

# РИТОРИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ У СОФИСТА ГОРГИЯ: ЛОГОС, ФЕНОМЕН, БЫТИЕ

Р. Б. ГАЛАНИН

Русская Христианская Гуманитарная Академия

Н. П. ВОЛКОВА

Российский государственный гуманитарный университет

mousse2006@mail.ru

---

RUSTAM GALANIN, The Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)

NADEZHDA VOLKOVA, Russian State University for Humanities (Moscow, Russia)

GORGAS' RHETORICAL SUBJECT BETWEEN LOGOS, PHENOMENON, AND BEING

ABSTRACT. The article attempts to reconstruct Gorgias' theory of logos. It is shown that the logos, hiding reality, produces infinite existential possibilities in the consciousness of the subject, connected not with truth, but with doxa. The article also suggests that Gorgias, unlike Parmenides, limited the use of the logos only to this world. In our world, the phenomena of consciousness, qualia, all perceptual acts are somehow linguistically encoded. When we approach the realm of the transcendent, the language falls silent, and any attempt to describe such an experience turn out to be profanation. Of the diverse discourses that exist in our world, according to Gorgias, only poetic creativity is authentic, which, being in no way connected with objective reality, creates an entirely fictional world of art, where only true empathy through catharsis, i.e. morality, is possible.

KEYWORDS: sophistry, subject, morality, rhetoric, ancient philosophy.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation) № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971>.

---

*Помимо бытия и прежде бытия есть только ничто.*

Майстер Экхарт

*Это ничто, которое различает параллели,  
это ничто, без которого определенно никакое  
толкование, т.е. никакой язык, не могло бы  
свободно двигаться в работе истины,  
не деформируясь каким-нибудь реальным  
контактом, это ничто, без которого никакое  
трансцендентальное (т.е. философское)  
вопросание не могло быть открыто,  
это ничто возникает, так сказать,  
когда целостность мира нейтрализована  
в своем существовании и редуцирована  
к своему феноменальному бытию.  
Ж. Деррида. Голос и феномен*

В творческой деятельности софиста Горгия<sup>1</sup>, если принять во внимание динамику развития дошедших до нас текстов, можно выделить три плавно перетекающих друг в друга периода: физический (до 450 г. до н.э.)<sup>2</sup>, эристический/полемический (440-е гг.) и риторический (с 430 г.)<sup>3</sup>, что соответствует трем видам аргументов/речей, упомянутых в *Похвале Елене* (13).<sup>4</sup> Тот факт,

<sup>1</sup> О том, правомерно ли называть Горгия софистом, или все же он – ритор, как полагали Доддс, Редер и отчасти Г. Гомперц, см. напр.: Harrison 1964; Алымова 2013.

<sup>2</sup> Единственный собственно физический фрагмент, где Горгий говорит непосредственно о материи, сохранен Теофрастом в сочинении *Об огне*, 73 (= Afonasin II, 42), и в этом фрагменте Горгий использует научный язык Эмпедокла (Sansone 1996, 341). См. также прим. 15.

<sup>3</sup> Diels 1884, 359. Нужно сказать, что Дильс полагал (а за ним Бласс, Нестле и др.), что эти стадии жизни Горгия, сменяющие и исключают друг друга, нужно мыслить в разрыве, т.е. если, скажем, Горгий в конце жизни предстает как ритор, то, значит, он *уже не* метеоролог или эристик. Олоф Жигон же считал (а за ним Унтерштайнер, Сигал и др.), что разделять творчество Горгия на три стадии нецелесообразно, поскольку на протяжении всей своей жизни, он, как и многие другие софисты, например Гиппий, мог интересоваться самыми разными областями науки, параллельно сочетая их с риторикой (Gigon (1936) 1972, 70).

<sup>4</sup> Горгий имеет в виду (1) речи метеорологов (τῶν μετεωρολόγων λόγους), т.е. ионийских физиков вроде Анаксагора, (2) публичные состязания в речах (λόγων ἀγῶνας), которые, разумеется, составляют существенную часть судебных разбирательств, и (3) словесное соперничество философов (φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας). Есть мнение, что

что между этими стадиями нет разрыва, говорит о том, что Горгий, сменив физическое состояние ума на эристическо-полемическое, не перестал быть физиком, равно как отдавшись полностью во власть риторики, он не забыл ни своего эристического прошлого, ни длительного периода изучения природы сущего, когда он еще находился под влиянием своего учителя Эмпедокла.<sup>5</sup> Следовательно, Горгий, говоря, к примеру, в трактате *О не-сущем*, что ничего нет (οὐκ εἶναι οὐδέν)<sup>6</sup>, говорит это не просто, чтобы опровергнуть Парменида, Зенона или Мелисса,<sup>7</sup> но потому, что он сам *верит* в это, т.е. верит в невозможность построения объективной теоретической онтологии, равно как он верит и в то, что логос, будучи оторван от реальности, чему дается объяснение в т.н. категориальном аргументе трактата, приобретает абсолютную мощь и из инструмента репрезентации этой самой реальности превращается в орудие ее созидания. Мир в таком стиле мышление окутывается языком, словно саваном, и попытка разоблачения мира, попытка увидеть его подлинное лицо приводит в итоге к чему-то совершенно бесформенному и ужасающему, наподобие разложившегося тела, с которого расхитители гробниц в порыве святотатственного бесчестия сорвали погребальные пелены. Субъект в такой ситуации остается один на один с непознаваемым миром, индивидуальным чувственным восприятием как феноменом сознания и языком, кодирующим последнее, когда в сознание не пропускается ничего непоименованного, ничего реально объективного как существующего вовне. Мы перед стеной языка, как говорит Лакан,<sup>8</sup> и за эту стену пробиться нам не по силам. Неостановимый поток внутренней речи, соотношенный с ноэмо-

---

Горгий в этом месте *Елены*, говоря о метеорологах, намекает на самого себя, приоткрывая, т.о., завесу тайны своей собственной творческой эволюции (Gomperz 1912, 29; Segal 1962, 138, п. 17).

