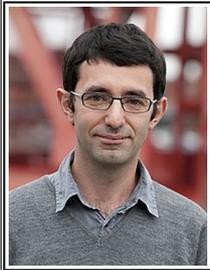


# ФЕНОМЕНОЛОГИЯ



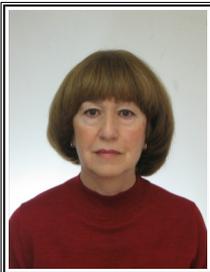
## **Майкл МАРДЕР**

Профессор философии.  
Баскский научный фонд, философское отделение.  
Университет Страны Басков (Испания).  
Vitoria-Gasteiz, University of the Basque Country (UPV/EHU);  
e-mail: michael.marder@ehu.es



## **Валентина КУЛАГИНА-ЯРЦЕВА** (перевод)

Научный сотрудник.  
Институт философии РАН.  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: yartseva41@mail.ru



## **Наталья КРОТОВСКАЯ** (перевод)

Научный сотрудник.  
Институт философии РАН.  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: krotovskaya.nata@yandex.ru

## РАСТЕНИЯ ФИЛОСОФОВ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ГЕРБАРИЙ\* (БЕЗЫМЯННОЕ «ГИГАНТСКОЕ ДРЕВО» ПЛОТИНА (ГЛАВА 3)\*\*, ЯБЛОНЯ ХАЙДЕГГЕРА (ГЛАВА 10)\*\*\*)

Журнал продолжает публикацию переводов отдельных глав книги известного феноменолога Майкла Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Из двенадцати историй выбраны третья «Безымянное “Гигантское дерево” Плотина» и десятая «Яблоня Хайдеггера».

**Третья глава** посвящена Плотину. В шести книгах «Эннеад» Плотин сумел объединить учение досократика Парменида с учениями Платона и Аристотеля. Наилучшее представление о философии Плотина можно составить, проанализировав его аллегорию мира как гигантского дерева, единого растения, отростками, ветвями и листьями которого является всё сущее. На том этапе развития философской мысли представление о целостной душе, безусловно, не было чем-то новым. Например, в «Тимее» Платона вселенная представлена в виде огромного живого существа. Новаторский аспект платиновского образа – растительная форма, приданная им вселенской душе. Что стоит за этой сменой перспективы? Глубокий подтекст растительного изображения мира, пронизанного Всеобщей Душой, заключается в том, что во вселенной не существует ничего вне души, которая, заботясь об одушевленном теле, способствует благополучию мира, спасая его от погружения в материальность. Для философии XXI в. особенно актуальна в трудах Плотина релятивизация разума: в мире существует столько же разновидностей разума, сколько и форм жизни, и каждая форма жизни является материальным воплощением соответствующей формы мышления. Растения, по мнению Плотина, также обладают разумом и имеют свою долю в счастье и благополучии, которых желает всё живое. Этим смелым утверждением автор «Эннеад» решительно порывает с учениями Платона и Аристотеля. Разум у Плотина пронизывает всю Вселенную и более не ограничивается рациональной частью человеческой души или вечным бытием богов. Система взглядов Плотина представляется автору более близкой к современным научным взглядам, чем явная неизменность, характерная для биологии Аристотеля. Исходя из них, но стараясь быть более «платинианцем», чем сам древнегреческий философ, он перефразирует предсмертные слова Плотина в лозунг: «Попытайтесь слить то, что есть растительного в нас, с тем, что есть растительного во Вселенной!».

**В десятой главе** речь идёт о Мартине Хайдеггере. Если философствование Платона происходило в тени платана, высоту которого превосходит несоизмеримо далёкий мир Идей, то М. Хайдеггер открывает нам ещё одну первичную сцену философии: мыслитель, стоящий лицом к лицу с деревом. Полноценное отношение

\* Перевод выполнен по изданию: *Marder M. The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium.* N.Y.: Columbia University Press, 2014. 283 p.

\*\* Перевод Н.Г. Кротовской.

\*\*\* Перевод В.С. Кулагиной-Ярцевой.

к яблоне возможно, так как мы разделяем с ней бытие, хотя у человека и дерева совершенно разные виды существования. В свете хайдеггеровской онтологической концепции *phusis* как одного из древних слов, обозначающих «бытие», растение должно обозначать сущее, наиболее близкое к активности бытия как такового. В таком понимании природа – это общая «основа сущего», то же относится и к растению, чей принцип жизненной силы делает возможным существование всех остальных живых существ. Согласно классификации Хайдеггера, камень безмирен, животное скудомирно, а человек мирообразующ, и отсутствие растений в этой иерархии свидетельствует об их отторжении, крайней бедности миром, граничащей с безмирностью камня. Впоследствии Хайдеггер выносит более суровый вердикт: у них нет ничего. Мир создаётся из окружающей среды с помощью языка, которого нет у растений и животных. Безмирность камня – следствие его безмолвия, приниженность растений – результат их кажущегося молчания. Хайдеггер предпочитает противопоставлять человека растению, которое имеет с человеком то общее, что оно живое. Но растение в своём живом бытии замкнуто в себе, тускло, безотносительно к чему-либо ещё, что мы называем «явленным». Хайдеггер уточняет, что мы применяем слово «жизнь» только по отношению к существам растительного или животного происхождения, тем самым отличая человеческое существо от этих других видов. Тончайшее различие между простой жизнью и подлинным существованием – это смерть. Хайдеггер считает отличительной чертой человека *logos*, который выделяет человека из поля жизни, общего с растениями и животными. В хайдеггеровской мысли *logos* занимает структурное место смерти. Если растение, принося плоды, исполняет свои обещания, то приход человека к концу – это всегда разочарование и неосуществление, поскольку в час смерти бесчисленные экзистенциальные возможности остаются нереализованными. Всё это время, по мысли Хайдеггера, мир Идей был не над нами, а прямо перед нашими глазами; он становится очевидным каждый раз, когда мы оказываемся лицом к лицу с существами, потому что *eidōs* – это их облик или лицо. Цветущее дерево, лишённое всякого сходства с человеческим лицом, обладает эйдетическим, очертания которого проступают, когда мы стоим рядом с ним. Философская встреча с деревом, на земле, где оно укоренено, требует феноменологического внимания к тому, как оно выглядит. Но, прежде всего, это свидание символизирует конец эпохи, известной как «метафизическая».

**Ключевые слова:** Эннеады, Всеобщая Душа, вселенское дерево, релятивизация разума, растительная этика, *Dasein*, логос, безмирность, кольцо окружения, *eidōs*

## Безымянное «Гигантское дерево» Плотина (глава 3)

**П**лотин не просто философствовал, он жил как философ. Если верить его наиболее известному ученику Порфирию, жизнь его была предельно скромной. Плотин не отмечал свой день рождения, но приносил жертвы в дни рождения давно умерших Сократа и Платона. Он не позволил писать с себя портрет, поскольку полагал, что тело – жалкий образ души, а художественно созданное подобие тела – образ образа.

Он также «казалось, стыдился своего телесного облика» [Порфирий. Жизнь Плотина, 1, 2], восхваляя лишь достоинства души. Мыслитель абсолютно-го единства Единого, Плотин в шести книгах своего великого труда «Эннеады», изданного и составленного всё тем же верным учеником Порфирием, как ни один другой философ, сумел объединить учение досократика Парменида с учениями Платона и Аристотеля.

Нет лучшего входа в философию Плотина, чем аллегория мира, пронизанного «Всеобщей Душой» и представленного в образе единого растения, одного гигантского дерева, отростками, ветвями, сучьями и листьями которого мы являемся, наряду со всеми остальными существами (и даже неорганическими сущностями вроде камней). На том этапе развития философской мысли представление о целостной душе, безусловно, не было чем-то новым: например, в «Тимее» Платона вселенная представлена в виде огромного живого существа. Новаторский аспект платиновского образа – растительная форма, приданная им вселенской душе. Что стоит за этой сменой перспективы? Объясняется ли она тем, что в растении Единое и его раздробленность на множество частей сосуществуют без явного противоречия? Или тем, что подобный вымысел позволяет Плотину рассуждать о Едином, не прибегая к органицистской модели и зооцентричным способам движения и жизни? Или же здесь имеет место нечто иное? Хотя образ мира как растения наиболее ярко представлен в четвёртой книге «Эннеад», его детали разбросаны по всему трактату, подкрепляя основные положения философской аргументации Плотина. Вопреки всем имеющимся классификациям, вселенское дерево не принадлежит ни к одному из известных нам родов или видов растений. Оно единственное в своём роде именно потому, что представляет собой изображение Единого. Его анонимность соответствует его уникальности, уникальности не поддающегося классификации происхождения и системы классификации, существовавшей его разветвлению. Если бы существовал такой род, как «вселенское растение», в него входил бы единственный экземпляр, совпадающий с общей категорией, давшей ему название. (Здесь я, разумеется, не принимаю во внимание выводы теории струн в современной физике, с её гипотезой о множестве параллельных вселенных. Если предположить бесконечное число возможных миров, род «вселенское растение» должен был бы включать в себя бесчисленные примеры растительных Целых.)

Само по себе вселенское растение – полезная теоретическая фикция. В ней «Всеобщая Душа», как её представляет себе Плотин (т.е. её низшая часть), уподобляется душе гигантского растения, которая им управляет. «Самая низшая душа во Всеобщей Душе должна соответствовать более высоким душам, которые тихо и спокойно управляются с целым; нашу собственную низшую душу можно сравнить с насекомыми, поселившимися на загнившем участке растения (таково соотношение одушевлённого тела со Вселенной), в то время как другую нашу душу, природа которой тождественна природе высших частей Всеобщей Души, можно представить

в образе садовника, озабоченного проникновением насекомых в дерево и отчаянно старающегося выправить положение» [Эннеады. IV. 3. 4, 25–35].

Всеобщая Душа хотя и охватывает всё сущее, сама по себе не является однородной. Плотин толкует платоновское разделение на «высшее» и «низшее» как разделение на «гигантское дерево», одушевлённое тело вселенной, и садовника, который ухаживает за ним и представляет душу в её чистом состоянии, не смешанную с тленным, телесным аспектом существования. Итак, если одушевлённое тело соответствует загнившей части растения, мы начинаем понимать причины стыда Плотина за свой телесный облик: воспринимая смерть как момент освобождения, он жаждал возвращения к блаженному состоянию садовника, душа которого очищена от материального воплощения. Если многие христианские авторы, включая св. Августина, чьё грушевое дерево украшает собой наш гербарий, увидели в этом указание на врождённую греховность телесности и неизбежное падение души, заключённой в тело, то Фридрих Ницше отмахнулся от метафизических мечтаний Плотина как нигилистических. Глубокий подтекст растительного изображения мира у Плотина заключается в том, что в нём нет ничего вне души, которая, по большому счёту, заботится о себе сама. Сократовское изречение о том, что «всякая душа ведаёт всем неодушевлённым»<sup>4</sup>, более не применимо там, где чистая, ибо не подвергшаяся смешению, душа воспитывает своего испорченного двойника, запертого в пещере тела. Даже такие неодушевлённые предметы, как камни, не бесформенны, поскольку их грубый материальный облик есть бледное отражение собственной способности души к формированию. Так же обстоит дело и с садовником, который не формирует исходный материал, но заботится об уже сформированном растении, рост которого, спонтанный, тихий и не требующий усилий, он должен по возможности защитить и оградить от смертоносной активности насекомых, символизирующих самозабвение души в теле. Что же касается Плотина, то у него всякая чистая душа заботится о воплощённой душе, чтобы уменьшить её зависимость от телесности и, следовательно, защитить от зла (при условии, что «телесная природа настолько зла, насколько она причастна материи», хотя сама душа «не зла» [Эннеады. I. 8. 4, 1–2]). Любопытно, что своеобразный образ мира как растения не раз встречается в тексте Плотина. Этическая суть бережного отношения души к телу проявляется в ещё одном варианте этой памятной аллегории. Во второй книге «Эннеад» садовник превращается в крестьянина, которого беспокоит внешний ущерб, наносимый урожаю враждебными природными стихиями. Душа начинает действовать в теле, приводя его в движение, «...подобно крестьянину, который сначала засеивает зерно, потом заботится о всходах и постоянно борется с последствиями ливней, морозов и бурь» [Эннеады. II. 3. 16, 30–35]. Плотинианская душа не похожа на деистического Бога, который редко (если вообще когда-нибудь) вмешивается в ход Своего творения. Начальный момент одушевления

<sup>4</sup> Платон. Федр. 246с. – Примеч. пер.

рождает постоянную заботу земледельца о том, что он выращивает. Крестьянин без усталости «исправляет» самопроизвольный рост сельскохозяйственных культур, которым угрожают бури. Необходимость в постоянной корректировке позволяет нам понять античную идею справедливости в широком, содержательном смысле слова, как возвращение существа в наилучшее из возможных состояний. Душа, заботясь об одушевленном теле, способствует благополучию мира, спасая его от погружения в материальность. Но можно ли вообще говорить о благополучии деревьев? Как мы увидим, Плотин решительно утверждает, что растения также имеют свою долю в счастье и благополучии, которых желает всё живое.

