

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: valentina.yartseva@gmail.com



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 (ПШЕНИЦА АРИСТОТЕЛЯ (ГЛАВА 2) СЕЛЬДЕРЕЙ АВИЦЕННЫ (ГЛАВА 5))*

Журнал продолжает публикацию переводов отдельных глав книги известного феноменолога Майкла Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Из двенадцати историй выбраны две – «Пшеница Аристотеля» и «Сельдерей Авиценны». Автор анализирует взгляды античного философа Аристотеля и средневекового персидского философа и врача Ибн Сины (Авиценны) на природу растений и их место в разнообразном мире живых существ, показывая, как образы пшеницы и сельдерея становятся значимой частью их философских размышлений.

М. Мардер подчёркивает, что древним учёным были чужды современные системы биологической классификации. Каждое создание занимало собственную нишу и существовало ради определённой цели. Однако контуры этих телеологий были совсем не такими, какими мы их себе представляем сегодня. Например, для Аристотеля благородный человек, благородное животное и благородное растение имели между собой больше общего, чем два представителя одного и того же биологического царства. К тому же границы между ними были достаточно зыбкими. Глупый человек, неспособный следовать строгим принципам логики, в буквальном смысле слова уподоблялся растению.

Авиценна обнаруживает в растениях «растительную душу», выше которой он ставит «душу животную». Оба этих уровня он находит у человека. Осознание этой совокупности необходимо, по мнению Авиценны, для подлинного самопознания и, следовательно, для познания Бога.

Автор книги делает попытку ответить на вопрос: что, если смешение сходных существ, переходящих друг в друга и выходящих друг из друга, характерное для античного и средневекового мира, является не фантастическим вымыслом, а пронизательным описанием нашего трансгенного настоящего и будущего?

Ключевые слова: Аристотель, Авиценна, растительная душа, животная душа, организм, часть и целое, телеология, питательная способность, растительная любовь, сырые соки

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

Пшеница Аристотеля (глава 2)

Философский хлеб (с маслом)

Аристотель, от самого Платона получивший прозвище «читатель», а в Средние века известный как *Ille Philosophus* – Философ, – в одиночку осуществил систематизацию философии и наделил её уникальным словарём. Слова со скромным обыденным смыслом обрели новую жизнь, преобразившись в руках Мастера в отвлечённые понятия. Большинство из них почти два с половиной тысячелетия спустя выдержали испытание временем, оставаясь незаменимым инструментарием нашей профессии. Философы каждой исторической эпохи будут по-прежнему мечтать о бесстрастном, чисто логическом дискурсе истины. Однако, пока аристотелизм будет служить организующей матрицей нашей дисциплины, этим мечтаниям не суждено сбыться. Подобно тому, как Платон, во многом вопреки своим заявленным желанием, навсегда объединил философию с повествованием и мифом, Аристотель – возможно, против воли – привязал её судьбу к превратностям обыденного языка. Любая попытка концептуального прояснения, какой бы дерзкой она ни была, неизбежно должна вернуться к «нечистому» источнику мышления и разобраться с его последствиями. У Гегеля и Витгенштейна мало общего, кроме трезвого осознания этой необходимости, превращённой ими из непоправимого недостатка в силу своего философствования.

Ходить далеко за примером не приходится. Термин «материя», который мы склонны воспринимать как нечто само собой разумеющееся, относится к числу непреходящих достижений Аристотеля. Он также произошёл от обыденного слова *hylē*, означающего в разговорном греческом «дерево», будь то растущий лес или древесина¹. В отличие от её современного варианта, аристотелевская материя не относится к чему-то, имеющему объём и массу; она не описывает физическую протяжённую субстанцию. Напротив, она связана с материалом, из которого сделана вещь, с «материальной причиной» вещи. Материя – это просто материал (бронза, камень и так далее), прежде чем она обретёт узнаваемую форму. Любопытно, однако, то, что один тип материала – дерево – даёт своё название материальности как таковой. В соответствии со своим доконцептуальным происхождением, материя, по сути дела, деревянная!