<sup>5</sup> Риторика, как говорят, появилась в Италии, и ее родоначальниками, по одной версии, были Коракс и Тисий сиракузские (Cic. *Brut.* 46), а по другой – Эмпедокл (Arist. *Soph.* Fr. 65 Rose = Fr. 1 Ross). Таким образом, можно сказать, что Горгий унаследовал от Эмпедокла не только интерес к физике, но и к риторике.

<sup>6</sup> Ps.-Arist. *MXG* 5.1.

<sup>7</sup> Название трактата Горгия прямо противоположно названию сочинения Мелисса – *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος* (DK 30 A2). Это лишний раз подтверждает тот факт, что как софисты вообще, так и Горгий в частности активно занимались физикой (Cf. Cic. *Orat.* 3.32, 128; Philostr. *Vita soph.* 481-482).

<sup>8</sup> Лакан 1995. Лакана вообще часто сравнивают с Горгием. Действительно, его т.н. борромеев узел, конституирующий субъективность и состоящий из Реального, Символического и Воображаемого, очень похож на то, что говорит Горгий. Рельное у Ла-

ноэтической корреляцией сознания, может приглушить только опыт абсолютно трансцендентного иного, и это иное предстает не в качестве вещи, за предельной сознанию, как у Гуссерля, но в качестве того, что существует даже по ту сторону вещей. В этой двойной отдаленности, т.е. по ту сторону как языка, так и вещей, субъект в состоянии соединиться с чем-то внедискурсивным и внефеноменологичным, поскольку всякая феноменология мыслится как телесная, ибо и всякое сознание заключено в тело, в тело мозга, если угодно. Это же «великое внешнее»<sup>9</sup> существует в области мистического, и приблизиться к нему можно только мистически, и Горгий, наследуя италийской философии, пропитанной мистицизмом, скорее всего это и имел в виду.<sup>10</sup> Однако сказать, артикулировать и рационализировать этот мистический опыт не представляется возможным, а потому о нем следует просто молчать, ибо все, что говорится, может быть сказано ясно, а о чем сказать ясно нельзя, то об этом лучше и не говорить вообще.

Дело в том, что когда Горгий подступился к небытию, он остановился и перестал говорить, соблюдая всеобщий эллинский запрет на неизрекаемость и неизреченность мистического опыта – и в этом отношении он не совершил ошибки Парменида и не стал описывать эту неизреченность, вводя его в область профанной, т.е. логической, дискурсивности. Парменид же, говоря о неизреченном, в силу одного использования языка впал в дискурсивность, т.е. подпал рабству логики, что привело к немедленному удвоению сущего – одного в мысли, структурированной по закону непротиворечия, другого – в мире подлунного чувственного опыта становления, где вещи обходятся без этого закона. Использование Парменидом языка внесло в опыт чистого имманентного бытия неизбежное *различие*, ибо, как говорил Соссюр, в языке нет ничего, кроме различий, что со временем парадоксальным образом привело к категорической фиксации западной метафизики на области вечно ускользающего и желаемого *тождественного*. Горгий признал, что язык в

---

кана столь же непознаваемо, как и (Не) Бытие у Горгия. Оно всецело окутано Символическим, т.е. Языком, за который прорваться невозможно и за которым «существует» лишь Ничто. Реальное доступно нам только в виде травмы, или невроза, а вне их оно суть следствие воображаемой/бессознательной проекции, также лингвистически кодированной. Подробнее см. Vitanza 1991; Cassin 2020.

<sup>9</sup> Термин Квентина Мейасу.

<sup>10</sup> Мистический компонент в италийской философии был внесен Пифагором и его общиной. Он отчетливо прослеживается в преамбуле *Поэмы* Парменида, где юноша Курос в своем мистическом анабасисе встречается с божественным сущностями за воротами дня и ночи, т.е. в храме познания.

области имманентного – совершенно всемогущ, однако совершенно бесполезен в области запредельного бытия, Парменид же сделал обратный жест: язык в здешнем мире чувственности нас обманывает, ибо приписывает текучим вещам фиксированные морфемы, зато в области сверхчувственной, ассоциируя морфему с мысленным актом чистого бытия, он якобы в состоянии адекватно выразить оное. Они, вероятно, оба заблуждались, ибо язык как не всецело всемогущ, так и не полностью беспомощен, поскольку во многом он не только кодирует субъекта, но и сам этим субъектом трансформируется, из чего можно сделать вывод о том, что отношения субъекта и языка – диалектические.

