

Анна Хахалова

В поисках иного тела логоса: «Похвала Елене» Горгия

ANNA KHAKHALOVA

IN SEARCH OF ANOTHER BODY OF LOGOS: GORGIAS' *ENCOMIUM OF HELEN*

ABSTRACT. The paper addresses Gorgias' *Encomium of Helen* as a praise to Logos as such, with Helen and her story threading through it. The body of Helen as a symbol of the word's material (the body of logos) points out the feminine function of logos consisting in accepting and giving. The interpretation of *khora* as a maternal figure supports this argumentation. The idea of otherness and simulation, which characterizes sophistic logos, gives content to the concept of Socrates' atopicity and asomaticity. The article presents Socrates as a psychoanalyst in Plato's discourses-writings. The theme of intersubjectivity is developed through the concept of love-vision and the idea of self-knowledge through the other. Avatars of otherness, such as the Sophist, writing, *khora*, Thoth, Helen, represent the essence of the essenceless. The characteristics of speech in Gorgias' text can also be ascribed to writing, while logos itself can be interpreted as a record of a sign in the other. The other, like *khora*, precedes self-identical being since the operation of distinction between elements of being which is implied in the idea of the other supports the logicity of logos. Writing, along with painting and sculpture turns out to be a visual art, since it shows what is said in logos. In the text under discussion visual perception is naturally related to bodily experience, since what is seen remains a trace in the soul, pleases the eye and constitutes the condition of an emerging desire as coming from without.

KEYWORDS: *khora*, otherness, feminine function of logos, writing.

Введение

«Похвала Елене» Горгия оказывается похвалой логосу, будучи речью о речи, которую стигматизирует тело Елены Прекрасной, поскольку ее история прошивает текст самого Горгия. Семантические оттенки имени логоса увязывают его с мыслью о мысли и мыслью о космосе. Вполне возможно, что в данном тексте

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020)

DOI: 10.25985/PI.13.2.13

устройство всего бытия, как и речи, претендует быть настолько же прекрасным, насколько таковым предстает перед нами тело той, во имя которой мужи проливают кровь. Не будем забывать, что Горгий как представитель сильного пола подвержен традиционному андроцентрическому взгляду на тело женщины — как на возвышенный объект красоты и одновременно объект собственных манипуляций. А будучи софистом он знает, как обращаться с материей слова, что по ассоциации указывает на тело женщины и фигуру матери, что также подтверждает феминную функцию логоса. Помимо прочего, функция логоса раскрывается через «атопичность» (атопию) Сократа, который предстает в беседах-письмах Платона как аналитик, чей голос необходимо должен быть лишенным органов — так происходит рождение голоса собеседника.

1. Структура текста

С самого начала Горгий выстраивает ряд, в котором речи соответствует истина, так же как телу — красота, а городу — мужество. Это соответствие носит имя космоса, которое также имеет смысл славы¹. Впрочем, начав сначала, мы все равно не придем к концу, потому что эта речь вывернута наизнанку. В самом конце Горгий вводит речь в регистр желаний, признаваясь в том, что для него самого эта речь была всего лишь риторической забавой (παίγνιον) (*Hel.* 132)². Так, мы понимаем, что представление о порядке и славе речи, которые отстаивает Сократ в «Федре», — это всего лишь прикрытие для Софиста, поскольку, «прежде чем быть обузданным, укрощенным *космосом* и строем истины, *логос* есть дикое животное, неуловимая, неоднозначная животность. Его магическая, 'фармацевтическая' сила проистекает от этой неоднозначности»³.

¹ Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία (*Hel.* [= B 11 DK] 1). В данном случае Кондратьев переводит пару κόσμος-ἀκοσμία как «слава-бесславия».

² Как риторическое упражнение, эта речь заранее выносит вердикт Елене, поскольку считать ее невинной можно только ради забавы (Meagher 2002: 7).

³ Деррида 2017: 181.