Таким образом, растительный мир послужил источником вдохновения для создания важнейшего у Аристотеля понятия. Помимо смутного намёка

¹ Английское слово *matter* произошло от латинского *materia*, которое, в свою очередь, является производным от того же корня, что и *mater*, мать. Заманчиво сделать вывод, что, тогда как греческое *hylē* подчёркивает внешний аспект материи, латинское *materia* указывает на внутреннюю природу его источника или происхождения. Однако не следует спешить с выводами. Португальское *madeira*, этимологически близкое к *mater*, возвращает нас к греческому значению, так как обозначает твёрдую сердцевину дерева.

на растительность, есть и особое растение, последовательно встречающееся в таких разных текстах, как «Физика», «Метафизика», «Политика» и «Никомахова этика». Это растение – пшеница. В «Метафизике» предпочитаемый Аристотелем знак демонстрирует сильнейшую причастность к связке «есть». Мы подразумеваем разные вещи, замечает Аристотель, когда «говорим, что в камне есть [изображение] Гермеса и что половина линии есть в линии, и называем хлебом [*sitos*] хлеб ещё не созревший» (т.е. растущий стебель) (Метафизика, 1017b). В первом случае статуя бога находится в камне лишь потенциально, ожидая резца скульптора, который выведет её во всём её великолепии на свет; во втором случае половина линии содержится в целой линии, частью которой она является; и, в третьем, существует удачное совпадение, необходимое тождество между «ещё не созревшим хлебом» (растущим стеблем) и «хлебом».

Этот стебель пшеницы, над которым мы склоняемся вместе с Аристотелем, – крошечный образчик рода, который он представляет. Возможно, незрелый и несовершенный образец, не тот, что воплощает род в целом. И всё же растущий стебель – это и есть пшеница в более сильном смысле слова, чем ещё не вытесанная из камня статуя Гермеса или часть в целом, половина линии в линии. Почему? Потому что это мгновенная актуализация знака не просто как потенциальности, присущей семени, а как присутствия растения перед нами, даже если определение «растущий» или «ещё не созревший» запрещает приписывать этому или любому другому живому существу полное присутствие. (Здесь может оказаться полезным краткий экскурс в значение слов «актуализация» и «потенциальность». В то время как первый термин подразумевает приведение чего-либо в *действие* или исполнение определённой роли в драме существования, второй вращается вокруг чистой способности или силы – по-латыни *potestas* – это сделать.)

Давайте остановимся здесь на мгновение и перевернём назад страницу нашего гербария. Мы только что оставили позади платан Платона². Контраст между непритязательным, хотя и преднамеренно посеянным, злаком Аристотеля и великолепным, хотя и диким, деревом Платона, не случаен. Переводя мысленный взор с одной страницы интеллектуального гербария на другую, вспомните ещё один образ: легендарное изображение Платона и Аристотеля в «Афинской школе» Рафаэля. В центре знаменитого шедевра эпохи Возрождения Платон кончиком пальца указывает вверх на трансцендентный мир Идей (или привлекает наше внимание к кроне платана за пределами холста?), тогда как Аристотель опускает руку ладонью вниз, заземляя знания и само человечество в мире «здесь

² См.: главу 1 «Платонов платан» в книге М. Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Перевод главы опубликован в журнале ранее: *Мардер М.* Растения философов: Интеллектуальный гербарий (Философский гербарий (пролог), Платонов платан (глава 1)) / Пер. В. Кулагиной-Ярцевой и Н. Кротовской // *Философская антропология*. 2021. Т. 7. № 1. С. 24–46.

и теперь». Аристотель неявно отвергнет представление своего учителя о людях как о «небесных растениях». Поставленный перед выбором между платаном и травой, обрамлявшими сцену в «Федре» Платона, он выберет скромную, льнущую к земле траву. Пшеница, по сути дела, даже лучше травы, поскольку злак – полезное, культивируемое растение, требующее изнурительного труда, а не зелёный ковёр, приглашающий к неторопливой беседе. Иными словами, злак выполняет определённую мирскую цель – а Аристотель был равнодушен к сети намерений или целей, которые, по его словам, сделали всю Вселенную таковой, какова она есть, – предлагая нам предвкушение того, что символизирует всё человеческое пропитание: наш пресловутый хлеб насущный.