Итак, по мнению Горгия, мыслимые феномены не имеют корреляции с бытием, как считал Парменид.<sup>11</sup> Ибо от того, что мы нечто мыслим, вовсе не следует, что это существует, ведь можно мыслить и колесницы, которые едут по морской глади, однако из этого вовсе не следует, что дело обстоит именно таким образом.<sup>12</sup> В противном случае невозможно было бы отличить правду от лжи. Парменид, приравнивая мысленные акты к бытию, волей не волей должен был бы прийти именно к такому выводу. Все мысленные акты, т.е. феномены сознания, определенным образом существуют. Они могут мыслиться правильно и вести к истине, и могут мыслиться правдоподобно и вести к доксе, но даже в этом случае они имеют некоторое бытие. Сознание – это резервуар бытия, все, что в нем существует, так или иначе связано с бытием. Когда человек переживает галлюцинации, например, в силу ментальной болезни, мы не можем сказать, что его переживания не имеют отношения к бытию и реальности – в лучшем случае они не имеют отношения к нам, но, скажем, для шизофреника они представляют абсолютную реальность, которой он в периоды обострения подчиняет свою жизненную экзистенцию. Если понимать Парменида таким утрированным образом, то он, конечно, во всем прав. Горгий, однако, от такой радикальной позиции, т.е. наделением сознания абсолютным бытием, отказывается, признавая подобные феномены ложными и непознаваемыми.

Душа, подвергаясь воздействию внешних феноменов через органы чувств, оформляется соответствующим этим феноменам способом.<sup>13</sup> Ведущую роль при этом играют зрение и слух как основные способы познания внешнего мира и проникновения последнего в индивидуальное сознание. Хоть после

<sup>11</sup> DK B 3; B 8, 34.

<sup>12</sup> S.E. *Adv. Math.* VII, 79-80; *MXG* 980a9–980a19.

<sup>13</sup> Cp. Gorg. *Hel.* 15: διὰ δὲ τῆς ὀψέως ἡ ψυχὴ καὶ τοῖς τρόποις τυποῦται.

Канта мы и знаем о том, что человеческому рассудку принадлежит главенствующая роль в формировании этой феноменальной данности, однако нужно согласиться с Горгием, что мы не можем влиять на саму явленность феномена как таковую – он не может измениться по нашей воле, он таков, каков он есть, и он предстоит перед нами и принуждает нас воспринять его во всей его таковости и смысловой определенности.<sup>14</sup> И в этом предстоянии перед феноменом заключается известная пассивность и незащищенность нашего сознания, если только не удастся вовремя мобилизовать все ресурсы воли, чтобы противостоять феномену.

Феномен не представляет собой единую субстанцию, но есть совокупность соединенных в феномене качеств/свойств. Каждое свойство имеет свой способ проникновения в сознание и связанную с ним чувственную способность. Так, видимое при помощи зрения через глаза проникает в сознание; звук делает то же самое при помощи слуха через ухо и т.д.<sup>15</sup> Речь же, будучи связана с самой природой человека как существа говорящего, имеет принципиальное значение, поскольку в своем отрыве от реальности, она функционирует в качестве заместителя вещей.

Феноменальный опыт не передаваем другому, нельзя передать другому человеку свои *квалиа* – запахи, которые ты чувствуешь, видимые тобою цвета, услышанную симфонию, можно передать только знаки – например, рецепт пирога (или сам пирог), кисточку с краской или нотную партитуру, либо же просто рассказать о том, что ты чувствуешь. Таким образом, впервые в европейской философии Горгий обозначает эту фундаментальную проблему индивидуального опыта сознания, который кодируется в т.н. *квалиа*.

---

<sup>14</sup> Gorg. *Hel.* 15: ἃ γὰρ ὁρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἣν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἣν ἕκαστος ἔτυχε· (ибо все то, что мы видим, имеет не такую природу, которую нам захочется, но ту, которую случилось [ему иметь]).

<sup>15</sup> В этом суть т.н. категориального аргумента (Mourelatos 1987; Галанин 2016, 167-183; Вольф 2019). Корни этой аргументации, вероятно, надо искать в эпистемологии Эмпедокла, согласно которому все вещи продуцируют определенные истечения (ἀπορροαί), которые в случае соразмерности проникают в соответствующие поры (πόροι) конкретных органов чувств, в результате чего и происходит акт восприятия (Pl. *Meno.* 76 c-d; Arist. *GC I.* 8, 324 b26–35; Theophr. *De sensu* 1, 7-24, et al.). Мистический компонент в эпистемологии Эмпедокла был хорошо и прозорливо описан уже в давнешней статье Энтони Лонга (Long 1966). После публикации Страсбургского папируса эпистемологический мистицизм Эмпедокла стал, кажется, еще более очевиден, и ревизия этой проблемы изложена Патришей Кёрд (Curd 2016). На русском языке перевод папируса, дискуссия и интерпретация исчерпывающе выполнены Анной Афонасиной (Афонасина 2016 и 2021).

