, с.381-382]. Поэтому для Гегеля ступень греческой философии в достижении истины остается еще не вполне философской, ибо далека от декартовского его *cogito sum*, «я мыслю, я есмь». Хайдеггер также подходит к греческому наследию со своей философской установкой. И это неизбежная черта каждого конкретного историко-философского исследования. Однако такой путь к грекам через мировоззренческие наложения совсем не окольный, а есть единственно возможной “попыткой разбудить свежий взгляд на дело мысли..., становясь так главным путеводителем в дело мысли” [там же, с.381].

Хотя М.Хайдеггер расходится с Гегелем в понимании цели историко – философского процесса и в трактовке уровня философичности наследия греков, но и он напоминает о необходимом стремлении аутентичного прочтения последних. В случае с тезисом Протагора контекстуальной проверке должны быть подвергнуты как каждое слово фрагмента, так и смысловое значение последнего в целом. Но для этого неизбежно погружение не просто в греческую филологию, к чему призывает М.Розенгрэн, но во всю полноту греческого “культурного котла” (М.Мамардашвили) середины V века до нашей эры. Последний предполагает учет того, что происходит переход от преимущественно инуитивно-описательных построений к рассудочно-дискурсивным. «...основной принцип ранней классики в античной философии по необходимости оказывается учением об объективной субстанции, и притом установленной при помощи абстрактно-всеобщих категорий. Здесь нет учения о субъективной стороне действительности, здесь нет никаких других сторон действительности, и потому это есть объективная субстанциональность, установленная при помощи абстрактно-всеобщих категорий. Поэтому напрасно находят в ранней античной классике только один детский, вполне примитивный и чересчур

наивный эмпиризм. На самом деле это есть весьма строгая и вполне определенная философская позиция, для которой дело вовсе не в воде или воздухе, но в объективно субстанциальной точке зрения с весьма упорно проводимым принципом абстрактно-всеобщей категориальности» [7, с.52].

Следующая за “натурфилософией” средняя классика – это своеобразный антропологический поворот, который стремится восполнить греческую философию вниманием к субъективной стороне действительности, обращая взор на возможность человеческого мышления. Если истина в ранней классике редуцировалась к непотаенности сущего, а Гераклит еще и сетовал, что природа (самосущее) любит прятаться, то акцент делался на объективной открытости “фюсис”. Но в середине V ст. до н.э. акцент меняется. Вдруг осознается, что алетейя (непотаенность) сама загадка, которая сама превращается в дело мысли. То есть становится понятным, что даже если некий образ, аспект – объективен, и есть, грубо говоря, часть вещи, в то же время «это атрибут не только вещи; аспект не существует, если кто-нибудь не смотрит на вещь. Он является ОТВЕТОМ вещи на взгляд» [8, с.230]. В этом корни становящейся субъективности и субъектности философии средней классики, как и обнаружение того, что именно человеческий взгляд заставляет вещь раскрываться в различных аспектах. «Пользуясь грубым жаргоном, можно сказать, что «аспекты» – это «рожи», которые корчат нам реальность. Корчит она, но ведь корчит-то она нам» [там же, с.230]. Со временем выработается традиция, которая проверяет «пред-рассуждения» и которой «по-своему всегда вынуждено держаться всякое мышление» [6, с. 388], однако следует учитывать, что такая проверка мышлением имеет свой предел, позволяющий очертить себя так: “чем более мысляща мысль, т. е. чем более чутка к требованиям своего языка, тем значимее для нее неосмысленное и даже немислимое в ней” [там же, с.388]. Но исторически подсобное понимание дается не сразу. Софисты пока еще пребывают в упоении от открывающихся возможностей субъективности. Но даже эта субъективность не должна заставить исследователя забыть ее именно греческую смысловую реальность и не дать себя запутать, по выражению Хайдеггера, “обертонами новоевропейской мысли”, обнаруживая в зарождающемся субъекте характеристики и следствия зрелой субъектности.