Мы помним, что для философа Истина — это многоликая богиня, раскрывающаяся через свои аватары — Дике, Ананке, Тюхэ. Все они присутствуют в этом небольшом риторическом упражнении Горгия. Если Елена персонализирует красоту в теле, значит ли это, что истину в речи персонифицирует сам Горгий, будучи тем, кто держит речь, говорящим, автором? Подобный металепис подтвердил бы эпистемологический «антропный» принцип софистов. Впрочем, одну цепочку метонимий мы можем обозначить сразу: *Елена, обладающая силой эротической красоты, с помощью которой она собирает вокруг себя многих мужей, — Божественная сила, которая с неизбежностью (Ананке) и случаем (Тюхэ) обрушивается на долю человека, — сила логоса (речи, слова), подчиняющая волю человека, — любовь как сила, чарующая саму Елену, подчиняющая ее волю.* Мы наблюдаем сюжетный круг, который сворачивает изначальный объект — *Елену как тело* — до предметности другого уровня — *Елены как души* (очагами которой она подпадает под власть Эрота). И эта метаморфоза отражает ход, по которому лакановский субъект говорит, озвучивает свое желание. Соответствуя софистическому логосу, эта речь мутирует от речи о теле Елены, которое стягивает на себя стандартные мужские фантазии, к речи о ее душе, претерпевающей силу любовного притяжения. Активность сменяется пассивностью — а актер, ставший пациентом, не может быть ответственным за свои действия. Здесь проступает юридическая подоплека «похвалы». Похоже и Сократ на заре философии иронически отзывается о речи Лисия в «Федре» как о том, что начинается с хвоста, а Деррида на ее закате высказывается о голове в конце речи (в «Эссе об имени»). Здесь мы встречаемся с метафорой речи как живого существа (*логос зоон*), всплывающей в текстах Платона и Аристотеля, хотя и являющейся достаточно маргинальной в рамках античной риторической культуры⁴. Несмотря на то, что в обоих случаях речь идет о речи, два этих текста указывают на многомерность письменного регистра логоса, ведь все эти примеры вписаны в тело культуры.

⁴ Ср. Протопопова 2007; Брагинская 2003.

Оправдание Елены производится Горгием через невротическую позицию жертвы, характерную для истерика. В начале шестого фрагмента вводится ряд «Случай — Бог — Необходимость». Заметим, что Случай настолько же абсолютен и всевластен, как и Бог: «если же Случайность или Бог ответственны за причину, то следует оправдать Елену от бесчестия» (*Hel.* 39–40)⁵. Елена терпит неудачу (ἐδυστύχησεν), потому что случай — это то, что выпадает на долю человека в виде удачного или неудачного положения дел, если мы вспомним хайдеггеровский анализ латинских корней (*cadere* — *casus* — *chose*)⁶.

Случай онтологически все же противоположен Богу и Необходимости, поскольку последние указывают на должествование по бытию и на идею справедливости, в то время как случай настолько непредсказуем и своеволен, что в принципе не вписывается в идею нормативности как таковой. Поэтому мы замечаем *софизм* в высказывании Горгия о том, что варвару, причинившему несправедливость (ἠδίκησεν), должно выпасть наказание в качестве его доли (ζημίας τυχεῖν).

Слово похоже на Случай своей беспринципностью: оно с одинаковой готовностью превозносит достойных людей и негодяев. В тексте слово оказывается агентом такой же внешней силы, как Случай или Бог, — силы, которая убедила (πείσας) и захватила (ἀλατήσας) душу Елены (*Hel.* 49). Э. Бьеда говорит о том, что синтаксическую конструкцию с глаголами, используемыми в цитируемом фрагменте, можно перевести либо с учетом чувства агентности самого логоса, который преследует, убеждает Елену, либо с учетом того, кто стоит за словами, и по одной из интерпретаций эта агентность принадлежит Парису⁷. Эта интерпретация опирается на анализ синтаксиса древнегреческого языка, где сочетание дательного падежа и таких времен, как аорист, перфект и пред-

⁵ Здесь и далее пер. С.П. Кондратьева с изменениями.

⁶ Хайдеггер 1993: 322.

⁷ Bieda 2011: 312. Таким образом, задолго до христианского логоса мы видим, как слово персонифицируется и делается телесным в тексте Горгия.

прошедшее время, дает инструментальное или локативное значение, указывающее на объект, на который направлено действие (в интересах которого оно выполняется). В первом случае мы прочитываем фразу ἡ λόγους πεισθεῖσα как «была захвачена с помощью слов», во втором — «была захвачена в интересах слов». Не допуская агентность самого слова, Бьезда приходит к выводу о необходимости актора, в чьих интересах действует логос или чьим голосом он звучит⁸. Мы также можем металептическим приемом ввести фигуру самого Горгия, чей интерес представляет данный текст. Тем не менее, мы видим, что существует возможность интерпретации данного фрагмента с точки зрения агентности самого слова, раз уж слово обладает собственным телом.

Выше представленный ряд Бог — Случай — Необходимость завершает Любовь, бог богов, Эрот (*Hel.* 121–125), который также захватывает душу извне наподобие самостоятельной внешней силы. При этом в начале речи Елена выступает как агент этой силы, захватывая души мужей своей красотой, а к концу Елена сама оказывается жертвой Эрота, персонифицированного телом Париса. «Если бог богов обладает такой силой, как же более слабый может спастись и защититься от него. А если уж любовь есть человеческий порок и заблуждение души, то следует не порицать за любовь как за проступок, а несчастьем ее назвать» (οὐχ ὡς ἀμάρτυμα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον)⁹ (*Hel.* 123).

