

АНАТОЛИЙ АХУТИН*

ПОЛЕМИЧЕСКАЯ СИНЕРГИЯ**

Получено: 09.01.2021. Рецензировано: 05.02.2021. Принято: 09.02.2021.

Аннотация: В основе статьи — выступление на вторых Бежецких чтениях памяти Владимира Вибихина. На этот раз они были посвящены также и памяти друга В. Вибихина Сергея Хоружего, ушедшего в сентябре 2020 г. Их связывала тесная дружба и острая полемика. Темой полемики был, в частности, паламитский догмат. В статье я пытаюсь выявить источник этой полемики внутри самой философской проблемы. Она коренится в парменидовском определении тождества мышления и бытия и в аристотелевском понятии «энергия». Именно с Аристотелем связаны ведущие темы философствования и В. Вибихина (тема «энергии покоя»), и С. Хоружего (синергичная антропология). В «энергии покоя», однако, таятся онтологические апории, выясненные Платоном в «Софисте» и «Пармениде». Решение этих апорий в неоплатонизме приводят к трансформации смысла онтологического тождества. С. Хоружий полагает в основание своей синергичной антропологии аскетическую практику византийских исихастов и духовные практики вообще. Феноменологический анализ аскетического опыта разворачивает конфигурации «энергий онтологического размыкания» человека. Исходя из этого строится антропология возможных конституций человека в его взаиморазомкнутости с бытием. В основании полемики лежит внутренняя апория самой темы: энергия покоя как горизонт тождества предполагает самозабвенное совпадение мысли с бытием, неотличимое от исчезновения (умолкания); энергия же, мыслимая как энергия размыкания, предполагает неустранимое онтологическое различие причастия и неприсутствующего. Здесь, напротив, достигается предельное различие лиц. Однако и в этом случае общение личностей сбывается в молчании (исихии).

Ключевые слова: антропология, онтология, энергия, синергия, мышление, бытие, полнота, разомкнутость.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-57-77.

Название моего доклада удачно и, видимо, не случайно перекликается с названием доклада Ю. М. Романенко «Дружеский поединок». Владимира Вибихина (В. В.) и Сергея Хоружего (С. Х.) связывала пожизненная дружба, дружба тем более глубокая, что событие ее разворачивалось в нешуточном интеллектуальном противоборстве. Мне довелось быть свидетелем одного эпизода этого сражения, когда С. Х. составлял сборник «Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия»

*Ахутин Анатолий Валерианович, к. хим. н., ассоциированный член Центра европейских гуманитарных исследований (Киев, Украина), akhutin@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9391-1337.

**© Ахутин, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

(Синергия, 1995). В. Б. дал статью с критикой паламитского догмата. Спор возник жаркий, утверждения выдвигались категорические, поступки намечались решительные, но все закончилось миром. На одной из книг, подаренной В. Б., С. Х. написал «в сущности — брату!» и добавил «в энергии — оппоненту!».

Такова «полемическая агапе» ревнителей о вере, но такова же философская «филия». Форма общины-содружества свойственна и философской «филии». Философская истина — не добыча одинокого мудреца, но и мыслится она не сообща, не в соборном единомыслии, а в полемике, где каждый «спасает истину» от другого¹. Именно оспаривая истину друг у друга, философы мыслят истину бытия в ее несовпадении с бытием истины в мудрости каждого.

В 2013 году, говоря на конференции памяти В. Вибихина в Петербургском Европейском университете, я назвал сообщество философской филии «другие друг другу друзья другого». Полемическая дружба философов — не психологическая черта индивидов («...и каждый встречал // Другого надменной улыбкой»), она коренится в сути философского дела. Философия существует как дружеский поединок умов друг с другом. Так, в полемике-поединке умов сказывается поединок ума, мысли с мыслимым бытием. Бытие — мыслимое другое мысли, таков парадокс. Оно существует для мысли либо как другое-чем-мысль, либо как другая мысль, бытие другого — другого всем бытием — ума. Таков философский *агон*, развертывающийся в *апориях*, в *амеханих*, в *полемике* логосов и умных умолканий. «Чьи только учения я ни слышал, — говорит Гераклит, — никто не дошел до понимания, что Мудрое ото всех отлично» (Лебедев, 2014: 215, фр. 139).

Мне легко вообразить — соблюдая, конечно, пропорции — С. Х. и В. Б. на месте Аристотеля и Платона в парадигме «Афинской школы» или в другие времена, в других образцах: в полемике Лейбница и Спинозы, Гегеля и Шеллинга... В этой «гигантомахии о бытии» (по словам Платона) не трудно увидеть-услышать и третьего участника их заочного собеседования — М. Хайдеггера. В. Б. — его переводчик в дом русского языка, С. Х. очерчивает поле своей синергийной антропологии в диалоге и размежевании с экзистенциальной аналитикой. Именно Хайдеггер решительно сдвинул внимание философской онтологии в средоточие

¹ «...Должно, — говорит Аристотель своим друзьям-платоникам, — ради спасения истины (ἐπί σωτηρίᾳ γὰρ τῆς ἀληθείας) отказать даже от дорогого и близкого (τὰ οἰκεία), особенно если мы философы» (Аг. EN. 1.4 1096a15).

человеческого бытия: «Онтическое отличие присутствия в том, что оно *существует* онтологично» (Хайдеггер, Биbihин, 1997: 12) — поэтому своего рода антропология — экзистенциальная аналитика *присутствия* (Dasein) — разворачивается Хайдеггером как трансцендентальный горизонт «мышления бытия». Вот и С. Х. строит свою синергийную онтологию как универсальную антропологию, и В. Б. всматривается в «софийную автоматику» мира-бытия как бы сквозь человека.

Правда, в полемическом пространстве наших друзей с Афинами соседствует Иерусалим и Афон, с площадями и университетскими аудиториями городов — монашеские кельи и монастыри. Да и как иначе в эпоху, когда весь исторический и современный мир распахивается как общая площадь решающего полемоса-сражения, затрагивающего основания человеческого бытия.

Не мне говорить о догматах, запечатлевающих опыт откровения и богообщения. Община философской филии мне ближе. Тут отчетливей сказывается не только полемический характер общения, но и обусловленность разногласия, разномыслия, различия умов самой сутью дела. Если допустимо обозначить и свою позицию в этом споре, наряду с онтологией *разомкнутого бытия* и онтологией *полноты бытия* меня занимает онтология *озадачивающего бытия*. Вековой полемос идет, по-моему, не в мнениях людей, а в средоточиях философской мысли, это значит — в началах тех событий, где решаются отношения мысли и мыслимого, в корнях самих вещей. «Снова и снова: издревле, и сейчас, и всегда ищут и всегда встают в тупик, спрашивая, что есть сущее, т. е. что есть бытие» (Ar. Metaph. VII.1 1028b24; пер. В. Б. (см. Биbihин, 2007: 180).

Поэтому я не буду описывать позиции и пересказывать ход мыслей С. Х. и В. Б., а обращусь к самому началу этих ходов, к мысли Аристотеля, из которой исходят оба мыслителя.