Приобщиться к чужому феноменальному опыту можно только через логос, который, будучи артикулированным, вызывает в сознании другого человека ассоциируемые с логосом схожие феномены, которые до этого были каким-либо образом пережиты индивидуально. Например, я могу рассказать, как я ел яблоко определенного сорта и у вас в сознании сразу возникнет феномен «вашего» яблока, которое вы когда-то съели и зафиксировали в сознании в определенных *квалиа*. И это все, что нам доступно, больше тут сказать нечего – если сообщаемый логос не в состоянии вызвать и воссоздать в сознании лично пережитый вами опыт, то рассказывать особого смысла нет – речь окажется совершенно непонятой. Поэтому, скажем, и невозможно говорить о мистическом опыте, ибо слишком мало людей, которые его пережили, и вас просто никто не поймет *или почитает сумасшедшим*. Горгий, наследуя мистической традиции италийской философии, постиг опыт небытия, однако когда он попытался выразить его при помощи негативного дискурсивного логоса, получилось, в общем, не очень убедительно, а для некоторых даже забавно.<sup>16</sup> Горгий специально это сделал, чтобы показать элейцам, что говорить о таких вещах – бессмысленно, а уж тем более не подобает ударяться в такой радикализм, как это делают Зенон и Мелисс, защищая своего батюшку Парменида.

Речь, обладая, как говорит Горгий, совсем маленьким телом, сама становится феноменом – т.е. тем, у чего отсутствует сущность и у чего есть лишь совокупность качественных характеристик, которые влияют на усвоение и осмысление. В своей явленности логос предстоит в двух когнитивно-онтологических аспектах – плане выражения и плане содержания, или в виде означающего и означаемого. Оба эти плана являются всецело имманентными и не отсылают к какой-либо внешней реальности. План содержания включает в себя вообще всю область мыслимого, тогда как план выражения – совокупность всех материальных ресурсов, при помощи которых логос может артикулироваться. Другими словами, план выражения, или означающее, это есть в прямом смысле оформленная материя – звуковая волна в случае речи, лист бумаги или пергамента в сочетании с чернилами – в случае графемы, краски в сочетании с холстом – в случае картины, тесак в сочетании с мрамором – в случае скульптуры и т.д. Оба плана сосуществуют друг с другом в неразрывном единстве, которое выдающийся лингвист Луи Ельмслев предложил

---

<sup>16</sup> Гатри считал трактат «очаровательным вздором» (Guthrie 1971, 197 п.2), а Джон Диллон и Таня Джерджел «розыгрышом» (Dillon, Gergel 2003, 352 п.1.).

называть *коммутацией*,<sup>17</sup> согласно которой любое изменение плана выражения с необходимостью ведет к изменению плана содержания. Оба эти плана не отсылают к сущности, существующей «за» ними, но образуют коммуникативное пространство intersубъективной реальности, когда план выражения, курсируя между субъективными сознаниями, индуцирует в последних соответствующую себе корреляцию в виде конкретных мысленных актов сознания, т.е. intersубъективный феномен означающего каждый раз в конкретном сознании провоцирует к жизни мысленный феномен означаемого – образ, понятие, представление, грезу.

Следует также отметить, что смысл и значение – это не главные категории идеоречевого акта и редко когда, если вообще, бывают даны нам в чистом виде. Когда что-либо кем-либо высказывается, помимо самой коммуникативной ситуации важны также тембр голоса, интонация, поза, мимика, внешний вид, гендерная принадлежность, возраст, репутация, социальное положение и прочие экстралингвистические переменные, – все это суть мощные факторы, которые определяют смысл и значение речи, т.е. грубо говоря, важен даже не столько сам логос, сколько эрос говорящего. Речь приобретает смысл не при помощи референции к реальному миру, к миру так называемых объективных вещей и фактов, но через индивидуальные качества субъекта высказывания, коммуникативную ситуацию и ценности сообщества и аудитории, перед которой осуществляется акт высказывания. Другими словами, говоря по-структуралистски, важно не то, *что* ты говоришь, но то, *как* и *при каких условиях* ты это делаешь, т.е. форма имеет очевидный приоритет над содержанием, а феномен над сущностью. Таким образом, к *денотативному плану* высказывания, т.е. к чистому и незамутненному значению, всегда добавляется идеологически нагруженный *коннотативный план*, в рамках которого, подобно лягушке в теплом и уютном болоте, существует высказывание, так что подойти к понятию чистого смысла для человека зачастую не представляется возможным – по крайней мере в этой жизни.

Горгий работает с единственным несомненным феноменом – с Логосом, однако последний предстает не в качестве спасительного утешения, приоткрывающего желанную реальность, но в виде эпистемологической трагедии, которая снимает с субъекта всякую моральную ответственность за содеянное – именно поэтому Елена из одноименной речи и является невинной, ибо, будучи поработанной и принужденной лживым Логосом, изошедшим из уст прекрасного Париса, она более не является самостоятельным субъектом морального поступка, но невинной жертвой, ведомой слепой и в то же время

---

<sup>17</sup> Ельмслев 2006.

очень зримой силой Эроса, проявившейся в красивом теле Париса: лживый логос Париса, усиленный Эросом его тела, подавляет волю Елены и заставляет служить себе безоглядно, освобождая ее от вины. Каждая чувственная способность Елены реагирует на определенные знаки, исходящие от Париса: в ее уши проникает сладкоголосый звук его речей, ее глаза охвачены видимостью его тела, и никому в мире она не может передать то, что она испытывает, ибо, по Горгию, невозможно передать опыт своего сознания другому человеку – ибо нет *общего*, вроде платоновской *идеи*, в созерцании которой между людьми может родиться подлинное (взаимо)понимание. Все, что может сделать Елена, – это говорить, бесконечно говорить о своих восприятиях и связанных с ними душевных движениях, но эти ничего не значащие речи едва ли вызовут переживание того же самого у слушающих, ибо – еще раз – личный опыт не передаваем при помощи слов, так как  $\mu\eta\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \tau\alpha\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  – вещи и феномены не суть слова.