⁸ Bieda 2011: 313–314.

⁹ Далее, в продолжение этого фрагмента, в переводе С.П. Кондратьева написано: «приходит она, как только придет» (ἦλθε γάρ, ὡς ἦλθε), что подразумевает агентность любви как таковой, но, сравнивая это место с английским переводом Дж. Диллона и Т. Гергеля, где агентность приписывается Елене, мы прочитываем «ведь она пришла, как пришла» (for she came — as she did come). Вторую версию подтверждает продолжение этого предложения, в котором есть фраза «по любовному принуждению» (ἔρωτος ἀνάγκαις), относящаяся к агенту действия. Очевидно, что любовь не действует по любовному принуждению — это было бы тавтологично. Следовательно, по принуждению любви действует Елена. «Пришла, ведь, когда пришла, добычей случая (τύχης ἀγρεύμασιν), не велением разума и по любовному принуждению, не преднамеренным способом (καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαίς)» (*Hel.* 124–125).

2. Фигуры иного

Эротическая стихия, как и слово, утверждает необходимость присутствия другого. Именно благодаря софистической настройке на интересубъективный смысл метод познания у Платона подвергается пересмотру. Если в ранний период познание маркируется автоэротизмом в той мере, в какой глаз, видящий сам себя, указывает на автоэротическое (нарциссическое) измерение познания, а главный принцип заключается в формуле «узнать себя можно, только узнав бытие само по себе», то в поздний период познающий характеризуется с точки зрения нужды в объекте своего стремления — другом¹⁰. В «Софисте» вводится *иное* как отдельный род сущего, с помощью которого онтология приходит в движение и возникает иной проект познания — познание через другого, а значит, и благодаря другому (т.е. принимая извне). Действительно, «классический» философ характеризуется, скорее, позицией самодостаточности и независимости, согласно которой истинный логос должен произрастать изнутри, будучи аналогом наилучшего вида движения «внутри себя и самим по себе»: «лучше руководить телом с помощью упорядоченного образа жизни, насколько это позволяют нам обстоятельства, нежели дразнить недуг снадобьями (φαρμακεύοντα), делая тем самым беду закоренелой (Ti. 89a–d)»¹¹. Поясняя этот фрагмент, Деррида говорит о противопоставлении фигуры Бога (ср. R. 2, 381bc) и фармакона, который «всегда грядет извне, он — внешнее как таковое, и никогда не может обладать своей собственной определенной природой»¹².

Здесь делается сильная интерпретация внешней силы как симулякра, чистого подобия или фигуры иного, темной стороны луны, чего-то, что существует только в эхе своего другого (тож-

¹⁰ См. Протопопова 2020. Хотя, несомненно, глаз, встречающийся сам с собой, уже подразумевает метафору зеркала, а вместе с ней — и диалектику своего и чужого.

¹¹ Деррида 2017: 161.

¹² Деррида 2017: 162.

дества). Фармакон, как и слово, оказывается делом случая, который выпадает по собственной прихоти. Впрочем, такова судьба всех участников данного текста: софистов, которые выпали из философии, Елены, на долю которой выпадает любовь, письма, которое выпадает только в речи читателя. Но если Деррида проводит четкую границу между добром и злом, софистическим фармаконом и диалектическим, то мы применяем другую герменевтическую сноровку — сноровку аналитика, который сам помещен по ту сторону морали, оказываясь местом (условием) раскрытия (по/с-казывания) тела речи. Если софистика оказывается симуляцией без вещи, «повторяющее, имитирующее, означающее, представляющее — при случае в отсутствие *самой вещи*, которую они [софисты — А.Х.] по видимости переиздают (*paraissent rééditer*)»¹³, то это не означает, что она лишена собственного «психического или мнезического одушевления», своей здешности (*l'ici-même*), в которых Деррида им отказывает. Все дело, как кажется, в парадоксальности идеи софиста, которая, таким образом, увязывается с идеей хоры и идеей психоаналитика как парадоксальной фигуры в терапии. Софистическая традиция интересна своей маргинальностью в новоевропейской метафизике и своей укорененностью в греческом полисе. Маргинальность заключается в том, что свое искусство они вынуждены были подавать как навыки красноречия — к этому принуждает их в том числе Сократ в диалоге «Горгий», поскольку в платоновской космологии субъект устанавливается в онтологической самодостаточности помимо тела, мира и времени. Выход к телу, миру и историческому времени остается за корпусом вторых философий, этикой, риторикой, поэтикой. Их укорененность заключается в социально-экономическом обмене, в котором софисты преуспели.