Разумеется, греческое слово *sitos* применялось более широко, обозначая любой из основных продуктов питания. Символично, что это был общий термин для обозначения человеческой пищи. В «Трудах и днях» Гесиода, например, люди названы «хлебоядными мужами» [9]. Гомер в «Илиаде» рассказывает о том, что «всеблаженные боги», в отличие от людей, хлеба [*sitos*] «не едят, не вкушают вина, потому-то крови и нет в них, и люди бессмертными их называют» (Илиада, V 382–384) [10]. Одно и то же существительное использовалось для обозначения не только самого культурного растения, съедобного продукта, который из него получали, и всех видов человеческой пищи, но также различных злаков, включая пшено и ячмень. Эта семантическая путаница, несомненно, предоставила Аристотелю достаточно пищи для размышлений, став помехой в его настойчивых попытках создать чёткую классификацию и устранить двусмысленность. Повседневный язык, со всей его неразберихой, вторгся в философский труд по упорядочению и объяснению. А неожиданным предвестником вторжения стал ничтожный стебель пшеницы, одновременно олицетворявший и опровергавший рассуждения Аристотеля.

Итак, Аристотель потратил изрядную долю интеллектуальной энергии на определение того, как целое соотносится со своими частями, а части с целым. Для всех, знавших «читателя», не было ничего удивительного в том, что эта, казалось бы, туманная проблема настолько его занимала. В конце концов, его совершенно не устраивало данное Платоном объяснение связи Идей с их призрачными копиями, его рассуждения об ощущениях, каким-то образом участвующих в эйдетической бессмертной сущности. История показала, что внимание к этой проблеме не было преходящей причудой: даже философ-феноменолог XX века Эдмунд Гуссерль посвятил ей множество сложных для понимания страниц в своих монументальных «Логических исследованиях».

Одним из объектов Аристотеля в попытке разгадать загадку целого и его частей был язык. В обычной речи мы говорим, что «ребёнок – “из” отца и матери, растения – “из” земли». Но, уточняет Аристотель, «они “из” некоторой части этих вещей» (Метафизика, 1023b). Стебель пшеницы прорастает не из всей земли, а из крошечного клочка земли, где он пустил корни. Это понять нетрудно. Однако что делать с небольшими

лингвистическими головоломками, в которых одно слово относится как к части, так и к целому? Как проанализировать отношение пшеницы к зерну и зерна к основным продуктам питания, если каждый из трёх терминов носит одно и то же название *sitos*³?

Когда часть замещает целое, мы сталкиваемся с тем, что преподаватели риторики называют *синекдохой*. Мы уже столкнулись с этой риторической ловушкой, когда обнаружили, что изначально понятие материи произошло от одного из видов материала, а именно дерева. Существуют также менее замысловатые употребления синекдохы: к примеру, репортёр называет столицу (скажем, Париж) вместо страны (в данном случае Франции). Аристотель отчётливо осознаёт это явление, которое в «Поэтике» он объединяет под именем «метафора». С той же отчётливостью он ощущает удары, которые эти риторические тропы наносят «хлебу с маслом» философа, т.е. разуму и формальной логике, построенным на аксиоме, что X и не X не могут быть истинными в одно и то же время. Утверждение, что нечто одновременно является целым и не целым, частью и не частью, грубо нарушает принцип непротиворечивости, который столь дорог философскому сердцу Аристотеля. Признавая, что метафоры могут способствовать обучению, он яростно возражал бы против мистифицирующей риторической силы синекдохы, стирающей демаркационные линии между частями и целым.