Речь – хитра, и так вот запросто она не может окутать (не) податливую душу. Как и всякий феномен, речь не существует в полной изоляции, но имеет своих спутников, так же, как и она сама, никак не укорененных в онтологии. Помимо дочери Афродиты богини Пейто (Πειθώ), за речью следуют как бы помощники-залогии, или, если угодно, гаранты ее интерсубъективной модальности – обман ( $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\tau\eta$ ) и кайрос ( $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ ).

Кайрос представляет собой открытое пространство интерпретации, связанное с исходной многозначностью самого бытия, и может, в зависимости от обстоятельства, показать одну и ту же вещь то одной, то другой, таким образом, это есть некая исходная данность множественной возможности смысла, когда из целого набора существующих онтологических оппозиций выбирается какая-то одна.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Ср. Untersteiner 1954, 120. Подробнее о кайросе у Горгия, в частности, о пифагорейских аспектах этого понятия, см. Poulakos 2002; Hill 2002.

Вскрывая и пробивая линейное течение времени-хроноса, кайрос<sup>19</sup> в мгновение ока (*Augenblick*)<sup>20</sup> выстраивает новую и всегда единственную и неповторимую конфигурацию событийности. В этот момент в сознании слушающего субъекта происходит *приятие* новой интерпретации реальности, т.е. новой доксы, вызванное *согласием* с говоримым. Речь, действуя на трепещущую в момент кайроса душу образом, сходным с действием зелий и снадобий (*φαρμάκων*) на страждущее тело, формирует первую сообразно с интенциями субъекта высказывания.<sup>21</sup> Чтобы душа могла войти в событие кайроса и воспринять/произвести доксу, бывает не так уж важно, что представляет собой содержание и форма самой речи говорящего, ибо в таком случае может быть достаточно одного его эроса, посредством которого богиня Пейто инсталлирует в сознание слушающих всемогущую власть своей матери Афродиты, как это случилось, когда Алкивиад предстал в сиянии своей славы и красоты перед народным собранием афинян и убедил их отправиться в Сицилию – т.е. на верную гибель.

---

<sup>19</sup> В дихотомии хронос–кайрос первый, говоря предельно обще, обозначает исчисляемое, т.е. количественное, время наличия, тогда как второй – качественное время возникновения и состояния/пребывания. Таким образом, хронос – это условие возможности хронологии и, следовательно, описания и фиксации событий, т.е. истории, тогда как кайрос – это, если угодно, время самого события (Smith 1969). Беспристрастному историческому нарративу о событиях в пределах хроноса кайрос противостоит как категория, вводящая событие в область моральной интерпретации и, следовательно, ответственности, поскольку хронос лишь слепо поглощает, или проглатывает, своих детей (события), тогда как кайрос позволяет им выйти на свет Божий и обрести *смысл*.

<sup>20</sup> *Augenblick*, или мгновение-ока, – термин Хайдеггера, который он использует для описание исходной временной разомкнутости субъекта в его подлинности (Бытие и время, § 68, et passim). В такие моменты, когда «и дольше века длится день», объективное и калькулятивно исчисляемое время (часы, минуты и проч.) не соответствует тому, что переживает субъект в своей душе. Это происходит, скажем, в «минуту» смертельной опасности, когда за мгновение можно пережить всю свою жизнь и, если повезет, выйти совершенно другим, обновленным, человеком, поняв, к примеру, что то, как ты жил раньше, – это была ошибка. Таким образом, «мгновение-ока» – это, если угодно, та трещина в самом бытии и времени, через которую осуществляется прорыв трансцендентного и приобретает подлинная, т.е. неотчужденная, самость. О связи понятия «мгновения-ока» с кайросом Горгия и – шире – экзистенциальной онтологии Хайдеггера с софистикой вообще см. Miller 2011.

<sup>21</sup> Gorg. Hel. 14.

Продуцирование новой доксы/интерпретации возможно потому, что нету опыта чистого бытия, или присутствия, что означает лишь то, что в определенном смысле есть только небытие как бесконечная потенция для всевозможного семиозиса. Иллюзия бытия, или присутствия, создается через процедуру восполнения (supplement)<sup>22</sup>, или до(при)мысливания некоего исходного – т.е. всех вариаций гипотетического *первоначала* (автора, смысла, цели и проч.). Очевидным образом существует лишь феномен, другими словами, бытие остается непроявленным (ἀφανής), пока оно не вошло в отношение с кажимостью (τοῦ δοκεῖν), которая, в свою очередь, будет обессиленной (ἀσθενής), если не случится какого-то бытия (μὴ τυχόν τοῦ εἶναι).<sup>23</sup> Явленность бытия в доксе есть феномен всецело имманентный, т.е. эта явленность не есть некий прорыв подлинной реальности, к примеру, вещи-в-себе или идеи, в область, скажем, зримого или даже умопостигаемого. Понимать это нужно так, что явленность в доксе – это и есть бытие, и за такой модальностью бытия поистине *не существует ничего*. У нас нет ничего внешнего, откуда благодаря некоторой дискурсивности или ноэмо-ноэтической корреляции могло бы что-то явиться – что-то помимо того, что уже вошло в область зримого, т.е. феномена, или доксы.