2.1. Письмо

Античность традиционно отстаивает речь как живое присутствие смысла перед мертвенностью письма. Если слово — это

¹³ Деррида 2017: 175.

шрам, который наносит копые речи (голос), о чем мы узнаем благодаря интерпретации текстов Гомера и Парменида А.Г. Черняковым¹⁴, то письменный знак есть увековеченный шрам, нанесенный на текстуру культурного сознания. Основные претензии, которые античные софисты и философы предъявляют письму, объясняются неспособностью проникнуть во временное, историческое бытие речи. Так же как мы можем говорить об авторстве (отцовстве) речи и его живом теле, мы можем говорить об историчности речи. Временное измерение беседы проявляется во всем: в том, как зрело рассуждает говорящий, как изменились его взгляды со временем, какими способами он орудует словом. Время — спутник мысли, ее растяжение, как завещал блаженный Августин. Точно так же опыт чтения приоткрывает лицо автора, обнажает его разум и тело, если под последним понимается телесность как то, что переживается субъектом в опыте мышления и письма¹⁵.

Тем не менее, софисты первыми стали способны ощутить тело логоса, облечь его в материю, сделав орудием управления состояниями и поведением других. Можно сказать, что они были первыми маркетологами, проторивая пути потребления смысла. Деррида в русле постструктурализма показывает, что значение символа выстраивается в контексте отсылок к другим символам и их связями между собой. Лакан дополняет эту идею, говоря о метонимии желания. Софисты были первыми, кто учит о разнице между смыслом текста и его материей — тем, что вынуждает текст сказать, помимо того, что задумывалось сказать. Ведь то, что показывает тело, не всегда совпадает с речью, или даже всегда чуть впереди того, что будет артикулировано. Именно здесь, как кажется, лежит обращение слова в камень, который, будучи неким телом, есть отпечаток чего-то иного, скрытого смысла, ко-

¹⁴ Черняков 2001: 41.

¹⁵ Как известно, по-настоящему история и время, а вместе с ними и фактичность ситуативного бытия, стали приоткрываться христианскому сознанию, разомкнувшему круг вечности в стрелу конечности.

торое никогда не было озвучено, не получило своего надгробия в языковом регистре. Как же можно говорить о письме как о мертвом, если говорить — уже значит гулять по кладбищу? И наоборот, голос автора живет в письменном тексте так же, как духи, обитающие рядом со своими надгробиями.

Дело даже не в воображении, которое достраивает опыт чтения голосом из прекрасного далека (голосом автора текста), но в том, что письмо в истории культуры становится настолько же телесным феноменом, как и речь: мы не отделяем человека от его текста, мы воспринимаем написанное столь же серьезно, как и сказанное, хотя в отдельных случаях разумнее отнестись и к тому, и к другому с юмором. В обоих случаях автор ответствен за свои слова, и мы воспринимаем его как речевого агента своей воли, и если подобной формы агентивности мы не обнаруживаем, то это повод задуматься, что не так с этим текстом (когда текст бессмыслен или намеренно затрудняет понимание). Бывает и другое — текст принадлежит различным видам безличной речи: уголовный кодекс, логические задачи, бюрократические документы — во всех этих случаях, думаю, у каждого выстраивается свой голос, соответствующий этим жанрам, который мы слышим, когда сталкиваемся с подобными текстами. Но в целом живая речь очень хорошо ощущается в письме — манера выражаться, скорость написания (даже при печатном вводе), интонации. Этим объясняется сила воздействия слова: ранит не слово, а агент слова — другой. Поэтому Горгий, говоря о теле слова, говорит о силе его воздействия: «что убежденье, использовав слово, может на душу такую печать наложить (ἐτυλώσεται), какую ему будет угодно» (*Hel.* 79–80).

Коль скоро логос — это собирание себя, письмо — это собирание себя через время и через другого, имя которому «текст», поскольку именно через него читающий собирает самого себя. Так, перейдя в сферу терапевтического воздействия, слово становится фармаконом. «В таком же соотношении (τὸν αὐτὸν δὲ λόγον) нахо-

дится сила слова по отношению к устройству души, как состав лекарства к природе тела» (*Hel.* 88–89). Деррида замечает, что здесь логос оказывается посчитанным дважды — в качестве отношения и в качестве одного из элементов отношения, что позволяет ему заключить, что и другой элемент отношения, фармакон, также включен в структуру логоса¹⁶.