Мы пропустили бы вторую половину истории, сосредоточившись исключительно на синекдохической природе слова *sitos*. На языке риторики это также омонимия, где непохожие вещи получают одно и то же имя: к примеру, «брак» в смысле «супружество» и «брак» как некачественный товар. Хотя от синекдохы как от простой метафоры, явно менее серьёзной, чем чистое понятие, ещё можно отмахнуться, парадоксы омонимии требуют более решительных мер. Джули К. Уорд, посвятившая этой теме книгу, рекомендует радикальный шаг – обратиться к экстралингвистическим референтам, чтобы вновь внести некоторый порядок в хаос, создаваемый омонимией [33]. Справедливости ради, её решение – трюк, вроде выплескивания вместе с водой ребёнка. Что толкает нас к этим внеязыковым референтам, если не дальнейшие объяснения, плетение и забрасывание паутины слов немного дальше, чем прежде, и так до бесконечности? В лучшем случае, нам было бы настоятельно рекомендовано продолжать плести эту паутину, дополняя слово *sitos* соответствующим пояснением «в смысле» пшеницы, зерна, продуктов питания, пищи смертных – заполните пробел.

То, что мгновение назад выглядело объяснением бытия, нуждается ещё в одном объяснении. Умозаключение «растущий стебель – это *sitos*» вовсе не определяет его фактическое существование, но открыто приглашает к широкому спектру интерпретаций. Слово *sitos* означает всё что

³ Разумеется, в греческом есть и отдельное слово для пшеницы – *pyros*. Однако это не отмечает непреодолимой путаницы, присущей многозначному *sitos*.

угодно, от настоящего растения, пшеницы, до более широкой категории зерна, от ещё более общего понятия основных продуктов питания до ещё не испечённого (т.е. потенциального) хлеба, пищи смертных. Можем ли мы узнать что-либо об отношении частей к целому в этом риторическом Вавилоне, где элементы безнадёжно не соответствуют друг другу?

Должно быть, Аристотель обрёл некоторое утешение в своих исследованиях животного мира, проливших свет на связь части с целым, которая его заворожила. Когда дело доходит до тела животного, целое – это организм, а части – отдельные органы, зависящие от сущности, которую они составляют. Излагая организменную логику в трактате «О движении животных», Аристотель не скрывает от своих читателей полезного сравнения: «Устройство живого организма можно уподобить управляемому хорошими законами полису. Когда в таком полисе единожды устанавливается порядок, то сразу же отпадает необходимость в единоличном правителе, произвольно вмешивающемся во все дела, но каждый поступает так, как предписано, и одно действие следует за другим по привычке. В животных то же самое происходит естественным образом, и они устроены так, что каждая их часть природой предназначена для определённой работы» (О движении животных, 703a).

Упорядоченная связь органов (как отдельных частей или индивидов) в организме (как едином целом или полисе) основывается на чётком разделении труда, установленном самой природой. Более того, органы зависят от организма, но не зависят друг от друга, благодаря связи, справедливо названной «органической». Справедливо ли это для растения? Демонстрирует ли растение ту же естественную упорядоченность, которая проявляется в устройстве животных?

Ответ, который даёт Аристотель, усугубляет ситуацию. Во-первых, природа растений в результате предполагаемой простоты их жизненных функций «лишена разнообразия неоднородных частей»: «ибо для небольшого числа отправлений требуется немного органов» (О частях животных, 656a). Относительная недифференцированность растительных органов заставляет усомниться в том, что растения суть организмы, целостные единицы, состоящие из различных взаимозависимых частей. Животный порядок уступает место растительной анархии: части выступают в роли целого, а целое в роли частей – анархии растений, которые живут и производятся на других растениях (О частях животных, 681a), и отрубленных ветвей, которые «могут и вновь приобрести целость и образовать из одного растения два или большее число» (О частях животных, 682b). Стебель пшеницы оказывается палкой в колесе хорошо смазанного организменного (и философского) механизма, так гладко функционирующего в случае животных.

Возможные и действительные растения

К тому времени, когда *sitos* вновь возникает в «Метафизике», философия Аристотеля уже вошла в гущу проблем, связанных с потенциальностью и актуальностью. Проще говоря, в воздухе повисает старый вопрос о курице и яйце. Что было сначала? Действительное зрелое растение произвело семя (т.е. потенциальное растение) или же растение произросло из семени? Что является причиной, а что следствием в процессе естественного зарождения?