Подлинный мир, мир истины, закрыт наглухо, и у нас нет адекватных, т.е. рационально артикулируемых, способов его познания, когда добытое из того мира знание могло бы быть применено на практике, чтобы мы не совершали ошибок. Существует множество интерпретаций, или докс, и существует множество толкователей этой реальности, которые, «мнением мнение сменяя, одно уничтожив, другое придумав, все неясное и неподтвержденное в глазах общего мнения заставляют ясным явиться» (Hel. 13).<sup>24</sup> Но доверия эти дискурсы не заслуживают – хотя бы просто потому, что если бы они были действительно выстроены на универсальных разумных началах, то они были бы убедительны для всех людей,<sup>25</sup> и не было бы никакой возможности в одно и то же время говорить совершенно противоположные вещи о природе сущего и месте человека в нем. Поэтому единственный дискурс, который является честным и убедительным для всех, дискурс, который никогда себе не проти-

<sup>22</sup> Термин Жака Деррида.

<sup>23</sup> DK В 26.

<sup>24</sup> Cf. Hipp. *Nat. hom.* I, 19-24.

<sup>25</sup> Perelman 1968; Галанин 2016.

воречит и вполне соответствует человеческой заброшенности в непознаваемое бытие<sup>26</sup>, – это трагедия как высшая форма драмы и искусства вообще<sup>27</sup>. Драма же в целом – это идеальная форма риторики и именно поэтому Аристотель в своей *Риторике* бесконечно обращается к примерам из сценического искусства<sup>28</sup>.

Непознаваемое бытие, немислимая воля богов, оставляющая человека наедине с его слишком человеческими переживаниями и порывами, которые принуждают его совершать действия, за которые он, по неведению своему, несет (не) заслуженную кару, становясь без вины виноватым, составляет ядро драматической жанровой ситуации в трагедии. Причащаясь к этому таинству, исполняемому на оркестре театра, человек выходит из своей субъективной и эгоистической замкнутости навстречу внешнему – нет, не богам, а такому же человеку, как и он сам, и проникается к нему эмпатией, прочувствовав и прожив чужое горе, как свое собственное, – это и есть суть пресловутого катарсиса, разработанного Аристотелем, но инициированного и полностью осмысленного уже Горгием.<sup>29</sup> Да, трагедия в известном смысле тоже суть обман (ἀπάτη), но это такой обман, посредством которого человек может понять себя совершенно исключительным образом, это обман эстетический, который есть высшая форма обмана, ибо подлинное искусство, будучи ложью *par excellence*<sup>30</sup>, есть единственный способ познания мира и самоосмысления человека в нем. Из всех видов лжи, в которой живет человек, только ложь искусства такова, что в ней «обманывающий справедливее (δικαιότερος) не обманываемого, а обманутый мудрее (σοφώτερος) не обманутого».<sup>31</sup> Мудрее он потому, что перестал быть бесчувственным (ἀναισθητός) и позволил войти в себя логосу, который раскрыл для него мир горестей другого – мир

---

<sup>26</sup> Cf. *Soph. Ant.* 332-375 (См. толкование этого места в: Хайдеггер 1998, 221-240).

<sup>27</sup> Трактат *О Не-бытии* был очень влиятелен во второй половине 5 в. – первой пол. 4 вв. до н.э. Причем аллюзии на трактат и полемика обнаруживаются не только у философов, как, скажем, Платона (*Prm.* 135 а), но и у комедиографов (*Ar. Thesm.* 5-13). Подробнее см. Hauss 1990; Clements 2014. Также у Аристофана в *Фесмофориадзусах* (13-18), помимо аллюзий на категориальный аргумент Горгия, кратко излагается теория космо и биогенеза, инспирированная Эмпедоклом (ср. А 49 DK; В 86, 87 DK). См. Sansone 1996.

<sup>28</sup> Cf. Rosenmeyer 1955, 235.

<sup>29</sup> Segal 1962, 132.

<sup>30</sup> Cf. *Plu. Sol.* 29.

<sup>31</sup> DK В 23. Нам, увы, неизвестно, из какого сочинения Горгия дошла эта цитата, не исключено, что, как считал Макс Поленц, это был какой-то поэтический трактат (Grethlein 2023, 154).

хоть и выдуманный, но позволяющей в некоторой мере приобщиться к опыту *Другого* и вырваться из уз собственной экзистенциальной замкнутости. Такое приобщение к опыту *Другого*, сам этот опыт, и есть *справедливость*, ибо как сказал когда-то Левинас: «справедливость начинается с *Другого*». <sup>32</sup> Тот, кто обманывает, – это поэт, задачей которого является надзор за общественной нравственностью, т.е. он должен при помощи своего обмана через действие, связанное с ритмической речью, проникнуть в сознание зрителя или читателя и вызвать в нем чувства, необходимые для очищения, т.е. сопереживания, которое и есть справедливость. <sup>33</sup> Вот это и есть единственный внятный способ познания, доступный человеку в мире сем. Итак, ничего нет, все вещи непознаваемы, а все высказывания и мнения – ложны, <sup>34</sup> но среди этих ложных мнений существует ложь искусства, которая, не претендуя на связь с реальностью и, следовательно, совершенно свободная от какой-либо моральной ответственности, <sup>35</sup> создает другую реальность – всецело вымышленную, основанную на иммерсивной вовлеченности в событие поэтического акта. Горгий в связи с этим отмечает, что в поэтическом логосе «на чужих делах и телах, на счастье их и несчастье собственным страданием страдает душа» (ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἢ ψυχή). <sup>36</sup> Это значит, что субъективный опыт другого, с феноменологической точки зрения, полностью воспроизводится в сознании зрителя или читателя, или, говоря иначе, зритель и актер или читатель, автор и герой, переживают абсолютно одно и то же состояние. <sup>37</sup> Как такое вообще возможно?