2.2. Хора

Вспомним, что в «Федре» фармакон соседствует с наркозом. Об этом свидетельствует само начало диалога, когда запись речи Лисия, скрытая под плащом Федра, становится главным источником вдохновения для беседы, ради которой участники диалога покинули границу города — перешли черту легальности, политичности и закона, поскольку по ту сторону полиса веет ветер хаоса и варварства. «Исписанные листки действуют как *фармакон*, толкающий или влекущий за пределы города того, кто никогда не соглашался покидать его, даже в последний миг, чтобы избежать цикуты. Они заставляют его выйти из себя, увлекают на путь, который, собственно, есть путь *исхода*»¹⁷. Так диалог как правильно составленный логос (письмо) заводит нас на незнакомую территорию, хору.

Мы помним, что хора является альтернативой по отношению к бинарной логике, будучи тем, что не существует, но *предупреждает* сущее и предпосылает первичность логоса как отношения между элементами, будучи условием первичной записи (различания у Деррида). Само это условие, по мысли Деррида, представлено как «бесконечное умножение образа вглубь», устанавливающее логос рассуждения, оказываясь щелью посреди книги¹⁸. Хора оказывается близка софистическому фармакону своей бессущностной природой. Но если софистическая речь подражает не-вещи, то хора симулирует не-речь, оказываясь незакон-

¹⁶ Деррида 2017: 182.

¹⁷ *Ibid.* 122.

¹⁸ Деррида 1998.

ным умозаключением, сновидческим образом. Следуя логике античного изоморфизма, речь должна быть подобна вещи. Значит, речь о хоре выстраивается по ту сторону логоса-Отца (Блага), там, где звучит речь поэта, мага и аналитика — миф-наркоз, который питает философию.

Текстуальное соседство темы убеждающего логоса и принуждающей любви в тексте Горгия дает основание для интерпретации любви как метафоры логоса-слова по ту сторону логоса-пропорции. Если в первом случае звучит рассудительная речь, то во втором — немая речь о том, что не имеет своего обозначения. Мы опять оказываемся в незнакомой местности, только теперь это хора в структуре психики, и описывается она с помощью семантического родства со «случаем» как тем, что выпадает на долю субъекта помимо планов концептуального слова. Природа любви не в том, на что можно рассчитывать, а в том, где каждый оказывается по воле случая (ἦν ἔκαστον ἔτυχε) (*Hel.* 98). Речь об этой местности соответствует фигуре иного по отношению к отцовскому логосу (философии), так же как и сама хора, которая не может быть вписана в дуальные отношения, оказываясь «странной матерью», дающей место, но не порождающей. Если речь о хоре должна соответствовать ей так же, как шаман должен быть «чистым» для других миров, то аналитик как поэт (тот, кто творит) оказывается подходящим агентом такой речи, оказываясь точкой перезаписи речи пациента, ассоциативной петлей на шее дискурса. Возможно, поэтому к двадцатому веку терапия все больше сменяет абстракцию в речах «с кафедры», а говорящий становится ухом-контейнером аудитории. Агент хоры указывает на необходимость разрыва артикула речи, ткани текста в моменте сочленения, *шива* — там, где потенциальная пустота способна перекроить весь дизайн мысли. При этом дихотомия «разрыв/шов» оказывается синонимичной дихотомии «дара/принятия», которая характеризует амбивалентность феминного материнского лона — хора вынашивает сущее, выталкивая его в бытие, и в то же время воспринимает в себя идею.

2.3. Тот

Если философ обращен к благу, то софист — к его затмению, к луне. «Таково происхождение луны, ночного светила, как восполнения солнца, светила дневного. Письмо как восполнение речи... Ведь бог письма — это, само собой, также и бог смерти»¹⁹. Этот бог интересен тем, что своей природой близок к тому неустойчивому, перетекающему состоянию, которое характеризует бессущностную природу софистического логоса, которая, в свою очередь, оказывается близка природе письма как такового и психоаналитической речи как речи, которая схватывается в с(казе) о хоре. Его логическая позиция соответствует неконститентной логике, где закон тождества сменяется законом нетождества, принципом инаковости и *coincidentia oppositorum*. Тот представлен у Деррида как элемент психического процесса в структуре бессознательного, замещая (вытесняя) и восполняя Ра (закон, солнце, речь, жизнь) его иным (желанием, луной, письмом, смертью). «Отличаясь от своего иного, Тот в то же время ему подражает, делает себя его знаком и представителем, повинуется ему, с ним сообразуется, замещает его — при необходимости насильственно... Тот, бог письма, есть разом свой отец, свой сын и он сам»²⁰. Тот оказывается джокером, вносящим игру (или жизнь) в игру, свободным означаемым, позволяющим значению блуждать и перемещаться, элементом, не равным себе, — инаковостью как таковой²¹.