Именно Аристотель впервые ввел тему движения в средоточие первой философии, то есть онтологии. Казалось, так разрешается апория Парменидовой дизъюнкции: либо мыслимое неизменное «есть», которое есть, либо немислимое «не есть», которого нет, а между ними — двусмысленное или и вовсе бессмысленное «ни-то-ни-се». Там, где коллегам Аристотеля по Академии приходилось сочинять невразумительное «как-бы-бытие» (μή ὄν) или, пытаясь все же осмыслить отношение преходящего сущего со своими вечными идеями, блуждать в таких метафорах, как «подобие», «причастие», Аристотель, «спасая истину», различает два *состояния* одного бытия: бытие-в-возможности (δυνάμει) и бытие-на-деле, в полноте, в действительности (ἐν ἔργῳ) (Ar. Metaph. IX). При этом

неподвижная идея, понятая как *телос-цель* осуществления сущего в полноте его бытия, либо сама оказывается лишь возможностью (целью), либо, оставаясь неподвижной, вместе с тем и в то же время предельно наполняется *движением* ее достижения. Только тогда ведь идея-цель и сама исполняется на деле как замысел, приводимый в исполнение.

Не трудно заметить, что идея энергии, на которую множеством примеров и рассуждений наводит нашу мысль Аристотель, с самого начала заключает в себе поистине трагический склад мысленных событий. Если движение имеет цель (τέλειος), то в возможности, в кануне, в начинании еще нет движения, а в конце, в исполненности движения уже нет. Бывают, правда, события, где существование и осуществление совпадают, где движение и есть цель, оно не заканчивается в достижении цели, оно бесцельно (ἀτέλης), потому что самоцельно. Вот это Аристотель и называет собственно *энергией* (ἐνέργεια) в отличие от целенаправленного *движения* (κίνησις) (Ar. Metaph. IX. 6 1049b35). Тогда что это — еще движение или уже покой? В логике этого склада и стоит разобраться, прежде чем обсуждать полемос мнений.

Не упустим, что «физика», наука о подвижно сущем, и «математика», наука об отвлеченных неподвижных формах, *выводятся* Аристотелем из онтологии (и обосновываются в ней), поскольку становящееся сущее и завершенные формы, отвлеченные от сущего, суть *части*, аспекты *бытия*, отделяемые, абстрагируемые (ἀποτεμνόμενα) этими науками от «сущего, поскольку оно сущее» (Ar. Metaph. IV.1 1003a25; VI.1). Так что же, *само бытие* есть нечто третье относительно подвижной «фюсис» и отвлеченной «формы» или же оно как-то со-держит в себе эти *части*? Приняв первое, мы выходим на столбовую дорогу истолкования онтологии как мета-физики (науки о неизменном бытии, что по ту сторону изменчивого мира «физики»), второй путь заводит в апорию (или загадку) *энергии покоя*.

Тема *энергии* оказалась столь же значимой, сколь и неуловимой. Даже концептуальной хватки Аристотеля не хватило. Он оставляет понимание «энергии» без понятия, без определения, ограничиваясь наведением на примерах разного рода целесообразных деятельностей (κίνησις τελειός), завершающихся с достижением цели. Но бытие в целом — другое дело: событие бытия *самоцельно*. Это событие подобно таким, в которых движение (незавершенность, жизнь) и покой (завершенность, полнота) совпадают, как если бы движение и было целью. Движение в таком случае не заканчивается в достижении цели, а, напротив, в пределе совпадает с самодовлеющим покоем. Такова, например, действительность (ἐνέργεια)

на деле (*ἐν ἔργῳ*) зрящего зрения, когда «видеть» и «увидеть» — одно и то же: несовершенное и совершенное действие совпадают в бытии-событии (здесь — событии зримого). В самом событии зрения нет, однако, никакого признака его окончательной исполненности, только смутные границы телесной зоркости. В действительно (*ἐν ἔργῳ*) слышимом исполнении музыкального произведения (а не в партитуре) *бытие* произведения впервые *есть* на деле (*ἐν ἔργῳ*) как завершенное — покоящееся в себе — музыкальное событие. Написанное есть на деле, когда и пока читается.

В этих примерах нам важно заметить две особенности. *Во-первых*, текущее во времени (несовершенное) событие — видение, слушание, чтение, мышление — становится исполненным событием — свершившимся узрением, услышанием, прочтением, пониманием — не по завершении действия, а в нем самом, в исполнении. В исполненности исполнение как-то продолжает присутствовать, остается *в памяти*, держится в уме². И второе, что можно заметить в приведенных примерах, — все эти события: вижу и увидел, слышу и услышал, читаю и прочитал... — суть события *син-эргии*, со-трудничества, со-участия воспринимающего (исполняющего) и воспринимаемого (исполняемого).

Последний пример в ряду приводимых Аристотелем — событие мысли: *мыслю и помыслил*. Помыслить (понять, знать) — значит *на деле* (*ἐν ἔργῳ*) мыслить. Знание — не QED, не результат, не то, что записано в «партитуре» учебника, и не то, что хранится в архивах памяти. Знать — значит на деле припомнить, сделать формой мыслящей мысли (ума) весь логос теории, держать в мыслящем уме всю эпистему, потому что *действительно* знает теория, ставшая энергией ума. Теорема доказана всей энергией мыслящего ума геометра (иначе говоря, всей системой геометрии).

[Свойства] геометрических фигур отыскиваются делом [энергично] их находят разделяя [проводя дополнительные линии] (*εὐρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργεῖα: διαροῦντες γὰρ εὐρίσκουσιν*). Если бы разделения [построения] были уже выполнены, они были бы явны, пока же они только в возможности. Почему сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым углам? Потому что углы при точке [на прямой линии] равны двум прямым углам (Ar. Metaph. IX.9 1051a21 сл.).

Геометрия, можно сказать, есть энергия геометрической фигуры.

²Мы прочтем у Эпихарма «Νοῦς ὀρεῖ καὶ νοῦς ἀκοῦει· τὰλλα κωφὰ καὶ τυφλά» («Ум видит, ум и слышит; остальное все глухо и слепо») (Эпихарм, Лукач, 2016: 45, фр. 249).

Такова аристотелевская онтология энергии: самоцельного существования бытия, самомыслящего ума, самодовлеющей (счастливой) жизни.

Не забудем, однако, что за риторикой мистического совпадения противоположностей скрываются вполне логически артикулируемые тупики-апоории³. Здесь-то, в самом опыте предельного бытия-на-деле, раскрывается трагическая амехания, мысль заходит в апоорию, противоречит себе, втягивается в полемику с собой. А уж затем раскрывается в полемике мыслителей.

Следуя явно ходу мысли С. Х., но не отклоняясь от интенций В. Библина, я буду разбирать апоорию энергийного понимания бытия сразу же в антропологическом ключе. На примерах Аристотеля можно было заметить, что именно в бытии-на-деле (*ἐν ἔργῳ*) человека, в синергиях его восприимчивого существа (*эстетизиса* и *ноэзиса*) логические апоории энергии разыгрываются как загадки, тупики и трагедии в живом опыте его собственного бытия.

Для начала намечу пространство разговора четырьмя утверждениями Аристотеля.

Первая фраза первой книги первой философии звучит так: «Все люди по своей природе (*φύσει*) стремятся (*ὀρέγονται*) к ведению (*τοῦ εἰδέναι*)» (Ar. *Metaph.* I.1 980a21).

Второе утверждение раскрывает «природу» (*φύσις*) человека как одушевляющее его стремление, как *душу* (*ψυχή*), стремящуюся ведать: «Душа есть некоторым образом все сущие (*ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα*); а сущие — воспринимаемые либо чувством (*αἰσθητὰ*), либо мыслью (*νοητὰ* и *ἐπιστητὰ*)» (Ar. *De An.* III.8 431b20).

Третье утверждение условно можно считать завершающим Первую философию. Оно определяет, к чему человек по своей природе стремится в своем стремлении как-то ведать все.

То что движет, само уже не будучи движимым, движет как влекущее [источник природного стремления человека] и мыслимое [человека как существа мыслящего] (*τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν*), оно вечно и есть и сущность и деятельность (*καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια*) (Ar. *Metaph.* XII.7 1072a25).

³Платону была ясна предельная апоорийность мышления бытия. Мысль стоит тут в амехании на необходимом перекрестке расходящихся путей: бытие-жизнь и / или бытие-неподвижность, бытие-тождество и / или бытие-инаковость (Plat. *Soph.* 247d–250d). Пустые формулы вроде «самодвижущийся покой самотождественного различия» Платон называет «ребяческими мечтами» (*τῶν παιδῶν εὐχῆν*) (Plat. *Soph.* 249d). Через детальную апоретику, развернутую им в «Пармениде», путь онто-логической мысли ведет в тео-логику неоплатонизма.

Такова аристотелевская схема синергийной антропологии.

Четверое утверждение относится к логике обоснования: «необходимо остановиться» (Ar. Metaph. 1070a5), нельзя уходить в бесконечность. Говоря о первом и последнем, нельзя уходить в бесконечность. Причем, если речь не о «гипотезах-основоположениях» наук, а о философии, то первое должно содержать в себе основание своей первичности, а последнее — основание завершенности.

Итак, характер бытия (φύσις) человека вообще («все люди») Аристотель с самого начала определяет *стремлением*, то есть не субстанциально, а энергийно⁴. Впрочем, этим природа человека еще не отличается от природы других существ. Любое природно, естественно сущее отлично от искусственно сделанного тем, что начало его существования — движения и покоя — не вне, а в нем самом. Иными словами, «природа», или существо, природно сущего существа сразу же мыслится Аристотелем *энергийно*: существовать — значит осуществляться, быть чем-то — значит сбываться этим чем-то. «Сущность и форма — это энергия (οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν)» (Ar. Metaph. IX.8 1050b1). Энергийное понимание природно сущего можно передать, называя его отглагольными существительными: существо растения — в росте (так и по-гречески φυτὸν — *растение*; от φύω — *расти*), существо цветка — в цветении, существо животного — в жизни. Но можно сказать, что и существо (природа) небесных тел в том, чтобы вечно двигаться, а существо Земли в том, чтобы быть в неподвижности. Добавлю на манер Хайдеггера: быть камнем — значит каменеть, быть миром — значит мирствовать...

Однако, хотя существо природно сущего — в стремлении быть-становиться собой, это внутренне присущее существу стремление к себе (природа-φύσις, как говорит однажды Аристотель, — это «путь к себе» (Ar. Ph. 1 193b14) отнюдь не его «свойство», не некая сила-способность, присущая природно сущему. Энергия существования всегда уже синергия с тем, что приводит стремление-возможность в движение. Быть растением на деле вовсе не значит быть семенем: чтобы семени прорасти, стать растением на деле (ἐν ἔργῳ), ему нужно сотрудничество со средой обитания, со своим миром: влагой и веществами земли, пространством возможного роста, воздухом, светом. Растение (отгл. существительное) — не семя, а жизнь в мире растения, позволяющем растению сбываться.

⁴Родо-видовое определение человека упраздняет эту энергию стремления. Поэтому, говоря о субстанциальном человеке западной метафизической антропологии, С. Х. в позднейших работах предпочитает говорить о «человеке Аристотеля-Бозция».

Еще очевиднее присутствие мира в существе природно сущего, когда мы обращаемся к миру жизни животных. Этот мир обитания («экологическая ниша», среда обитания или весь биоценоз) заранее входит в возможность животному осуществлять свою животную природу на деле (*ἐν ἔργῳ*). Мир обитания одушевляет его поведение, он весь некоторым образом присутствует в собственных душах живых индивидуумов. Итак, *быть на деле* (сбываться, исполняться) *одушевленным* — значит одновременно выводить на свет синергийный мир своего существования. Душа, одушевляющая тело живого животного, включает все целое тело мира его обитания, она — *энтелехия* всей телесной жизни животного.

Но вот в природе человека Аристотель находит стремление не к осуществлению своей *особой* природы. Особенность природы человека странная. Движение, отвечающее существу человека, энергию осуществления человека как человека Аристотель усматривает в *ведении*. Το εἰδέναι — субстантивированный инфинитив глагола οἶδα (того же корня знаменитые εἶδος и ἰδέα). Глагол значит почти то же, что и ἐπίσταμαι — *знать, уметь, быть сведущим*. Но здесь речь о стремлении разведать, изведать, выходить (как бы выглядывать) за пределы своего и включать открытое в мир своего бытия. Важно продолжение: свидетельство тому — естественному стремлению ведать — наше влечение (ἀγάπησις) к восприятиям, которые мы любим (ἀγαπῶνται) независимо от их практической пользы (καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας). Иначе говоря, влечение ведать вовлекает в энергию бытия человека мир, выходящий за пределы «полезного», освоенного, обитаемого. Это уже не энтелехия (целое) среды обитания, даже не целое человеческого хозяйства. Существо человека простирается за пределы мира, синергийно открытого его жизнью, хозяйством, полисом... В «природу» человека входит выход за пределы любой особой «природы». Можно вспомнить — и С. Х. вспоминает⁵ — хайдеггеровский экзистенциал die Erschlossenheit — *разомкнутость*. В мыслящую природу человека входит, её одушевляет стремление, влечение к бытию по ту сторону того, что становится его «природой», миром его частного «хозяйства». Но к чему же устремлено стремление ведать?

На это отвечает второе из приведенных утверждений Аристотеля: *ко всему*. Но что такое все? Где оно? *Во-первых*, все всегда остается по ту сторону — *χωρὶς* — известного, освоенного. *Во-вторых*, дело, разумеется,

⁵ «Понятие размыкания, das Erschliessen, вводит также Хайдеггер в „Бытии и времени“, и в нашем употреблении этого понятия есть некоторая близость к хайдеггеровской аналитике Dasein, образа бытия человека» (Хоружий, 2005: 321).

не во *все больше и больше*: каково бы ни было *множество* сущего, оно никогда не *все* сущее. *Все* есть сущее, поскольку оно *просто* сущее, сущее, поскольку оно сущее (тема первой философии по Аристотелю), иначе говоря, сущее, усмотренное в его всеобщем *бытии*. Все, охваченное единством бытия, образует мир. Стремление *выйти* ведением за пределы практически освоенного, чтобы видеть сущее в горизонте *всего*, оказывается тем самым стремлением охватить, понять — определить (и значит, определить) — все как *одно*, как *мир*. *В-третьих*, если человек всею душой разомкнут к бытию и душа открыта, доступна всему, «есть некоторым образом — в возможности — *все*», она сама — как и бытие, к которому она открыта, — не есть какое-либо сущее (природа без собственной природы, сущее без собственной сущности). Чтобы уметь видеть разные цвета, зрение должно быть бесцветно. Так и душа в своей открытости к бытию всего должна уметь освободиться от любой особой определенности. Душа человека в своем все-ведающем (в стремлении, в возможности) существе оказывается ничего в особенности не ведающей, неопределенной (лишенной форм) восприимницей всех возможных форм, простой *возможностью* быть всем, своего рода душевной или даже умной *материей* (*νοῦς δυνάμει*).

Так человек мыслящей душою может разомкнуться к восприятию бытия всего. Как рука, поясняет Аристотель, есть орудие орудий, так душа есть форма возможных форм (Аг. De An. III.8 432a1). Именно эта «материя души» — эта самоопустошающая разомкнутость человеческого существа к восприятию полноты бытия — открывается в человеке как возможность всепонимающего, все-умелого *ума*.

Ум, стало быть, отнюдь не какая-то «рациональная способность», которой наделена вдобавок к другим душа человека. Ум души — это ее восприимчивость к восприятию всего, возможность впустить в себя все. Подобно «первой материи» умность души — чистая возможность восприятия форм, это пассивный, все-воспринимающий ум в синергии с все-творящим умом мира (Аг. De An. III.5 430a14–17).

Таким образом, мир как синергичное поле существования человека определяется как мир ума или — в ином аспекте — ум мира.

Образ такого *ведения* грекам давно знаком. Так прорицатель Кальхант в «Илиаде» «ведал все, что было, что есть и что будет (*ἤδη τὰ τῆόντα τὰ τῆσοόμενα πρό τῆόντα*)» (Ном. II, 1, 70). Так Музы у Гесиода радуют разум (*νόον*) Зевсу все воспевая подробно «что было, что есть и что будет» (Hes. Theog. 38). Так Богиня в поэме Парменида разом,

сейчас (*vũv*) ведает все бытие со всем его было-есть-будет, со всех сторон заключенное властной Необходимостью в пределы (DK. fr. VIII, 30–34).

Вот тут, на этих пределах, сковывающих бытие, разыгрывается роковой полемос между разомкнутостью души в стремлении ведать и исполненностью души в стремлении сбывться.

Итак, есть изначальное, входящее в существо (природу) такого существа, как человек, и одушевляющее его *стремление-влечение* (*ῥεξις*) разведать, изведать, *выйти* за горизонт своего мира, причем так, чтобы *каким-то образом* вместить в свое ведение — по-нять, узреть умом — *все*. Если назвать *умом* (божественным) то, что объемлет-понимает (например, как форма форм) все сущее единством его бытия, то, во-первых, энергия — действительное мышление — божественного ума будет также и самой жизнью мира («Энергия ума есть жизнь (*ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή*)» Ar. Metaph. XII.7 1072b26). Неподвижное бытие мира мыслится как само-цельное движение, энергия, совпадающая с энтелехией, движение, совпадающее с покоем. Так, в онтологии всеобъемлющего ума энергично истолковывается парменидовский тезис о тождестве мышления и бытия (ведь «энергия ума — это мысль»).

Это во-первых, но есть и во-вторых. «Необходимо остановиться». Тем же — всеобъемлющим (понимающим) — действием мирообразующего (божественного) ума снова утверждается власть Парменидовой Ананке, сковывающей бытие пределами. Именно к такому *уму-пределу* стремится ведение души-природы человека (по Аристотелю).

Будучи искомым пределом *всего*, все-объемлющий, миро-образующий (божественный) *ум* оказывается не только пределом стремления (*ῥεκτός*), само-целью, вовлекающей природное влечение (*ῥεξις*) человека *ведать* в синергию с мыслящим (= живым) бытием. Но мирообразующий ум сам есть мыслимый предел *мыслимости* (*νοητός*). В стремлении ведать «необходимо остановиться». Что же это за Ананке требует остановиться? Что (кто) полагает пределы «всего», образуя мир пониманием единого бытия всего? Не что иное, как ум (*νοῦς*). Потому что — рассуждает ум — нельзя идти в бесконечность. Если — обосновывает ум — нет первого и последнего, то нет мыслимого целого — ни всего вместе, ни каждого в отдельности. Словом, ум не только требует остановиться и полагает пределы, он и есть само-определение, ум, мыслящий (знающий и подтверждающий) себя умом: «...мышление есть мышление мышления (*ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*)» (Ar. Metaph. XII.9 1074b35). Разуметь — говорит ум, — исполнять понимание, быть бытийно (божественно) сведущим — значит *определять*. Быть умом — говорит ум —

значит быть *определяющим, останавливающим, само-обосновывающим*. Быть умом — значит пребывать в энергичном покое мыслящего самозерцания. Для человека этот экстаз редко достижим, но порою им может овладеть «каменная задумчивость»⁶.

Именно тут, на мирообразующих пределах — *телос, цель*, влекущая умную душу человека исполниться энергией умного и самодовлеющего (то есть *блаженного*) бытия. Вся прочая «практика» человека — практика частного существования.

Вовсе не всякое стремление, свойственное человеку, есть стремление, отвечающее стремлению ведать. Есть *ἐπιθυμίαι* — *желания*, которые тоже влекут к чему-то (как често-любие, власто-любие, серебро-любие...), а есть *φιλο-σοφία* — стремление быть всем существом в софийной энергии мира.

Разного рода желания приводятся в действие разного рода желаемым (*ἐπιθυμητόν*), но то, что приводит в действие стремление ко *всему*, не присутствует нигде и ни в чем. Оно только мыслится, оно желанно (*ὀρεκτόν*), потому что мыслимо (*νοητόν*), а не наоборот. Поэтому изначальное и завершающее (исполняющее) — мыслимый ум — влечет не как желаемое (*ἐπιθυμητόν*), а как волимое (*βουλητόν*).

Воля эта, однако, странная. Собственный активизм человека, деловитость, предприимчивость, стремление благоустроиться по собственному сознанию и разумению, равно как и разнообразие желаний, развлечений, «похотений мира» — все это суть движения, имеющие цель вне себя, они, возможно, целесообразны, но достигаемые цели не самоцельны, достигаемые удовольствия не самодоволеющи.

Таково логическое (аристотелевское) устройство странного «софийного автомата» В. Б.⁷, такова подоплека энергии «полноты бытия» (или, как говорит С. Х., «энергичного покоя»⁸) — ведущей темы философствования В. Б.

⁶ «...Опыт внимания, задумчивости, действительно неподвижной, каменной, сковывающей в амехании, которая выключает не только все механизмы рассуждения, планирования и действия (то, что называется движением), но и буквально дохнуть не дает...» (Бибихин, 2009: 81).

⁷ «В природе становление отдано автомату, настоящему, т.е. который никогда не устанет, не сломается, он сам себя ремонтирует. Автомат как-то встроен в природу, софия мира это и есть автомат» (Бибихин, 2011: 93).

⁸ См. *Хоружий С. С.* Энергичный покой. Так называлось выступление С. Х. на первых Бежецких чтениях. Фонарь Диогена. № 5 (в печати).

Чтобы душе войти умом в собственную, само собой идущую (автоматическую) жизнь, в энергию бытия миром или допустить эту жизнь в себя, душе следует отрешиться, опустошиться, создать в себе требуемую пустоту, освободиться от самомнения собственной жизни, от фантома собственного сознания, от предприимчивости собственного практического разума. Идея «энергии покоя» у В. Библихина регулятивна, ее логика раскрывает мир не только в целом, но во всех его сферах; она может направлять внимание, настроение, отношение, поведение человека во всех частностях от младенчества (еще целиком и полностью пребывающего в этой энергии) до всепоглощающей сосредоточенности умной молитвы⁹.

И все же мир как умный (софийный) автомат — произведение определяющего и само-определяющего ума. То, что Аристотель, казалось, привел в движение, придав бытию энергию жизни, понимающий ум вернул в непроходимые пределы. В энергетике физики проступила логическая структура категорий с «сущностями», родо-видовыми определениями, качествами, отношениями и т. д., бытие же заняло свое мета-физическое место.

С. Х. начинает построение своей синергичной антропологии с критики именно этой логико-метафизической схемы: мира субстанций-акциденций и родо-видовых определений сущности, каковым мир Аристотеля стал под руками греческих комментаторов и латинских переводчиков. Более того, всю историю западной философии и теологии С. Х. вписывает в эссенциалистскую онтологию, подобно тому как Хайдеггер видит в ней вековую историю изживания метафизической псевдоморфозы изначального мышления бытия.

С. Х. с самого начала ставит под вопрос основоположение Аристотелевой энергетике: исполненная полнота, стремящая к себе, производящая и осуществляющая все не вполне сущее, *первое* бессильной возможности. Если нет того, что уже есть, ничто возможное само собой не возникнет. Разве нет? Форма и сущность, говорил Аристотель (см. выше), суть энергии, но и энергии в таком понимании *связаны* формами, которые всегда уже — как Платоновы идеи — как-то наличны. Может быть только то, что уже *есть*. Человек по своей природе разомкнут к бытию,

⁹«Присутствие Бога вовсе не обязательно есть действие, а по крайней мере настолько же или еще больше — покой, причем даже не обязательно покой высшего экстаза, а покой смирения, терпения, даже покой недоумения (амехании), нередко — покой кеносиса (истощания), богооставленности, такой, как оставленность Богочеловека на кресте» (Библихин, 2010: 364).

устремлен к нему, но бытие это замкнуто умом в своей определенности, в своем мыслимом единстве.

С. Х. как бы перечит требованию аристотелевского — определяющего — ума *остановить* движение, ограничить его с двух сторон: неподвижном двигателе и синергийной с ним «природы» человеческого стремления. Человек, утверждает С. Х., с обеих сторон разомкнут: да, он по своей «природе» открыт всему, но это *все* не замкнуто идеей единого актуального бытия, соответственно, и собственное бытие человека не определяется как некая антропологическая «природа» или сущность. Можно сказать, человеческое стремление ведать простирается дальше пределов, полагаемых определяющим (замыкающим) умом. Энергетическое поле человеческого существования — поле не субстанциально связанных энергий, а свободных энергетических конфигураций («энергоформ») или, говоря на языке М. Фуко, поле *практик себя* (Хоружий, 2010: 492–672). Иначе говоря, это мир, в котором *возможное* оказывается онтологичнее *актуального*, соответственно, энергоформы (или экзистенциальные практики) — первичнее всех «природ», «сущностей» или «субстанций» и «эссенций». Место классического различения «физического» недо-бытия и «метафизической» полноты бытия занимает различение бытия замкнутого и бытия трансцендирующего.

Здесь С. Х. близок хайдеггеровскому определению разомкнутости. «Бытие, — пишет Хайдеггер на первых страницах „Бытия и времени“, — есть *transcendens* просто. Трансценденция бытия присутствия особенная, поскольку в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей индивидуации. Всякое размыкание бытия как *transcendens*'а есть трансцендентальное познание. Феноменологическая истина (разомкнутость бытия) есть *veritas transcendentalis*. [...] Выше действительности стоит возможность» (Хайдеггер, Биbihин, 1997: 38).

Итак, если в виртуальном мире возможность остается ниже действительности, то выше действительности будет возможность бытия, понимаемого как *трансцендирование*. Причем трансцендирование *просто*: не из мира (временного и чувственного) по ту его сторону в другой мир, сверхчувственный, вечный, к другому бытию, божественному, как привыкла думать метафизика и связанная с нею теология, а... *просто* (*schlechthin*)¹⁰. Это и значит: *бытие есть* в размыкании бытия, замыка-

¹⁰У Аристотеля, напомню, наоборот: «просто» (ἀπλῶς) существует то, что существует единственно возможным образом, иначе существовать не может (Ar. Metaph. 7 1072b14). У Хайдеггера же *бытие* — «просто» трансценденция всего, что определяет к бытию мысль.

емого мыслью по классической формуле Парменида «то же самое быть и мыслить». Или — если иметь в виду переформулировку Аристотеля о том, что ум определяет, замыкает, останавливает себя в мышлении бытия и самого себя, — можно сказать: бытие мыслится размыкающим трансцендированием ума, мыслится как не-мыслимое. Таков парадокс.

Здесь, по-моему, философский источник расхождения мысли В. Б. и С. Х. Расхождения, доходящего до споров вокруг паламитского догмата, остротою и впрямь напоминающего византийские споры XIV века.

Идея (здесь это слово уместно) замкнутой в себе полноты бытия, исполненного энергией понимания, имеет экзистенциальные обороты: стремление включиться в «софийные автоматизмы» самозабвенного существования обращает внимание на события *захваченности* миром — на детство, поэзию, любовь, на мир «первого взгляда», спонтанной свободы поступка. Таковы существования, тождественные своей сущности, целиком причастные ей, такова мысль, не отличающая себя от мыслимого, захваченная мистикой тождества. Если же экзистенция (эк-стаз) стремления, размыкающего человеческую «природу», не замыкается, не завершится идеей (пусть и регулятивной) полноты исполнения, а остается в модусе возможности, в динамике, в неустойчивом движении, в практике, требующей неуклонного сознательного *воления* (блюдения себя, трезвения...), иначе говоря, в со-трудничестве, в син-эргии с *телосом*, всегда трансцендентным, — тогда возможны только конфигурации энергий соучастия без причастия сущности.

Впрочем, я уже отрекался заглядывать в малознакомую мне сферу догматического богословия и уж подавно — в «энергоформы» аскетического подвига. Для меня значимы философские (онто-логические) подступы, которыми я тут и занимаюсь. Мое убеждение в том, что всякий человеческий опыт — от первого взгляда до высшего откровения — становится значимым и действенным опытом, опытом на деле (*ἐν ἔργῳ*) лишь в синергии с мыслью. Мысль допускает — опыт испытывается, опыт истолковывается — открытие сказывается. В. Б. и С. Х. — православно верующие и воцерквленные мыслители, но именно мыслители, обретавшие в мысли силу своих постижений, их зоркость, чуткость, проницательную внимательность. Речь у них идет о богословии откровения, об аскетической практике афонского исихазма, об опыте богообщения, схватываемого в догматических положениях, но в этих событиях есть философская подоплека, которой я и хочу коснуться.