По сравнению с идеей материальной причинности эти вопросы не кажутся нам далёкими, и на то есть веские основания. Когда мы говорим о причинах в современном контексте, мы заостряем внимание на подклассе аристотелевской причинности, известной как «действующая». Их действительность не имеет ничего общего с компетентностью; скорее, она относится к единству причин и их следствий. Британские эмпирики, среди прочих, представляли действующую причинность в виде удара одного бильярдного шара о другой, побуждающего последний двигаться со скоростью и по траектории, определяемой первым шаром. Что касается Аристотеля, то он различал четыре вида причин. В дополнение к материальным причинам, которых мы уже коснулись, и действующим причинам он постулировал формальную и конечную причинность. Тесно связанные с его онтологией, или теорией бытия, четыре причины самым подробным образом объясняют, *чем является вещь, как она возникла и для чего предназначена.*

Вернёмся к действующей каузальности: курице и яйцу, зерну и растению! В соревновании между курицей и яйцом (птицей, существующей в действительности, и птицей возможной) побеждает курица. «Действительность предшествует возможности» как логически, так и по времени. «Я понимаю под этим то, что материя, семя [*sitos*] и то, что способно видеть, которые суть человек, хлеб и видящее в возможности, а в действительности ещё нет, конечно, предшествуют вот этому человеку, уже существующему в действительности, и также хлебу, и видящему» (Метафизика, 1049b). Потенциальность сравнима с мостом, ведущим от одного действительно существующего к такому же другому. Но здесь есть один нюанс: мост исчезает, как только перед нами возникает второе действительно существующее. В своей на редкость глубокой книге «Этика Аристотеля как первая философия» (“Aristotle’s Ethics as First Philosophy”) Клаудия Баракки изящно воспроизвела аристотелевское понимание того, что «действительность оказывается вне действительности» [22, р. 38]. В прекрасной квазитавтологии этого движения мы можем осмыслить чудо исчезающего моста – исчезающей возможности – применительно к новому возникновению, поглотившему или актуализировавшему возможность, не оставив после себя ничего. Между одним стеблем пшеницы и другим, который из него прорастёт, есть зерно, предвосхищающее новое растение, которым оно станет.

Стоит отметить, что зрелое растение вставлено в непрерывный ряд примеров наряду с существующим в действительности человеком и существом,

«видящим в возможности». Почему Аристотель воздаёт ему столь высокую честь? Потому что, по сути дела, все трое являются существующими в действительности, обладающими возможностью порождать другие сущности, похожие на них самих? Если так, то растение, животное и человек должны обладать особой способностью к размножению, позволяющей им воспроизводить самих себя (т.е. производить других существующих в действительности). В сочинении Аристотеля «О душе» эта способность является частью *tō threptikon* – растительной души, присутствующей у всех трёх родов существующего. Действительные живые существа также актуализируются, т.е. производят другие действительные существа по своему образу и подобию: потенциальные копии самих себя. Те, кто ищет что-то вроде «первоосновы растущего», найдут аристотелевскую проницательность поучительной. Действующая причина у него не сводится к современной механистической причинно-следственной связи сталкивающихся бильярдных шаров: «...семя, Врачеватель, советчик и вообще то, что действует, – всё это причины в смысле того, откуда начало изменения или покоя» (Метафизика, 1013b). И поэтому, косвенно обращаясь к Аристотелю, Иммануил Кант в XIX в. будет упрекать своих современников за их механистическое мышление. «И ни один человеческий разум, – заметит немецкий мыслитель, – ...не может надеяться понять возникновение даже самой ничтожной травинки, исходя только из механических причин» [14, с. 284].