¹⁹ Деррида 2017: 145–149.

²⁰ *Ibid.* 150.

²¹ Эта инаковость нам знакома еще и по другому сюжету — такова любовь Сократа, которая остается за рамками речи об Эроте в известном диалоге («Пире»). При этом весь диалог иллюстрирует некоторое выпавшее на долю Сократа и других участников положение дел — случай, — в котором разыгрывается одна сцена любви — ария Алкивиада. Оставаясь в природе иного, не соглашаясь на обмен одной красоты на другую, Сократ не позволяет соблазниться обманкой устойчивого смысла, пользуясь при этом устойчивостью знака, символической оболочкой мысли. Бессущностная природа письма дополняется идеей постоянного перехода, иного, олицетворяет фигуру софиста в одноименном диалоге Платона.

Иное — это имя, которое обладает только поверхностью смыслового тела, символическим полым сосудом, поскольку его значение всегда выстраивается в отношении (логосе) с другим именем, имеющим свое собственное, позитивное смысловое наполнение. Операция различения между элементами сущего, которая содержится в идее иного, поддерживает логичность (логосность) логоса, поскольку логос собирает различное в одно тело, так как же как художники «из многих цветов и тел создают одно завершённое тело и образ действия (ἐν σώμα καὶ σχῆμα τελείως) (Hel. 114). Таким же образом лица Троицы восполняют и поддерживают друг друга, а Сын оказывается в родительской позиции по отношению к Отцу. «Занимая место, которое ему не принадлежит и которое также можно назвать местом покойника, он [Тот] не имеет места, и у него нет имен собственных»²². Тот, у кого нет своего места в бытии, не обладает и телом, которое можно дисциплинировать, заточать, культивировать или мучить, а значит, он выпадает из социальной нормативности. В этом отношении его фигура близка позиции философа (Сократа), который вынужден подтверждать свои атопичность и асоматичность, чтобы стать условием рождения голоса другого. Деррида уточняет, что «императив самопознания не ощущается и не диктуется изначально в прозрачной непосредственности самоприсутствия. Не воспринимается чувственно — лишь истолковывается, прочитывается, расшифровывается... Ведь именно самосозерцание и самопознание, считает Сократ, могут быть противопоставлены герменевтической авантюре мифов, которую тоже, как и письмо, направляют по своему произволу софисты»²³. И в тоже время оригинальная речь и подражание идут рука об руку, так же как софист и философ встречаются в Сократе, а отец и сын — в боге, так же как речь и письмо обращаются друг в друга посредством практики чтения — воспроизведения шрамирования плоти знаками.

²² Деррида 2017: 151.

²³ *Ibid.* 120.

3. Тело логоса

Античность знала чтение вслух как социальную практику: раб читает господину, ученик — учителю, Федр — Сократу. При этом открывается еще одна возможность отцовства речи: через посредство чужого голоса — голоса читающего. Читающий воплощает текст, представляет логос в теле. Помимо авторства, текст обладает собственным принуждением, своей *текстурной* необходимостью и своей (кон)текстуальной правдой. Этим можно объяснить возможность интерпретации как одного из вариантов прочтения текста. Это особенно заметно в чтении стихов и прочтении заклинаний, когда важна чистота самого заклинателя-алхимика²⁴. Если подумать, риторы учат околоречевальному управлению собой во время речи, своими интонациями, жестами, модуляцией и т.д. Риторика становится одной практик заботы о себе через заботу о своем звучании, голосе. Не оказывается ли тогда запись речи Горгия подобной тексту заклинания, который настраивает читателя на конкретное восприятие?

Софист пишет о правде — как поэт, воспевающий смерть, — не стремясь к ней, но используя самые действенные, убеждающие в обратном выражения. В обсуждаемом тексте используются превосходные степени прилагательных, вводится ассоциативный ряд вокруг фигуры власти и божества — намеренно возвышенная стилистика, которая обособляет предмет обсуждения. В итоге от фигуры Елены речь смещается к логосу-повелителю, «который, обладая телом самым малым и незаметным, совершает самые божественные дела (σικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀλοτελεῖ). Ибо оно может и страх подавить, и от печали избавить, и радость вызвать, и жалость усилить» (*Hel.* 52–53).

Малое тело логоса может означать его знак — символическое выражение, которое принимает логос, обращаясь в осмысленную речь или запись. В первом случае имеется в виду выдаваемые горлом звуки, во втором — вычерканные на материи значки. В первом случае говорящий как бы выталкивает из себя малое тело

²⁴ Ср. Лакан 2004: 16.