Вернемся к Аристотелю.

Ум через сопричастность мыслимому (κατὰ μετέληψιν τοῦ νοητοῦ), — говорит он несколько загадочно, — мыслит сам себя: он становится мыслимым, соприкасаясь с ним и мысля его, так что [мыслящий] ум и мыслимое [умом] — одно и то же. Ибо могущее воспринять [понять] мыслимое и сущность, есть ум... (Ar. Metaph. XII.7 1072b20–25)

Ум понимает мыслимое (сущность) только тогда, когда вместе с понимаемым понимает и то, что это не мнение, а в самом деле понятие, иначе говоря, отвечает себе на вопрос, что значит понимать, знать, что значит быть умом¹¹. Истинно знает ум, знающий себя, то есть логику и основание возможной истинности. Так Аристотель раскрывает тезис Парменида. Но мы уже заметили: место этого «сопричастия», «соприкосновения» или «восприятия», отождествления есть как раз неприступное и непроходимое место апорий.

Парменид, персонаж Платонова «Парменида», упорно и педантично исследует все непреодолимые разрывы, из которых состоят эти «сопричастия» и «соприкосновения», все немыслимости, воспринятые мыслью вместе с понимающим восприятием в отождествлении с мыслимым бытием. В основании определенности (= определения-знания) «что» лежит *единое*, но единое как единое не есть «что», не есть вообще. Единое *есть* как многое, или само «есть» есть невозможное едино-многое. Многое в отсутствии единого не есть и многое, вообще не есть...

Если говорить логически, Аристотелев ум в «Пармениде» Платона как бы показывает себе свою невозможность. Точнее, он обнаруживает в онто-логике своего тождества (понимать — значит определять, быть — значит быть определенным, в определяющем пределе понимание и понятое тождественны) неотожествляемые *трансценденции*: между единым и многим, целым и частями, временем и бытием, движением и покоем... Словом, ум, вдумываясь в себя (в онто-логику понимающего тождества), необходимо *трансцендирует* себя. В само-обосновывающем мышлении мышления (νόησις νοήσεως) движение мысли (νόησις) трансцендирует покой заверщенного в себе ума (νοῦς) и определенный им смысл тождества, в котором мышление (энергия) ума и жизнь (энергия) мира совпадают (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ) (Ar. An. Post. 1072b26). Осмысливая, обосновывая себя, вдумываясь в начало, приводящее в движение сам

¹¹ «Знающий отличается от незнающего тем, что незнающий думает, что знает, а знающий и знает, что знает» (Ar. An. Post. I.2 71b14). Знает, как оно *есть* в системе знания, в космо-логосе ума.

мыслящий в тождестве с бытием ум¹², ум размыкается, допускает бытие, не совпадающее с тем, что охвачено (воспринято) тождеством. А это значит, допускается бытие по ту сторону тождества, бытие этим тождеством не понятое, пределами необходимости не схваченное, бытие в ином смысле. В «не есть» единого как раз и кроется возможность иного смысла бытия. Между тем не забудем: энергия мышления, тождественного с бытием, — это сама исполненность (*энтелехия*) бытия, божественно действительная жизнь мира и соответствующий ей божественный ум. Следовательно, когда ум *переосмысливает* свою онто-логику, он *переосмысливает* себя, иначе мыслит свое мышление (изменяется νόησις νοῦσεως — само-понимание, что значит помыслить). Тогда становится мыслимым, возможным, допустимым иной *божественный* замысел мира. Вместе с тем изменяется и фигура *касательства* мыслью бытия, логика *причастия* понимаемому бытию — словом, смысл *истины*.

Там, где энергия ума обращается от понимания мира к само-пониманию, тождество мышления и бытия размыкается. Ум трансцендирует к сверх-умному бытию, бытие — к сверх-бытийному уму. Первое онтологически значимое изменение (положившее начало неоплатонизму) — в том, что теперь само событие трансцендирования (размыкания) ума входит в логику понимания и, соответственно, в онто-логику бытия: понять — значит не определить сущее в форму, не остановить в сущности его бытия, а разомкнуть сущее в его бытии-трансцендировании, в трансформирующем его бытии-причастии другому бытию. Это в свою очередь означает: изменяется идея *искомого* мыслью бытия. В мире проступают иные онтологические черты, иное привлекает внимание, иным мыслится энергетический источник первичного влечения. Энергия бытия сущего не заключена в его форме, а вопрос «Что есть сущее?» звучит теперь так: «*Чем, причастием чему* есть сущее?» (Ср. известное «Чем люди живы?»).

Само-трансцендирование — или мета-нойя — аристотелевского ума вводит нас в иерархическую онтологику неоплатонизма и здесь испытывает превращение, благодаря которому философская онтология форм внутренне превращается в энергетику причастия («энергия возвращения») без отождествления с причастуемым. Мало того, трансцендирование ума мыслится не только как его изменение, трансформация, но и как выход к сверх-мышлению. Или до-мышлению, вообще не мышлению,

¹²Ум, говорят неоплатоники, приходит в движение, держа во внимании (вспоминая) единое, которое не есть ум. Иначе ум рассеивается в чувственных впечатлениях.

а практике. Философская онтология явно становится теологией, а практика мысли приобретает характер гимнодии, литургии.

Что в начале начал, в сущности божественного бытия пребывает нечто *непричастуемое*, задолго (лет за тысячу) до св. Паламы установили неоплатоники. Для них это не факт религиозного опыта, а строгий вывод тео-логики, а потом и потому — тема гимнословия. Для Прокла «Парменид» Платона — это теологический гимн. О первом тезисе Платонова «Парменида» («если единое едино») он говорит: «Первейшее и непричастуемое Единое (ἀμέτεκτον ἕν)... воспевается посредством первой гипотезы» (Procl. Elem. III. 83.22). «Платон доказывает, что Единое стоит выше всех божественных чинов, и, давая апофатические определения, он словно поет в честь него теологические гимн» (цит. по Петров, 2016: 83, прим. 23)¹³.

Область апофатически мыслимого начала начал Прокл именуется областью полного безмолвия (ἡσυχία) и покоя (ἡρεμία) (там же: 83, прим. 23).

Теперь можно заметить, что энергия исполнения бытия по Аристотелю и, соотв., энергичный покой и полнота бытия у В. Б. наполнены еще и энергией внутреннего скрытого противоборства, что в безмолвии и покое мистического созерцания происходит непримиримый спор между истиной замыкающего отождествления мысли и бытия и истиной размыкающего трансцендирования мыслимого бытия к бытию внемысленному (соответственно, к мысли внебытийной или *инобытийной*), полемос между энергией бытия, причастованием высшему (в иерархии) бытию и странной энергией *непричастования* непричастуемому. Эта странность совсем иного рода, чем странность аристотелевской энергии покоя, о которой не раз говорит В. Б. в курсе «Энергия». И все же странности на этом не кончаются.