Со стороны возможности пшеничное зерно присоединяется к списку, включающему «материал» для человека и «то, что способно видеть». Некоторые философы считают, что сущностная идентичность потенциального человека – эмбриона – и человека, существующего в действительности, лежит в основе аристотелевского аргумента против абортот. Один из них, покойный профессор Альфонсо Гомес-Лобо из Джорджтаунского университета, был назначен Джорджем Бушем в Президентский совет по биоэтике и в Папскую академию жизни при Ватикане. Его аргументы в пользу индивидуальности плода развились непосредственно из размышлений Аристотеля о возможности. «Именно потому, что мы люди с самого начала, – писал Гомес-Лобо в своей книге “Мораль и человеческое достоинство” (“Morality and the Human Goods”), – мы постепенно превращаемся во взрослых людей (а не в обезьян или китов)» [26, р. 88]. Но то же самое в банальном смысле верно для любого существа с уникальным генетическим составом, вот почему Аристотель уравнивает растения и животных с людьми. Будут ли обнаруженные нами текстовые свидетельства побуждать таких философов, как Гомес-Лобо, уважать возможности пшеницы, обезьян и китов? И, если действительность в философском повествовании Аристотеля как во временном, так и в логическом отношении предшествует возможности, не становится ли она истинным локусом репродуктивной этики? То есть разве первенство человека (женщины), существующего в действительности, не влечёт за собой «право выбора»?

Глубокая причина неустанного настаивания Аристотеля на приоритете действительного, в сущности, кроется в том, что для греков нечто могло возникнуть только из чего-то другого; *creatio ex nihilo*, творение из ничего – гораздо более позднее христианское изобретение, не имевшее смысла в Древней Греции. В «Физике» Аристотель прямо об этом говорит: «Всегда ведь лежит в основе что-нибудь, из чего [происходит] возникающее, например, растения и животные из семени» (Физика, 190b). Но в результате этого наблюдения, основанного на здравом смысле, мгновенно возникает новая дилемма – дилемма бесконечного регресса. Если мы предположим, что каждому живому существу предшествовало другое, почти идентичное ему, тогда где начинается цепочка того, что существует в действительности, или цепочка самореализующихся возможностей? Можно ли сказать, что происхождение бесконечно отодвинуто назад во времени и пространстве мышления? Является ли оно в конечном счёте непознаваемым? Или же такой вещи, как истинное начало, в сущности, не существует? Аристотель не мог смириться с мыслью, будто цепочка существующего в действительности сворачивается в бесконечность. Отказ от концепции начала, *archē*, означал бы создание полностью хаотичного мира, ибо греки понимали *archē* одновременно как источник и как командный принцип, первопричину, создающую порядок. Поэтому, чтобы избежать философского хаоса, Аристотель выдвинул гипотезу, предположение, которое – как он прекрасно знал – не подтверждалось никакими фактическими данными. В начале цепи становлений, действительностей, пересекающих исчезающий мост потенциальности, он положил полностью действительную сущность – неподвижный *перводвигатель*. Полезная теоретическая фикция, метафизическая конструкция, вроде монотеистического Бога, стала неестественным источником природы, освобождённым от законов, управляющих рождением и распадом. Эта чистая сила, не подверженная влиянию извне, диаметрально противоположна растущему растению – квинт-эссенции природы, – которое зависит от внешних элементов (солнечного света, влаги) и воплощает собой принцип воспроизводства⁴.

Но что именно имеет в виду Аристотель, говоря о природе? В двух словах, общее движение возникновения или производства, гармонично объединяющее три из четырёх аристотелевских причин: материал, из которого производятся природные сущности, их форму или план (т.е. генетический код) и действующую причину их зарождения (другие схожие с ними сущности) (Метафизика, 1032a). В этом списке явно отсутствует конечная причина, отвечающая на вопрос: ради чего нечто возникает? Мы займёмся этим в ближайшее время.

⁴ Согласно неортодоксальному прочтению Баракки, неподвижный двигатель, характеризующий «на языке желания и эроса» как нечто «желанное» и «любимое», «освещается с точки зрения красоты, то есть феноменальности» [22, р. 50]. Если это так, то его сходство с миром растений сводится не только к эротичной растительной душе, но также к воплощению феноменальной внешности как таковой в появлении ростка из мрака почвы.

