

Анна Хахалова

## Особенности интерперсональной интенциональности в «Похвале Елене» Горгия\*

---

ANNA KHAKHALOVA

ASPECTS OF INTERPERSONAL INTENTIONALITY IN GORGIAS' *ENCOMIUM OF HELEN*

**ABSTRACT.** The paper offers a phenomenological-hermeneutical reconstruction of the interpersonal (intersubjective) intentional horizon of Gorgias' speech on Helen of Troy. The reconstruction is based on the intentionality model which has three main parameters, i.e. the goal, the subject, and the recipient of the speech. The paper deals with the shifts of the intentional horizon of the speech according to these parameters, attempting to reveal a hidden intentional tier in the text. For this, we employ the Heideggerian conception of how-structure of speech, where two kinds of "how" are distinguished, the apophantic "how" reflecting the explicit level of intentionality, and the existential-hermeneutical "how" indicating an implicit intentionality. Accordingly, we have accentuated an intersubjective intention of speech, which on a par with the objective intention regulates and directs the development of the event of speaking. This intention consists in the process of achieving a special (bodily-affective) attunement, equilibrium, or mutual understanding between interlocutors about a certain state of affairs. We conclude that Gorgias elucidates the intersubjective intentional constitution of speech both explicitly, when he explicates the nature of logos, and implicitly, which can be seen from the analysis of the implicit level of intentionality of the text, including the choice of linguistic means, the use of categories and concepts that fit into the ontology of the Sophistic subject as an agent of speech. The phenomenological-hermeneutical method of reconstruction derives from both Heideggerian existential analytics and H.-G. Gadamer's theory of text. Thus, the article inscribes the Sophistic optics into the contemporary epistemology, demonstrating its actuality and exigency in the question of interpersonal intentionality.

**KEYWORDS:** Sophistic logos, eros, intersubjective intentionality, phenomenological-hermeneutical reconstruction.

---

© А.А. Хахалова (Санкт-Петербург). ann86j@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021) DOI: 10.25985/PI.15.2.08

\* Исследование выполнено при поддержке РФФ, проект № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

Проблема интенциональности и интерперсональности (интерсубъективности) характеризует современную феноменологически ориентированную эпистемологию. Тем не менее, античная греческая традиция сталкивается с драмой *другого* и присутствием иного (сущего) в вопросе познания не менее остро. Обращение к софистам приоткрывает пласт исследований интенционального интерперсонального горизонта познания. В этой связи софисты оказываются близки к познавательной установке Платона позднего периода, в котором концепция познания также опирается на принцип интерсубъективности. Статья рассматривает смещение интенционального горизонта в речи по этим трем параметрам — цель, предмет и адресат, — выявляя скрытый уровень интенциональности текста, который прочитывается в этих смещениях. Для этого мы обращаемся к хайдеггеровской концепции *как-структуры* речи, состоящей из апофантического «как», отражающего явный уровень интенциональности, и экзистенциально-герменевтического «как», указывающего на скрытую интенциональность.

#### *Об интерсубъективности интенциональности*

Сама по себе проблема интенционального отношения возникает в феноменологической традиции и изначально характеризует порядок восприятия мира, обращения с вещами, сказывания о них, а не порядок самих вещей. Прежде всего *в речи* мы схватываем структуру «направленности» как направленности на что-то иное, отличное от точки, из которой исходит направленность. Так, в интерсубъективном обращении с вещами формируется устойчивый коррелят сознания о вещи, «вещь» или предмет сознания. В этом обращении возникает вопрос о феноменальном поле переживаний, направленных к другому, наряду с которым субъект усваивает, отчасти трансформирует смысл вещи, стиль общения по поводу этой вещи. Гуссерль развивает идею интерсубъективной конституции субъекта в размышлениях о социальных инстинктах, которые отвечают за интерперсо-

нальное общение и представлены в таких феноменальных качествах, как со-воление (*Mitwollen*), со-ощущение (*Mitfühlen*), сожаление (*Mitbegehren*)<sup>1</sup>. Подобным образом, текст отсылает к социальным предпочтениям и «инстинктам» автора. Софистическое ораторское искусство с самого начала указывает на релятивность истины и на интересубъективность самого высказывания. Полемика ведется между собеседниками и для других, зрителей этого действия: как существо политическое, говорящий носит общество и со-весть с собой. В подобных практиках раскрывается не только интересубъективность беседы, но и множественная интраперсональность самого говорящего. Современная феноменологически и психоаналитически ориентированная эпистемология разворачивает феноменальную палитру события сказа, выявляя его множественную структуру.

Интерперсональность познания заключается в признании равноисходности субъектом самого себя и *другого в его субъективности*. Изначальная совместность означает невозможность полной подстановки одного вместо другого, поскольку другой является таким же первичным фактом опыта речи, каким является сам говорящий<sup>2</sup>. Попытавшись понять текст в так представленной герменевтической перспективе, мы приходим к софистическому представлению об истине как истине не о вечной и неизменной сущности вещей, а о самом событии сказа, разговора, который сам есть некий опыт коммуникации, встречи с другим. Говорящий испытывает некоторое выхождение за пределы самого себя, навстречу другому. Собеседники существуют как бы «дальше самих себя»<sup>3</sup>, расширяя свое бытие в сторону другого. Перенесение себя на место другого «достижение более высокой общности, преодолевающей не только нашу собственную партикулярность, но и партикулярность другого» (Гадамер 1988: 361). Общность меня

---

<sup>1</sup> Husserl 1973: 510–514.