Итак, ключевым тезисом греческой субъективности стали слова Протагора о человекомерности. И важно их перевести согласно не только греческому языку, но и древнегреческому мышлению. Интересно, что Хайдеггер, размышляя о европейском нигилизме, обращается к тезису Протагора, но, стремится выписать его античную специфику, отличающую его от афоризма Декарта, а потому приходит к иным выводам, нежели Розенгрэн. (Интересно также и то, что шведский философ не упоминает ни о работе М.Хайдеггера, ни о предложенной им интерпретации Протагора). В противовес родовому разумению человека Розенгрэн, для Хайдеггера слово человек толкуется как “каждый” и вполне “конкретный”, поскольку является мерой, для вещей,

находящихся в пользовании каждого. Тогда человекомерность, обнаруженная Протагором, касается “вещей присутствующих – что они присутствуют ТАК, как они присутствуют, а для тех, которым не дано присутствовать, – что они не присутствуют” [9, с.115]. Значит, речь идет о бытии сущего. Речь идет о сущем, которое окружает человека, и поводом которого должен стать последний. И снова уточняется вопрос о человеке: что в данном контексте значит *antropos*? Его ответ: «Человек» здесь каждый, кто может сказать «Я»; Хайдеггер акцентирует: «каждый человек – это каждое «Я» [там же, с.115]. Так самостно понятый человек Протагора, на первый взгляд, очень близок “субъекту” Декарта. Но это иллюзия, ибо эти два “Я” из разных мировоззренческих парадигм, и если бы мы сделали “вывод об одинаковости принципиальных метафизических позиций, положившись на одинаковость применяемых слов и понятий”, то “мы обманулись бы самым непоправимым образом” [там же, с.115].

Хайдеггер терпеливо проверяет существо метафизических позиций Протагора и Декарта и устанавливает четыре отличия в рамках задаваемого ими смыслового пространства самости человека, концепции бытия, существа истины, в способе задания человеком меры истине сущего. Он напоминает то, о чем, кажется, забыло новоевропейское сознание, воображающее, что только от субъектности некоего “Я” зависит и полагание, и представление объекта. Оно забыло, что в круг непотаенного входит не только вещь, которую обнаруживает и измеряет человек, но и сам человек им (кругом непотаенного) измерен и задан как самость. (Кстати, Розенгрэн также обращает внимание на “двойственность” в понимании меры: “если человек есть мера всего, то должно быть, что он сам – тело, индивид или “природа” – и является шкалой, по которой которой меряют действительность, неким мерилом... Или же человек с помощью некоторого мерила определяет форму и структуру действительности” [2]. Этим Розенгрэн, по-видимому, нащупывает узел стихийной и сознательной мерности в человеке). Хайдеггер же говорит о другом: не только человек – мера, но и чтобы стать такой мерой – должен быть сам “чем-то” измерен, то есть задан как мера. И вот такая трактовка действительно неожиданна для современного исследователя, а для грека она естественна, поскольку стихийно диалектична. “Греки, однако, знали, хотя и довольно расплывчато, об этой непотаенности, в которую выступает сущее, чтобы присутствовать в ней, и которая как бы приносит сущее с собой. Наперекор всему, что легло с тех пор в метафизическом истолковании сущего между иями и греками, мы все-таки способны вспомнить об этом круге непотаенности и ощутить в нем пространство, где находит себя наше человеческое бытие” [9, с.116]. Поэтому самость человека превращается в некое “Я” присутствием окружающей его непотаенности, то есть именно ограниченная принадлежность к кругу непотаенности составляет человеческую самость для грека. (Кстати, остается ли здесь место для солипсизма, – как опасается Розенгрэн, – или он (солипсизм) – все-таки из другой парадигмы?). В греческом кон-

тексте человек превращается в самость, его через ограничение, в то время, как для новоевропейского сознания он обретает самость «через ТАКОЕ снятие границ, когда самопредставляющее Я само сперва раздувается до меры и средоточия всего представимого» [там же, с. 116]. Да, для грека «Я» – это имя того человека, который сам себя встраивает в это ограничение и именно «так ЕСТЬ при себе самом ОН сам» [там же, с.116]. Потому-то для грека человек есть мера индивидуальная, метрон, поскольку именно, он в отличие от иного существующего, сознательно дает «кругу непотаенного, для каждой человеческой самости ограниченного, стать основной чертой своего бытия» [там же, с.116].