Для ответа на этот вопрос обратимся к данным вездесущих нейронаук и к братьям нашим меньшим, а именно к обезьянам. В начале 1990-х годов прошлого века ряд итальянских нейробиологов (во главе с Джакомо Риццолатти) <sup>38</sup> обнаружили в мозгах макак нейроны, которые активизировались не

---

<sup>32</sup> Левинас 2000.

<sup>33</sup> Горгий, как писал Чарльз Сигал, живет еще в то время, когда искусство, и в особенности трагедия, неразрывно связано с воспитанием индивидуальной нравственности гражданина и общественной морали полиса (Segal 1962, 131).

<sup>34</sup> Bett 1989.

<sup>35</sup> Проблема всякой лжи заключается в не в том, что говорится ложь, но в том, что ложь смешивается с правдой, т.е. с реальностью, и именно отсюда вырастает моральная ответственность и вина лгущего. Художник же «лжет» в абсолютном смысле, а это значит, что он просто создает новый мир, новую, эстетическую реальность со своими законами и онтологией.

<sup>36</sup> В 11.9 DK (Пер. С. Кондратьева).

<sup>37</sup> Grethlein 2023, 158, п. 24.

<sup>38</sup> см. Риццолатти, Синигалья 2012.

только тогда, когда действие переживалось самой обезьяной, но и в том случае, когда обезьяна видела, что действие переживается другой особью. Так были открыты т.н. зеркальные нейроны, одна из важнейших функций которых – это эмпатия и имитация (например, при обучении). Мрт диагностика ряда зон головного мозга человека выявила, что определенные зоны коры активируются не только при исполнении определенного действия, но и при его восприятии извне и даже при воображении.<sup>39</sup> Другими словами, с точки зрения физиологии мозга, нет никакой разницы, плохо ли тебе реально, или же ты лишь воображаешь себе это, или же созерцаешь страдание другого человека – причем не важно как, на сцене или в реальности. Мозгу, грубо говоря, все равно, а уж тем более все равно сознанию, где все эти вещи вообще функционируют как ноэмо-ноэтические акты, которые одним своим наличием, как было сказано, обладают полной самореферентностью. Как отмечает Йонас Гретхляйн, на которого я ориентируюсь здесь, «не только когда мы наблюдаем, как актер выполняет действие, но и когда мы слышим, как он говорит о действии, или когда мы читаем о действии, активизируются области мозга, которые также задействованы, когда мы выполняем это действие».<sup>40</sup>

\*\*\*

Платон, как известно, ненавидел риторику и, следовательно, он ненавидел драму как высшую ее форму. Он прогнал поэтов из своего сказочного государства,<sup>41</sup> потому что поэты, дескать, распалют страсти людей в угоду более низкой части души, а не разума. Уничтожая мужскую добродетель самообладания, поэты заставляют мужей плакать и стенать вместе с героем, а такое поведение, как известно, пристало лишь женщинам, и значит, поэзия делает из мужчин женщин, феминизируя их, потому что, по Платону, парни не плачут.

Когда поэта Симонида спросили, почему он не обманывает своим творчеством фессалийцев, тот ответил, что они для этого слишком глупы и невежественны.<sup>42</sup> Это значит, что они не умеют сострадать, а значит, они безнравственные, ибо для древнего грека эстетика и этика – тождественны. Думается, то же самое Симонид мог бы сказать и про жителей платоновского государства, с той лишь разницей, что его туда никогда бы и не позвали.

---

<sup>39</sup> Grethlein 2023, 158-159.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Pl. *Rep.* 605c – 607e.