<sup>2</sup> «Говорящий ставит себя на место слушающего в некоей изначальной совместности» (Черняков 2009: 136).

<sup>3</sup> В психоаналитической перспективе таким выражением описывается диалогическое состояние сознания. Подробнее об этом см. Хахалова 2014.

и другого обеспечивает более верное видение себя и другого, т.е. обладает отдельной познавательной ценностью (Ibid.). Подобный опыт расширения своей субъективности Гуссерль обозначает как парность — опыт идентифицирующей ассоциации себя с другим<sup>4</sup>. В более современном варианте это сближение двух перспектив, двух горизонтов сознания обозначается термином «настройки» (*attachement*), активно используемом в психоаналитической перспективе<sup>5</sup>, или термином совместного смыслообразования (*participatory sense-making*), используемого, в том числе, в психотерапевтическом ключе<sup>6</sup>. Герменевтический анализ речи в этом контексте проясняет суть традиции «лечения разговором», поскольку логос — это собирание себя через другого. Здесь появляется возможность укоренить проблему интенциональности как таковой в проблеме интерсубъективности:

прежде чем стать знаком чего-то, выражение должно стать знаком для кого-то. Означающее в семиотике Левинаса прежде всего — знак-для-другого»<sup>7</sup>.

Как знак для другого, речь, говорение (*le Dire*) несет в себе интерсубъективный смысл, который выстраивается помимо того, что заключают в себе слова в Сказанном (*le Dit*)<sup>8</sup>. В этом смысле любой текст представляет собой некий ответ другому, продолжение разговора, который всегда уже начат кем-то другим<sup>9</sup>. Левинас усматривает в этом предельную пассивность говорения вообще, в которой говорящий покидает сферу апофантического логоса<sup>10</sup>, обнаруживая себя в меж-бытии / меж-бытием (*inter-esse*) с другим. И наоборот, слушающий оказывается в активной позиции, которую Хайдеггер представляет следующим образом:

---

<sup>4</sup> Husserl 1973: 85.

<sup>5</sup> См. Stern 1985: 138–161.

<sup>6</sup> Fuchs, De Jaeger 2009.

<sup>7</sup> Черняков 2009: 134.

<sup>8</sup> Lévinas 1978: 78.

<sup>9</sup> См. Гадамер 1988: 435. Понимание текста — это всегда понимание друг друга (ibid.: 227).

<sup>10</sup> Lévinas 1978: 80.

Слышание конститутивно для речи... Слышание конституирует даже первичную и собственную открытость присутствия для его самого своего умения быть в качестве слышания голоса друга, которого всякое присутствие носит с собой<sup>11</sup>.

Выраженное в структуре апофансиса интенциональное объективное отношение подразумевает изначальное необъективирующее присутствие того, кто обычно остается недоступным для взгляда — субъекта, — но кто является условием события взгляда. Достигает ли речь другого, минуя дистанцию объективации, или речь неизбежно обращается в поэзию? Для Хайдеггера речь оказывается равноисходной с экзистенцией, что означает, что *Dasein* способно трансцендировать к сущему как своему иному<sup>12</sup>. Следовательно, как трансцендирующее сущее, *Dasein* есть в модусе изначального обращения-к миру, вещи, другому (Хайдеггер 2001: 369–370). В речи это возможно в силу того, что логос обладает способностью придавать форму своему предмету, выявлять сущее в его бытии: «Λόγος есть глубинный образ действия (*Verhaltung*), принадлежащий ψυχή, некое ἀληθεύειν, делание-явным»<sup>13</sup>. Как *речь-о*, речь выявляет порядок сущего: что и как существует, как обстоят дела на самом деле. Истина сказываемого о подлежащем («что» речи) разнится с истиной сказываемого как сказываемого («как» речи)<sup>14</sup>. Как *речь-к*, речь выявляет порядок отношений между собеседниками. «Речь экзистенциально равноисходна с рас-

---

<sup>11</sup> Хайдеггер 1997а: 163.

<sup>12</sup> «Трансценденция, трансцендирование принадлежит сущности того сущего, которое (на ее основе) экзистирует как интенциональное, т.е. экзистирует как удерживающее-ся при подручном. Интенциональность есть *ratio cognoscendi* трансценденции. Трансценденция же есть *ratio essendi* интенциональности в ее различных видах» (Хайдеггер 2001: 83).

<sup>13</sup> Хайдеггер 2001: 94.

<sup>14</sup> По аналогии с психоанализом А. Джанино и Э. Троника, где помимо эксплицитной цели анализа существует интерсубъективная цель, которая заключается в том, чтобы сам союз укреплялся, поскольку отношения являются самоцелью (Gianino, Tropic 1988). Эта тема имеет продолжение и в этическом плане, где помимо непосредственного действия есть интенция действующего, которая обращена к другому как цели, в кантовском изводе.

положением и пониманием»<sup>15</sup>. В отличие от предметной, объективирующей интенциональности, которая считается в апофантическом логосе, intersубъектная интенциональность отражает экзистенциально-герменевтическое «как» речи<sup>16</sup>, в котором собеседники общаются по ту сторону сказанного (*le dire sans dit*).

Софистическая концепция познания как принципиально interpersonalная может быть выражена в формуле «забота о себе через заботу о другом». Действительно, принцип «познай самого себя» здесь понимается как intersубъективное отношение: познай самого себя через возделывание своей речи, обращенной в тому, кто также только еще будет возделан в результате речи<sup>17</sup>. В сердцевине логоса лежит поэтическая мощь, с помощью которой говорящий может превратить собеседника в «ухо» или даже «эхо» (нимфу, которая не обладает собственным голосом, а ее тело исчезает). В таком случае речь будет обращена к отголоску самой себя, поскольку магия слова заключается в том, что говорящий творит своего слушателя, завораживая и уводя его в созданные им самим миры. Софистическое мастерство проявляется в том, как именно говорящий создает своего адресата, направляя его внимание на определенные аспекты предмета обсуждения. Все же власть говорящего ограничена фигурой адресата, которая влияет на выбор речевых средств изображения и других жанровых и стилистических решений. Чуткость к другому подразумевает феноменологическую горизонтность и аспектуальность сознания, когда момент настоящего может повернуть беседу в другом направлении, изменить восприятие предмета, ввести иной ассоциативный горизонт, который также может рассыпаться на множество оттенков.

---

<sup>15</sup> Хайдеггер 1997а: 161.

<sup>16</sup> Ibid.: 158.

<sup>17</sup> «Всякая речь о..., в своем проговоренном сообщаящая, имеет вместе с тем характер *самовыговаривания*... Языковой индекс принадлежащего к речи оповещения о расположенном бытии-в лежит в тоне, модуляции, в темпе речи, „в манере говорить“» (Хайдеггер 1997а: 162).

Чувствительность к собеседнику, интер-интенциональному корреляту речи, указывает на феминность логоса, которая в своей амбивалентности и подвижности точит камень маскулинного письма и просачивается сквозь мертвую память знака в живое присутствие (презентию) смысла, в его иное. Софисты одними из первых говорили о разнице между смыслом текста и текстом как материей, между речью и тем, что хотелось сказать, или тем, что было услышано другим. Например, когда говорящий спотыкается, делает остановку, вдруг меняет тему, откликаясь на собеседника, его мимику, жесты, внешний вид, социальный бэкграунд и т.д. Подобные микросмещения (*Abshattungen*) в интенциональном поле логоса не оставляют без изменений содержательную сторону обсуждения. Так, Горгий демонстрирует возможности софистической речи, переходя от одного подлежащего к другому, творя интерсубъективную истину речи как истину высказывания о сущем.

#### *Структура интенционального горизонта речи*

Анализ интенционального горизонта выявляет явный и скрытые уровни интенции, каждый из которых имеет трехчастную структуру: *то, о чем* идет речь, указывает на наличие темы или предмета обсуждения; наличие собеседника выражено в *том, кому* речь адресована; наличие главной цели текста — *то, для чего* эта речь говорится. Интенция текста двойственна, поскольку помимо явной цели речи существует латентная интерсубъективная цель любой речи как вида отношений, которая заключается в достижении особой телесно-аффективной сонастроенности между собеседниками, особого расположения друг к другу (будь то убеждение, взаимопонимание и уважение или же оскорбление). Адресат также является двойственной фигурой, поскольку в каждой речи существует автореференция: говорящий отражается в глазах своего собеседника, он себя оформляет через те способы, какие использует для оформления, о-пределения другого.

По законам жанра эпидейктические речи не подразумевают полемики или дискуссии, их цель — достижение определенного эмоционального состояния в реципиенте. Так, само название «Похвала Елене» выражает сложное эмоционально-оценивающее отношение автора к предмету. Языковые выражения также призваны убедить нас в том, что Горгий восхищается своим предметом или даже испытывает трепет перед ним, как того требует предмет совершеннейшего вида — Елена, логос, эрос, тело. Однако в случае с речью Горгия о Елене мы сталкиваемся с подменной: речь, задуманная в похвалу Елены, превращается в речь в защиту ее поступка. Так первое интенциональное смещение происходит с самого начала речи, что замечает Исократ<sup>18</sup>. Помимо этого замечания в речи Исократа можно заметить скрытую критику Горгия, когда Исократ говорит, что «вести себя серьезно труднее, чем скоморошничать, а заниматься делом трудней, чем забавляться (παίξειν)» (*Hel.* 11)<sup>19</sup>. Впрочем, мы помним, что игра представляет собой сложное интерсубъективное действие, которое вбирает в себя агентность своих участников и сама по себе подобна тексту<sup>20</sup>.