слова, во втором — вычеркивает из материи, прилагая усилия движениями рукой. Так знаковая природа логоса указывает еще и на момент большей эффективности слова — то, что само по себе требует небольшого усилия, в итоге вызывает эффект гораздо большего масштаба — изменения состояния реципиента (другого) и его поведения. Так поэтическая сила логоса становится началом практического изменения в действительности, началом поступка другого. «Через слово душа испытывает как свои собственные (ἴδιόν) чужих дел и тел счастья и несчастья (εὐτυχίας καὶ δυσπραγίας)» (*Hel.* 58). Прогностический вывод может заключаться в том, что поэзия может привести к диспраксии как дисфункции практической воли. Сравнивая логос с ворожбой и магией, Горгий указывает на два способа подобного поэсиса: заблуждения души (ψυχῆς ἀμαρτήματα) и хитрости представления (δόξης ἀλατήματα) (*Hel.* 63–64). «Мнение, будучи обманчивым и неустойчивым, приносит своей обманчивостью и неустойчивостью несчастья тем, кто ими руководствуется» (*Hel.* 71–72). Заметим, что здесь Горгий характеризует речь, агентность которой напрямую связана с говорящим, т.е. с тем, кто *заблуждает* душу слушающего, — возможно, при этом заблуждаясь сам. Сноровка во владении речью тогда будет заключаться в бдительности не только слушающего, но и говорящего. Возможно, именно в этом пункте можно примирить аутогностические требования классического философа и гетерогенный принцип софистического дискурса. Несмотря на то, что речь обращена к другому, ее эффект распространяется и на ее транслятора, в результате чего требование заботы о себе остается актуальным и в случае с ораторским искусством. Напомним, что в «Федре» оппозиция внешнего и внутреннего источника слова выражается в оппозиции письма (γραψιμάτων) — наркоза, усыпляющего и порабащающего, — и живой речи. Первое указывает на мнимое (δόξαν), второе — на истинное. «В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри,

сами собою» (*Phdr.* 275a)²⁵. С другой стороны, мнимое — это то, что мы принимаем за реальное, — воображаемое, которое с помощью символов получает свою реальность. Здесь уже задействован механизм желания, поскольку мним то, о чем грезим во снах или наяву, чего боимся и чего желаем одновременно. Мнимое вписывается в порядок любви-познания, где присутствует фигура возлюбленного. В конце концов, сократический логос уводит в мнимое, будь то философская мания, транс или паралич в апории. Но даже Учитель как участник беседы постоянно оказывается захваченным присутствием другого (он всегда готов отставить свое прошлое ради настоящего другого, ради встречи с другим во плоти). Маневрируя на грани безумия, философ выстаивает свою речь как лекарство от заражения чужими желаниями.

Эрос-видение

Оказываясь посредником между людьми и мирами, философ помещается в ту категорию поэтов, к которой сам Платон высказывает сильное недоверие. Парадоксальным образом автор письма о речи (диалога), которая сама по себе обладает демоническим зарядом — способностью убеждения, — вменяет в вину письму именно это качество логоса, представляя его как «окультурную, а значит, подозрительную силу. Как и живопись, с которой он сравнит письмо чуть ниже, как и обманку (*trompe-l'œil*), как и вообще все техники *мимесиса*»²⁶. Интересно, что письмо, как и живопись и скульптура, оказывается визуальным искусством, будучи тем, что по-казывает то, что сказывается в логосе. Несмотря на эротизированность процесса познания, в котором визуальные аналогии являются первостепенными (око души, умо-зрение), мы видим, что Платон сопротивляется одному из самых первых позывов интереса и удовольствия — страсти к разглядыванию (подглядыванию). А именно этим, как кажется, занимается влюбленный, согласно античной греческой традиции. В тек-

²⁵ Пер. А.Н. Егунова.

²⁶ Деррида 2017: 156.

сте Горгия также присутствует связка «любовь-видение». Причем вначале тело Елены пленяет взгляды мужчин (*Hel.* 20–21), к концу речи сама Елена оказывается плененной красотой тела Париса (*Hel.* 118–119). А. Фундулакис считает, что именно из-за связи любви и зрения у Горгия любовь понимается как внешняя сила, что затем становится риторическим топосом в ряде текстов античной литературы²⁷.