<sup>42</sup> Plu. *De Poet. Aud.* 15 d.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Bett, R. (1989) "The Sophists and Relativism," *Phronesis* 34 (2), 139–169.
- Cassin, B. (2020) *Jacques the Sophist. Lacan, Logos, and Psychoanalysis*. Fordham University Press.
- Clements, A. (2014) *Aristophanes' Thesmophoriazusa: Philosophizing Theatre and the Politics of Perception in Late Fifth-Century Athens*. Cambridge Classical Studies.
- Curd, P. (2016) "Empedocles on Sensation, Perception, and Thought," *History of Philosophy & Logical Analysis* 19 (1), 38–57.
- Grethlein, J. (2023) "Gorgias' ἀπάτη, Sophocles' Electra, and Cognitive Criticism", in Felix Budelmann, and Ineke Sluiter (eds), *Minds on Stage: Greek Tragedy and Cognition*, 157–172. Oxford (online edition).
- Diels, H. (1884) "Gorgias und Empedokles," *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 343–68.
- Dillon, J., Gergel T., eds. (2003) *The Greek Sophists*. London.
- Guthrie, W.K.C. (1971) *The Sophists*. Cambridge.
- Gomperz, H. (1912) *Sophistik und Rhetorik: Das Bildungsideal des eu leigen in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Teubner Verlag.
- Harrison, E. L. (1964) "Was Gorgias a Sophist?" *Phoenix*, 18 (3), 183–192;
- Hays, S. (1990) "On the Skeptical Influence of Gorgias's On Non-Being," *Journal of the History of Philosophy* 28 (3), 327–337.
- Hill, K.E. (2002) "Changing Times in Composition Classes: Kairos, Resonance, and the Pythagorean Connection," in P. Sipiora and J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos*. New York, 211–225.
- Long, A. (1966) "Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism," *The Classical Quarterly*, 16 (2) 256–276.
- Miller, B. A. (2011) *Rhetoric's Earthly Realm Heidegger, Sophistry, and the Gorgian Kairos*. Parlor Press.
- Mourelatos, A. P. D. (1987) "Gorgias on the Function of Language," *Philosophical Topics* 15 (2), 135–170.
- Perelman, C. (1968) "Rhetoric and Philosophy," *Philosophy & Rhetoric* 1 (1), 15–24.
- Poulakos, J. (2002) "Kairos in Gorgias Rhetorical Composition," in P. Sipiora and J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos*. New York, 89–96.
- Rosenmeyer, T. G. (1955) "Gorgias, Aeschylus, and Apatē," *The American Journal of Philology*, 76(3), 225–260.
- Sansone, D. (1996) "Socrates' "Tragic" Definition of Color (Pl. Meno 76D-E)," *Classical Philology*, 91 (4), 339–345.
- Smith, J. E. (1969) "Time, Times, and the "Right Time"; 'Chronos' and 'Kairos.'" *The Monist*, 53(1), 1–13.
- Segal, C. P. (1962) "Gorgias and the Psychology of the Logos," *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 99–155.
- Untersteiner, M. (1951) *The Sophists*. Oxford.
- Vitanza V. (1991) "Some more" notes, toward a "third" sophistic," *Argumentation*, 5 (2), 117–139.

- Альимова, Е. В. (2013) “Был ли Горгий софистом: Горгий, Платон, Доддс,” *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14 (3), 88-96.
- Афонасина, А. С. (2016) «Страсбургский папирус Эмпедокла. О реконструкции текста и задачах на будущее», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 214–226.
- Афонасина, А. (2021) *Страсбургский папирус Эмпедокла*. Новосибирск.
- Вольф, М. Н. (2019) “Порядок аргументов и их философское содержание в эпистемических разделах речи Горгия «о не-сущем» по двум версиям ее пересказа,” *Философский журнал* 12 (4), 112–127.
- Галанин, Р. (2016) *Риторика Протагора и Горгия*. Санкт-Петербург: Изд-во РХГА.
- Ельмслев, Л. (1960) “Пролегомены к теории языка” (пер. Ю.К. Лекомцева), *Новое в зарубежной лингвистике* 1, 264–389.
- Левинас, Э. (2000) *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Лакан, Ж. (1995) *Функция и поле речи и языка в психоанализе*. Москва.
- Риццолатти, Дж., Синигалья, К. Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и сопереживания. Пер. с англ. О. А. Кураковой, М. В. Фаликман. Москва: Языки славянских культур.
- Хайдеггер, М. (1998) *Введение в метафизику*. Пер. с нем. О. Гучинской. Санкт-Петербург: НОУ «Высшая религиозно-философская школа».

*References in Russian:*

- Alymova, E. V. (2013) “Byl li Gorgij sofistom: Gorgij, Platon, Dodds,” *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* 14 (3), 88-96.
- Afonasina, A. S. (2016) «Strasburgskij papirus Empedokla. O rekonstrukcii teksta i zadachah na budushchee», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 214–226.
- Afonasina, A. (2021) *Strasburgskij papirus Empedokla*. Novosibirsk.
- Vol’f, M. N. (2019) “Poryadok argumentov i ih filosofskoe sodержanie v epistemicheskikh razdelah rechi Gorgiya «o ne-sushchem» po dvum versiyam ee pereskaza,” *Filosofskij zhurnal* 12 (4), 112–127.
- Galanin, R. (2016) *Ritorika Protagora i Gorgiya*. Sankt-Peterburg: Izd-vo RHGA.
- El’mslev, L. (1960) “Prolegomeny k teorii yazyka” (per. YU.K. Lekomceva), *Novoe v zarubezhnoj lingvistike* 1, 264–389.
- Levinas, E. (2000) *Izbrannoe. Total’nost’ i Beskonechnoe*. Moskva, Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga.
- Lakan, ZH. (1995) *Funkciya i pole rechi i yazyka v psihoanalize*. Moskva.
- Riccolatti, Dzh., Sinigal’ya, K. Zerkala v mozge. O mekhanizmah sovmestnogo dejstviya i sope-rezhivaniya. Per. s angl. O. A. Kurakovej, M. V. Falikman. Moskva: YAzyki slavyanskikh kul’tur.
- Heidegger, M. (1998) *Vvedenie v metafiziku*. Per. s nem. O. Guchinskoj. Sankt-Peterburg: NOU «Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola».