



УДК 111+929[Платон+Парменид]

ИЗБЫТОЧНАЯ РЕЧЬ: БЫТИЕ У ПЛАТОНА И ПАРМЕНИДА¹

М.А. Богатов

Саратовский государственный университет,
кафедра теоретической и социальной философии
E-mail: filosofsgu@mail.ru

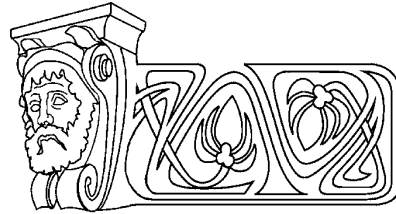
В данной статье исследуется выражение Платона «τὸ ὄν ὄντως». Автор предлагает рассмотреть данное лингвистическое усиление (значения бытия) в онтологическом значении как указание на особое, избыточное понимание бытия. Это понимание нуждается в соответствующем ему способе речи.

The Surplus of Speech: Plato's and Parmenides' Conception of Being

М.А. Bogatov

In this article the Plato's expression «τὸ ὄν ὄντως» is explored. Author proposes to appreciate this linguistic intensification (signification of being) in the ontological meaning. The sense of this expression indicates to special surplus comprehension of being. This comprehension requires the corresponding way of speech. In this connection Proclus's idea about apophatic and cataphatic speech modes are analyses.

Можно было бы перевести *бытие бытия* (τὸ ὄν ὄντως²) в качестве *существующего существования* (сущее сущего) или же, как это сделал А.Н. Егунов, – подлинного бытия³. От этого перевода многое зависит, однако мы хотели бы сохранить принципиальную тавтологичность употребляемого здесь словосочетания, поскольку она выполняет вполне определенную роль усиления. В самом деле, Платон вполне адекватно мог бы сказать просто «поднимались до бытия» – и по формальным признакам ничего бы не изменилось. Однако, если мы переведем «поднимались до бытия» в качестве «поднимались до существующего», тогда у нас сразу же вырисовывается несколько неадекватных смыслов: во-первых, полет души с богами, о котором в этом фрагменте «Федра» идет речь, это нечто не-сущее, но не такое не-сущее, которое находится выше сущего (ближе к благу-солнцу), а то, которое находится ниже сущего, что, по сути, делает из этого путешествия иллюзию в худшем смысле слова⁴. Если это было бы так, то, во-вторых, анамнесис давал бы мало преимуществ для познания, а точнее наоборот, мешал бы познанию как таковому. Апелляция к путе-



шествию тогда бы стала тем, что требовало бы своего сокрытия (λήθη): как сказал бы Хайдеггер, потаенности; как сказали бы греки – *летаргии* (λήθαργος)⁵. Но именно удвоение бытия (сущего) в выражении τὸ ὄν ὄντως вообще-то не принципиально для понимания того, что хотел сказать Платон, мы можем переводить как *бытие бытия*, так и *сущее сущего*. С данным положением не согласился бы Хайдеггер, поскольку для него является необходимым введенное им онтологическое различие бытия и сущего (что равнозначно завершению метафизики, занятой исключительно сущим), но в данном случае мы движемся к цели понять некоторые аспекты платоновского мифа, а не согласование последнего с Хайдеггером. Можно было бы проделать дополнительную работу за Платона и перевести так, как сделал русский переводчик: признав за удвоением роль усиления, передать это усиление не тавтологически в качестве *подлинного*. Помимо прочего, у этого перевода есть существенный недостаток – он вводит в текст оппозицию *подлинное / неподлинное* там, где этого, согласно платоновскому тексту, не требуется. Нам же необходимо удерживать тавтологию языка оригинала для того, чтобы адекватнее подойти к замыслу Парменида.

При признании общего сходства концепции «усредненной понятности бытия»⁶ Хайдеггера и анамнесиса, остается понятным и то, что анамнесис в данном (приблизительном) контексте есть нечто, *на первый взгляд* препятствующее остановке вопроса о бытии в его вопросительности. Теперь нам требуется *второй взгляд*.

Мы не хотим сказать, что анамнесис Платона препятствует знанию – как раз наоборот, Платон в этом совершенно прав: анамнесис должен вести и ведет к постижению бытия самого бытия (подлинного бы-