Визуальное восприятие в обсуждаемом тексте естественным образом оказывается связанным с телесным опытом, поскольку видимое (εἰκόν) запечатлевает в душе след — образ-видение (ὄψις). «Благодаря видению душа меняет и свой образ действия» (*Hel.* 98–99). Вместе с тем ὁρᾶν может означать видение как понимание, а промежуточную позицию занимает εἶδος, будучи тем, что как символ связывает две половинки познания — умозрение и образное восприятие. «Отпечаток от увиденных событий запечатлевается в умонастроении (εἰκόνας τῶν ὁρωμένων πραγμάτων ἢ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι)» (*Hel.* 110–111). Далее затрагивается вопрос об удовольствии от смотрения и о зарождении желания, которое также приходит извне, а значит, не принадлежит актору, не составляет его сути. Художники создают изваяния людей и богов, которые доставляют божественное удовольствие глазам (θέαν ἠδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὀμμασιν). Горгий заключает: «так создаются состояния терзания и состояния возжелания» (οὕτω τὰ μὲν λυτεῖν τὰ δὲ ποθεῖν λέφευκε τὴν ὄψιν) (*Hel.* 116–117).

В случае с письмом отпечаток в душе подкрепляется образностью письма — записью, графом. Фактор письма придает дополнительные бонусы силе убеждения логоса, выступая как постоянное напоминание сказанного автором. Если речь Горгий характеризует через силу убеждения, говоря, что оно «хоть и не имеет вид (εἶδος) необходимости, но обладает его силой (δύναμιν)» (*Hel.* 74–75), то можно сказать, что письменный текст (будучи мета-законом, или идеей запрета как такового) оказывается необходимостью, поскольку принуждает всех без исключения к свое-

²⁷ Fountoulakis 2019: 39–40.

му соответствию. В некотором смысле, логос существует *только* как запись, — запись знака в другом. Убежденный — тот, в ком остался отпечаток логоса, став письмом самим по себе. «Слово, ведь, убедившее душу, ее убедив, заставляет довериться сказанному и согласиться с выдуманным (τοῖς ποιούμενοις)» (*Hel.* 76–77). Убежденный — не преступник, а несчастный (οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν), претерпевший насилие, поскольку слово нанесло на ткань его души свои знаки. Фрейд имеет это в виду при разработке теории бессознательного как подвижной памяти, системы мнесических следов²⁹. Однако психоанализ показывает, что эта ткань не чиста — она всегда уже исписана до того, как логос вершит свое насилие, поскольку в начале памяти субъекта желания лежит первичный опыт удовлетворения.

²⁹ Если точнее, термин «мнесический след» можно обнаружить уже в ранних работах Фрейда. Вопрос о бессознательном действительно возникает в связи с вопросом о развитии памяти, а он, в свою очередь, возникает в результате анализа деятельности нейронов, поскольку нейронный импульс оставляет след в нервной системе. Более подробно об этом см. Хахалова 2020.

Литература

- Брагинская, Н.В. (2003), *Влажное слово: византийский ритор об эротическом романе*. М.: РГГУ.
- Деррида, Ж. (2017), “Фармация Платона” (пер. А.В. Гараджи), *Платоновские исследования* 6.1: 113–254.
- Деррида, Ж. (1998), *Эссе об имени*. Пер. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя.
- Лакан, Ж. (2004), *Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа (1964)*. Пер. А. Черноглазова. М.: «Гнозис»; «Логос», 2004.
- Протопопова, И.А. (2007), “Логос зоон: Платон и Деррида”, *Синий диван* 10/11: 96–114.
- Протопопова, И.А. (2020), “Сократ как «сущность» и «метод»: трансцендирование”, *Платоновские исследования* 12.1: 110–124.
- Хайдеггер, М. (1993) *Время и бытие: Статьи и выступления*. Перевод В.В. Библихина. Москва: «Республика».
- Хахалова, А.А. (2020), “Энергичная природа нервной системы в «Наброске одной психологии» Зигмунда Фрейда”, *EINAI* 9.1(17): 79–95.
- Черняков, А.Г. (2001), *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера*. СПб.: «Высшая Религиозно-Философская Школа».
- 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.
- Fountoulakis, A. (2019), “The Rhetorics of eros in Menander’s *Samia*”, in A. Markantonatos, E. Volonaki (eds.), *Poet and Orator: A Symbiotic Relationship in Democratic Athens*, 39–40. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Khakhalova, A. (2020) “Energetic Nature of Nervous System in S. Freud’s *Project for a Scientific Psychology*”, *EINAI* 9.1(17): 79–95. (In Russian.)
- Meagher, R.E. (2002), *The Meaning of Helen: In Search of Ancient Icon*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers.
- Protopopova, I. (2007), “Logos Zoon: Plato and Derrida”, *Siniy divan* 10/11: 96–114. (in Russian)
- Protopopova, I. (2020), “Socrates as ‘Essence’ and ‘Method’: A Transcendence”, *Platonic Investigations* 12.1: 110–124. (In Russian.)