У синергийной антропологии С. Х. особый путь. Она не выводится из классической онтологии какой-нибудь имманентной диалектикой, а решительно входит в пространство спорного молчания как бы извне. Философия и богословие дают язык толкования, стоят ориентирами и указателями на этом пути, но прокладывается он едва ли не попервопутьку, решительно, всеохватно и целеустремленно.

В заключение кратко обозначу, как я понимаю замысел С. Х.

Отнюдь не стремление *ведать* пробуждает жизненную энергию человека, но стремление быть путем испытывания и *на деле* размыкания

¹³История переосмысления концепта «энергии» от Аристотеля до св. Паламы подробно рассмотрена в Брэдшоу, Кырлежев и Фокин, 2012.

пределов своего бытия. Начало синергийной антропологии — не философские принципы, ее органон — не спекулятивное мышление, метод ее скорее уж схож с методом опытного исследования.

С. Х. различает три основных рода энергийного бытия, три практики размыкания границ: онтологическое размыкание — к другому горизонту бытия, онтическое — к другому в том же горизонте, виртуальное — размыкание, остающееся в стихии возможного.

В первооснове синергийной антропологии лежит феноменологическая аналитика особого антропологического опыта, а именно опыта аскетической практики восточного христианства (православия). Экстремальность этого предельного опыта онтологического размыкания человека позволяет увидеть в нем своего рода антропологический эксперимент, выявляющий все основоустройства человеческого способа быть, его возможные конститутивные практики и фигуры размыкания. Поэтому феноменология аскезы полагается основанием возможной всеобщей антропологии как таковой. Синергийная антропология задумывается как опытно-теоретический базис (метанаука) всех гуманитарных наук. Основоустройства человеческого способа быть, открываемые аскетическим опытом, имеют характер свободных энергий (всегда, однако, явных или скрытых *син-эргий*), не связанных ни «сущностями», ни «приодами», ни формами исполненного покоя, ни мистикой сверхумного созерцания.

Феноменологическая аналитика предельных опытов человека быть, размыкать границы своего существования предполагает обширные междисциплинарные исследования человеческих «практик себя» и прежде всего — компаративистику *духовных* практик, то есть практик радикального самотрансцендирования. Однако в поле аналитического внимания входит все многообразие современных антропо-практик: трансгрессивных, гендерных, «постчеловеческих» (киборгизация, мутагенез), социальных...

Но что же привносит синергийная антропология в полемическую исихию?

В книге, названной «Фонарь Диогена», С. Х. с фонарем своей антропологии ищет человека по всем закоулкам европейской философии и констатирует ее своеобразную роковую черту: она всегда складывается в горизонте тождества мышления и бытия, или божественного разума, а в нем заранее (априорно) предопределяются и сущность человека, и (онто)логика истинной мысли. Необходимо монологическая онтологика тождества мышления и бытия остается конститутивной для

классических философии и теологии во всех исторических трансформациях вплоть до наших дней, включая тождество сознания и существования в феноменологии, онтологическую дифференцию Хайдеггера и апофатическую логику Витгенштейна (см. Хоружий, 2015).

Синергийная антропология отказывается от этой классической «парадигмы» моно-онто-логического тождества. Это антропология онтологически изменчивого существа, она принципиально плюралистична и вариативна. Тем не менее вопрос о мышлении в его отношении к бытию остается решающим, решающей остается и фигура тождества (ею ведь просто-напросто определяется сам смысл истинности события мысли: понятие, знание, постижение... правильность, корректность, успешность...). Только теперь допускается изменчивость смысла тождества, смысла связки «есть» в суждении «мышление *есть* бытие», иначе говоря — смысла *истины*. А вот Аристотелево требование *остановиться* теряет силу. Не неподвижный перводвигатель определяет энергетику космоса и стремление человека, а исторически, социально, культурно различные *практики себя*.

Я не случайно обратил внимание на одну из исторических трансформаций смысла онто-логического тождества, сделав пару шагов на пути от «энергии покоя» Аристотеля к «энергии причастия» в поле «непричастуемого» у Прокла. Другие трансформации «того же самого» тоже ведь свидетельствуют не только о сохранении «того же самого», но и об изменении его смысла, о трансформации всей культурно-исторической практики бытия человека человеком в горизонте истины или, говоря на языке Хайдеггера, в «просвете бытия».

Для С. Х. свободные энергии человека собираются и онтологически исполняются в духовной практике. «В Онтологической топике конституция человека формируется в духовной практике, и финал, телос этого формирования (в полноте своей недостижимый в наличном бытии) представляет собой актуальное онтологическое событие — „превосхождение естества“, претворение человека, во всей цельности его существа, в иной образ бытия, онтологический горизонт» (там же). Здесь антропология непосредственно (синергийно) становится онтологией, человек и бытие по-хайдеггеровски принадлежат друг другу в синергийном тождестве взаимоприсутствия.

Итак, общим местом полемической синергии не только В. Б. и С. Х., но самой мысли, философски побуждаемой влечением изведать бытие на деле, остается смысл тождества «ведения» и «бытия».

В современной озадаченности этим тождеством, в синергийном средоточии современного человека влекущим и ведущим перводвигателем оказывается именно *различие* онто-логических тождеств (смыслов истинности). В тишине изначальной исихии различимы голоса, в ее безмолвии слышен полемос — «отец всего и царь всего» по Гераклиту.

СОКРАЩЕНИЯ

- Ar. An. Post. *Aristoteles. Analytica Posteriora* / trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick // / ed. by H. Tredennick. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1960. — P. 1–261.
- Ar. De An. *Aristoteles. De Anima* // Aristotle. In 23 vols. Vol. 8. On the Soul. Parva naturalia. On Breath / trans. by W.S. Hett. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1957. — P. 1–203.
- Ar. EN. *Aristoteles. Ethica Nicomachea* // Aristotle. In 23 vols. Vol. 19. The Nicomachean Ethics / trans. by H. Rackham. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1926. — P. 1–643.
- Ar. Metaph. *Aristoteles. Metaphysica* // Aristotle. In 23 vols. Vol. 18. The Metaphysics. Books I–IX / trans. by H. Tredennick. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1933. — P. 2–203.
- Ar. Ph. *Aristoteles. Physics. Vol. 2. Physics, Books 5–8* / trans. from the Latin by P.H. Wicksteed, F.M. Cornford. — Cambridge : Harvard University Press, 1934. — (Loeb Classical Library ; 255).
- DK Die Fragmente der Vorsokratiker. In 3 Bde. Bd. 1 / hrsg. von W. Kranz ; ancientgreek übers. von H. Diels. — Berlin : Weidmann, 1960. — Aufl. 9.
- Hes. Theog. *Hesiod. The Theogony* // The Homeric Hymns and Homeric Hymns / trans. from the Ancient Greek by H. G. Evelyn-White. — Cambridge (MA), London : Harvard University Press, William Heinemann Ltd., 1914. — P. 78–153.
- Hom. Il. *Homerus. Ilias* / hrsg. von H. van Thiel. — Hildesheim, Zurich, New York : Georg Olms, 1996.
- Plat. Soph. *Plato. Sophistes* // Theaetetus. Sophist / trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1921. — P. 246–459.
- Procl. Elem. *Proclus. The Elements of Theology : A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary* / ed. and trans. from the Ancient Greek by E. R. Dodds. — Oxford : Clarendon Press, 1963.