А пока заметьте, что нечто сущее от природы: «человек, растение или ещё что-то подобное им» – является тем, что «возникает» (Метафизика, 1032a). Это ещё одна тавтология, ибо природа есть не что иное, как совокупное порождение сущностей, управляемых их материальными, формальными и действующими причинами. Продолжающийся процесс возникновения не оставляет действительность в покое, но пробуждает в ней собственную возможность, из которой расцветёт новое действительно сущее. Неподвижный движитель, однако, не имеет природы, так как он не был создан: источник не имеет источника. Подобно Богу Моисея, он есть ровно то, что он есть. По сравнению с этим мы, люди, ничем не отличаемся от растений, которым требуется время, чтобы вырасти и расцвести, порой увядая, вовсе не использовав своих возможностей. Каким образом в философской вселенной Аристотеля мы можем стать тем, кем можем быть? Каким образом растения актуализируют свою «растительную сущность»? И на каком перекрестке пересекаются судьбы людей и растений?

Будь всем, чем можешь стать (не становясь растением)

Армия США кое-чему научилась у Аристотеля. Популярный в конце прошлого века лозунг вербовщиков «Будь всем, кем можешь стать!» – злое эхо древнего желания максимально реализовать свои скрытые возможности. Конечно, способности, ценимые рекрутерами, определённо далеки от тех, что Аристотель приуготовил для людей. Для греческого философа наивысший и наиболее подходящий потенциал, которым мы обладаем, – рациональное мышление, подкреплённое принципом непротиворечивости. Эта теоретическая деятельность настолько возвышенна, что ей удаётся приоткрыть завесу божественного царства (*теория* – буквально ‘созерцание божественного’). Неспособность реализовать эту способность угрожает самому нашему статусу человека. Пренебрегающий принципом непротиворечивости опускается до состояния овоща: «Но если у него нет никакого мнения, а он только одинаково что-то полагает и не полагает, то какая, в самом деле, разница между ним и [растением]?»⁵ (Метафизика, 1008b). Возможно, гнев Аристотеля настолько его ослепил, что он сделал именно то, что подверг осуждению как раз в момент своей критики. Человек, пренебрегающий принципом непротиворечивости, «одинаково что-то полагает и не полагает», что само по себе является явным противоречием! Точка зрения, которую пытается донести Аристотель, возможно, заключается в том, что нарушение формальной логики невозможно описать в формально-логических терминах. Однако от его загадочного вердикта зависит нечто гораздо большее, чем эта невозможность. Те, кто одновременно что-то полагает и не полагает, оказываются в состоянии растений: они неспособны сказать что-либо осмысленное, что-то понять или привести

⁵ В русском переводе «между ним и ребёнком». – *Примеч. пер.*

в действие свою человеческую психику. Аристотель, конечно, намекает на гибкую градацию существ, которую мы видели у Платона, – онтологическую структуру, в которой можно было столкнуться со всеми видами тварных сочетаний. Упорядоченная вселенная гарантирована только тогда, когда каждое существо реализует свои возможности: стебель пшеницы – возможности пшеницы, собака – возможности собаки, а человек – возможности человека. Когда в процесс актуализации вкрадывается ошибка, случайная или нет, ничто не мешает человеку, слабо мыслящему (нечто полагающему и не полагающему), опуститься до уровня растения, специализирующегося исключительно на усвоении питательных веществ и размножении. Трепещите, лежебоки!

К его чести, Аристотель не утверждает, что те, кто нарушает формальную логику (не говоря уже о самих растениях), вовсе не думают. Они и думают, и не думают, что может означать, что думают они по-другому, менее отвлечённо. Жизнь – это уже познание, включающее в себя столько способов мышления, сколько существует жизненных форм. *Tō threptikon*, или растительная душа, пересекающая биологические царства и виды, не является ни символической, ни сознательной формой мысли, но тем не менее это мысль (или, немного искажая формальную логику: мысль, не являющаяся мыслью). В современных терминах мы могли бы сказать, что эволюционная адаптация, в которой растения преуспели, о чём свидетельствует их широкое распространение по поверхности земли, служит признаком живого разума. Тем не менее пищевое и репродуктивное совершенство растений, представляющее собой абсолютный минимум для поддержания и сохранения жизненно важных функций любого организма, является недостаточным для сохранения нашей человеческой природы. Читателям предстоит сделать вывод о том, какой вклад Аристотель мог бы внести в дискуссию об эвтаназии и как бы он оценил расстройство, известное как «стойкое вегетативное состояние».