Итак, сущим правит непотаенность, но «человек каждый раз оказывается мерой присутствия непотаенности сущего через соразмерение и организацию тем, что ему ближайшим образом открыто, без отрицания отдаленнейшего Закрытого и без самонадеянного решения о его присутствии и отсутствии» [там же, с.117]. Думается, этими словами Хайдеггер очертил и метафизическую позицию, и антропологическое существо, и гносеологический потенциал средней классики, которые не следует путать ни с каким иным посылом, например, с новоевропейским, поскольку для Декарта он иной. Если для грека рождающаяся субъективность опирается на ограничение окружающим непотаенным, то в новоевропейской метафизике вплоть до Декарта субъективное превращается в то, что само правит человечеством, задавая последнему миропонимание. Объяснение в том, что внутри метафизики Декарта все сущее понимается как субъект, *subiectum* (лат. вариант греч. аналога), то есть под-лежащее, пред-лежащее всему. И таким «субъектом» становится человеческое «Я». Очевидно, что позиция Декарта была сущностно далека от греческого мировосприятия, однако и не независима от греческой метафизики. Но поскольку до сих пор «эта зависимость и это отдаление никогда... ясно не распознавались, снова и снова могла прокрадываться та обманчивая видимость, будто Протагор – как бы Декарт греческой метафизики, подобно тому как Платона выдавали за Канта греческой философии, а Аристотеля – за ее Фому Аквинского» [там же, с.117].

Однако столь сущностно определить философскую тенденцию эпохи невозможно изнутри. Это становится возможным «на расстоянии», из другой эпохи, когда может быть констатирована смысловая выраженность и завершенность предыдущей, в то время, как отдельные софисты еще стихийно, как бы наощупь ищут меру присутствия в себе непотаенности сущего. О завершенности антропологического поворота периода классики, начатого софистами, продолженного их критиком Сократом, свидетельствует творчество Платона и Аристотеля, в котором осмысливается уровень всеобщего. Софистов же еще переполняла как открывшаяся свобода человеческой мысли и сознания отдельного индивида, так и непосредственное его участие в истине. И ожидать от Протагора завершенной формулы человекомерности на уровне всеобщности, думается, преждевременно. Потому Протагор признается себе и о себе, что знать что-либо о богах он не в

состоянии. Ибо много помех восприятию сущего как такового – и не окончательная проявленность (т.е. потаенность) сущего, и краткость истории человека, его жизни. В приведенной выше мысли о богах речь также идет о возможностях отдельного человека. Отсюда и чисто софистический акцент на индивидуальном восприятии как источнике знания. Индивидуальный опыт они стремились оформить в индивидуальный интерес не только к риторике, эстетике, логике, но и к тому, что значительно позднее будет называться прикладными науками. В своем философском новаторстве относительно субъективной стороны действительности софисты были ограничены тем, что преимущественно сводили ее к хаотичному восприятию. «...сила софистики заключается в раскрепощении всего человеческого, от величайших его форм и до мельчайших, часто просто даже бытовых и обыденных слабостей человека. В своем теоретизировании софисты не гнались обязательно за положительными концепциями, и необходимые здесь рассудочность и проблематика часто их пугали» [10, с.50].