ЛИТЕРАТУРА

- Бибихин В. В.* Язык философии. — М., СПб. : Наука, 2007. — (Слово о сущем ; 76).
- Бибихин В. В.* Чтение философии. — СПб. : Наука, 2009. — (Слово о сущем ; 83).
- Бибихин В. В.* Энергия / сост. О. Е. Лебедевой ; примеч. О. Е. Лебедевой. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Бибихин В. В.* Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).
- Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / пер. с англ. А. И. Кырлежева, А. Р. Фокина. — М. : Языки славянских культур, 2012.
- Лебедев А. В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). — СПб. : Наука, 2014.
- Петров В. В.* Философский дискурс как гимнословие в позднем платонизме и «Ареопагитском корпусе» // Платоновские исследования. — 2016. — Т. 4, № 1. — С. 76–97.
- Синергия : проблемы аскетики и мистики православия / под ред. С. С. Хоружего. — М. : Ди-Дик, 1995.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Ad Marginem, 1997.
- Хоружий С. С.* Очерки синэргийной антропологии. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Хоружий С. С.* Урок Парменида : к постановке проблемы мышления в синэргийной антропологии. — 2015. — URL: https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/07/horzhuzy_myshlenie.pdf (дата обр. 12 февр. 2021).
- Эпихарм.* Корпус древнегреческой поэзии : дорийская комедия, флиаки, мимы (конец VI – начало I вв. до н. э.) / под ред. Ю. С. Лукача. — Екатеринбург : Ю. С. Лукач, 2016.

Akhutin, A. V. 2021. "Polemicheskaya sinerhiya [Synergy Polemis]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 55–77.

ANATOLIY AKHUTIN

PHD IN CHEMISTRY; ASSOCIATED MEMBER

THE EUROPEAN HUMANITIES RESEARCH CENTRE (KIEV, UKRAINE); ORCID: 0000-0001-9391-1337

SYNERGY POLEMIS

Submitted: Jan. 09, 2021. Reviewed: Feb. 05, 2021. Accepted: Feb. 09, 2021.

Abstract: The article is based on a speech at the second Bezhet'sk readings in memory of V. Bibikhin. This time they were also dedicated to the memory of V. Bibikhin's friend,

Sergey Khoruzhiy, who left in September 2020. They were tied by close friendship and heated polemics. The topic of controversy was, in particular, the Palamite dogma. In this article, I try to identify the source of this controversy within the philosophical problem itself. It is rooted in the Parmenidean definition of the identity of thinking and being and in the Aristotelian concept of energy. It is with Aristotle that the leading theme of V. Bibikhin's philosophizing, the theme of "energy of rest", is connected. In this "peace", however, lurk the ontological aporias, clarified by Plato in "Sophist" and "Parmenides". The solution of these aporias in Neoplatonism leads to the transformation of the meaning of ontological identity. S. Khoruzhiy considers the ascetic practice of the Byzantine hesychasts and spiritual practices in general as the basis of his synergic anthropology. Phenomenological analysis of ascetic experience unfolds the configuration of the "energies of ontological opening" of a person. On this basis, an anthropology of possible constitutions of a person is built in its interconnection with being.

Keywords: Thinking, Being, Identity, Energy, Synergy, Plenitude, Openness, Aporia, Ontology, Practice, Anthropology.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-57-77.

REFERENCES

- Aristoteles. 1926. "Ethica Nicomachea" [in Ancient Greek and English]. In *The Nicomachean Ethics*, vol. 19 of *Aristotle*, trans. by H. Rackham, 1–643. 23 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1933. "Metaphysica" [in Ancient Greek and English]. In *The Metaphysics. Books I–IX*, vol. 18 of *Aristotle*, trans. by H. Tredennick, 2–203. 23 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1934. *Physics, Books 5–8*. Vol. 2 of *Physics*, trans. from the Latin by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford. Loeb Classical Library 255. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1957. "De Anima" [in Ancient Greek and English]. In *On the Soul. Parva naturalia. On Breath*, vol. 8 of *Aristotle*, trans. by W. S. Hett, 1–203. 23 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1960. *Analytica Posteriora*. In *Aristotle Posterior Analytics*, ed. and trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick, 1–261. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Bibikhin, V. V. 2007. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 76. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2009. *Chteniyeye filosofii [Reading of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 83. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2010. *Energiya [The Energy]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Annot. by O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2011. *Les [The Wood]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Bradshaw, D. 2012. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdeleniye khristianskogo mira [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom]* [in Russian]. Trans. from the English by A. I. Kyrlezhev and A. R. Fokin. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Epicharmus. 2016. *Korpus drevnegreyechskoy poezii [Collection of the Ancient Greek Poetry]: doriyskaya komediya, fliaki, mimy (konets VI – nachalo I vv. do n. e.) [Dorian Comedy, Fliakies, Mimes (End of VI – Beginning of I Century BC)]* [in Ancient Greek and Russian]. Ed. by Yu. S. Lukach. Yekaterinburg: Yu. S. Lukach.
- Heidegger, M. 1997. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.

- Hesiod. 1914. "The Theogony [Theogonía]" [in Ancient Greek and English]. In *The Homeric Hymns and Homerica*, trans. from the Ancient Greek by H. G. Evelyn-White, 78–153. Cambridge (MA), London: Harvard University Press, William Heinemann Ltd.
- Homerus. 1996. *Ilias* [in Ancient Greek and German]. Ed. by H. van Thiel. Hildesheim, Zurich, and New York: Georg Olms.
- Khoruzhiy, S. S., ed. 1995. *Sinergiya [Synergy]: problemy asketiki i mistiki pravoslaviya [Problems of Ascetics and Mystics of Orthodoxy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Di-Dik.
- . 2005. *Ocherki sin-ergiyonoy antropologii [Outlines of the Anthropology Synergic]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2015. "Urok Parmenida: k postanovke problemy myshleniya v sinergiyonoy antropologii" [in Russian]. Accessed Feb. 12, 2021. https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/07/horuzhy_myshlenie.pdf.
- Kranz, W., ed. 1960. [in Ancient Greek and German]. Vol. 1 of *Die Fragmente der Vorsokratiker*, trans. from the Ancient Greek by H. Diels. 3 vols. Aufl. 9. Berlin: Weidmann.
- Lebedev, A. V. 2014. *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniyem fragmentov) [Heraclitus' Logos. The Reconstruction of the Thought and Word (With the New Critical Edition of the Fragments)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Petrov, V. V. 2016. "Filosofskiy diskurs kak gimnosloviye v pozdnem platonizme i 'Areopagit-skomp korpuse' [Philosophical Discourse as Hymn-Singing in Late Platonism and the 'Corpus Areopagiticum']" [in Russian]. *Platonovskiye issledovaniya [Platonic Investigations]* 4 (1): 76–97.
- Plato. 1921. "Sophistes" [in Ancient Greek and English]. In *Theaetetus. Sophist*, trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler, 246–459. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Proclus. 1963. *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary* [in Ancient Greek and English]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.