Очевидной адресацией всей речи является обращение к ученикам Горгия, поскольку речь является неким софистическим упражнением. Все же можно рассмотреть поближе социальный аспект интенциональности речи и обозначить ее публику как публику греческого полиса, что вносит дополнительные мировоззренческие характеристики адресата: например, гордость за мифических героев прошлого, религиозный трепет перед неизбежностью божественного произвола, что отражается в сказаниях

---

<sup>18</sup> Интересно, что речь Исократа с самого начала поднимает вопрос об интерсубъективной направленности в отношениях между учителем-ритором и учеником-слушателем. Исократ обличает софистов, которые заняты только тем, что берут деньги с молодежи, обучая их бесполезным навыкам спора и словоблудия. «Лучше хоть немного преуспеть в значительных вопросах, чем далеко продвинуться в вопросах мелких и вовсе ненужных для жизни» (*Isoc. Hel.* 5; здесь и далее мы пользуемся переводом М.Н. Ботвинника и А.И. Зайцева). Об адресации речи самого Исократа см. Kennedy 1959.

<sup>19</sup> Горгий в конце своей речи использует слово с тем же корнем — παίγνιον, — характеризуя так свое желание (*Hel.* 132).

<sup>20</sup> Гадамер 1988: 151–152.

и трагедиях того времени. Эта реконструкция адресата возникает из анализа аргументации речи, которая держится во многом на предпосылке о том, что события выпадают на долю человека, и даже богов, необходимым образом, по воле Ананкэ. Поскольку эксплицитное подлежащее всей речи вынесено в название, то речь обращена также обвинителям Елены (*Gorg. Hel.* 2.6–10) с целью оправдания ее поступка — приезд в город Приама вместе с Парисом, в результате чего завязалась Троянская война.

Начиная с *Gorg. Hel.* 8.49 речь смещается к логосу как предмету с целью доказательства его величайшей мощи, а с 15.94 — к эросу и демонстрации его абсолютного всемогущества. Когда темой обсуждения становится логос, в тексте появляются отсылки к поэтам, врачам и заклинателям как специалистам в искусстве обращения со словом; выстраивается другой поток ассоциаций, от пойэсиса до фармакона. В результате сдвига к эросу поток ассоциаций меняется в сторону художественного визуального искусства, красоты человеческого тела и воинского убранства. Можно сказать, что теперь Горгий провоцирует публику к чуть большей чувствительности к природе цвета и пластичности образа, соблазняя ее телесностью своего слова. В адресации речи об эросе присутствует отсылка к скульпторам, живописцам, мастерам по воинскому облачению, всем, кто погружен в работу с эстетическими категориями. Языковые средства принципиально не меняются<sup>21</sup>.

За структурными смещениями необходимо усмотреть поря-

---

<sup>21</sup> Лингвистический анализ раскрывает отношение автора к адресату речи более детально. Мы здесь можем лишь перечислить некоторые из языковых средств, которые направлены, как нам кажется, на усиление эффекта речи: превосходная степень прилагательных возвышает предмет обсуждения — величайший владыка, первейшая из жен, бог богов. Пассивная форма аориста и дательный падеж в инструментальном значении усиливают пассивную, страдальческую позицию персонажа — убежденная словом, захваченная силой, захваченная любовью (*Hel.* 6.31–32). Обороты с количественными суждениями, типа «в очень многом очень многие», «и сколько и скольких и в скольких», «много у многих ко многим». О лингвистической категории адресации см. Колесова 201аb; Денисенко, Чеботарёва 2008.

док желания, исток логоса, который как петля стягивает речь на себя при каждом новом смещении. Желание, которое лежит на поверхности речи, вынесено в название и отражает явную интенцию текста. Мы знаем, что эта интенция претерпевает смещение к доказательству, объяснению и демонстрации. Последняя метонимия располагается в самом конце, где Горгий впервые высказывает свое желание «я речь захотел (ἐβουλήθη) написать Елене во славу, себе же в забаву (παίγνιον)» (*Hel.* 21.131–132, пер. С.П. Кондратьева).

Согласно интер- и интраперсональности речи, исток логоса — желание — завязан на фигуре другого, поскольку другой является тем, кто провоцирует, запускает речь субъекта, принуждая к тому, чтобы высказаться перед ним как перед свидетелем, высказать свое бытие, ответить на его вопрос / запрос. С феноменологической точки зрения, речь, исполняемая в теле (с помощью голоса), обращена всегда к другому-в-теле («уху», «глазу», «сердцу» — душе *воплощенной*). Речь как ответ другому отражает некоторое положение-дел, которое выпало на долю говорящего, некоторую исходную ситуацию, из которой звучит его голос. В этом смысле речь исполняет функцию рефлексии по поводу происходящего. Неявным образом Горгий прописывает эту функцию речи, говоря о неизбежности случайного (Τύχη), удачного или неудачного (ἠτύχησεν), положения-дел, выпавшего на долю человека (τυχεῖν). Выпавшее положение-дел характеризует субъекта как бытие-в-мире, бытие в этом положении-дел, иначе говоря — «тело-в-ситуации». В этой ситуации тело не является одиноким, поскольку всегда уже есть другие тела, которое предуготовили для него место в этом положении-дел. Звучащая речь оказывается обращенной к тем, кто разделяет с говорящим его положение-дел. Можно даже сказать о теле ситуации и теле логоса как об отдельном особом агенте проживания, по аналогии с игрой и текстом у Гадамера<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Гадамер говорит о воле самого текста: «собеседники являются в гораздо большей мере ведомыми, чем ведущими... Все это означает, что у разговора