Увидеть теоретическую несостоятельность софистов с абсолютизацией ими субъективности, то есть относительности и условности, даже случайности бытовых представлений смог Сократ, узревая в человеке меру «божественного» присутствия. Сторонник объективной истины, упорный искатель ее он «требовал признания также и таких общих понятий, без которых не могли бы возникать и частичные, условные и случайные понятия» [7, с.59]. Он представитель той же средней классики, но в его лице сознание пускается в поиск обоснования истинности своего существования.

Поэтому, представляется, что обвинение Платона и Сократа в сознательном упрощении протагоровского понимания человекомерности в статье Розенгрена, слишком прямолинейно и весьма тенденциозно. Автор статьи пишет: «Если не соглашаться с Платоном в том, что Протагор говорил, будто личное, чувственное впечатление является мерилем знания, правды и мира, а также не присоединяться к суждению, что человеческая природа является фундаментом и гарантией того, что каждый из нас – находясь в здравом уме и твердой памяти *et cetera* – видит, чувствует, понимает действительность так же, как и наши ближние»,... тогда – «Логос – мера человека» [2]. Или еще более четкое утверждение, что единой природой для индивидуальных чувств и восприятий человека возможен *logos* [См там же]. Оставим в стороне тот факт, что Античности известно более 150 трактовок логоса. О каком и чем идет речь? Обратимся к другому. Софистика – как и всякое философское явление (течение) – подвижна и весьма неоднородна. В себе она объединила различных мыслителей, которые, тем не менее, были принципиально едины в стремлении субъективного восприятия и сознания действительности. Протагора принято считать основателем и лидером софистики и софистов. Как лидер теоретического течения средней классики он глубокой своей трактовки не только заложил сущностные основы течения, но мог (пусть стихийно) в последних обозначить и философскую ограниченность

софистики. Если же “человеку” Протагора безоговорочно приписывать мерность всеобщности античного логоса, на чем тогда будет базироваться исторический субъективизм софистов, в силу которого они – учителя мудрости и воспитатели добродетелей, не желали признавать объективность истины и сознательно искать стержень, позволяющий выстраивать воспитание как систему, чему (в противовес им) была подчинена вся жизнь Сократа? Иными словами, в чем историческое отличие философии софистов и их оппонента Сократа? Был ли Протагор софистом, и был ли его оппонентом, как и софистов в целом Сократ, или это хитроумная выдумка Платона, желающего преувеличить значение своего учителя? Да и вообще, за что судили Сократа в Ареопаге, и почему его смерть стала, по словам Гегеля, “разумным несчастьем” – читай – трагедией? Вопросы могут быть много больше. И продиктованы они, отнюдь, не ретроградным страхом перед новыми историко-философскими толкованиями. Осторожность перед презентованным нам изысканием вызвана опасностью опрометчивых выводов, исходя из достаточно иллюзорной трактовки фрагмента Протагора.

Диалог Платона “Теэтет” связан с вопросом корректного истолкования проблемы знания, а потому и критикой сенсуализма, который стремится свести знание к объективно-субъективной текучести человеческого восприятия. И Протагор тут (хотя и не только он) своей идеей человекомерности, очевидно, наглядно презентует сенсуалистическую тенденцию. Платон пошагово анализирует возможные тезисы последней в контексте их теоретической состоятельности. Среди них: всякое знание относительно; вещам не следует приписывать бытия, ибо они не есть, а всегда становятся; потому быть и казаться – одно и то же; чувственным восприятием как знанием на одну доску выводятся и боги, и люди, и свиньи и т.д. Установить несостоятельность подобных мыслей для Платона/Сократа не составляет труда. Поэтому главное – не в этом. Главный удар Платона направлен на само основание сенсуализма, идеи которого разделяли и софисты: знание – потому не есть чувственное восприятие, ибо неизбежно влечет за собой кажимость и случайность. Знание есть установление связи между вечным и неизменным в вещи и познающем человеке. Вещь находится в постоянном изменении, но последнее задано рамками ее сущности. Человеческая душа также задана идеєю, которая не меняется, не становится, не течет. Следовательно, душа бессмертна. Отсюда бессмертное, вечное в вещи – это ее сущность, а в познающем человеке – его душа. Следовательно, мерю вещи как ее сущности может быть только знающий человек. “Значит, мы можем с полным правом сказать твоему учителю [Протагору], что он непременно должен признать одного человека более мудрым, чем другой, и что тот, мудрейший, и есть мера, – мне же, невежде, нет никакой необходимости становиться мерой” [3, 179ab]. Неблагодарное занятие – пересказывать платоновские диалоги, не обладая лосевским гением, поэтому остановимся на сказанном. Отметим только концептуальную своеобразность критики

протагорова тезиса Платоном. Это не абстрактная критика мысли внеисторического Протагора о человекомерности внеисторическим Платоном. Весь спор – не просто суто античный, но, в конце концов, спор между сознанием средней и высокой классики: Протагором и Платоном. Аргумент Платона “может шокировать своей неожиданностью. Но в нем содержится очень простая и притом чисто платоновская мысль. Платон тут хочет сказать, что мерой в актах познания человек может быть только ПРИ УСЛОВИИ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОГО НАЛИЧИЯ В НЕМ САМОГО ЗНАНИЯ. Если я имею знание – я могу быть мерой для отдельных актов познания. Но если знания еще нет, а оно еще только должно появиться..., то человек не может быть мерой” [1, с.384-385]. Иными словами, в познании текучему и чувственному в человеке должно предшествовать нетекучее и нечувственное. Откуда оно возьмется – это тоже вопрос познания, но это другой вопрос, который касается “теории припоминания” и “теории идей”. Философия Платона полагает необходимость трансцендентального принципа существования и познания всего эмпирически становящегося, в рамках которого [принципа] идея и вещь отождествляются в смысловом отношении. Конечно, исторически это – только начало трансцендентального метода, задача которого “не оторвать смысл от вещи, знание от чувственности, но объединить их – однако так, чтобы это не было элементарным уничтожением той или другой стороны” [там же, с.388].

Выводы

В качестве заключения хотелось бы напомнить: чеканная фраза о человеке как мере всех вещей была выдвинута Протагором, что стало предпосылкой антропологического поворота в философии классики и вдохновением для философского сознания иных эпох. Но в то же время она стала пространством для дальнейших поисков и находок, однако парадигмально других. Безусловно, новую жизнь протагоровский тезис получает, например, у Платона, которая продумана и осмысленна уже в свете трансцендентального, феноменологического и диалектического методов. Она подтверждается новыми решениями, которых, по-видимому, не могло быть в арсенале средней классики.

Таким образом, адекватность интерпретации протагорового фрагмента предполагает строгость ориентации его в контексте философского времени античной классики и сознание методологической направленности поздних герменевтических тенденций.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии // Лосев А.Ф. – М.: Мысль, 1993. – 959с.
2. Розенгрэн М. Тезис Протагора: доксологическая перспектива // “Вопросы философии” 2014, №5.
3. Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т.2. – М.: Мысль, 1993. – 528с.
4. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т.3. – М.: Мысль, 1994. – 654с.
5. Жильсон Э. Бог и философия // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. – М.: РОССПЭН, 2004. – 704 с.
6. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447с.

7. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении // Лосев А.Ф. – М.: Мысль, 1989. – 204с.

8. Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии (Послесловие к работе Х.Мариаса "История философии" // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – 408с.

9. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Сборник статей и выступлений. – М.: Республика, 1993. – 447с.

10. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон // Лосев А.Ф. – М.: Искусство, 1969. – 715с.

О.В. Александрова

ФІЛОСОФСЬКА СУТНІСТЬ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ СМИСЛ ТЕЗИ ПРОТАГОРА

Розглянуто питання щодо коректності витлумачення та інтерпретації філософських текстів в історико-філософському просторі.

Ключові слова: Протагор, теза Протагора, сутність, антична філософія, людина.

O. Aleksandrova

PHILOSOPHICAL ESSENCE AND HISTORICAL-PHILOSOPHICAL SENSE OF PROTAGORAS' THESIS

Article focuses on the problem of correctness of interpretation of philosophical texts in the historico-philosophical space.

Key words: Protagoras, Protagoras' thesis, essence, antique philosophy, man.

UDC 1.147

Wawrzonkowski Krzysztof

SOME REMARKS ON IMAGINATION. NOTES ON THE MARGIN OF DE IMAGINATIONE BY GIANFRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA (1469-1533)¹

Institute of Philosophy Nicolaus Copernicus University in Torun

Annotation. *The aim of this article is to explain the role of imagination in human life, as it was understood by Gianfrancesco Pico della Mirandola. First, I analyze the cognitive function of imagination. Then, I discuss its place within the intellectual powers, its misleading character, and its ability of causing emotions. Finally, I try to point at the ways of controlling it by reason and using it by man for their own purposes.*

Keywords: imagination, cognitive function of imagination, moral principles.

My aim in this article is to reconstruct Gianfrancesco Pico's² views on imagination on the basis of his work titled *De Imaginatione*. Pico starts his considerations upon imagination with an analysis of the term based on its Greek and Latin sources. Although his dependency on the ancient philosophy is weaker in the later period of his works, it seems that the former of the two classic traditions is closer to him.³ The fact that *De Imaginatione* is such an eclectic work, compiled largely on the basis of Aristotle and Plato's ideas is all the more surprising.

We can read about the possibilities of using the term of "imagination" in the very first chapter of the work and we can notice an initial outline of the problem of its relation to the senses. Pointing to the main activity of this power of the soul Pico emphasizes the role of imagination as a confidant of the senses which provide it with all impressions. Using the senses as the source of its material, it is confined to the content provided by them. It also remains free enough to be able to operate on them in any way. That, in turn, is possible only due to the fact that it remains able to continue to maintain their representations once the senses cease to provide it with impressions. Impressions, i.e. the proper pictures of imagination come into being in that way. As they have their source in the senses, they can be recalled without their participation.

Due to being placed between the senses and intellect in the cognitive faculties of imagination, this link between the senses and imagination also results in the latter one connecting the sensual and the higher cognitive power. While analyzing those relations, Pico shows several key features of imagination: „It follows sense, by an act of which it is born; *intellection* it

precedes. It coincides with sense in that, like sense, it perceives the particular, corporeal, and present; it is superior to sense in that, with no external stimulus, it yet produces images, not only present, but also past and future, and even such as cannot be brought to light by nature. It accords with sense in that it employs sensible forms as objects; but it surpasses sense in that at will it separates and in turn combines those forms which sense upon ceasing to function has abandoned. This activity can in no way be performed by sense. Imagination conforms with intellect, in being free, unfixed, and devoted to no special object. But it is surpassed by intellect, since it conceives and fashions the sensible and particular only, while intellect, in addition, conceives and fashions the universal and intelligible, and such things as are purified from all contract with matter.”⁴

The sensual nature of imagination determines the way in which it shows its objects. Since they are given in the form of images, they always have to be concrete, though they happen to be more or less clear. Also, they are particular, i.e. they show certain things and not general notions built on their basis. Concrete objects of experience can be considered as particular cases which are brought under particular notions.

On the basis of our own experience, taken as a collected perceptual material in this case, we can recall past events, reconstruct the ones we were not even the witnesses of, as well as foresee those which may happen. In contrast to the first case, in the last two we make use of analogy with some known and relatively solid ties connecting the elements of our perceptions of the world. As Pico rightly notices, the abilities of imagination involved here are in no way related to astrology, alchemy, or even magic, which are strongly criticized by him. On the contrary, they are some of the