Третье изображение мира как растения мы видим, знакомясь с описанием природы Единого. Для большей убедительности Плотин представляет Единое как «...жизнь некоего гигантского древа, растущего сверху вниз и обнимающего собою всё, в то время как его принцип, начало, пребывает целостно и неизменно в его корне, обеспечивая дереву богатейшую и разнообразную жизнь, оставаясь при этом простым и единым» [Эннеады. III. 8. 10, 5–15]. Жизнь, определённо, множественна и рассеянна; она проживается всегда и везде, во множественном числе – как многие жизни. Однако, по мнению Плотина, сосредоточившись на живых существах, мы видим только верхние части вселенского растения с запутанными разветвлениями на концах. Мы буквально не видим леса за деревьями. Более радикальный взгляд направлен на зародышевый корешок, источник, корень жизни, который всегда один и тот же и не подвержен рассеянию живых существ. Являясь растительным развитием аристотелевского «неподвижного движателя», вечно живой корень Единого не распадается на множества, одушевляя все конечные жизни и оставаясь нисколько не затронутым их изменчивостью или, более того, конечностью. Этот исключительный корень не растёт и, оставаясь тождественным себе, сохраняет незыблемость истока. Иными словами, «...само растительное начало души не возрастает, когда производит рост, не увеличивается, когда увеличивает, вообще, не движется, когда движет, тем движением, которым движет, но либо вовсе не движется, либо имеет другой способ движения или действия» [Эннеады. III. 6. 4, 30–40].

В философии Плотина корень вселенского растения становится мериллом ценности множественностей, составляющих этот мир. Чем ближе ветвь к корню, тем крепче её связь с бытием, которое она опосредованно впитывает из корня роста. Что касается кончиков ветвей, листьев и даже плодов, то многие из них настолько удалились от корня, что пренебрегают образом той высшей реальности, которую несут в себе, и, «истекая в раздельную множественность», желают сами по себе «стать маленьким деревом» [Эннеады. III. 3. 7, 10–25]. Так разгораются раздоры и конфликты там, где, по сути, должны торжествовать единство и мир. Единое начинает войну с самим собой тогда, когда его наиболее удалённые части забывают о своём происхождении от единого корня и, прельстившись иллюзией

независимости, самоутверждаются за счёт других сучьев, ветвей и побегов. Чем больше эти части отождествляют себя с материей, которая до бесконечности делима, тем сильнее они нарушают абсолютную целостность Единого. Распадаясь на конечные жизни, управляемые безжалостными циклами роста и распада, Единое перестаёт быть (просто) единым, даже если его неизменный корень призван служить хранителем единства. Всё это – всего один фрагмент четвёртого описания вселенского растения, которое сопротивляется усилиям садовника по обрезке и культивированию. В своём чрезмерном разрастании вселенское дерево не допускает никаких пустот между своими ветвями, заполняя их целиком. «Промежуток между скелетными ветвями заполняют другие ветви, они растут из того же корня, но иным способом» [Эннеады. III. 3. 7, 22]. Какой иной способ, *allon tropon*, имеет в виду Плотин? Путь зла, где материя господствует над формирующим принципом, который есть не что иное, как естественный ландшафтный дизайн растения, разработанный садовником. Те части мирового дерева, которые, подобно сорнякам, растут не так, как надо, свидетельствуют о росте зла. Мы можем получить некоторое представление о нем, «...сопоставляя безмерность с мерой, беспредельность с пределом, безвидное с видообразующим, вечно нуждающееся с самодовлеющим; оно – всегда неопределённое, совершенно неустойчивое, всевосприимлющее, ненасытное, полная нужда» [Эннеады. I. 8. 2, 10–20]. Несмотря на буйный рост мирового дерева, настолько экстенсивный, что между его ветвями не остаётся пустот, его неухоженные, невозделанные отростки являются признаком бедности, неопределённости и отсутствия формы. Единое, общий корень, из которого они произрастают, прежде чем подчиниться формирующему стремлению вселенской души или восстать против него, находится за пределами добра и зла. Рост вселенского растения не тождествен заранее запрограммированному развитию Единого, направленному на непреклонное исполнение чего-то вроде предназначения. Об этом молчаливо свидетельствует пятое описание гигантского вселенского дерева. «Если растение имеет своё начало в корне, и из корня распространяется управление на все части растения и их взаимосплетения, действия и претерпевания, то должны ли мы называть это единое управление, так сказать, судьбой растения?» [Эннеады. III. 1. 4, 1–10]. В столкновении отдалённых веточек и цветов, перестающих подчиняться принципу единства, заложенному в корне, с которым они более не соприкасаются, нет ничего предопределённого. Растущее многообразие мира не движется в одном направлении, обусловленном его единым происхождением; оно распространяется сразу несколькими путями, вырастая из бессмертного источника жизни (и удаляясь от него). Хаотичный характер роста должен был бы раздражать Плотина, но нет! Несмотря на свою приверженность идеалу единства, он был ярким противником детерминизма, неустанно ратуя за сохранение открытого пространства свободы человеческого разума, который сам по себе делает нас теми, кто мы есть [Эннеады. III. 1. 4, 15–25]. Однако

свобода человека не отдельный феномен: её предыстория включает свободное развитие вселенского растения, отклонившегося от своего неизменного корня. Если так, то реальные растения должны обладать той же свободой, что и растительный образ Всеобщей Души. Чем объяснить эту значимость растительной жизни? В каком смысле растение, согласно теории Плотина, является желающим, разумным (даже созерцательным!) и свободным существом, стремящимся к добру? Вот вопросы, которые мы рассмотрим далее.

### Преодоление уровней растительного разума

Философия Плотина, создавшего уникальную смесь учений Платона и Аристотеля, развивает всеобъемлющую теорию души, которой он обязан обоим патриархам древнегреческой мысли. Плотин не замечает каких-либо несоответствий между низшими уровнями души у Платона и Аристотеля. В живой материи вожделеющая и питающая части взаимосвязаны и составляют наиболее воплощённый аспект души. «Конечно же, – утверждает Плотин, – вожделеющая часть души – в материи, как и питающая, и растящая и производящая части, которые суть корень и начало желаемого и претерпеваемого эйдоса» [Эннеады. III. 6. 4, 30–40]. Иными словами, питание есть «корень и начало» вожделения, ибо последнее возрастает, когда пищевые и другие физиологические потребности организма не удовлетворены, и уменьшается, когда живые существа временно насытились. Но следует ли из этого, что растения, которые усовершенствовали способность к питанию и превратили её в рост, должны быть причислены к вожделеющим созданиям?

Плотин действительно придерживается этого мнения, однако с оговоркой, что растительное вожделение носит особый характер, поскольку, в отличие от желаний у животных и людей, лишено страсти. Растения, лишённые духовной части души (*thumos*), жаждут пропитания совершенно бесстрастно, что представляется невероятным у теплокровных животных вроде нас, временами обретающих надежду, а временами впадающих в отчаяние. В соответствии со взглядами Платона, эмпирическим доказательством вожделения растений служит то, что те вянут без воды и распускаются, получив достаточно питательных веществ; а признаком бесстрастности их психической жизни – то, что у них «нет движения крови или желчи» [Эннеады. IV. 4. 28, 60–65]. «Инаковость» растительного желания кроется в его чистоте, т.е. в обособленности от других эмотивных способностей души, с которыми оно обычно связано у других живых существ.

Однако у нас не должно сложиться впечатление, что Плотин просто-напросто повторяет мысль Платона о чувственной природе растений. В отличие от своего великого предшественника, Плотин приводит, так сказать, «положительное доказательство» растительных желаний. Принцип роста и воспроизводства (т.е. растительный принцип), целиком пронизывающий

тело растения, животного или человека, также должен иметь свою мотивацию к действию: «Конечно же, то, что даёт рождение, питание и рост, должно страстно желать возможности выполнения этих функций» [Эннеады. IV. 3. 23, 40–45]. Помимо эмпирического голода и жажды, Плотин указывает на определённое метафизическое стремление к воспроизводству и питанию, которые сами по себе являются более благородными объектами желания! Памятуя о конечной причине Аристотеля, он имплицитно ставит конечный вопрос: «Зачем?». Зачем, например, деревьям проходить через циклический процесс роста, цветения и плодоношения? Для чего это нужно? Какая в этом польза?

Ставя эти вопросы, мы исследуем таинственную территорию растительного блага, впервые обозначенную Плотиним. Четвёртый раздел первой Эннеады «О счастье» (*Peri Eudaimonia*) начинается со страстной защиты счастья растений. Конечно же, эвдемония – это явно аристотелевское понятие, буквально означающее «благие духи» и, согласно Аристотелю, относящееся исключительно к людям, которые действуют в соответствии с разумом и оттачивают свою способность к созерцанию, *теории*. Плотин утверждает, что, хотя растения лишены ощущений, они способны действовать в соответствии с собственным разумом, стремясь к «свершению собственного дела». Плодоношение растений – признак их благополучия, роста в гармонии с разумом, лежащим в основе растительной жизни: ведь жизнь может быть «...как благой, так и противоположной. Так, и у растений возможно блаженство и его отсутствие, и плоды они либо приносят, либо не приносят» [Эннеады. 1. 4. 1, 15–30]. Несмотря на противоречие букве аристотелевского текста, неэмоциональное блаженство растений как достижение своего предназначения или конечной цели не противоречит аристотелевской логике. Ещё интереснее то, что в той мере, в какой растительное благополучие очищено от эмоций, оно превосходит счастье созерцательной жизни, благодаря которой люди постепенно приближаются к недвижной, замкнутой и бесстрастной жизни богов.

В современных дискуссиях о растительной этике неотъемлемое благо растений нередко становится камнем преткновения. Мои дебаты с профессором Гари Франсионе, защитником прав животных из Ратгерского университета, проходившие в 2012 г., хорошо иллюстрируют этот тезис. На протяжении всей дискуссии Франсионе твердил, что, поскольку растения не обладают разумом, у них не может быть никаких интересов, о которых можно было бы говорить. «То есть, – пояснил он, – они не могут желать, хотеть или предпочитать что-либо. Просто нет оснований полагать, что растения обладают каким-либо уровнем перцептивного сознания или каким-либо видом разума, который предпочитает, хочет или желает чего-либо». Вы также не можете «...действовать с позиций видовой дискриминации по отношению к существу, у которого нет никаких интересов, например, по отношению к растению» [23].

Нам не нужна философская призма Плотина, чтобы понять, что противники растительной этики, рассуждая о ценности и возможностях любого вида жизни на основе произвольного стандарта перцептивного сознания, смешивают совершенно разные вещи. Объективный вред, причиняемый живому существу, не исчезает в зависимости от того, осознаёт ли это существо опасность или нет. На самом деле, наука о растениях проводит исследование за исследованием, описывая, каким образом механическое повреждение всего лишь одного листа растения запускает цепочку биохимических реакций, коммуникаций и интенсивных электрических сигналов от места повреждения к отдалённым (дистальным) листьям и частям растения (см.: [28]). Те, кто убеждён, что у растений нет никаких интересов, не удосужились узнать, что повреждённое растение, например томат, вырабатывает ингибиторы протеиназы, выполняющие роль защитных механизмов как в повреждённых, так и в неповреждённых частях растения. Сквозь тысячелетия Плотин, *avant la lettre*<sup>5</sup>, предостерегает Франсионе: «...те, кто не допускает счастья у растений по причине отсутствия у них ощущения, подвергаются опасности не допускать его и у всех остальных живых существ» [Эннеады. 1. 4. 2, 1–5].

Особенно актуальной у Плотина для философского климата XXI в. является релятивизация разума и его связь с феноменами жизни. Почему? Короче говоря, существует столько же разновидностей разума, сколько и форм жизни, так что каждая форма жизни – растительная, животная, человеческая и другие – является практическим и материальным воплощением соответствующей формы мышления. На этом фоне ещё одна серьёзная ошибка Франсионе – полагать, будто основой разума является перцептивное сознание, что автоматически исключает из категории разумных существ растения, а также некоторые другие живые организмы, например бактерии. Несомненно, способность к ощущению как «базовый уровень» предлагает нам более широкую основу для этического отношения, чем это допускает человеческая исключительность, основанная на рациональном мышлении. Однако этот базовый уровень всё ещё недостаточно инклюзивен, поскольку допускает в моральное сообщество лишь те организмы, которые похожи на нас. Сравнительное преимущество плотинианского представления о мышлении состоит в том, что оно выходит за рамки перцептивного сознания, одновременно дегуманизируя и деанимализируя разум.

Разум, присущий жизни и рассеянный в её различных формах в виде растительного, чувственного и абстрактного мышления, есть не что иное, как Единое, которое, по сути, мыслит само себя. «Почему же, однако, – спрашивает Плотин, – мы приписываем мышление и этим жизням, пусть даже это будет своего рода растительное [*phutikē noesis*], чувственное или психическое мышления? Да потому, что они суть логосы [*logoi*], оформляющие смыслы. А значит любая жизнь – мышление, только одно более

<sup>5</sup> Задолго до этих дебатов (фр.). – Примеч. пер.

замутнённое и тёмное, другое же – более чистое и просветлённое» [Эннеады. III. 8. 8, 10–20]. «Растительным мышлением» названо мышление растений, где “*futon*” означает одновременно и «растение», и «рост». Моя книга по растительной философии «Растительное мышление» написана под глубоким влиянием этой концепции Плотина.