тия). Но нас интересует возможность самой обращенности к познанию, приостановленной интенции. Видение (εἶδεν) бытийственности бытия – это не следствие нарушения по отношению к здесь-присутствующему (как это имеет место быть в случае мирности мира у Хайдеггера), но это видение скорее избыток по отношению к здесь-находящемуся (τῆδε⁷; от слова ὄδε); сам этот избыток Платон и называет анамнесисом, ἀνάμνησις. Неудивительно с этой позиции, что Платон не использует для обозначения этого избытка куда более распространенного слова – μνήσκω, означающего напоминание, вспоминание, заботу. Частица ἀνά- указывает на нечто, лежащее или происходящее *поверх того*, к чему она приставляется, и здесь нет никакого негативного смысла, который зачастую имеет приставляемая к словам древнегреческого языка привативная альфа. Мы можем *заботливо* вспоминать, скажем, о том, что нас окружает – и не ради созерцания, а в самых что ни на есть практических интересах (например, ради того, чтобы нечто сберечь от гибели), но Платону такой заботы недостаточно. Можно смело предположить, что такая забота оставляет нас в здесь-присутствии (τῆδε) бытия (ὄν), но никак не приближает к бытийственности этого бытия (τὸ ὄν ὄντως)⁸. В данном случае не противостоят друг другу, скажем, подлинное видение бытия при анамнесисе и неподлинное при отсутствии оногo; здесь также нет речи о противостоянии истины-открытости анамнесиса и потаенности повседневного быта – *ни одну из этих оппозиций текст Платона без предвзятой интерпретации не допускает*. В противном случае Платон мог бы быть подвергнут обвинению, которое было выдвинуто Сократу, только куда более отягченному – здесь бы признавались неподлинными (без сократовских проверок и допытываний) все здесь-присутствующие заботы, которые, по сути, политичны в том самом значении *койнонии* (общении, которым определяет Аристотель человека, говоря о нем как о существе политическом⁹); в данном случае Платон выражал бы всеобщий крайний индивидуализм (своего рода анархию), которого мы из текста «Государства» не можем вы-

читать даже в состоянии особого пристрастия. В этом смысле Платон не настолько мистически религиозен, как его порой хотят представить неоплатоники.

Нас в здесь-присутствии (τῆδε) заботит именно то бытие, которое и есть оно само – безо всяких искажений – по меньшей мере в концепции анамнесиса (а не неподлинное или потаенное бытие), но бытийственность бытия обретается *поверх этих забот, плюс к этим заботам*, что соответствует совсем иного рода вопрошанию о бытии, нежели мы встречали в случае Хайдеггера – там вопрос о бытии, будучи внутримирным вопросом, имеет внутримирную (ссылочную) природу; в данном же случае мы встречаем над-вопросное вопрошание, своего рода ἀν-ἐπερωτάω. Причем эта *поверхзаботная* избыточность не увеличивает заботливости (или не делает ее подлинной), но лишает *повседневно памятную заботу статуса заботы*. Сама эта переизбыточность анамнесиса указывает нам на параллель с тем определением тайны, которое мы встречаем у Габриэля Марсея, где тайна отличается от проблемы превосходством собственной проблематичности¹⁰. Тем не менее, переизбыточность анамнесиса Платона не может быть адекватно переведена в тайну у Марсея постольку, поскольку между заботливой памятью и *поверхзаботливым* анамнесисом нет ни одного повода для оппозиции.

То, что у Платона называется τὸ ὄν ὄντως, вполне адекватно может быть поименовано в качестве προούσιος или ὑπερούσιος¹¹ (переводимое в качестве слова «сверхсущностный»). Первое слово достаточно редко¹², зато второе куда более употребительно; ὑπερ- указывает нам на запредельность, потусторонность, сверх- и чрезмерность; про- – на усиление в значении первичности, на предшествование. Бытие бытия – это то, что больше бытия, из-бытийствует, и в то же время это то, что предшествует бытию. Однако с позиции повседневных забот предшествующее¹³ бытию будет казаться чем-то стоящим далеко за ним или даже отстоящим от него, чем-то лишним. И потому Аристотель верно замечает об определении начал, что «естественный путь к этому ведет от бо-



лее понятного и явного для нас к более явному и понятному по природе: ведь не одно и то же понятное для нас и [понятное] вообще¹⁴»; а также: «“Предшествующее” и “более известное” надо понимать двояко, ибо не одно и то же предшествующее по своей природе и предшествующее для нас, как не одно и то же более известное [по природе] и более известное нам. Под предшествующим и более известным для нас я разумею то, что ближе к чувственному восприятию; под предшествующим и более известным безусловно – более отдаленное от него. Всего же дальше [от него] – наиболее общее, всего ближе [к нему] – единичное, и оба они противоположат друг другу¹⁵».

Для познания, которое восходит от τὸ ὄν ὄντως к τὸ ὄντως, первое и второе *противолежат* (или *противостоят* – ἀντικείται) друг другу, в то время как по сути одно *предшествует* другому. Предшествование указывает на то, что *противостояние* предшествующего последующему в отношении бытия – лишь познавательное *противостояние*. И тем не менее предшествующее есть *из-бытие* последующего, его избыток, τὸ ὑπερπλήρες¹⁶. А потому никакого нарушения для понимания избытия по отношению к бытию у Платона нет и быть не может, в то время как у Марселя проблема и тайна с очевидностью *противостоят* друг другу в силу обусловленности любого понимания внутренними смыслами. Таким образом, можно сказать, что вопрос о бытии у Платона указывает на предварительное понимание и признание избытка бытия, но такой вопрос, который не оставляет без внимания то, избытком чего данный избыток является; познание бытийственности бытия *не отвергает* бытия, оно познает бытийственность *поверх и вкупе с бытием*.

Речь об избыточном бытии – это иная позднейшим метафизикам речь. Говорение об избыточном бытии радикальным образом отличается как от метафизического, так и от постметафизического¹⁷, но эта особенность речи происходит из того обстоятельства, что *бытие избыточное есть иное бытию недостаточному*. Речение избыточного также из-

быточно, по сути оно есть *из-[бытия]-речение*¹⁸; подобно тому как избыток для повседневности кажется лишним, также и речь об избыточном кажется недостаточной или излишней. Подобная речь именуется в платоновской традиции апофатической речью, т.е. речью отрицательной, занимающей отрицающее положение. Частица ἀπό указывает на *следование после, исход, пререкание, связанность с чем-либо*. Понимание апофатического сказывания как отрицательного – лишь одно из толкований апофасиса, причем толкования, заданного пониманием бытийственности бытия в качестве излишества, ненужности, нарушения. Если мы положительно (катафатически) попытаемся понять апофатическое сказывание, то увидим, что апофатическая речь – это речь, следующая за тем, что *уже* имеется. Имеется у нас тот самый круг памятливых забот (повседневности), и для погруженного в эти заботы всякое восхождение к бытию бытия покажется следованием после, в то время как само бытие бытия – предшествующее. И потому речение избыточного кажется чем-то идущим вслед за всем (важным), лишним, даже отрицающим все повседневное (отрицающее в той мере, в какой посвящается не этому повседневному, а чему-либо другому). *Можно сказать, что апофатической речью избыточного называется потому, что название это осуществляется для тех, кто на эту речь не способен*. Неудивительно поэтому, что философия Нового времени всячески стремится избегать апофатического сказывания, поскольку такой апофатической речи, как она понимается в этой философии (исключительно отрицательно) никогда не существовало и существовать не могло потому, что такая речь ничего не высказывает вообще и, в том числе, не высказывает никакого *отсутствия*. Именно поэтому так легко и удается преодолеть (в гегелевском смысле критики кантовского разделения вещи-в-себе и явления¹⁹) недоразумение неверно понятой апофатики. Или, как говорит Габриель Марсель, «все, что можно рассматривать как некоторое содержание, уже является *выразимым*»²⁰.



Прокл в «Платоновской теологии» посвящает пятую главу второй книги исследованию способов рассмотрения единого начала всего; к этим способам относятся две, характерные для способа платоновского выражения, различных речи: апофатика и аналогия: «Итак, я утверждаю, что иногда он (Платон. – М.Б.) указывает на единое при помощи аналогии, имея в виду его сходство с последующим, а порой доказывает его обособленность и внеположность всем сущим при помощи апофатических высказываний»²¹. В данном случае нас лишают шанса на случайное понимание употребления той или иной речи, приписывая последним строгий порядок означивания: «И выход всего за свои пределы обозначает для нас путь восхождения к первому, основанный на апофатических суждениях, а возвращение – тот, который опирается на аналогию»²².

Речь избытка – это речь, идущая из бытийственности *бытия*, которая для нас может быть только восхождением к нему, это есть речь апофатическая. Речь, возвращающая бытию его избыток, постигнутый в качестве такового – это речь-аналогия. Ἀναλογία – это пропорция или, если избавиться от латинизма в понимании греческого, *соответствие*. Обратим внимание на ту же, указывающую на чрезмерность и устремляющую значение ввысь, частицу ἀνα-, некое *точное повехслобие*.

Речь избыточная для повседневного круга забот есть речь отрицательная. И смысл этой отрицательности исходит отнюдь не из бытийственности бытия, но от бытия, которое по отношению к своей избыточности находится в летаргии. Тем не менее, уже это обстоятельство позволяет нам увидеть, что многие значения [слов] чрезмерны для нас, многое в словах греческих нам кажется лишним. Примером тому может послужить греческая τέχνη, совмещающая в себе и ремесло, и искусство, и хитрость. Мы сегодня не случайно вычеркиваем из техники искусство, поскольку оно в самом деле излишне там, где избыток уже немислим.

Избыточность τὸ ὄν ὄντως, на которую указывает анамнесис Платона, для повседневных памятливых забот есть лишнее. Но,

тем не менее, это излишество находит себе место в этих заботах в качестве *празднества*. Праздник – это избыток бытия, а потому нечто *противостоящее* ему, но – именно поэтому – это то, что *предшествует* бытию. Мы не можем сказать, что праздник есть бытийственность бытия, но вполне адекватно выразимся так, что *праздник* – это *аналогия избыточности*, в то время как *анамнесис* – это ее *апофатика*.

У Прокла по этому поводу есть любопытный фрагмент (кн.4, гл.16), где он говорит следующее: «В самом деле, пир знаменует собой во всем раздельное распределение божественной пищи, а праздник – объединенное возвращение всего к себе, ибо он соответствует мышлению богов как таковых; пища же связует составную силу, плерому умопостигаемых благ и еидновидное совершенство божественной самодостаточности»²³.

Здесь нам было бы любопытно отметить отличие тех слов, что Л.Ю. Лукомский перевел в качестве пира и праздника²⁴. Пир в русском переводе²⁵ – это греческое δαῖς; *праздник* же у Прокла – θοῖνη. Различие между этими словами весьма интересное и показательное для понимания того, почему вопрошительность вопроса о бытии не может быть удержана при анамнесисе. Δαῖς – это пир, который люди устраивают себе сами вскладчину, поровну; θοῖνη – это пир, на который приглашают гостей, здесь гости лишь угощаются, ничего не тратя на приготовления празднества. Аналогичное разделение у Платона мы встречаем в «Софисте», где выделяются два вида обмена: *дарственный* и *торговый*²⁶. Иначе говоря, θοῖνη не нагружена какими-либо памятливыми заботами; по отношению к последним она, эта званая трапеза, – сумасбродство, чистейший избыток, разрушающий *экономические* коннотации и укрепляющий *койнонические* связи. Бытийственность бытия неким образом противопоставляет экономику (в марксовом, т.е. современном понимании слова) и политику (понятую в качестве койнонии); возможность видения излишества бытия в качестве его бытийственности утверждает последнюю и ослабляет первую.



Можно сделать также вывод о том, что *присутствие* бытийственности бытия лишает вопрос о бытии *возможности* удержания в его вопросительности. И если присутствие бытийственности бытия есть его избыток, празднество, то возможность удержания вопроса о бытии непосредственно связана с неким недостатком, приматом повседневности. Иначе говоря, в современном дискурсе экономика победила политику в том смысле, что отныне последняя определяется первой. И если навязчиво заявляет о себе капиталистичность любого внутримирного понимания вопроса о бытии, то избыточность последнего, не позволяющая ставить вопрос о бытии, демонстрирует нам, *почему* эта навязчивость имеет место исходя из бытийственности празднества.

В несохранившейся поэме Парменида о «О природе» также идет речь о путешествии на «многовестном (мноречивом) пути божества» – ὁδὸν πολύφημον δαίμονες²⁷. Диалог Платона «Парменид» был одним из основных, изучавшихся в среде неоплатоников (изучался он самым последним, двенадцатым, в силу своей сложности²⁷). Героя поэмы, Парменида, в сопровождении дев (κοῦραι) кони (ἵπποι) принесли к богине-истине, устами которой затем излагается (гекзаметром) собственно философия. У Парменида в поэме также возникает полнота в форме прилагательного ἔμπλεος: πᾶν ἔμπλεόν ἐστιν ἕντος. В русском переводе это обычно преподносится как «все наполнено сущим»²⁸. Однако точнее было бы перевести это выражение как «*всё преисполнено бытия*», поскольку прилагательное ἔμπλεος имеет значение «полный» в смысле «сплошной», «переполненный», «преисполненный»²⁹. Хайдеггер вводит в структуру мирности ссылочность: сущее бытует способом указания на другое сущее, чем делает сущее недостаточным, ущербным. Парменид, напротив, говорит, что «...сущему нельзя быть незаконченным, ибо оно не нуждается ни в чем, а нуждайся, нуждалось бы во всем»³⁰.

В переводе на русский здесь потерял один из смыслов греческой ἀτέλεια, которая помимо значения *незаконченности, незавершенности* указывает еще и на *свободу от*

повинностей. Сущее заперто самой нуждой в оковы пределов; сущее определено – на него наложены пределы. Мы оказываемся перед видимостью очевидного противоречия: о какой же полноте бытия может идти речь, если Парменид, наоборот, утверждает нужду (необходимость, судьбу – Ἀνάγκη) в качестве «держатель в оковах (связях)» само это сущее? Сущее определено в качестве безначального и непрекратимого; *сущее нуждой определено во всё*, точно так же, как мы говорим: «мы его определили в приют». Именно это *всё*, πᾶν, и есть главный герой дошедших до нас фрагментов поэмы Парменида. И если мы принимаем / понимаем эту установку на прочтение поэмы, тогда перед нами возникает тот *предел дальнейшей немыслимости онтологии*, который не столько утверждает определенное понимание бытия, сколько регламентирует правила мыслимости, руководства для ума в отношении бытия. *Бытие полнится тем, что оно определено в своем пределе как всё*; больше всего нет ничего, во всё есть всё. И если это может послужить убедительным аргументом, то, тем не менее, остается еще одно возражение, состоящее в том, что в пределах этого всего само бытующее (сущее) может варьироваться по степени полноты (1) по времени (1,а) и по месту (1,б); более того, в пределах *всего* само сущее может быть вполне ущербным, поскольку из того, что больше *всего* ничего – нет вовсе еще не следует, что каждое из этого *всего* бытует преисполнено (2).

Парменид в своей поэме достаточно определенно выстраивает контраргументацию в отношении этих положений:

– (1) *всё* бытующее «родственно» («оно все одинаково» – в русском переводе³¹; πᾶν ἐστιν ὁμοῖον), а потому оно одинаково в *каждом* бытующем – постольку, поскольку всё есть не отдельно от каждого, но всё – это всегда всё-каждого-из-всего; в то же время каждое, поскольку оно родственно другому каждому, есть не что иное, как это самое всё;

– (1,а) *каждое* (никакое) бытующее не рождается и не умирает постольку, поскольку *каждое* бытующее есть по «родственным связям» не столько «наследник» всего (как это будет в неоплатонизме), сколько само это



всё; аргументацию в отношении этого положения Парменид проводит постоянно: «оно [сущее] безначально и непрерывно, так как рождение и гибель отброшены прочь: их отразило безошибочное доказательство»³²;

– (1,б) в отношении места каждого сущего мы сталкиваемся с известным положением Парменида о бытии как о шаре (σφαῖρα): «оно [сущее] закончено со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара, в каждой точке равносильное от центра, ибо нет нужды, чтобы вот тут его было больше или меньше, чем вот там»³³. Основным аргументом в отношении всего положения (1) может послужить следующий значительный фрагмент поэмы:

«... Поэтому [пустым] именем будет все,

Что смертные установили [в языке], убежденные в истинности этого:

“Рождаться и гибнуть”³⁴, “быть и не быть”,

“Менять место” и “изменять яркий цвет”³⁵».

– (2). В отношении этого положения Парменид должен был бы утверждать где-нибудь, что «всё есть каждое», но такого положения у него в сохранившихся частях поэмы нет. Тем не менее, уже утверждая шармач бытия, Парменид делает фактически каждое сущее его центром (или равно удаляет от центра, *что есть* – как бы это ни казалось странным – *в данном случае одно и то же*):

«Ибо нет ни не-сущего, которое заставило бы его перестать примыкать

К однородному [с ним], ни [такого] сущего, чтобы [сущего]

Вот тут было больше, а вот там меньше, чем сущего,

так как оно всецело неприкосновенно.

Ибо равное самому себе со всех сторон [— = от всех точек периферии]

оно *однородно* внутри своих границ»³⁶».

Обратим внимание на то, что в столь решающем аргументе одинаковости сущего не только в *каждом*, но и во *всем* Парменид снова вводит ту же самую «родственность» (и русский переводчик на сей раз обращается именно к «родству», а не к «одинаковости»). *Каждое* из всего *есть*, и само это *есть* – *езде одно и то же*; в этом смысле *каждое есть* – *всем*, а *всё бытует* – *каждым*. Можно даже было бы сказать так, что со стороны

всего каждое бытующее *полно* бытием (катафатическое сказывание), а со стороны каждого всё бытием *преисполнено* (апофатическое сказывание). И хотя здесь и можно привести сказываемое к одному из двух вышеозначенных способов сказывания, *сказывается и в первом и во втором случае одно и то же*.

Если же теперь вернуться к обнаруженному выше видимому противоречию, заключающемуся в том, что Парменид не может утверждать полноту бытия там, где бытие утверждается посредством нужды, то можно сказать так: бытие по необходимости, по нужде (Ἀνάγκη) избыточно. Оно не может избежать этой нужды, судьбы (Ἀνάγκη), поскольку ему некуда деться и держится оно само на себе своей же силою (ταῦτον τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται).

Однако здесь нет необходимости настаивать на том, что Парменид утверждает избыточность бытия, поскольку в отношении Платона нам важно отметить то обстоятельство, что возможность избыточности появляется только там, где утверждается единство бытующего; именно по отношению к этому единству (одному) и возможно поверхсловие, избыточная речь. В этом смысле Парменид говорит о таком бытии, которое с необходимостью должно быть избыточным. Если бы бытующее обладало различной частью (участью, судьбой) в бытии, было бы больше или меньше своих частей (участников), тогда бы то, что полагалось бы поверх одного бытующего, соответствовало бы другому. Здесь речь не идет об отрицании иерархии бытия; скорее, чтобы любая иерархия (в духе неоплатонизма или средневековой теологии) была возможна, необходимо равенство бытующего (сущего) в отношении бытия – в противном случае утверждается различие в среде сущего, которое, в свою очередь, не позволяет поставить вопрос о бытии (иначе как ущербным образом) в силу невозможности выйти за пределы ряда бытующего. Именно это одно (под именем всего, πᾶν) и утверждает Парменид в качестве родственности бытующего (сущего) – в качестве ὄμοιος. Подобное утверждение как раз только и допускает избыточность бытия как такового; соответственно, возможность говорить о бытийственности бытия поверхзаботно.



Там, где бытие утверждается не избыточно, любая речь избытка становится излишеством: то, что могло бы исходить *из бытия*, исходит *из лишенности бытия*.

Мы лишь весьма поверхностно коснулись аспекта понимания избыточного бытия в той традиции, которой сегодня не существует и существовать уже не может. Попробуем частично зафиксировать достигнутое, дабы стала понятной та онтологическая немыслимость, перед которой поставили мысль Парменид и Платон, та немыслимость, которую преодолеть современное мышление не способно, та немыслимость, степень избегания которой измеряется оригинальностью любой онтологической мысли в истории философии постгреческого периода.

Бытующее (сущее) родственно (ὄμοιος) друг другу, и именно эта родственность позволяет ему быть собранному вместе (по праву и по необходимости). Спрашивание о таком собрании (пире, *Θοίτη*) в любом случае будет выходом за пределы такого собирания. Однако этот выход не есть покидание пределов отчего (родственного) дома и выход к чужакам (варварам) – это спрашивание остается в пределах дома; более того, оно только и возможно (по меньшей мере, для Платона и для Парменида) *в пределах* (πέρᾱς) этого дома – и потому никакой речи о трансценденции в значении новоевропейской философии здесь нет и быть не может³⁷. В той же мере здесь нет места для введения оппозиции избыточного / недостаточного бытия постольку, поскольку у Платона, где речь идет об избыточности бытия, недостатку нет места в бытии вообще³⁸. Это *спрашивание в пределах/определенное спрашивание* – но не *о* пределах, а *о* том, что *в* пределах. Парменид как раз и утверждает эти пределы единством бытующего; единое (одно) – вот подлинный предел, в котором спрашивается о том, что в нем: о многом; спрашивание от единого – катафатично, спрашивание от многого апофатично. Сама возможность спрашивания в пределах основывается на доверии (согласно πέρφικε) тому, что бытие избыточно (а потому в его пределах можно получить ответ на вопрос о нем же). Это доверие дает бытию право на избыточность, дает место избыточ-

ности бытия. Довериться бытию в данном случае, тем не менее, предельно далеко от научной пытки (научного опыта). Заниматься опытно и доверять опыту необходимо там, где бытию отказывается в доверии.

Однако сама эта картина ставит нас перед невозможностью мыслить без побега в трансцендирование, за пределы потому, что спрашивать о бытии в таком случае – это спрашивать *что* в отношении бытующего. Побегом за пределы такого спрашивания будет подмена *что* на *как*. И, как кажется, никаких вариантов спрашивания больше не существует: либо наивная установка на незаинтересованность, игнорирующая спрашиваемое в пользу безусловной власти (доходящей до насилия со стороны) спрашивающего, либо осмысленная установка на чрезмерную настроенность спрашивающего, позволяющая выявить спрашиваемое как раз в том, что спрашивается. Тем не менее, ни один вариант этой альтернативы, как видится, вовсе не соответствует установке Парменида на родственность бытия в пределах бытующего.

То, *что* собственно составляет избыток бытия, – это (как минимум) возможность бытующего (сущего) одарять ответом насчет собственной бытийственности. Только в случае избегания побега к другому сущему и при сохранении вопросительности вопроса становится понятной необходимость апофатического и катафатического сказывания. Нисхождение и восхождение в сказываемом – это нисхождение и восхождение между избытком бытия и самим бытующим. Во всех иных случаях – когда мы в спрашивании бежим к другому сущему или к самому спрашивающему – апофатический и катафатический способы сказывания становятся мифологизирующей речью, *действительно* не высказывающей того, о чем спрашивается; продуктом такой лишней роли этих способов сказывания стала «теория идей», приписываемая Платону³⁹, являющаяся в этом ключе изначально ущербной и недееспособной⁴⁰.

Исследования проводились при финансовой поддержке гранта Президента РФ (проект МК-1201.2007.6).



Примечания

¹ Текст данной статьи представляет собой значительно переработанный фрагмент из готовящейся к публикации монографии «Бытие / Сноски» (§10, «Избыточность и лишённость бытийного вопрошания»).

² Ср.: «...ведь человек должен постигать (ее) (истину. – М.Б.) в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия (τὸ ὄν ὄντως)» (Платон. Федр // Платон. Диалоги. М., 1999. С.158 (249 b8–c4)).

³ Точно так же, в качестве «подлинного бытия» переводит τὸ ὄν ὄντως С.А. Ананьин из «Софиста» в вопросе Чужеземца: «Не правда ли, истинным ты называешь подлинное бытие?» (Платон. Софист // Платон. Диалоги. С.306 (240 b 7)). Само слово ὄντως фигурирует в качестве «действительно» (Там же. С.325, 332; 254 d 1, 258 e 3), «на самом деле» (Там же. С.329; 256 d 2). Мы не будем сейчас вдаваться в перечисление всех случаев употребления Платоном этого выражения, обратим лишь внимание на то, что как в случае «действительно», так и в случае «на самом деле» в переводах выражается значение действия, дела, в то время как к греческому смыслу ближе понимание «подлинности», «неподдельности», «настоящести» ὄντως.

⁴ Подобное деление на «сверхсущее», «сопряженное с сущим» и «стоящее ниже его» проводит Прокл в: Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001. С.126–127 [II.38 26 – II.39 5]; Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб., 2006. С.476–478 [1072.19 – 1074.21].

⁵ Ср.: «Греческое слово λήθη мы переводим как “забвение”, причем мыслить его надо метафизически, а не психологически» (Хайдеггер М. Ницше. СПб., 2006. Т.1. С.195–196).

⁶ Ср.: «Каждый понимает: “небо было синее”; “я буду рад” и т.п. Однако эта средняя понятность лишь демонстрирует непонятность. Она делает очевидным, что во всяком отношении и бытии к сущему как сущему а $\rho\acute{\iota}\sigma\iota$ лежит загадка. Что мы всегда уже живем в некой бытийной понятливости и смысл бытия вместе с тем окутан тьмой, доказывает принципиальную необходимость возобновления вопроса о смысле “бытия”» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С.4 (курсив Хайдеггера)).

⁷ Это слово употребляет Платон в «Федре» (250 a–b): $\delta\iota\text{-}\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\acute{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\sigma\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \tau\acute{\iota}\mu\alpha\ \psi\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\iota\ \phi\acute{\epsilon}\upsilon\gamma\eta\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\eta\delta\epsilon\ \omicron\mu\omicron\tau\acute{\omega}\mu\alpha\sigma\tau\upsilon\ \dots$, что в русском переводе А.Н. Егунова звучит следующим образом: «В здешних подобиях нет вовсе отблеска справедливости, воздержанности и всего другого, ценного для души...» (Платон. Федр. С.159).

⁸ Именно здесь становится очевидным, что использование в качестве перевода выражения τὸ ὄν ὄντως не позволило бы сделать те предположения, которые мы, основываясь на тексте Платона, можем здесь привести.

⁹ «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение (ἡ κοινωίαν), всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая

деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других, и к высшему из благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» (Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т.4. 1252a 1–7. С.376).

¹⁰ Ср.: «Теперь, на этой стадии, мы можем сформулировать различие между проблемой и таинством: таинство – это проблема, которая распространяется на собственные данные, охватывает их и тем самым превосходит себя в качестве просто проблемы» (Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М., 1995. С.78).

¹¹ Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001. С.566 (прим.64).

¹² См. напр.: Ямвлих. О египетских мистериях. VIII.2.11; X.5.22.

¹³ У Аристотеля «предшествующее» употребляется в форме $\pi\rho\tau\epsilon\rho\alpha\iota\omicron\varsigma$.

¹⁴ Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1981. Т.3. С.61 (184a 15–19).

¹⁵ Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1978. Т.2. С.259–260 (71b 32 – 72a 5).

¹⁶ Термин, принадлежащий Плотину: «Так как Первоединый есть всесовершенный, так как он никого не ищет, не имея никакой потребности, никакого желания, то сам Он как бы через край всем переполнен; это-то переполненное и произвело нечто иное» (Плотин. Избранные трактаты. Минск; М., 2000. С.24 [Эннеады. V.2.1.9]). См. также: «То же, что связует все совершенства воедино и является не каким-то благом, а благом-в-себе и, если можно так выразиться, высшей полнотой, тем более будет поражать и гипостазировать все, благодаря своей обособленности от всего производя его на свет, а в своей безучастности на равных основаниях обуславливая и первые, и последние из сущих» (Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001. С.135; II,50 8–11).

¹⁷ Ему более свойственна речь об отсутствии, нежели о присутствии или избытке – здесь можно привести имена Жака Деррида, Мориса Бланшо, Поля де Манна и пр.

¹⁸ «Термин “изречение” [Spruch] имеет в виду не только отдельные предложения и высказывания, но и всю полноту говорения» (Хайдеггер М. Богиня Истина: Парменид, I, 22–32 // Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 2000. С.233). Мы бы уточнили: не всю полноту говорения, но всю полноту говоримого.

¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1999. С.12–13. По сути здесь речь идет о «являющемся знании» (Там же. С.44), основании любой «феноменологии. Апофатическое, являющееся в качестве апофатического, своим явлением уже подразумевает возможность катафатического раскрытия. Можно сказать, что там, где познается являющееся, самое познание являет себя таким образом, что любое понимание апофатического сказывания будет либо абсурдом, либо излишеством.

²⁰ Марсель Г. Метафизический дневник. СПб., 2005. С.398 (курсив Марселя).



- ²¹ Прокл. Платоновская теология. С.125 (II, 37. 11–15). См. также по этому поводу: *Дамаский*. О первых началах. 1,43.9 и далее.
- ²² Прокл. Платоновская теология. С.126 (II, 38. 10–13).
- ²³ Там же. С.265 (IV, 48. 3–9).
- ²⁴ Дабы не уходить еще дальше от основной линии исследования, только укажем здесь на то, что празднество как таковое имеет не только политическое значение для современников Платона, но и собственно философское, выражаемое в (орфических) мистериях того времени. В этой связи «праздник» как «соответствующий мышлению богов» может быть связан и с понятием сакрального так, как его исследовал Коллеж социологии (1937–1939), когда с позиции избыточности сакральный объект притягивает к себе как священный (что соответствует восхождению апофатической речи и, в то же время, с позиции памятной заботливости повседневности, сакральный объект предстает чрезмерно лишним – и вызывает отвращение (что вполне соотносится с возвращением аналогии). См., напр., доклад Жоржа Батая (22 января 1938 г.) в Коллеже социологии: *Батай Ж.* Влечение и отвращение // Коллеж социологии 1937–1939. СПб., 2004. С.87–99.
- ²⁵ См. также: «Слова *праздник*, *праздный* были заимствованы из церковно-славянского языка и заменили собой исконнорусское *порожний*. В старославянском языке *празднь* означало “пустой, незанятый”. Эта “пустота”, “незанятость” праздника указывает не только на прекращение обычного («профанного») течения времени. Она налагает строгий запрет на заполнение священного места каким-либо внешним (нужным, полезным) содержанием. Пустое место праздника нужно лишь для того, чтобы впустить в себя Божественное. Пустоту праздника поэтому нужно беречь для прихода Бога» (*Михайловский А.* Грустно теперешнее зрелище праздника... // Отечественные записки. 2003. №1. С.258).
- ²⁶ Платон. Софист. С.284 (223 с 5).
- ²⁷ Порядок диалогов Платона, изучавшихся в школах платонизма, начиная с Ямвлиха, следующий: Алкивиад I, Горгий, Федон, Кратил, Тезет, Софист, Политик, Федр, Пир, Филеб, Тимей, Парменид (*Лукомский Л.Ю.* Прокл Диадох // Прокл. Платоновская теология. С.515); кроме того, «диалог Платона “Парменид” был предметом оживленных дискуссий в платонизме... Итогом таких дискуссий была выработка общего подхода к интерпретации данного диалога, в частности констатация того, что проводимое в нем исследование не является просто логическим упражнением, но что ему соответствуют действительные предметы, каковыми, например, оказываются боги, а также разделение второй его части, посвященной диалектике единого и другого, на девять гипотез» (Там же. С.520).
- ²⁸ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С.290. Любопытно отметить, что именно эта фраза приведена с печаткой в виде: «в сенаполнено сущим».
- ²⁹ Кроме того, словарь И.Х. Дворецкого (под ред. С.И. Соболевского), на который мы в данном случае опираемся, указывает также значение «могущий, способный» под грифом «предположительно». В любом случае речь идет не столько о том, что может быть полным сегодня, но завтра опустеет (как кувшин вина), сколько о том, что бытует-в-избыточности, способом избыточности, что само и есть эта избыточность: не *наполненный*, но *переполненный*.
- ³⁰ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С.291.
- ³¹ Там же. С.290. Подобный перевод, видимо, вполне адекватен, когда мы учтем значение рода, семьи для жизни грека времен Парменида; в этой связи утверждение родственных связей вполне соответствует утверждению подобия, доходящего до одинаковости.
- ³² Там же. С.291. См. также: «Каким образом то, что есть, могло бы быть потом? Каким образом оно могло бы быть-в-прошлом? Если оно было, то оно не есть, равно как если ему некогда предстоит быть. Так рождение угасло и гибель пропала без вести» (Там же. С.290).
- ³³ Там же. С.291.
- ³⁴ Обратим в этой связи внимание на то, что с рождением нового родственника не рождается сама родственность (и данный род), равно как не уничтожается она (и род соответственно) с гибелью кого-либо из родни.
- ³⁵ Фрагменты ранних греческих философов. С.291.
- ³⁶ Там же. Курсивом мы выделили два слова, которые в оригинале звучат как *ὄν* и *ὄνως* соответственно.
- ³⁷ В этой связи приобретает значительную актуальность критика А.Ф. Лосевым традиционной «теории идей», являющейся продуктом классической немецкой филологии XIX века (*Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С.183–188).
- ³⁸ В то же время Хайдеггер выделяет такую оппозицию в первом томе «Ницше»: *Хайдеггер М.* Ницше. С.134–136.
- ³⁹ Подобной мифологизации не избегает и Хайдеггер, когда в первом томе «Ницше» говорит: «Мысля в духе Платона, можно сказать, что сущее есть присутствующее, “идея”. Когда Платон, например, в своем диалоге “Федр” рассказывает миф о нисхождении “идеи” из наднебесной области, *ὑπερουράνιος τόπος*, в духу живущего на земле человека, этот миф с метафизической точки зрения представляет собой не что иное, как греческое истолкование измышляющей сущности разума, то есть его более высокого *происхождения*» (*Хайдеггер М.* Ницше. С.507).
- ⁴⁰ Ср.: «Идея, когда она является только идеей чего-то, должна несомненно рассматриваться как нечто изолированное, как нечто оторванное от своего объекта, и этого, вероятно, достаточно, чтобы сделать вывод о метафизической ущербности таким образом понятой идеи» (*Марсель Г.* Метафизический дневник. С.299).