Действительно, постоянным имплицитным подлежащим речи Горгия оказывается тело как таковое, оно прочитывается в каждом интенциональном горизонте речи, который открывается в результате очередного смещения. Понятие тела оказывается тем семантическим узлом, связывающим в один дискурс — дискурс желания — все этапы интенционального движения в речи. В этом смысле эта речь обращена всем, кто имеет тело, кто как-то расположен в своей ситуации. С первого фрагмента, красота (тела) оказывается само-ценностью и совершенством телесного мира<sup>23</sup>. Далее Горгий-мужчина выставляет на показ (сказ) тело прекрасной из дев, ставшее иконой женской красоты (а вместе с ней и женственной природы) в мифическом сознании греков. «С одним своим телом многие тела мужей сочетала (ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν)» (*Hel.* 4.21; пер. мой — А.Х.). На смену заметному телу Елены приходит тело логоса, малое и незаметное, но обладающее мощью (δύναμις) творить божественные дела (8.51–52), которые возымеют эффект в душах реципиентов<sup>24</sup>. Далее раскрывается палитра тел в любви через зрение: облик (ὄψις), тело воина (15–16.98–101), скульптура и живопись. Художники создают «из многих тел тело одно, совершенное (τελείως)»<sup>25</sup>, и, наконец, тело Париса, пленившее Елену (19.118–120). Любовь-видение существует через тело, которое соблазняет взгляд другого и само оказывается смотрящим телом, телом с глазом, т.е. соблазняется в ответ, поскольку и внешний облик, который соблазняет (6.33), и взгляд соблазненного передаются через одно и то же

---

своя собственная воля и что язык, на котором мы говорим, несет в себе свою собственную истину, то есть „раскрывает“ и выводит на свет нечто такое, что отныне становится реальностью» (Гадамер 1988: 446).

<sup>23</sup> С Горгием соглашается Исократ, говоря, что «не существует ничего более почитаемого, ценимого и божественного, чем красота» (*Isoc. Hel.* 54). Обобщая, можно сказать, что культурологической подоплекой данного убеждения может служить представление о космическом теле или космосе как живом теле в скульптурном восприятии греков.

<sup>24</sup> Здесь прослеживается обратная традиционной причинность — от тела к душе.

<sup>25</sup> *Gorg. Hel.* 18.113–115; пер. мой — А.Х.

слово ὄψις, что заставляет видеть в этом внутреннюю диалектику любви<sup>26</sup>. Любовь связана со зрительным восприятием прекрасного тела, логос — с текстурой, вычерченной в душе, услышанным голосом. Если эрос достигает сердце через зрение, а логос достигает ум через слух, то письмо содержит в себе и то, и другое, *оказываясь тем, что показывает то, что сказывается в логосе*.

Оправдание поступка Елены выстраивается через указание на внешнюю причину, превосходящую агента / актора (исполнителя поступка) в силе и агентности (авторстве поступка). В аргументации Горгий указывает на божественное произволение и случай, насилие со стороны другого, логос и любовь (*Hel.* 6.31–33). Бог, случай и неизбежность указаны в одной причине, потому что божья воля неизбежна, а случай — это то, что выпало на долю человека и стало, таким образом, неизбежным. В этой аргументации Елена оказывается жертвой обстоятельств, пассивной фигурой, претерпевающей волю извне, агентом чужой воли, в отличие от Елены Исократ<sup>27</sup>. Проблема ответственности за поступок проясняет вопрос об интер- и интраперсональности субъекта речи и софистического логоса в частности.

О том, что желание приходит извне как Неизбежность, Елена знает, поскольку она — аватар Афродиты, которая не может сойти в постель к смертному и поэтому посылает вместо себя смертную. Если Елена исполняет желание Афродиты, значит Афродита сама оказывается побежденной Эротом. Ядро личности Елены как источник желания являет принципиально интересубъективное отношение между Еленой, Афродитой и Немезидой<sup>28</sup>. Елена повинуется желанию Афродиты, отождествляясь с ним. Заодно с этим Елена становится орудием Немезиды, совершая судьбоносные поступки, т.е. приоткрывая скрытый смысл своего да-

---

<sup>26</sup> ἢ ὄψει ἐρασθεῖσα: конъектура О. Иммиша.

<sup>27</sup> Действительно, у Исократ Елена прочитывается как агент своей собственной воли, которая наравне с богами может принести великое горе или радость людям.

<sup>28</sup> Напомним, что Афродита и Немезида по некоторым источникам являются матерью Елены. Более подробно об этом см. Meagher 2002: 24.

ра, другую сторону символического тела. Елена — символ не просто Троянской войны, но такой войны, которая сама по себе стала символом греческого мира. Судьбоносность этой героини очень хорошо прочитывается в речи Исократы, который среди прочих почестей приписывает ей заслугу в том, что греки в результате Троянской войны не оказались поработанными варварами<sup>29</sup>.

Елена предстает как расколотый логос, запись, персонифицируя природу инаковости как таковой, оказываясь всегда *иной и иной*. Афродита как богиня красоты репрезентирует явную сторону символа Елены, а Немезида как богиня возмездия — скрытую. И даже сам Парис здесь выступает как подпавший под волю Эрота, поскольку он сам является телом со взглядом. Агентностью в полном смысле обладают только боги, а среди них бог богов — Эрот. Поскольку эрос — это любовь-взгляд, то бог богов телесен. Возможно, именно этот фактор делает его богом богов, так же как Елену тело делает прекраснейшей из жен, а логос — сильнейшим владыкой. Эрос и логос здесь соединяются, в своей основе логос эротичен, а эрос обладает собственным *ratio*. По отношению к логосу и эросу используется понятие *δύναμις*, однокоренное со словом «правитель» (*δυνάστης*). Можно заметить, что этот термин Горгий предпочитает понятию «насилия» (*βία*). Нам кажется, что такое терминологическое предпочтение можно объяснить тем, что насилие означает однозначную агентность одного над другим, в отличие от силы-способности, которая характеризует как говорящего, так и саму речь как процесс. «Убеждение хоть и не имеет вида принуждения (*ἀνάγκη*), но силу (*τὴν δὲ δύναμιν*) имеет такую же» (*Hel.* 12.74–75; пер. мой — А.Х.). Сама речь подчиняет себе участников беседы, гипнотизируя и «сливаясь с души представленьем», мощь заклинаний, «чарует, убеждает, перерождает (*ἔθελξε καὶ ἔλεισε καὶ μετέστησεν*)» (*Hel.* 10.62). Эта аналогия позволяет нам провести связь с интерпретацией Деррида, в основе которой лежит понятие (фармакон) и которая также

---

<sup>29</sup> Isoc. *Hel.* 67.

заключает в себе идею наркотического логоса Сократа<sup>30</sup>. «Бывает, недобрый своим убеждением душу они очаровывают [отравляют — А.Х.] (ἐφάρμακεύσαν) и заколдовывают» (*Hel.* 14.93). Истина речи вымеряется как снадобья и заключается в верной пропорции убеждений и мнений для другого. Так речь превращается в терапию, удовлетворяя скопическому влечению говорящего и акустическому влечению слушающего. Здесь также есть выход к эстетической проблематике, поскольку «глаз видит только в свете чего-то [иного]»<sup>31</sup>.

Так же как по воле бога на долю человека выпадает определенное положение-дел (случайно), эрос через речь творит бытие (в речи выпадает воля Эрота). Наподобие Елены логос, к которому перетекает речь Горгия, также таит в себе двойственность, потому что несет в себе возможность иного — его тело надтреснуто. Он амбивалентен: с одной стороны, логос высказывает правду, с другой — его интенция убеждать (πείθω) сопряжена со способностью вводить в обман (ἀπλάττω), создавать ложные представления. Значит ли это, что обещание самого Горгия о том, что он скажет правду, мы должны поставить под сомнение? Ложность представлений заключается в их несоответствии с действительностью, реальным положению-дел, в том, что они создают несуществующую картину мира. Следовательно, всемогущество логоса, о котором идет речь в тексте Горгия, заключается в способности логоса *выдавать небытие за бытие* и, таким образом, творить, создавать бытие речью в виде представлений в душе другого о том, что существует, а что — нет. В этом смысле речь о логосе обращена

---

<sup>30</sup> См. Деррида 2017. В этой интерпретации нас интересует идея инаковости, иной природы фармакона. Фармакон — это внешнее — иное, к которому прибегают, когда не хватает собственных сил. Убежденный уверен, что действует по своей воле, когда на самом деле выполняет волю говорящего. «Что убежденье, использовав слово, может на душу такую печать наложить (ἐτυλώσαστο), какую ему будет угодно» (*Hel.* 13.79–80), — кажется, что убеждение здесь выступает в качестве агента, которое использует слово как средство. О сравнении внешнего и внутреннего источника агентности в связи с письмом у Горгия см. Хахалова 2020: 280–281.

<sup>31</sup> Хайдеггер 2001: 375.

к тем, кто верит в силу говорящего как меру всех вещей, потому что с помощью слова говорящий может представить несуществующее существующим и наоборот. Так Горгий усиливает понимание языка как среды, в которой происходит «процесс взаимного до-говаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела»<sup>32</sup>, т.е. по поводу некоторого положения-дел. При этом *истина софистов является не корреляцией между мыслью и вещью, но оказывается выстроенным между собеседниками равновесием*<sup>33</sup>. Говорящий преподносит другому нечто в качестве истинно сущего, которое таково только постольку, поскольку оно высказано, т.е. подарено другому как знак, лекарство, вещь.

Язык — прежде всего среда или орудие общения, которое при этом не сообщает ничего, за исключением самого себя, ничего не выявляет, не показывает, ни на что внешнее не указывает. И Горгий, и Антисфен совершают своего рода лингвистическую редукцию: язык всегда выговаривает сущее, поскольку он порождает значение, а значит, — порождает сущее, когда говорит о нем<sup>34</sup>.

Значит, когда Горгий высказывает существование ничто, он дает бытие ничто, отобразив бытие у нечто (сущего)<sup>35</sup>. За этим повествованием пробивается истина о том, что сущего самого по себе не существует как предмета истинного или ложного

---

<sup>32</sup> Гадамер 1988: 447.

<sup>33</sup> Интересно, что корень ψευδ- в речи появляется два раза: когда Горгий говорит, во-первых, об обвинителях Елены (*Hel.* 2.11–12) и, во-вторых, о тех, кто в неправде использует искусство речи (11.65). В остальных случаях используются понятия ἀμαρτήματα, ἀλατήματα, σφαλερός, ἀβέβαιος. Нам кажется, что это связано с тем, что в представлении о софистическом логосе лежит идея инаковости как таковой, поскольку истина этого логоса отражает подвижный, изменчивый характер.

<sup>34</sup> Черняков 2009: 140. К Антисфену в данном случае относится следующая цитата из Прокла: «Любая речь (логос), говорит Антисфен, пребывает в истине. Ведь говорящий всегда говорит нечто. Говоря нечто, он высказывает нечто сущее. Но тот, кто высказывает сущее, то, что есть, говорит истину» (*In Cra.* 37.1–3; пер. А.Г. Чернякова).

<sup>35</sup> Так можно было бы прочесть первый тезис трактата «О не-сущем, или О природе» Горгия «ничто (не)-существует (*MXG* 979a11).

положения-дел. Сущее нуждается в изначальном приглашении самого мыслящего, в жесте предуготовления этого сущего в качестве предмета апофансиса.

Лишь в том случае, если «пред-оставление нечто...» есть себя выдвигание (*Sichhineinhalten*) в «ничто», представление позволяет выявить на месте «ничто» и внутри него не-ничто, т.е. нечто подобное сущему<sup>36</sup>.

Последнее следует понимать в трансцендентальном изводе, такое ничто / нечто принадлежит изначальному горизонту интенционального отношения («предстояния»), в котором возможно познание сущего<sup>37</sup>. Хайдеггер вслед за Кантом определяет горизонт предметности до всякого сущего как форму изначального «воображающего» мышления.

Внутренняя возможность онтологического познания раскрывается из специфической целостности состава трансценденции. Его собирающее средоточие есть чистая способность воображения<sup>38</sup>.

Творческая сила способности воображения подтверждает тезис о том, что для сущего быть — значит быть произведенным<sup>39</sup>. Именно поэтому первым видом логоса оказывается поэзия, которая традиционно несет в себе способность творить, по воле которой душа страдает за чужие счастья и несчастья.

Здесь мы подходим к герменевтической связке логоса и интерсубъективности, поскольку образ возникает там, где выстраивается отношение себя с *иным*, чем-то находящимся на дистанции, чей вид (эйдос) я могу охватить взглядом<sup>40</sup>. В пределе всякий конкретный образ вписывается в тотальность мира, границы

---

<sup>36</sup> Хайдеггер 1997b: 34.

<sup>37</sup> «Предварительное и всегда необходимое для конечного познания выхождение-к... (*Hinausgehen zu*) поэтому также всегда является „утверждением себя вовне“ (экстазисом). Но то, что это сущностное „утверждение себя вовне“ (*Hinausstand zu...*) именно в „утверждении“ (*Stehen*) образует и что удерживает перед собой, — это горизонт» (Хайдеггер 1997b: 56).

<sup>38</sup> Хайдеггер 1997b: 41.

<sup>39</sup> Хайдеггер 2001: 199.

<sup>40</sup> *Ibid.*: 144, 200.

которого совпадают с границами горизонта: сам мир в своей цельности избегает интенционального схватывания, но любое интенциональное отношение к сущему уже исходит из того факта, что мы есть в мире<sup>41</sup>:

поскольку понимание мира есть одновременно *понимание самого себя* — ведь бытие-в-мире составляет одно из определений *Dasein*, — принадлежащее интенциональности понимание бытия охватывает одновременно и бытие *Dasein*, и бытие несоразмерного *Dasein* внутримирного сущего<sup>42</sup>.

Само понимание характеризует экзистенциально-герменевтическую структуру речи, поскольку отсылает к истине, добываемой в самой экзистенции речи, принципиально интерсубъективной. Несмотря на то, что понимание предуготовливает сущее как предмет высказывания, само понимание в апофансисе невозможно («то, что есть, непознаваемо», *MXG 979a12*), поскольку

нет когнитивных средств отделить ложь от истины, как на основании чувств, так и на основании мышления, значит никакое сущее — видимое, слышимое, мыслимое — не познаваемо<sup>43</sup>.

Понимание же выстраивается в рамках отношений с другими, оказываясь соглашением и признанием по поводу сущего, даже если оно оказывается сокрытым в своей собственной непознаваемости. Проблема передачи другому этого понимания не возникает, как это получается в случае с апофантическим познанием («если оно познаваемо, то его нельзя передать другому», *MXG 979a13*). Экзистенциально-герменевтическое понимание с самого начала интерсубъективно и отражает процесс сонастраивания между участниками беседы. Другой так же вовлечен в процесс смыслообразования, как и сам говорящий. Более того, именно тело другого оказывается тем образом, который приковывает взгляд познающего, провоцируя его воображение на понимание. Истина,

---

<sup>41</sup> Хайдеггер 2001: 219.

<sup>42</sup> *Ibid.*: 232.

<sup>43</sup> Вольф 2014: 210.

доступная в беседе, является истиной сопризнания и понимания. Такая истина сама себя предъявляет в событии речения, так же как истина прекрасного предъявляет себя через прекрасное сущее (тело)<sup>44</sup>.

### Заключение

Речь Горгия представляет яркий пример софистического логоса, особенности и достоинства которого весьма органично могут быть выявлены с помощью феноменолого-герменевтического подхода. Удерживая явную и скрытую стороны интенционального горизонта речи, можно проследить основные смещения подлежащего. Мы обратились к хайдеггеровскому различию апофантического и экзистенциально-герменевтического логоса, поскольку, на наш взгляд, это деление позволяет раскрыть интерсубъективную интенцию речи Горгия, демонстрируя актуальную проблематику другого в софистической традиции. Интер- и интраперсональность речи заключается в том, что само событие сказа оказывается опытом взаимного признания и составляет истинностное измерение речи. Данное исследование призвано продемонстрировать более подвижную, феноменальную сторону речи, в которую входит ее аутогностическая функция, поскольку в основе ее структуры лежит завет «познай себя через другого», что в данном случае совпадает с положением о заботе о словоупотреблении.

---

<sup>44</sup> По аналогии, сравнивая красоту со светом, Гадамер пишет: «Отличительное свойство прекрасного: непосредственно притягивать к себе влечение человеческой души — основано на способе его бытия... Красота — это не просто симметрия, но само по-явление-на-свет (*Vorschein*), которое на ней основано» (Гадамер 1988: 557).

Литература

- Колесова, Д.В. (2011а), “Интенция и интенциональность”, в К.А. Рогова (ред.), *Текст: теоретические основания и принципы анализа*, 16–36. СПб.: «Златоуст».
- Колесова, Д.В. (2011б), “Анализ текстов в аспекте категории интенциональности”, в К.А. Рогова (ред.), *Текст: теоретические основания и принципы анализа*, 235–264. СПб.: «Златоуст».
- Вольф, М. (2014), “Трактат «О не-сущем, или О природе» Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: условно-формальная структура и перевод”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2: 198–216.
- Гадамер, Г.-Г. (1988), *Истина и метод: Основы философской герменевтики*. Общ. ред. Б.Н. Бессонова. М.: «Прогресс».
- Денисенко, В.Н.; Чеботарёва, Е.Ю. (2008), *Современные психолингвистические методы анализа речевой коммуникации*. М.: РУДН.
- Деррида, Ж. (2017), “Фармация Платона” (пер. А.В. Гараджи), *Платоновские исследования* 6.1: 113–254.
- Хайдеггер, М. (1997а), *Бытие и время*. Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem.
- Хайдеггер, М. (1997б), *Кант и проблема метафизики*. Пер. О.В. Никифорова. М.: «Логос».
- Хайдеггер, М. (2001), *Основные проблемы феноменологии*. Пер. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.
- Хахалова, А.А. (2014), “Диадический подход к проблеме интерсубъективности”, in С.М. Бабин, В.В. Андрияшин, И.Г. Глухова (ред.), *Философия и психотерапия*, 126–149. СПб.: «Анатолия».
- Хахалова, А.А. (2020), “В поисках иного тела логоса в тексте Горгия о Елене”, *Платоновские исследования* 13.2: 266–284.
- Черняков, А. (2009), “Язык по ту сторону сущности: Левинас и Горгий”, in Т. Щитцова, В. Фурс (ред.), *Фактичность и событие мысли*, 130–143. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет.
- Bieda, E. (2011), “Persuasion and perception in Gorgias’ Encomium to Helen: About the Powers and Limits of λόγος”, in N.-L. Cordero (ed.), *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e). Proceedings of the International Symposium (Buenos Aires, October 29 – November 2, 2007)*, 311–331. Parmenides Publishing.

- Fuchs, T.; De Jaegher, H. (2009), “Enactive Intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8.4: 465–486.
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua 15.)
- Gianino, A.; Tronick, E.Z. (1988), “The Mutual Regulation Model: The Infant’s Self and Interactive Regulation and Coping and Defensive Capacities”, in T.M. Field, P.M. McCabe, N. Schneiderman (eds.), *Stress and Coping Across Development*, 47–68. Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Immisch, O., ed. (1927), *Gorgiae Helena*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter.
- Kennedy, G. (1959), “The Earliest Rhetorical Handbooks”, *American Journal of Philology* 80: 169–178.
- Khakhalova, A.A. (2014), “Dyadic Approach to the Problem of Intersubjectivity”, in S.M. Babin, V.V. Andryushin, I.G. Glukhova (eds.), *Philosophy and Psychotherapy*, 126–149. Saint Petersburg: Anatolia. (In Russian.)
- Khakhalova, A.A. (2020), “In Search of Another Body of Logos: Gorgias’ *Encomium of Helen*”, *Platonic Investigations* 13.2: 266–284. (In Russian.)
- Lévinas, E. (1978), *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Meagher, R.E. (2002), *The Meaning of Helen: In Search of Ancient Icon*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers.
- Stern, D.N. (1985), *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis Developmental Psychology*. New York: Basic Books.
- Volf, M. (2014), “Gorgias’ *On Not-Being or On Nature* in *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: Its formal structure and a translation from the Greek into Russian”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2: 198–216. (In Russian.)