Итак, в жизни растений, животных и людей Единое мыслит само себя, хотя и с разной степенью ясности: мышление тем сильнее замутнено, чем более оно увязло в телесном существовании. Согласно этой градации, жизненное мышление растений наиболее замутнено, поскольку пронизывает всё живое тело, которое растёт и в каждой своей части нуждается в питании. Всё это делает Плотина важнейшим предшественником другого мыслителя о едином (субстанции) – Баруха Спинозы, который аналогичным образом утверждал, что между рациональными мыслями и их замутнёнными проявлениями, эмоциями, нет качественного различия.

Взгляните ещё раз на отрывок, где Плотин излагает свою теорию разума, свойственного жизни. Независимо от принимаемой им жизненной формы, мышление всё равно остаётся разумным принципом, *логосом*. Этим смелым утверждением автор «Эннеад» решительно порывает с учениями Платона и Аристотеля. Разум пронизывает всю Вселенную, более не ограничиваясь рациональной частью человеческой души или вечным бытием богов. Растительному мышлению также присущ свой разум, различимый уже в «неподвижном зародыше», который, вырастая, захватывает «в своём движении всё более и более далёкие сферы» [Эннеады. III. 7. 11, 20–25], поскольку разворачивается под руководством своего формирующего принципа [*логоса*].

В корпусе трудов Плотина жизнь, душа, формирующий принцип, разум и ум взаимозаменяемы. Рост – это мысль, обретающая протяжённость и физически увеличивающая эту протяжённость по мере того, как она актуализирует (по сути, мыслит) себя.

Описание зародыша как тихого и недвижимого служит напоминанием о том, каким образом Плотин представлял себе вселенское растение, «тихо и спокойно» управляемое Всеобщей Душой. Прорастающее семя само по себе является одновременно и моделью, и фрагментом всеобъемлющего логоса, одушевляющего физическую вселенную. Для чего же называть способ действия разумного принципа бесшумным? Более тонкая аргументация связана с многозначностью греческого слова *logos*. Помимо «разума», «логики» и множества других значений, это слово обозначает «голос» или «речь». Мы до сих пор нередко используем выражение «голос разума», как бы соглашаясь с тем, что человеческое мышление практически немислимо без дискурсивности<sup>6</sup> или, по крайней мере, без возможности вокализации.

Плотин тем не менее раздвигает границы разума, демонстрируя, что наш «шумный» логос – всего лишь малая часть того, что несёт в себе

<sup>6</sup> О критериях недискурсивного мышления у Плотина см.: [16, р. 176–213].

рациональный принцип, разлитый по всей Вселенной. Вещи, которые гораздо меньше нас, например горчичные зерна, или бесконечно больше, как весь мир, подчиняются безмолвному логосу не менее (если не более) эффективно, чем люди с их дискурсивной рациональностью. Произнесённый логос, возможно, представляет собой необычную мутацию стандартного рационального принципа, ибо «ум, сохраняя своё невозмутимое единство, создаёт, как бы проливая избыток своих энергий на материю, наш космос» [Эннеады. III. 2. 2, 15–20]. Наша речь нарушает безмолвие, наполненное смыслом и жизнью. Стремясь выразить её более достоверно, мы нарушаем тишину, присущую логосу, и забываем о существовании разума, который не является чисто человеческим.

Приведённый Плотинем пример безмолвного формирующего принципа у растений связан со сроком их цветения. Понимая душу как «отправителя», призывающего тело, он ссылается на упорядоченное развитие всего живого, включая деревья, где каждая стадия происходит «в назначенное время» [Эннеады. IV. 3. 13, 5–20]. Этот бесшумный призыв на самом деле подтверждается ботаническими исследованиями. То, что Плотин понимал как душу или разум, есть сочетание расчёта и памяти, заложенное в каждом листе дерева. Улавливая дальний красный свет заходящего солнца и сохраняя эту информацию на клеточном уровне, растения способны определять, увеличивается или уменьшается продолжительность дня и когда им лучше расцвести (см.: [13; 14; 15]). Этот жизненный расчёт, с его гибкостью и приспособленностью к условиям окружающей среды, дополняет относительную жёсткость инструкций по развитию организма, хранящихся в ДНК. Он конкретизирует плотинианский принцип роста как способа мышления, вплетённого в само тело растений и других живых организмов.

В процессе нашей интерпретации «Эннеад» мы лучше поняли многослойную природу растительной души. Субъекты желания, искатели счастья, безмолвные выразители разумного принципа роста – растения у Плотина абсолютно не соответствуют карикатурному представлению о них как о простых, практически неживых бесстрастных существах, развитие которых полностью предопределено. Далее Плотин признаёт, что принцип роста (или растительное мышление) – это мысль множественная и рассеянная, повсюду переплетающаяся с телесностью, которую он одушевляет. Из этого правила есть два исключения: семя и корень. В своём единстве семя содержит все абстрактные возможности для роста, ещё не выходя за пределы самого себя и не помышляя о своём увеличении. В этом оно созвучно Всеобщей Душе ещё до того, как та создала чувственный мир. Однако после прорастания семя буквально впадает в экстаз<sup>7</sup>; оно выходит за пределы самого себя, подобно Всеобщей Душе, обретающей материальную протяжённость. Плотин сетует на неумолимую дисперсию души и семени в процессе роста: подобно зародышу, который вместо того, чтобы

<sup>7</sup> От др.-греч. *ἔκστασις* – «смещение, перемещение»; в древнегреческой философии – выход человека за пределы вещественно-психической данности. – *Примеч. пер.*

сохранять единство в себе, растрчивает себя вовне, приходя «к более обширной, хотя внутренне ослабленной сфере», «душа, создавая этот мир... сначала сама сделалась временем» [Эннеады. III. 7. 11, 20–30].

Учение Плотина будет проникнуто острой ностальгией по утраченному единству семени, равно как и разума. Философ будет стремиться восстановить изначальное единство и души, и корня, которые переживут смерть тела и увядание растения. Стремиться так отчаянно, что превратит возвращение жизненной силы в корни многолетних растений после «смерти» других его частей в доказательство бессмертия души. В одном из разделов четвёртой «Эннеады», посвящённом именно этой теме, мы читаем: «...если начало многих растений – их корень, и при усыхании ветвей оно сосредоточивается именно там, то, следовательно, оно не присутствует во всём как необособляемая энтелехия. А так как при росте оно переходит в большее, а при усыхании – в меньшее, то что мешает ему обособиться целиком?» [Эннеады. IV. 7. 8, 25–35].

Ещё до рождения и после смерти тела, в зародыше и в корне, душа действительно является тем, чем она является по сути, т.е. простым единством, которое не растрчивает себя вовне, не расходует себя на ненадёжные конечные тела.

Последний и высший уровень растительной души у Плотина – её теоретическая деятельность. Как будто недостаточно того, что границы аристотелевского счастья расширились настолько, чтобы радушно принять благополучие растений, контуры *теории* также пришлось раздвинуть, чтобы вместить их созерцательный разум. Нам делается интригующее предложение: «...рассмотрим землю и деревья, да и вообще всё произрастающее на земле, и спросим себя: в чём заключается их созерцание и как оно вообще в них возможно, каким образом природа, которую мы считаем неразумной, лишённая каких бы то ни было видимых проявлений сознания, может быть причастной созерцанию или же быть продуктом созерцания, коль скоро она его лишена?» [Эннеады. III. 8. 1, 15–25]. Ответ Плотина на этот вопрос поучителен. Поскольку в жизни растений нет деления на субъект и объект и, более того, на практическую и теоретическую деятельность, созерцание растений тождественно тому, чем они являются и что делают в соответствии со своей разновидностью одушевляющего разума. Произрастая, они, по сути, созерцают жизнь!

Излишне говорить, что растение не склонно к абстрактным размышлениям, которые у нас обычно ассоциируются с теорией [Эннеады. III. 8. 3, 10–20]. Тем не менее под маской принципа роста оно есть воплощение логоса; разрастаясь, достигая зрелости, оно мыслит себя, сочетая разум с телесным бытием. «Самое творчество [природы] – её собственность и форма её бытия», и ещё: «...творческий акт природы – это её созерцание, которое порождает всё сотворённое именно потому, что оно – созерцание» [Эннеады. III. 8. 3, 15–25]. Означает ли это, что природа растений отчасти сродни божественной природе? Сущность растений, подобно

Божественной сущности, совпадает с их существованием (ростом); подобно Ему, они наделены силой мысли, которая немедленно превращается в творчество, порождая объект, о котором они мыслят. Богу достаточно помыслить о мире, чтобы его сотворить; семени достаточно помыслить о себе в протяжённости, чтобы вырасти в зрелое дерево. Растение не только выражает истину, но и творит её – вырастая, являясь или становясь тем, что оно мыслит.

Плотин обнаруживает в растениях столь великолепные качества, что трудно поверить его призыву искоренить в себе растение и бежать от него, т.е. от всего, что у нас есть общего с растительным разумом. Что кроется за этим внезапным изменением позиции у мыслителя, который, вполне возможно, проявляет наибольшую доброту к растениям в истории западной философии?

### **Искоренить в себе растение!**

В «Эннеадах», несмотря на положительную, в основном, оценку растительной жизни, появляется всё больше указаний на относительную неполноценность последней сравнительно с другими видами жизни и мышления. Мы уже сталкивались с тем, что Плотин определяет растительное мышление как смутное по сравнению с чувственным восприятием и абстрактным мышлением. Мы также ознакомились с его критикой дисперсии (как всемирного растения, так и реальной растительности), смягчённой обнадёживающими заявлениями относительно единства и простоты семени и корня. Всё становится ещё сложнее, когда речь заходит не о растении как таковом, а о живом напоминании о растительной душе в человеке, или, проще говоря, о растении в нас. Над этим растительным наследием не стоит насмехаться, поскольку оно запечатлено в нашей телесности и в бессознательной жизни разума.

Прежде всего, Плотин предостерегает читателя не путать сущность человека, в котором присутствует частица растительной души, с растительной энергией роста, которая оказывается чуждой силой, действующей в нас. «Когда действует растительная энергия, её восприятие не достигает всего остального человека в его органах чувств; и если бы мы сами были растительным началом в нас, то пребывали бы в действии. На самом же деле мы являемся не им, а энергией мыслящего начала; так что если бы оно действовало, то действовали бы и мы сами [даже не сознавая этого]» [Эннеады. I. 4. 9, 25–30].

В человеке есть нечто, что не определяет человека, а именно наши растущие, питающиеся, воделеющие и производящие потомство тела. Мы не способны ощутить энергию этого роста, не говоря уже о том, чтобы его понять; следовательно, было бы ошибкой определять, кем или чем мы являемся, обратившись к тому, чего мы даже не замечаем. В идеале следует по возможности отделить себя от этой внутренней чуждости,

«...добиться освобождения от этой сферы, разрубив все сковывающие нас пути; полный человек должен быть чем-то лучшим, чем просто одушевлённым телом» [Эннеады. II. 3. 9, 20–25]. Иными словами, нам следует искоренить растение внутри себя и, наблюдая за его увяданием, радоваться простому единству оставшейся мыслящей души.

Плотин достаточно прагматичен, чтобы понимать, что многие существа, которые кажутся людьми, не прислушаются к его предостережениям и, следовательно, опустятся до статуса растений. Прежде чем подробно описать, как происходит такое нисхождение, отважимся предложить пример платиновского прочтения того же процесса у Аристотеля. Вы, вероятно, помните, что в «Метафизике» человек, нарушающий закон непротиворечия, оказывается ничем не лучше растения, которое одновременно мыслит и не мыслит. Подобная постановка вопроса сопряжена с заметным противоречием, и вот выясняется, что только Плотин может спасти аристотелевскую интуицию от тяжкого обвинения в нарушении формальной логики. Заявление о том, что нелогичные люди одновременно мыслят и не мыслят, требует оговорки: они больше не мыслят, следуя предписаниям мыслящей души, а, напротив, мыслят, подобно растениям, растительная деятельность которых выражает воплощённый в них разум. В этом смысле люди, противоречащие сами себе, оказываются приверженцами логоса иного рода, не относящегося к людям как таковым.

Согласно Плотину, давая волю вождедеющей или питательной душе, живущей в нас, мы способствуем своей дегуманизации. Это падение, которое в конце концов превращает нас в растения, происходит постепенно. Во-первых, мы уподобляемся животным, когда не находим в себе сил «...выйти из-под влияния и ощущающей способности нашей души, приковывающей нас к чувственным образам» [Эннеады. III. 4. 2, 5–10]. Гонимые за чувственными удовольствиями с их соблазном развлечений, мы предаём исключительно человеческий формирующий принцип, который наиболее близок к универсальному Единому. Наше ментальное рассеяние и отвлечение, в частности, нарушает единство мыслящего ума. Во-вторых, те, «...чьи интересы не простирались даже на область чувственного, кто просто как бы вяло произрастал, – те станут членами мира растений, ибо главенствующей в них была растительная способность души» [Эннеады. III. 4. 2, 20–25]. По крайней мере, острота ощущений, благодаря интенсивной стимуляции, придавала нам видимость энергии, не присущей человеческому разуму, но свойственной физическому одушевлению. Именно её недостаёт желанию, которое при притуплённом восприятии оказывается сродни оцепенению растительного существования. У людей, руководствующихся исключительно принципом роста, «забота не простирается далее процессов пищеварения и размножения» [Эннеады. III. 4. 2, 15–20]. То, что раньше было благороднейшей теоретической деятельностью растительной души, стало самым низменным, самым прискорбным бесстрастием человека-растения.

Пока мы живём в материальном мире, в нас неизбежно переплетены растительное, животное и человеческое. Но лишь от нас зависит, какому из способов мышления мы отдадим предпочтение, поняв, как в теории, так и на практике, что является существенным для нас, а что можно отвергнуть без чувства невозполнимой потери. Взяв за основу сократовское изречение о том, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти, Плотин утверждает, что идеальный человек не зависит от капризов телесной реальности. «О том же, что человек, и тем более идеальный человек, есть несоставное [из души и тела], свидетельствуют и отделение от тела, и пренебрежение так называемыми благами тела» [Эннеады. I. 4. 14, 1–5]. Слово «несоставное» в этом утверждении является скорее нормативным, чем описательным, и означает, что человека, который доминирует над животными и растительными компонентами своего существования, *не следует* рассматривать как культурно-биологическую или душевно-телесную единицу. Путь к подобной самоактуализации лежит через аскетизм; вступив на него, мы должны отказаться от ложных телесных благ или, по словам Плотина, «поскольку же происходит уравнивание к лучшему, словно к иному, оно приуменьшает и делает худшим тело, для того чтобы показал себя тот самый человек, являющийся иным, нежели внешнее» [Эннеады. I. 4. 14, 10–15].

Таким образом, преуменьшение тела служит противовесом растительному принципу роста, или количественному увеличению. Независимость души от тела означает лёгкость того, что больше не приковано к земле, идёт ли речь об обычной диете или о христианской практике «умерщвления плоти». Преуменьшение тела искореняет в нас растительное наследие, одновременно возвращая нас к самим себе, т.е. к человеческой реальности, восстающей против своих «внешних частей», подобных органам животного или растения. Чтобы обнаружить настоящего «себя», Плотин, по видимому, предлагает перестать смотреться в зеркало, а, напротив, заглянуть внутрь.

Бегство души из темницы плоти – лейтмотив мысли Плотина. Фактически это избавление противоположно биологической смерти, когда тело теряет власть над душой. «И там душа ожидает тело, чтобы уже полностью порвать с ним» [Эннеады. I. 9, 5–10]. Тело «отступает» из-за слабости; душа бежит прочь, благодаря решимости и духовной силе. Более того, и тело, и душа черпают силу из Единого. В телесной раздробленности Единое наиболее удалено от самого себя, и феномены смерти и разложения просто-напросто доводят присущую телу фрагментарность (и, следовательно, слабость) до логического завершения. Растительная душа сливается с телесной протяжённостью в том смысле, что она «разделена в телах» [Эннеады. III. 4. 6, 35–45], «...повсеместно присутствует в Целом; на всём его пространстве она существует во всём, что живёт хотя бы растительной жизнью» [Эннеады. IV. 3. 23, 35–40]. Наполняет тело без остатка. Вот почему отступить от тела – значит деятельно бороться

с разлагающим влиянием растительного начала, препятствуя разделению Единого. Значит восстановить «неизмеримость» души, более не ограниченную материальной формой, стать «...не измеряемым величиной, не описываемым, в умаление себе, какой-либо фигурой, не возрастающим в величине в силу своей беспредельности, но совершенно неизмеримым, как бы превыше всякой меры и превосходящее всякого количества» [Эннеады. I. 6. 9, 15–25]. Таким образом, умаление нашей материальности, препятствуя росту тела, не подчиняясь растительному предписанию о количественном возрастании, запускает восхождение души к развоплощению.

В «Исповеди» Блаженного Августина собирание души после её мирского рассеяния и отвлечения выражает платиновское устремление к Единому, соответственно переименованное в «Бога». Для Августина консолидация души становится возможной благодаря выходу не только из материального пространства, но прежде всего из временного порядка, ответственного за несовпадение человека с самим собой. Вечно дрящущее Божественное настоящее кладет конец быстротечности земного времени и предлагает душе длительную передышку, освобождая от череды прошлых, настоящих и будущих мгновений. Метафизическая направленность философий Плотина и Августина подавляет беспокойство растительного начала ценой самого живого дышащего тела, соответствующего той частью души, которая отвечает за питание и рост. Но позволяет ли бегство от простой растительной «тени» или «эха» души [Эннеады. IV. 4. 18, 5–10; см. также IV. 4. 22, 1–5] к реальности Единого (или к Богу, если уж на то пошло) обойтись без растительных образов?

## Месть растения

Мысль Плотина принадлежит к почтенной традиции имманентных философий, т.е. тех, что отрицают существование чего-либо вне целостности мира, Единого, Бога, жизни и т.д. Только что пройденный нами путь – от измеримой и делимой сформированной материи к неизмеримой и простой форме «чистой» души – вовсе не ведёт к трансцендентности, он следует зигзагами между различными гранями Единого. Даже желанная свобода от растения в нас уже предвосхищена и нейтрализована логикой растительной жизни, с её периодичным цветением и увяданием, разрастанием до огромной секвойи и сжатием до крошечного семени. Экстремальный сценарий полной гибели мирового растения (именно так Плотин представлял себе конец света) по-прежнему включает условия для выживания его идеального корня как убежища Всеобщей Души. Умаление, сокращение и убыль тела не порывают с растительным принципом; в худшем случае они являются его негативным проявлением, а в лучшем – способствуют возрождению души в единстве семени и корня перед возобновлением роста. После суровой зимы наступает сулящая возрождение весна.

Единство и множественность также примиряются на условиях растительной души, которая одновременно обеспечивает делимость тела в процессе роста и способствует восстановлению простого единства в семени. Вся умопостигаемая область подобна единому моменту воспроизводства растения: «Обращаясь к качественным признакам умопостигаемого мира, должны ли мы считать их существенными различиями в мире сущности или в мире бытия? <...> Мир сущности нельзя сравнивать с семенем животного, где все части взрослого организма существуют нераздельно, сливаясь друг с другом» [Эннеады. II. 6. 1, 5–15]. Плотин хочет бежать от Единого, разделённого в себе, к Единому, снова собранному в одно целое. Однако это бегство так или иначе происходит внутри Единого. Чередующиеся периоды роста и размножения растений служат полюсами, между которыми колеблется диалектика Единого и множественного.

Месть вегетации неотвратима: едва нам покажется, что растение вырвано с корнем, оно прорастает с ещё большим упорством, чем прежде, там, где мысль отвергает сам принцип роста. И как может быть иначе, если учесть его родство с природой в целом? Вслед за Платоном и Аристотелем Плотин исследует связи между природой (*phusis*) и растением (*phuton*), размышляя о единстве природы, из которой, подобно ветвям на дереве, произрастают особые свойства разных существ. «Ибо все существующие во Вселенной Виды подчиняются одному Виду, за которым они следуют, под который они подстраиваются, из которого они развиваются, из которого они вырастают, точно так же, как Вид, проявившийся в одной ветви, подчинён Виду, проявившемуся в дереве, как в целом» [Эннеады. IV. 4. 11, 5–15]. Образ мира как гигантского растения соответствует представлению о внутреннем устройстве (т.е. природе) Вселенной как дерева с ветвями, расходящимися от общего ствола, направление которых в конечном счёте можно проследить. Энтони Преус в своём исследовании «Эннеад» придаёт этой схеме научный характер, обнаруживая в ней зарождающуюся биологическую систему, «...более близкую к современным взглядам, чем явная неизменность, характерная для аристотелевской биологии» [25, p. 53]. Однако в менее очевидных политических терминах единая природа *de facto* является монархом, который правит всеми остальными, господствуя над ветвями, питающимися из общего источника. В том же ключе, через несколько столетий после Плотина, Гегель объяснит сущность Троицы, прибегнув к метафоре дерева с тремя основными ветвями, каждая из которых является и частью Единого древа, и самостоятельным деревом [18, p. 261]. Другой немецкий мыслитель, поэт и философ Новалис, переработает этот образ в легендарном афоризме: *„Über die Natur als einen geschlossenen Körper – als einen Baum – woran wir die Blütenknospen sind“*<sup>8</sup> [24, p. 80].

<sup>8</sup> О природе как о замкнутом теле – как о дереве, на котором мы – бутоны (нем.). – Примеч. пер.

Что ускользает от внимания Плотина, Гегеля и Новалиса, так это неорганическая жизнь растений, которая не вписывается в единство Единого. Там правит не монархия, а растительная анархия, где часть и целое взаимозаменяемы. На территории всемирного растения и политическая, и онтологическая иерархии неустойчивы. Несмотря на близость частей (по выражению Плотина, «всего сущего») в простом единстве семени, нам следует скептически воспринимать любые строгие противопоставления собственно человеческой деятельности, с одной стороны, «чуждым» растительным и животным силам внутри нас, с другой. Имманентная философия исключает что-то подобное абсолютной инородности. Если всё есть Единое и Единое есть всё, тогда мы должны уметь признать и принять растение в себе и себя в растении, садовника в саду и сад в садовнике. Внутреннее и внешнее – это два измерения единого целого, рассматриваемые соответственно через призмы познаваемого и видимого. Отбросить за ненужностью любую из частей Единого – например, его растительный аспект – значит отказаться от единства, ставшего возможным благодаря этой части. Приуменьшение тела и искоренение растения буквально обедняют Единое; не «растрачивая себя», не выходя за свои пределы, не распространяясь и не разрастаясь до телесности, оно становится анемичным и неполным.

В отместку растение отрастает вновь. Если из этой упрямой регенерации и можно извлечь какой-либо урок, он в том, что имманентным философиям не остаётся никакого выбора, кроме утвердительного, поскольку основной объект их утверждения – сама жизнь. Они не могут убедительно сказать растению «нет», сохраняя при этом последовательность своего философского мировоззрения. Нам приходится думать вместе с Платином и против Плотина, стремясь стать в бóльшими платинианцами, чем сам древнегреческий мыслитель, который не только жил, но и умер как философ. Для начала нам придётся перефразировать его последние слова, записанные Порфирием<sup>9</sup>. Повторим же их, заменив слово «божественный» на слово «растительный». Результат окажется впечатляющим: «Попытайтесь слить то, что есть растительного в нас, с тем, что есть растительного во Вселенной!».

<sup>9</sup> «Умиравший... сказал, что сейчас попытается слить то, что было божественного в нём, с тем, что есть божественного во Вселенной» [Порфирий. Жизнь Плотина. 2. 20–30]. – *Примеч. пер.*

## Яблоня Хайдеггера (глава 10)

### Лицом к лицу с цветущим деревом

О пикантных подробностях жизни Хайдеггера сказано и написано так много, что любые дальнейшие упоминания о его позорном «нацистском периоде» или романе с его талантливой ученицей Ханной Арендт, скорее всего, лишь отвлекут от содержания его философии. Лучшая стратегия, которую можно принять, – это прислушаться к совету, который дал сам Хайдеггер в лекции об Аристотеле. Идеальное фактическое изложение биографии мыслителя, по его мнению, выглядит следующим образом: «Он родился, работал и умер» [26, р. 1]. В этом «голом» изложении первый и третий глаголы несколько не отличают философа от других людей, животных и даже растений, хотя вопрос о смерти внечеловеческих организмов заслуживает отдельной дискуссии<sup>10</sup>. Средний глагол, «работал», прикрытый с флангов началом и концом жизни, воплощает всю разницу настолько, что становится представителем всего, что происходит между этими двумя крайними точками, вбирая в себя всё значимое биографическое содержание. Но что, спросите вы, подразумевается под философской «работой» Хайдеггера? Ни долгие часы, проведённые в архивах, ни вклад в развитие технических и в конечном счёте неактуальных дискуссий. Подлинная работа заключается в преданности делу и призыве к мышлению, которое стремится мыслить «то, что есть», ориентируясь на бытие в целом.

Если философствование Платона происходило в тени платана, высоту которого превосходит несоизмеримо далёкий мир Идей, то Хайдеггер открывает нам ещё одну первичную сцену философии: мыслитель, стоящий лицом к лицу с деревом. Так: «Мы стоим вне науки. Мы стоим вместо этого, например, перед цветущим деревом – дерево стоит перед нами. Оно ставит себя пред нами, представляет себя нам. Дерево и мы представлены друг другу тем, что дерево там стоит, а мы стоим против него. В этом отношении друг к другу – друг перед другом поставленности *есть* дерево и мы. В этом представлении нет речи о “представлениях”, которые вертятся в нашей голове» [12, с. 54].

В повествовании о радикальном трансчеловеческом эгалитаризме есть ощущение общего опыта встречи с цветущим деревом, которое, как нам говорят позже в книге, является «красиво растущей» яблоней [12, с. 162]. Это встреча в самом сильном смысле этого слова, встреча, которая оказывается взаимной, когда мы стоим перед растением, а растение стоит перед нами, мы стоим перед ним, а оно стоит перед нами, мы *есть* и оно *есть*. Что делает полноценное отношение к яблоне возможным, так это то, что мы разделяем с ней бытие (и, в некоторой степени, состояние бытия живым),

<sup>10</sup> См. четвертую часть этой главы. – Примеч. автора.

хотя у человека и дерева совершенно разные виды существования. Одновременная общность и неповторимость бытия, объединяющая нас с деревом и отделяющая от него, станет наболевшей проблемой хайдеггеровской философии.

Чтобы принять участие в «первичной сцене» встречи с деревом, мы должны отказаться от многих наших предубеждений относительно химического состава, биологической структуры, культурной символики или неприметности растительности. Но как обманчива лёгкость, с которой мы стоим перед растущим существом без всякого рода проекций и представлений, которые делают из него то, чем оно не является! Такая позиция должна быть заслужена теми, кто достаточно терпелив, чтобы проделать огромную работу феноменологической редукции, отмечая свои ожидания относительно дерева. (Отсюда и уточнение, что эта встреча – не одно из тех «представлений, которые вертятся в нашей голове».) Из пыльного саркофага библиотеки хайдеггеровская мысль выходит в поле или, по крайней мере, заглядывает в садик за домом, чтобы встретиться с деревом в его собственном бытии. В понимании Хайдеггера это движение вовсе не линейно: это не поступательное движение, терпеливо опирающееся на труд мыслителей до него. Напротив, это скачок «прочь из привычного круга науки и даже, как окажется, философии» – скачок «на вполне определённую почву, на которой мы живём и умираем, если мы не обманываемся» [12, с. 54]. Эта почва – материальная опора, которую мы разделяем с деревом.

Как ни странно, при всём своём пренебрежении к философским прецедентам Хайдеггер не первый философ, который рекомендует нам прыгнуть. До него Кьеркегор превосходно написал о своём собственном «прыжке веры», а Ницше одобрял мышление, которое прыгает и танцует. Правда, хайдеггерианский прыжок не завершается в бездне веры, а тем более в дионисийской оргии «весёлой науки». Трезвый до конца, он остаётся под влиянием третьего философа, Эдмунда Гуссерля, который призывал вернуться «к самим вещам». Является ли яблоня одной из таких вещей? Если мы поспешим необоснованно назвать дерево реальным, а подход Хайдеггера – реализмом, то впадём в серьёзное заблуждение. «Реальность», происходящая от латинского слова, обозначающего вещь (*res*), – это уловка, скрывающая приверженность реализма к метафизическому мышлению и происхождение от него. Но в чём именно проблема с метафизической традицией? Почему она не оправдывает нашего стояния на почве, на которой мы живём и умираем и в которой укоренилась яблоня?

Хайдеггеровская версия истории метафизики – это история неудачных попыток назвать (интерпретировать, понять) бытие. Мы можем увидеть это совершенно отчётливо, если пролистаем наш интеллектуальный гербарий, фиксируя, как каждый мыслитель разочаровывался в этих скромнейших ожиданиях и, как следствие, лишался возможности встретиться с деревом как деревом.

После того как Платон назвал бытие *eidos* (идеей), он поместил истину в идею дерева, а не в само дерево и отдал приоритет другим идеям, таким как идея красоты, над идеей дерева. Аристотель считал бытие «неподвижным движителем» и, сосредоточившись на проблемах одушевленности и энтелехии, свёл растения к бедным носителям растительных душ. Плотин использовал растение в качестве растительного измерения Всеобщей Души, как он именуется парменидовское бытие.

Августин ещё меньше интересовался существующей растительностью, предпочитая рассматривать её как символ духовной реальности. Для него, как и для всех средневековых философов, совершенное и самодостаточное существо – не кто иной, как Бог, а растения – наименее независимое из всех созданий. Авиценна включил растения в сложную иерархию душ и свёл их к их инструментальной ценности (например, для диеты или медицины), в то время как Маймонид превратил их в незадачливые квазисущества, несущие на себе всю тяжесть Закона.

Лейбниц называл форму бытия словом «субстанция», тем же самым, что и Спиноза и Декарт, для него растения были самым явным материальным выражением единой субстанции. Кант рассматривал бытие как «вещь в себе», выходящую за пределы нашего практического и концептуального понимания. В этих пределах растения сводились к научно познаваемому материалу, готовому для воспроизводства, к полезным ресурсам и в лучшем случае к шаблонам универсальной красоты. Гегель называл бытие «Духом» и подразумевал, что реальные растения должны лишиться своей непосредственной биологической жизни – например, сохраняться засушенными как памятка или перебродить в хлеб или вино – чтобы возродиться в прекрасном мире Духа.

На каждой странице этого интеллектуального гербария растения как таковые оставлены без внимания: они должны указывать на реальность за пределами себя, на реальность, простирающуюся от Идей до Духа. Забвение растущих деревьев, травы или цветов соответствует и вытекает из забвения бытия в разгаре попыток его назвать. Наши этические провалы – будь то по отношению к другим людям, животным или растениям – являются прямым следствием этого забвения, которое последовательно выводит нас из этого мира и отрывает от материальной основы нашей жизни, ввергает нас «высшей» реальности и обесценивает всё, что или кто нас окружает. Онтология Хайдеггера, локализирующая бытие в самих существах, является, следовательно, фундаментальной и в этом важном смысле: она является основанием для этики уважения существ *в их собственном бытии*.

Этика онтологического уважения лежит вне пределов «привычного круга науки», которая слепа к яблоку как к яблоку, к существу в его бытии. Отрицательное отношение к науке даёт ключ к разгадке того, почему Хайдеггер выбрал в качестве примера именно это дерево и его плоды. Яблоко Ньютона могло бы ударить учёного по голове, но, вместо того чтобы

отнестись к нему в его сингулярности, сэр Исаак растворил плод в математически выверенном законе физики. В «Цолликоновских семинарах», своих последних, Хайдеггер сам рассказывает о Галилее, который проводил эксперименты с одновременным падением яблока и дыни с одной и той же высоты. У Галилея, когда он наблюдает за падением яблока, по его словам, «...отсутствуют и дерево, и яблоко, и земля. Он видит всего лишь точечную массу, которая закономерно падает из одного места пространства в другое» [11, с. 64]. И действительно, «...это заставило его отказаться от всего другого, а именно от качеств, от того, что яблоко – это яблоко, а вот то – дерево, а это – луг» [11, с. 227–228]. Объектом его интереса было «...не яблоко и не дерево, с которого оно падает, а лишь измеримая высота падения» [11, с. 62].

Тенденция современной науки видеть в объектах и процессах, в пространстве и времени конкретные выражения математических или математизируемых принципов не представляет собой ничего нового. Как я только что отметил, в метафизической истории философии и существа, и события рассматривались как безразличные и обычно искажённые отражения, выражения или знаки, указывающие на высшую, идеальную и истинную реальность. Уже для пифагорейцев эта реальность была числовой, поскольку все материальные сущности были материализацией чисел. Хотя современная наука (как правило) не занимается спекуляциями на тему происхождения, она также переводит сущности в количество, пренебрегая, как сетует Хайдеггер, их качествами, такими как сладость яблока, которую мы можем ощутить, только надкусив его. В ней нет понятия уникального места, атмосфера которого неизбежно окрашивается настроениями, воспоминаниями и ассоциациями тех, кто его населяет или проходит через него. Отрицая разнородность мест, наука оставляет нам физическое пространство, которое представляет собой пустую сетку, безразлично занятую человеком, деревом или домом, множеством точек, которые могут быть на неё нанесены. Современная научная рациональность – это лишь крайняя версия логики, противоположащей западной метафизике.

Проницательный читатель возразит, что хайдеггеровская критика науки остро нуждается в корректировке в том, что касается теории относительности и неевклидовых представлений о геометрии и пространстве. Разумеется, в современной физике не безразлично, какое тело занимает ту или иную часть пространства, поскольку его силовое поле деформирует то, что мы привыкли считать пустой недифференцированной сеткой. И это не говоря уже о чёрных дырах, бесконечно замедляющих ход времени для объекта, приближающегося к их краю, о субатомной физике с её собственными законами или о пределе, за которым пространство и время практически сливаются, образуя пространственно-временной континуум. Несмотря на эти поправки, основная мысль Хайдеггера остаётся в силе: наука, большая часть философии и наш здравый смысл редко (если вообще когда-либо) удовлетворяются данностью как данностью или существами как

существами. Кажется, мы вынуждены добавлять что-то ещё к данности – её Идею, субстанцию, тонкость – или вычитать что-то из неё – её бренное тело, материальность, конечность – или, чаще всего, выполнять обе операции одновременно. Яблоко никогда не бывает просто яблоком: это плод, переданный Евой Адаму в Эдемском саду, соединение витаминов, углеводов и кислот, содержащее определённое количество калорий, масса, падающая с высоты ветки, на которой оно созрело, и взаимодействующая с массой Земли через гравитационное поле планеты...

Всё это должно быть выброшено за борт, как ненужный тяжёлый груз, изгнано из сферы мышления после метафизической философии, которая, по мнению Хайдеггера, исчерпала себя в ницшеанской инверсии платонизма. Но то, что предписывает Хайдеггер, легче сказать, чем сделать, поскольку даже наше восприятие (скажем, яблока) запятнано научными, воображаемыми или концептуальными интерпретациями, которые накапливались в человеческих культурах на протяжении тысячелетий. Если Платон призывал нас пробудиться от кажущейся определённости физической реальности, словно от ночного кошмара, к сиянию Идей, то Хайдеггер просит нас пробудиться от этого самого пробуждения, чтобы мы могли впервые встретиться с существами – человеческими или нет – на их и нашей территории, в сфере конечного существования. Яблоко, упавшее на голову Ньютона, не прервало его дремоту, а лишь углубило её. Пробуждение – это принятие яблока и яблони такими, какие они есть. При всей шумихе вокруг Просвещения мы всё ещё крепко спим: мы ещё не знаем – или, возможно, когда-то знали, но теперь забыли – значения утверждений «бытие есть» или «яблоня есть» [12, с. 163]. Именно поэтому Хайдеггер берёт на себя задачу онтологического *anamnesis* (буквально ‘незабвения’). Ещё предстоит выяснить, как его интерпретация смысла бытия скажется на растениях.

## Расцвет бытия

Яблоня, перед которой мы всё ещё стоим, находится в самом восхитительном периоде своего репродуктивного цикла: она цветёт. Почему Хайдеггер указывает на это? Неужели он написал эти строки в разгар весны, представляя себе обновление философии, которое будет аналогично обновлению органической природы после долгого зимнего оцепенения? Хотел ли он подчеркнуть всё ещё не выполненное обещание яблони, её цветки, ещё не превратившиеся в плоды? Это обещание сделало бы дерево ещё ближе к нам, стоящим перед ним, поскольку мы, люди, состоим из неосуществлённых возможностей, которые дарует нам будущее. (По порядку существования, «выше действительности стоит *возможность*» [5, с. 27], – пишет Хайдеггер в своём выдающемся произведении «Бытие и время».) Или здесь что-то другое?

Ответ на этот вопрос кроется во второй части работы «Что называется мышлением?», на многих страницах после первой встречи с цветущей яблоней. Используя её как эвристический приём, Хайдеггер разделяет значение «цветущего» (*blossoming*) как «нечто, которое цветёт, – розовый куст, яблоня», с одной стороны, и «акт цветения», с другой [12, с. 195], «цветущее», как и другие причастия или английские герундии, может похвастаться субстантивным номинальным и вербальным аспектами. Оно (*blossoming*) обозначает «цветение чего-либо» (существительное) и «цвести» (глагол). Хайдеггер считает, что такая же двусмысленность преследует и слово «бытие», которое означает «сущее в бытии, и бытие... как бытие сущего» [12, с. 196]. Трагедия в том, что, рассматривая бытие, мы коллективно подавили его активный смысл как глагола. Как не существует цветущих вещей без акта цветения, так не существует и существ без осуществления бытия. И как процесс цветения не существует отдельно от цветущих деревьев и цветов, так и процесс бытия не может происходить отдельно от самих существ. Чтобы вернуть «бытию» глагольный смысл, подразумевает Хайдеггер, мы должны отказаться от ещё одной редукции – приведения сущего к его собственному бытию, противостоящему многовековому забвению этой самой базовой онтологической категории. Тернистый путь к такому восстановлению пролегает через безошибочно растительные образы; цветение, например, собирает в себе весь вопрос об онтико-онтологическом различии (различии между сущим и его бытием).

Будучи исключительно проникательным и оригинальным читателем греков, Хайдеггер не мог не знать об этимологических и концептуальных связях *phuton* и *phusis*, растения и природы. «Такой выход наружу, такое распускание-расцветание как таковое и всё это в целом греки называли *Phusis*» [7, с. 139], напоминая о прорастании растений; это название «означает *вос-ставать* (*Ent-stehen*), выводить себя из сокрытого (*das Verborgene*)» [6, с. 99], намёк на растение, растущее из корней, скрытых в земле; и оно охватывает всё бытие как то, что расцветает само по себе, без всякого принуждения. Учитывая это богатое чувство природы, растение должно было интерпретироваться не как часть её общего роста, а как существо, концентрирующее в себе (хотя бы потенциально) всё природное существование. Более того, в свете хайдеггеровской онтологической концепции *phusis* как одного из древних слов, обозначающих «бытие», растение должно обозначать сущее, наиболее близкое к активности бытия как такового: расцветающего, возникающего из сокрытого и т.д. В таком понимании природа – это общая «основа сущего», то же относится и к растению, чей принцип жизненной силы делает возможным существование всех остальных живых существ.

Растительная основа человеческого существования очевидна в архитектонике «Бытия и времени». Ричард Макдоноу, например, один из комментаторов, приписывает эту связь хайдеггеровскому органицизму с его «идеологией растительной укоренённости в культурной почве», «растительному

подчинению своему [Dasein's: человеческому бытию] миру» и «растительному отсутствию материального центра» [12, с. 169, 170]. Большую часть своего существования мы прозябаем, «плывём по течению», идём по жизни как сомнамбулы, не подвергая сомнению повседневных забот и не задумываясь о неизбежности своей смерти. Хайдеггер рассматривает суету деятельности, в которую мы погружаемся и которую называем «жизнью», как несовершенное бегство от мысли о смертности. Мы разбросаны в мире посредством всего, что мы в нём приобретаем, именно потому, что мы (бессознательно) хотим убежать от ужасающего и непредставимого центра нашего существования – нашей будущей смерти. Но здесь аналогия с жизнью растений рушится. Если разброс в мире – одна из возможностей, доступных человеку, который время от времени заглядывает в ужасающий центр конечного существования и отшатывается от него, то судьба растений неизбежно децентрирована и подвержена воздействию стихий так, как не подвержены животные и люди. Приравнивание культурной «почвы» к земле, в которой укоренены растения, ошибочно. А человеческие и растительные акты «цветения» не одного порядка.

В своей памятной речи 1955 г., посвящённой 175-летию композитора Конрадина Крейцера, Хайдеггер подтверждает предположение, что произведения человеческого гения не появились бы на свет, если бы не укоренённость художника и мыслителя в культурной почве, питающей их творчество. Он с одобрением цитирует афоризм Иоганна Петера Гебеля: «Мы растения, которые – хотим ли мы осознать это или нет – должны корениться в земле, чтобы, поднявшись, цвести в эфире и приносить плоды» [9, с. 105], – и предлагает собственную интерпретацию: «Поэт хочет сказать: чтобы труд человека принёс действительно радостные и целебные плоды, человек должен подняться в эфир из глубины своей родной земли. Эфир здесь означает свободный воздух небес, открытое царство духа» [9, с. 105]. Цветущий талант укоренён в родной культуре, подобно тому, как цветение настоящих цветов зависит от укоренённости растения в земле. И наоборот, отчуждение, диаспора, изгнание, пребывание не на своём месте – условия, которые в Германии Гебеля и Хайдеггера ассоциировались бы с евреями, – соответствуют искоренению растений и препятствуют расцвету человеческих творений.

Органицистская метафора, очевидно, даёт разрешение на националистическую и, возможно, расистскую культурную политику. «Родная земля» вызывает тотальную привязанность индивидов к своей среде, их погружение в тёмную и влажную материальность культурной почвы, полной биодegradуруемых, разложившихся и переработанных идей, образов и символов. Можно сказать, что и растения могут чувствовать себя как дома или нет, в зависимости от почвы, в которую их пересаживают, климата, в котором их выращивают, и соседства видов, которые способствуют или препятствуют их процветанию. Для Хайдеггера, разумеется, представление о том, что растения «дома» или «не дома», звучало бы нелепо. Быть

дома или быть изгнанным из привычного жилища – таковы позитивные и негативные способы бытия, присущие только человеку. Эти состояния предполагают как активное, так и пассивное взаимодействие с миром, которому мы не только подчиняемся, как говорит Макдоноу, но и который мы создаём. Если, согласно часто цитируемой классификации Хайдеггера, «камень (материальное) безмирен, животное скудомирно, [а] человек мирообразующ» [8, с. 303], то отсутствие растений в этой иерархии свидетельствует об их абсолютном отторжении, крайней «бедности миром», граничащей с безмирностью камня.

В гораздо более позднем эссе «Исток художественного творения» Хайдеггер отказывается от своих прежних утверждений о бедности растительного и животного мира. Выносится более суровый вердикт: у них нет ничего. «Для камня нет мира. И для растения, и для животного тоже нет мира – они принадлежат неявному напору своего окружения, которому послушествуют, будучи ввергнуты в него» [7, с. 16]. Проще говоря, растения и животные являются неотъемлемой частью окружающей среды (*Umwelt* – буквально «окружающий мир»), кишашей живыми существами. Богатая жизненная сила «неявного напора окружения» неважна, биологическая жизнь растений и животных не сравнится с тонкостями человеческого существования, равно как и хитросплетения окружающей среды меркнут на фоне мира. Почему? Потому что, утверждает Хайдеггер, этому множеству не хватает языка: «Где не бытийствует язык – в бытии камня, растения и животного, – там нет и открытости сущего, а потому нет и открытости не-сущего, пустоты» [7, с. 40]. Мир создаётся из окружающей среды с помощью языка, которого нет у растений и животных, несмотря на доказательство их способности общаться между собой и с другими живыми существами. Безмирность камня – следствие его безмолвия, приниженность растений – результат их кажущегося молчания, скрывающего биохимические средства коммуникации, исключение животных – результат несимволического характера их взаимодействия.

## Растительное «бытие-в-мире»

Как мы можем стоять лицом к лицу с цветущей яблоней и при этом принимать простую метафизическую троицу камень-животное-человек (которая, кстати, исключает растения) как действенную? Убеждённые в том, что растение ближе к безмирной вещи, чем к существу с собственным миром, мы упускаем задачу, которую Хайдеггер ставит в «Основных положениях метафизики», а именно: сделать «растительность растения» изначально доступной. Фокус в том, что ни при каких обстоятельствах мы не сможем получить доступ к растительному характеру (т.е. бытию) растений изначально, потому что такой доступ имеют только сами растения. Всё, что мы можем сделать, это предположить, как растения формируются своим миром и субъективно, т.е. каково это – быть растением.

Сам Хайдеггер даёт нам очень мало указаний для этого упражнения в философском воображении. Возьмём бодрствование и сон. «Мы не говорим: камень спит или бодрствует, – замечает он. – Но как обстоят дела с растением? Здесь мы уже не так уверены. Совершенно не ясно, спит ли растение, не ясно потому, что так же остаётся не ясно, бодрствует ли оно» [8, с. 109–110]. Сказать, что растение не спит, – значит утверждать, что оно каким-то образом обладает сознанием. То, что в значительной степени определяет активность растений над уровнем земли, – это их склонность к фотосинтетической переработке солнечного света. Можно было бы ожидать, что в отсутствие света растения будут спать. И они спят! Любуй, кто видел кадры замедленной съёмки, демонстрирующие движения растений на свету и в темноте, поражается разнице между их целеустремленными движениями в бодрствующем состоянии и сонными и несколько хаотичными колебаниями ночью. Хотя метаболизм растений не замедляется в темноте, их движения меняются в соответствии с аристотелевским пониманием сна, – которым Хайдеггер, кстати, восхищается, – как *akinesia*, вялости движения, и *aesthesis* (ощущений) [8, с. 110].

Второе указание на то, каково это – быть растением, связано с его языком. В двух словах мы могли бы подытожить хайдеггеровскую точку зрения на внечеловеческий язык как на «отношение без артикуляции», т.е. без идентификации и именованя существ как существ: «Основное определение Dasein: открытое притязанию присутствия. Растение тоже находится в отношении к свету, однако оно не открыто свету как свету. Свет или солнце не даны растению *qua* солнце или свет» [11, с. 296]. Онтологическая беззаботность растения по отношению к тому, от чего оно зависит, не отменяет его онтической, физической открытости свету, к которому оно обращено каждым дюймо́м своего зелёного тела. Оно заявляет о себе присутствием света, не постигая, в свою очередь, того, что заявляет о себе как о *свете*. Отношение растения к свету само по себе тёмное, неартикулированное и невнятное. Растение-автотроф использует солнечную радиацию для своего жизненного процесса, преобразуя её в химическую энергию. Нищета его мира, если таковой имеется, объясняется сочетанием онтологического безразличия к бытию как бытию (свету как свету) и онтической открытости существам и их действиям.

Но что знают об открытости «свету как свету» такие существа, как мы, которые не могут осуществить простейший акт фотосинтеза? Для нас свет всегда преломляется через символический язык, даже когда он ослепляет нас, когда мы поднимаем взгляд к солнцу. Для растения память о свете, хранящаяся на клеточном уровне, – это след самого света, готовый к извлечению и интерпретации в любой момент, например, как сигнал о наилучшем времени цветения. Язык растений – это в то же время язык самих вещей, интерпретируемый не в символических последовательностях, а в пространственных конфигурациях. Растения активно устанавливают контакт с другими растениями и минералами, с солнечным светом

и животными, участвуя в цепочках материальной интерпретации, которые складываются в саму жизнь. Они одновременно являются живыми архитекторами и архитектурными чудесами экосистем, которые они населяют. Таков их стиль восприятия мира. Применявшиеся в Средневековье и раннем новом времени обороты *natura naturans* («природа порождающая») и *labora laborans* («труд производящий») – это два взаимодополняющих измерения хайдеггеровских «мира бытийствующего» и «бытия бытийствующего».

Произведение искусства, такое как греческий храм, утверждает Хайдеггер, открывает нам доступ к миру: «Стоя на своём месте, творение храма раскрывает свой мир и ставит его назад на землю, которая тем самым впервые выходит наружу как основа и родной кров. <...> Стоя на своём месте, храм впервые придаёт вещам их вид, а людям впервые дарует взгляд на самих себя» [7, с. 139–141]. Разве мы не можем сказать то же самое о дереве, которое, подобно греческому храму, придаёт вид самой земле (это то, что мы называем «пейзажем») или демонстрирует свирепость бури, бушующей над ним и заставляющей его ветви скрипеть и гнуться? «Вид», который храм и дерево дарят другим существам, есть не что иное, как платоновская Идея, *eidos*, спустившаяся на землю, феноменализированная, ставшая видимой и превратившаяся в нетрансцендентальное условие видимости. Миры природы и искусства, *phusis* и *techné*, становятся доступны пронизательному взгляду, начиная с величественного дерева или здания, объединяющего части окружающей среды в единое целое, готовое к интерпретации. Дерево и храм собирают окружающие их элементы в единство и единство места. Не относясь *сами к себе*, они делают возможными все остальные отношения. Они открывают мир не в том смысле, который мы обычно приписываем слову – называть, относиться к тому или к этому, считать свет светом, – а тем, что вызывают сеть материальных, пространственных отсылок, лежащих в основе формальности символического языка.

Недостаток, который Хайдеггер диагностирует в отношении растения к свету, переходит в рассказ о взаимодействии животного с растением. Или, лучше сказать, с частями растения, поскольку ни одно животное не в состоянии сформировать представление о нём как о целом, включая его надземную и подземную части. Мы не будем поражены, узнав, что часть растения, к которой благоволит сам Хайдеггер, – это цветок: «...всаживание мёда на цветке не есть самоотношение пчелы к этому цветку как к чему-то наличному или не-наличному... Этим, однако, не отрицается, что животному поведению принадлежит нечто вроде устремлённости к аромату и мёду, принадлежит отношение-к-чему-то – нет только констатирующего само-направления к нему, а точнее говоря, нет внятия (*das Vernehmen*) мёда как чего-то наличного: есть своеобразная объятость отъятостью, которая тем не менее имеет с чем-то связь. Инстинкт объят» [8, с. 370].

Поворачиваясь к солнцу, лист и цветок не подвергают сомнению свет, который они получают в изобилии; пчела, инстинктивно летящая к цветку,

не воспринимает его как объект («что-то наличное или не-наличное»). Дело не в том, что феноменологическая интенциональность совершенно не имеет отношения к движущей силе животных: «устремлённостью к» и «связью с» называют интенциональное поведение, по крайней мере, в случае пчелы, привлечённой цветком. Недостающий элемент, делающий животную (и тем более растительную) интенциональность дефектной, – это «распознавание себя», или направленность на себя в процессе стремления к внешней цели. Объятие инстинкта своеобразно, потому что поведение, которое оно либо стимулирует, либо подавляет, полностью ориентировано во внешнее пространство. Пчела возвращается в свой улей с поля, но она не может вернуться в себя, оставаясь заключённой, так сказать, во внешнем мире.

Для контекстуализации следует отметить, что Хайдеггер, как и многие другие философы XX в., во многом опирался на труды эстонского биолога Якоба фон Икскуля, который изложил свою теорию *Umwelt* (окружающего мира или среды) в книге «Исследование мира животных и человека». Основная идея этой монографии, которую позже развил современный немецкий философ Петер Слотердаjk в серии книг «Сферы» [27, р. 24], заключается в том, что каждое животное оказывается в центре отдельного мира вещей и процессов, имеющих для него то или иное значение. В сущности, мир и есть этот самый круг практических значений, или, как выражается Хайдеггер, «кольцо, которым “окольцовано” животное» [8, с. 385]. Некоторые кольца частично пересекаются, когда одни и те же растения оказываются одинаково важными для разных видов животных; другие едва соприкасаются. Но суть дела в том, что растения фон Икскуля никогда не являются центрами своих собственных кругов значимости, или *Umwelten*, но представляют собой зелёные резервные площадки для среды обитания животных и людей. То же самое можно сказать и о работах Хайдеггера. Во взаимодействии биологических агентов «у древоточца, точащего дубовую кору, своё кольцо окружения, но вместе с этим окружением он, в свою очередь, оказывается в кольце дятла, разыскивающего червя. Дятел же вместе со своим кольцом оказывается в кольце белки» [8, с. 418]. Не заслуживая собственных кругов, дуб и цветок, привлекающий медоносную пчелу, являются материальной опорой для различных пересекающихся колец жизни. В лучшем случае они являются разрозненными точками внутри, вне или по окружности сфер деятельности животных и человека.

Человеческое кольцо, в соответствии с этой логикой, самое широкое из-за своей онтологической позиции, т.е. потому, что оно поглощает «то, что есть» в его тотальности. Оно открыто для наибольшего числа существ и для бытия в целом. Иллюстрируя этот тезис, Хайдеггер предпочитает противопоставлять человека не его животному другому, а растению, которое имеет с человеком то общее, что оно живое. Но растение в своём живом бытии полностью замкнуто в себе, тускло, безотносительно к чему-либо ещё, что мы называем «явленным» [19, р. 137]. Всё, таким образом, сводится к (1) отрицанию растительного мира как мира и (2) к созданию

градаций закрытости в области жизни. Прошли те времена, когда в ходе «Феноменологических интерпретаций Аристотеля» Хайдеггер составлял уравнение “*Leben = Dasein*”, «Жизнь = Бытие» [10, с. 63]. Последующий философский маршрут немецкого мыслителя будет свидетельствовать о неуклонном сужении бытия до особого способа жизни, темпорально связанного с самим собой и живущего в предчувствии (неважно, явном или нет) своей смерти. Только конечное живое существо, достаточно развитое, чтобы посмотреть в лицо своей смерти, заслуживает названия “*Dasein*”. Но если фундаментальными понятиями метафизики являются «мир, конечность и одиночество», как гласит название курса лекций Хайдеггера 1929–1930 гг., то растения, исключённые сразу из всех трёх понятий, тем самым навсегда исключаются из сферы действия метафизики.

### Умирают ли растения?

Доводы Хайдеггера против осмысления растений как существ, населяющих собственный мир, мы сопровождаем несколькими критическими замечаниями. Аргумент, что растения никогда не бывают одиночками, возможно, наиболее прямолинеен: как их открытость неорганическому миру, так и их в значительной степени неиндивидуализированный рост, часто затрудняющий разграничение одиночных растений от растительных сообществ, указывают на их неодионое существование. Но разве не абсурдно утверждать, что растения не относятся к категории конечности? Иными словами, разве они, как и все другие существа, не умирают?

Во-первых, изучая биологические данные, мы поражаемся тому, что продолжительность жизни растений далеко не одинакова. От сезонных стеблей гороха до вековых дубов и оливковых деревьев, она настолько сильно варьируется, что различие между однолетними и многолетними растениями перерастает количественную разницу в месяцах, годах и столетиях и переходит непосредственно в онтологический регистр бытия растений. Во-вторых, как отмечает автор книги «В похвалу растениям» [17, р. 117ff], когда растения умирают, они часто не «уходят» целиком, как это происходит с животным организмом. Ветви одного и того же дерева могут продолжать цвести, в то время как другие засохли и сгнили, новый побег может прорасти из корней полого ствола и т.д.

Помня о подводных камнях подобных обобщений, можно сделать вывод, что смерть для растений не несёт в себе той же окончательности, что для животных и людей. Для последних момент смерти – это негативная интеграция, поскольку она затрагивает и сводит на нет всё наше существо, отрицает наше «временное протяжение» между прошлым и будущим и ощущается как возможность, которая является нашей собственной, безотносительной и не может быть превзойдена [5, с. 185]. В растительном царстве, однако, смерть – это событие, которое не интегрирует растительное бытие (децентрализованное и неорганизованное) и не обязательно

означает конец его жизни. Как ни трудно нам было бы это понять, это событие, которое в некоторых случаях можно преодолеть, пережить и, возможно, даже использовать для дальнейшего распространения и роста. И всё становится ещё сложнее в свете размытых границ между «индивидуальным» ростом и вегетативным размножением (например, яблони, размножаемые прививкой), благодаря которому растительные сообщества могут жить, в сущности, бесконечно.

Среди трёх метафизических понятий, выделенных Хайдеггером, конечность выделяется как то, что придаёт смысл двум другим. Радикальная индивидуализация совершается перед лицом смерти, которую нельзя разделить ни с кем другим и перед которой *Dasein* остаётся в одиночестве. Наше бытие-в-мире одновременно нарушается мыслью о смертности и функционирует как отвлечение от невыносимого предчувствия смерти. Всё, что мы считали значимым, меркнет по сравнению с этим единственным событием, порождая столь интенсивное ощущение краха, что мы бежим обратно в мир, с его земными заботами, от травматической встречи лицом к лицу с собственной смертью. И поэтому, если конечность вычитается из списка метафизических ключевых слов, то все остальные сразу же теряют свою силу. Вот почему так остро стоит вопрос о смертности животных и растений.

Речь идёт не о конечности как объективном факте, а об отношении конечных существ к будущему своей смерти. Несформулированное предположение Хайдеггера в этом отношении состоит в том, что растения и животные являются конечными существами, хотя и не знают об этом. Как и в философии Гегеля, самоидентичность подразумевает отрицание самого себя (т.е. своего непосредственного, «естественного» существования) и, следовательно, упражнение в умирании, в представлении себя уже мёртвым. Жизнь разделяется, с одной стороны, на просто жизнь, которой живут растения, животные и человек на протяжении значительной части нашего существования, и, с другой стороны, на жизнь, ориентированную на смерть, которую мы переживаем лишь в несколько исключительных моментов, поражающих нас подобно молнии. Как говорит Хайдеггер в своих лекциях о Ницше, «мы... используем “жизнь” только для обозначения существ растительного или животного происхождения; тем самым мы отличаем человеческое существо от этих других видов, человеческое существо означает нечто большее и нечто иное, чем просто “жизнь”» [21, р. 26]. Тончайшее различие между простой жизнью и подлинным существованием – это смерть.

Но есть ещё одна пропасть внутри жизни, отделяющая её «простоту» от жизни с *logos* (разумом, речью, голосом). Потрясённый текстом Аристотеля, Хайдеггер повторяет вслед за великим философом: «Его [человека] отличительная черта – *logos*» [8, с. 471], что выделяет человека из широкого поля жизни, общего с растениями и животными. Что компенсирует кажущуюся банальность этого утверждения, так это то, что в хайдеггеровской мысли *logos* занимает структурное место смерти. Люди,

в отличие от растений, должны принять решение о своём бытии человеком, используя *logos* и смело встречая свою смертность, если они не примут этого решения, повторяет Хайдеггер, как за Аристотелем, так и за политической мыслью Карла Шмитта, они «опустятся до уровня растения» [19, р. 46]. «Однако это решение, – продолжает Хайдеггер, – также влечёт за собой шаг в царство небытия, нуля, царство противоположного и ошибочного. Только там, где всё это есть и где оно воспринимается как необходимое, только там есть и величие, то, что должно быть утверждено, благородное и истинное. Животное и растение не знают ни того, ни другого, ни их противоположности» [19, р. 47]. Основополагающее решение о нашем собственном бытии закрепляет параллель между смертностью и *logos*, которые возвышают человека над «простой жизнью». Благородное и неблагородное, истинное и ложное, вопросы жизни и смерти, таким образом, являются исключительно человеческими заботами. Когда растения увядают, они не умирают благородно (героически) или неблагородно, в заблуждении или в истине, в то время как люди умирают в зависимости от того, было ли их суверенное решение принять на себя человечность или нет. Но если, отказавшись от *logos*, человек становится онтологически неотличимым от растения, то становится ли он также растениеподобным и пассивно увядает, когда слишком напуган, чтобы встретиться лицом к лицу со своей смертностью?

Хайдеггер даёт ответ на этот вопрос в книге «Бытие и время». Там он объединяет смерть растений и животных в феномен «гибели», *Ableben*: «Конец живого мы назвали околеванием. Поскольку и присутствие “имеет” свою физиологическую, биологическую смерть... сообусловленную его исконным способом быть, причём присутствие может кончиться собственно и не умерев, а с другой стороны *qua* присутствие не просто околевает, назовём этот промежуточный феномен уходом из жизни. Умирание будет титулом для способа быть, каким присутствие<sup>11</sup> есть к своей смерти» [5, с. 125].

Растения и животные не умирают, они погибают. Настоящее умирание – это бытие-к смерти, т.е. направленность к чему-то, подразумевание чего-то парадоксально непреднамеренного и беспредметного (смерть никогда не присутствует в качестве объекта для того, кто умирает). Мы ещё вернемся к этому моменту. Пока же достаточно отметить, что неаутентичное умирание не сливается концептуально или семантически с гибелью. В своей кончине люди, кажется, уходят из жизни, как растения или животные («умереть как собака», как говорится), но они никогда не умрут чисто естественной смертью других живых существ. Даже самая неаутентичная смерть *Da-sein* – это негативная модификация возможности умереть аутентично. Когда дело доходит до столкновений, Хайдеггер не идёт так далеко, как Аристотель, который считает, что человек может опуститься до уровня растения. Хайдеггеровское неаутентичное существование соприкасается с растениями и животными на полпути, в «промежуточном

<sup>11</sup> В. Бибихин переводит *Dasein* как «присутствие».

феномене» кончины, которая имитирует их гибель, несмотря на возможность умереть, которая остаётся для неё неизменной.

«Бытие-к-смерти» – термин, жёстко связанный с феноменологической концепцией интенциональности как «направленности-на». Тем не менее то, к чему направляется человек, когда он направлен на смерть, не является обычной нозмой (целью намерения). Смерть – это не объект, это не что-то присутствующее, и она не дана для постижения как таковая. Разве мы уже не слышали подобные описания неартикулированного отношения растения к свету? Что, если бы человеческое отношение к смерти было практически неотлично от растительного отношения к свету, с той лишь оговоркой, что у растений нет возможности избегать того, к чему они растут? Не черпаем ли мы, как ни странно, свою индивидуальность из самого личного, неразделяемого будущего нашей смерти, подобно тому, как растение индивидуализируется в самом своём существовании благодаря солнечному свету?

Хотя уравнение Жизнь = *Dasein* было отброшено («онтология *Dasein*... превосходит онтологию жизни»: первое «выше» именно потому, что включает в себя отношение к смерти) [5, с. 125], его простая логика продолжает тревожить мысль Хайдеггера. Поскольку *Dasein* разделяет с другими существами простую жизнь, оно также умирает способом, «присущим всему, что живёт». Среди огромного количества «всего, что живёт», в «Бытии и времени» Хайдеггер предпочитает сосредоточиться на растениях. Точкой сравнения для завершения жизни человека является созревание плодов, возможно, даже тех самых яблок, которые выросли из цветков дерева, растущего в садике за домом философа. От общего конца, присущего всем конечным существам, нам предлагается спуститься к особенностям человеческих и растительных концов, которые ретроспективно освещают бытие этих двух видов существ. Вот что говорит Хайдеггер по этому поводу: «Если созревание, специфическое бытие плода, способом бытия своего ещё-не (незрелости) формально и сходится с присутствием в том, что последнее тоже в ещё уточнимом смысле всегда уже есть своё ещё-не, то это всё-таки не может значить, что зрелость как “конец” и смерть как “конец” совпадают в онтологической структуре конца. Со зрелостью плод вполне закончен. Есть ли, однако, смерть, к которой идёт присутствие, законченность в этом смысле? Присутствие правда со своей смертью “закончило свой путь”. Обязательно ли оно при этом исчерпало и свои специфические возможности? Не наоборот ли, они у него скорее отняты? И “неисполнившееся” присутствие кончается. С другой стороны, оно настолько не обязательно достигает зрелости лишь со своей смертью, что может перешагнуть её уже до своего конца. Чаще оно кончается в незавершённости или же распавшимся и изношенным» [5, с. 124].

Если растение, принося спелые плоды, исполняет свои обещания, то приход человека к концу – это всегда разочарование и неосуществление, поскольку в час смерти бесчисленные экзистенциальные возможности остаются нереализованными. Хайдеггер сохраняет аристотелевскую телеологию

природы, развивающуюся от скрытых потенциальных возможностей к их актуализации, для всех просто живых существ, за исключением *Da-sein*. Вследствие выборочного присвоения Аристотеля *vis-a-vis* с цветущей яблоней заходит в тупик не потому, что растение и мы разделены в пространстве, а потому, что две временности, растительная и человеческая, не пересекаются. Будущее возможностей отличается от будущего актуализированных возможностей: «ещё нет» растения чуждо «ещё нет» человека.

Если мы не живём и не умираем, как растения, что позволяет нам стоять лицом к лицу с ними? Антропоцентрическая проекция человеческой индивидуальности (лица) на безликое живое существо? Или, наоборот, перенос растительности на определённые аспекты человеческого существования?

Возвращение к «Что зовётся мышлением?» позволит нам выяснить, что скрывает встреча лицом к лицу с цветущей яблоней. Прямо перед эпизодом, с которого началась эта глава, Хайдеггер предложил свой взгляд на греческий *eidōs*. Ранее в этой главе мы рассматривали *eidōs* как «вид вещей». Хайдеггер уточняет: слово «идея» происходит от греческого *eido*, что означает «видеть», «сталкиваться», «встречаться», «ставить себя против» [12, с. 54]. Очевидно, что дерево на заднем дворе не является одной из тех идей, которые роятся в нашем сознании. Но стоять лицом к лицу с деревом – это идея в более оригинальном смысле этого слова! Верный своей критике Ницше, Хайдеггер не желает «опрокинуть» платонизм, лишь поместить земное в сам *eidōs*. Всё это время, говорит он между строк, мир Идей был не над нами, а прямо перед нашими глазами; он становится очевидным каждый раз, когда мы оказываемся лицом к лицу с существами, потому что *eidōs* – это их облик или лицо. Цветущее дерево, лишённое всякого сходства с человеческим лицом, обладает эйдетическим, очертания которого проступают, когда мы стоим рядом с ним, стараясь не проецировать другие представления на его роскошные цветы. Философская встреча с деревом, на земле, где оно укоренено, требует феноменологического внимания к тому, как оно выглядит. Но прежде всего это свидание символизирует конец эпохи, известной как «метафизическая»...

## Список литературы

1. *Августин А. Исповедь* / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко; вступ. ст. А.А. Столярова. М.: Ренессанс, 1991. 488 с.
2. *Платон. Федр* / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова // *Платон. Собр. соч.*: в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.
3. *Плотин. Эннеады*: в 7 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004–2005.
4. *Порфирий. Жизнь Плотина* // *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* / Ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. С. 427–440.

5. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
6. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 301 с.
7. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2008. 528 с.
8. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики / Пер. с нем. В.В. Бибихина, Л.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
9. *Хайдеггер М.* Отрешённость // *Хайдеггер М.* Разговор на просёлочной дороге / Под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. С. 102–111.
10. *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 224 с.
11. *Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары. Протоколы – Беседы – Письма / Пер. с нем. И.Г. Глухой. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2012. 406 с.
12. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2006. 320 с.
13. *Calvo Garzón F.* The Quest for Cognition in Plant Neurobiology // *Plant Signaling & Behavior*. 2007. Vol. 2. No. 4. P. 208–211.
14. *Cashmore A.R.* Cryptochromes: Enabling Plants and Animals to Determine Circadian Time // *Cell*. 2003. Vol. 114. No. 5. P. 537–543.
15. *Chamovitz D.* What a Plant Knows: A Field Guide to the Senses. N.Y.: Scientific American / Farrar, Straus and Giroux, 2012. 177 p.
16. *Emilsson E.K.* Plotinus on Intellect. Oxford: Clarendon Press, 2007. 242 p.
17. *Hallé F.* In Praise of Plants. Cambridge: Timber Press, 2002. 334 p.
18. *Hegel G.W.F.* Early Theological Writings / Trans. T.M. Knox; with an Introduction and Fragments Trans. R. Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975. 352 p.
19. *Heidegger M.* Being and Truth / Trans. G. Fried and R. Polt. Bloomington: Indiana University Press, 2010. 256 p.
20. *Heidegger M.* Nietzsche. Vol. I: The Will to Power as Art / Trans. D.F. Krell. San Francisco: Harper & Row, 1979. 263 p.
21. *Heidegger M.* Nietzsche. Vol. II: The Eternal Recurrence of the Same / Trans. D.F. Krell. San Francisco: Harper & Row, 1984. 290 p.
22. *McDonough R.M.* Martin Heidegger's Being and Time. N.Y.: Peter Lang, 2006. 230 p.
23. Michael Marder and Gary Francione Debate Plant Ethics. URL: <https://cupblog.org/2013/03/06/michael-marder-and-gary-francione-debate-plant-ethics/> (дата обращения: 25.12.2024).
24. *Novalis.* Philosophical Writings / Trans. and ed. M.M. Stoljar. Albany: SUNY Press, 1997. 206 p.
25. *Preus A.* Plotinus and Biology // *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads* / Ed. M.F. Wagner. Albany: SUNY Press, 2002. P. 43–55.
26. *Safranski R.* Martin Heidegger: Between Good and Evil / Trans. E. Osers. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 474 p.
27. *Sloterdijk P.* Bubbles. Spheres. Vol. I: Microspherology / Trans. W. Hoban. Cambridge: MIT Press, 2011. 664 p.
28. *Wildon D.S. et al.* Electrical Signalling and Systemic Proteinase Inhibitor Induction in the Wounded Plant // *Nature*. 1992. Vol. 360. P. 62–65.

# PHENOMENOLOGY

## Michael Marder

Professor of Philosophy.

Basque Foundation for Science, Department of Philosophy.

University of the Basque Country (UPV/EHU).

Vitoria-Gasteiz, University of the Basque Country (UPV/EHU);

e-mail: michael.marder@ehu.es

## THE PHILOSOPHER'S PLANT: AN INTELLECTUAL HERBARIUM (PLOTINUS' ANONYMOUS "GREAT PLANT" (CHAPTER 3), HEIDEGGER'S APPLE TREE (CHAPTER 10))

**T**he *third chapter* is dedicated to Plotinus. In six books of the *Enneads*, Plotinus managed to combine the teaching of the pre-Socratic Parmenides with the teachings of Plato and Aristotle. The best idea of Plotinus' philosophy can be formed by analyzing his allegory of the world as a giant tree, a single plant, whose appendages, branches and leaves are everything that exists. At that stage of the development of philosophical thought, the idea of an integral soul was certainly not something new. For example, in Plato's *Timaeus*, the universe is represented as a huge living being. An innovative aspect of the Plotinus image is the plant form given to the universal soul. What is behind this change of perspective? The deep implication of the vegetable image of the world, permeated by the Universal Soul has the following meaning: there is nothing in the universe outside the soul, which, taking care of the animate body, contributes to the well-being of the world, saving it from immersion in materiality. For the philosophy of the twenty-first century, the relativization of reason is especially relevant in Plotinus' writings. There are as many varieties of mind in the world as there are forms of life, and each form of life is the material embodiment of the corresponding form of thinking. Plants, according to Plotinus, also have intelligence and have their share in the happiness and well-being that all living things desire. With this bold statement, the author of the *Enneads* resolutely breaks with the teachings of Plato and Aristotle. Plotinus's mind permeates the entire universe and is no longer limited to the rational part of the human soul or the eternal existence of the gods. Plotinus' system of views seems to the author of the book to be closer to modern scientific views than the obvious immutability characteristic of Aristotle's biology. Proceeding from them, but trying to be more Plotinian than the ancient Greek philosopher himself, he paraphrases Plotinus' dying words into the slogan: Try to bring back the plant in you to the Plant in the All!

*Chapter ten* is about Martin Heidegger. If Plato's philosophizing took place in the shade of the plane tree, whose height is surpassed by the incommensurably distant world of Ideas, Heidegger opens to us another primary stage of philosophy: the thinker standing face to face with the tree. A full relationship to the apple tree is possible because we share being with it, even though man and tree have quite different kinds of existence. In the light of Heidegger's ontological concept of *phusis* as one of the ancient words for "being", the plant should denote the being closest to the activity of being as such. In this understanding, nature is the common "ground of being", and the same is true of the plant, whose principle of vitality makes possible the existence of all other living things. According to Heidegger's classification, the stone is worldless, the animal is poor in world, and man is world-forming, and the absence of plants in this hierarchy indicates their rejection, their extreme poverty in the world, bordering on the worldlessness of the stone. Heidegger later gives a harsher verdict: they have nothing. The world is created from the environment with a language that plants and animals do not have. The worldlessness of the stone is a consequence of its silence; the belittling of plants is the result of their apparent silence. Heidegger prefers to contrast man with the plant, which has in common with man the fact that it is alive. But the plant, in its living being, is closed in on itself, dim, irrelevant to anything else we call "revealed". As Heidegger says, we... use "life" only to designate beings of plant or animal origin; by doing so we distinguish the human being from these other kinds, the human being means something more and something other than mere "life". The subtlest distinction between mere life and true existence is death. In Heidegger's thought, *logos* takes the structural place of death. If the plant, bearing fruit, fulfills its promises, the human being's arrival at the end is always a disappointment and unfulfillment, because at the hour of death countless existential possibilities remain unrealized. All along, Heidegger thought, the world of the Ideas was not above us, but right before our eyes; it becomes apparent every time we come face to face with beings, because *eidōs* is their appearance or face. A flowering tree, devoid of any resemblance to a human face, has an eidetic outline of which come through when we stand next to it. The philosophical encounter with the tree, on the ground where it is rooted, demands phenomenological attention to how it looks. But above all, this rendezvous symbolizes the end of the era known as "metaphysical".

**Keywords:** Enneads, Universal Soul, universal tree, relativization of mind, plant ethics, Dasein, logos, worldlessness, ring of environment, eidōs

## References

1. Augustine A. *Ispoved'* [Confessiones], transl. M.E. Sergeenko. Moscow: Renaissance Publ., 1991. 488 pp. (In Russian)
2. Calvo Garzón, F. "The Quest for Cognition in Plant Neurobiology", *Plant Signaling & Behavior*, 2007, Vol. 2, No. 4, pp. 208–211.
3. Cashmore, A.R. "Crytopochromes: Enabling Plants and Animals to Determine Circadian Time", *Cell*, 2003, Vol. 114, No. 5, pp. 537–543.
4. Chamovitz, D. *What a Plant Knows: A Field Guide to the Senses*. N.Y.: Scientific American / Farrar, Straus and Giroux, 2012. 177 pp.

5. Emilsson, E.K. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press, 2007. 242 pp.
6. Hallé, F. *In Praise of Plants*. Cambridge: Timber Press, 2002. 334 pp.
7. Hegel, G.W.F. *Early Theological Writings*, transl. T.M. Knox, with an Introduction and Fragments Transl. R. Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975. 352 pp.
8. Heidegger, M. "Otrshennost" [Detachment], in: M. Heidegger, *Razgovor na proselochnoi doroge* [A Conversation on a Country Road], ed. A.L. Dobrokhotov. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1991, pp. 102–111. (In Russian)
9. Heidegger, M. *Being and Truth*, transl. G. Fried and R. Polt. Bloomington: Indiana University Press, 2010. 256 pp.
10. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], transl. V.V. Bibikhin. Kharkov: Folio Publ., 2003. 503 pp. (In Russian)
11. Heidegger, M. *Chto zovetsya myshleniem?* [What is Called Thinking?], transl. Eh. Sagetdinov. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2006. 320 pp. (In Russian)
12. Heidegger, M. *Fenomenologicheskie interpretatsii Aristotelya (Ehkspozitsiya germeneticheskoi situatsii)* [Phenomenological Interpretations of Aristotle (Exposition of the Hermeneutic Situation)], transl. N.A. Artemenko. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2012. 224 pp. (In Russian)
13. Heidegger, M. *Istok khudozhestvennogo tvoreniya* [The Origin of the Work of Art], transl. A.V. Mikhailov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2008. 528 pp. (In Russian)
14. Heidegger, M. *Nietzsche*, Vol. I, transl. D.F. Krell. San Francisco: Harper & Row, 1979. 263 pp.
15. Heidegger, M. *Nietzsche*, Vol. II, transl. D.F. Krell. San Francisco: Harper & Row, 1984. 290 pp.
16. Heidegger, M. *Osnovnye ponyatiya metafiziki* [The Fundamental Concepts of Metaphysics], transl. V.V. Bibikhin, L.V. Akhutin, A.P. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2013. 592 pp. (In Russian)
17. Heidegger, M. *Tsollikonovskie seminary. Protokoly – Besedy – Pis'ma* [Zollikon seminars. Reports – Conversations – Letters], transl. I.G. Glukhova. Vil'nyus: European Humanities University Publ., 2012. 406 pp. (In Russian)
18. Heidegger, M. *Vvedenie v metafiziku* [Introduction to Metaphysics], transl. N.O. Guchinskoi. St. Petersburg: Higher Religious and Philosophical School Publ., 1998. 301 pp. (In Russian)
19. McDonough, R.M. *Martin Heidegger's Being and Time*. N.Y.: Peter Lang, 2006. 230 pp.
20. Michael Marder and Gary Francione *Debate Plant Ethics*. [<https://cupblog.org/2013/03/06/michael-marder-and-gary-francione-debate-plant-ethics/>, accessed on 25.12.2024].
21. Novalis. *Philosophical Writings*, transl. and ed. M.M. Stoljar. Albany: SUNY Press, 1997. 206 pp.
22. Plato. "Fedr" [Phaedrus], transl. A.N. Egunov, in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 2, eds. A.F. Losev, V.F. Asmus, A.A. Takho-Godi. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 135–191. (In Russian)
23. Plotinus. *Ehnneady* [Enneads], 7 Vols. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2004–2005. (In Russian)
24. Porphyry. "Zhizn' Plotina" [On the Life of Plotinus], in: Diogenes Laërtius, *About the Life, Teachings and Sayings of Famous Philosophers* [О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов], ed. A.F. Losev, transl. M.L. Gasparov. Moscow: Mysl' Publ., 1986, pp. 427–440. (In Russian)

25. Preus, A. "Plotinus and Biology", *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads*, ed. M.F. Wagner. Albany: SUNY Press, 2002, pp. 43–55.
26. Safranski, R. *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, transl. E. Osers. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 474 pp.
27. Sloterdijk, P. *Bubbles. Spheres*, Vol. I, transl. W. Hoban. Cambridge: MIT Press, 2011. 664 pp.
28. Wildon, D.S. et al. "Electrical Signalling and Systemic Proteinase Inhibitor Induction in the Wounded Plant", *Nature*, 1992, Vol. 360, pp. 62–65.