Каким образом природное существо, стремящееся быть всем, чем оно может быть, и наделённое набором потенциальных возможностей, их реализует? Именно их осуществляя, практикуя, феноменализируя, выводя на свет божий. Растение, извлекающее пищу из почвы и солнечного света, приносит полные семян плоды и в этом щедром плодородии даёт начало другим растениям своего рода, реализует себя на практике. Человек, руководствующийся в своих суждениях логическим мышлением и занимающийся теоретическим созерцанием, реализует свою человечность. Разумеется, люди могут ошибаться или вовсе игнорировать предписания теоретического и прикладного разума. Мы уже описали онтологические побочные эффекты этого фиаско. Однако растения тоже могут потерпеть неудачу в том, что им следует делать. Вердикт Аристотеля? «Плод без косточек» «некоторым образом негоден» (Метафизика, 1023a) в том смысле, что он не соответствует своему назначению (*telos*), если иметь в виду природу растения в целом. Бесплодное растение хотя и обладает репродуктивным

потенциалом, не приводит эту силу в действие, не актуализирует её. Чтобы не подвергать опасности свою тщательно выстроенную телеологию – систему намерений или целей, – Аристотель отвергает бесплодие как простой инцидент, случайное лишение, исключение из нормального хода событий. А принесение плодов, осуществление, даёт ему, как и многим последующим философам, осязаемую модель телеологической актуализации.

Учитывая, что плоды и семена демонстрируют совершенство растительной души, чьи потенциальные возможности переходят в живую актуальность, представляется особенно занятным, что Аристотель считает эти части растения побочным продуктом выделения в процессе его питания. (Растения действительно используют своё обширное тело в собственных интересах, превращая его в твёрдый внешний слой – своего рода растительный экзоскелет. Таким образом, они достигают устойчивости при отсутствии чего-то напоминающего скелет животного.) В трактате «О частях животных» философ выражает удивление по поводу того, что у растений, в отличие от животных, нет кишечника: они «не имеют особого места для негодных выделений: они поглощают из земли переваренную пищу и взамен этого выбрасывают семена и плоды» (О частях животных, 655b). Иными словами, растения могут не только есть (корнями, функционирующими как подземные рты), но и испражняться (плодами как эквивалентом экскрементов). Именно это простодушное решение прокладывает путь к концепции *tō threptikon* как вместительности единой ёмкости для питания, где размножение сводится к побочному продукту питания. Реализованный потенциал растений сочетает в себе высшее и низшее; если бы мы подвергли Аристотеля психоанализу, то, в духе Фрейда, пришли бы к заключению, что его теория растительной жизни есть сублимация дерьма. Поскольку Аристотель придерживался аксиомы установленного естественного порядка и отмахивался от любых объяснений, имеющих отношение к случайности, он взял на себя задачу детализировать строгие закономерности актуализации. Две из них исключительно важны для нашего обсуждения. Во-первых, развитие возможностей всегда и неизбежно стремится к заранее определённой границе, присущей каждому развивающемуся существу. В большей степени, чем форма прошлой актуальности, этот предел, так сказать, регулирует движение актуализации из будущего. Исходя из этого, «невозможно животному или растению быть каким угодно по величине и малости», и «это невозможно и для какой-нибудь части» (Физика, 187b). Далее Аристотель ссылается на плоть и кости как на части животных, а на плоды – как на их растительные аналоги, с учётом ограничений по размеру. Несмотря на отчаянные усилия культуристов и агрономов, им не удастся создать настолько огромные мышцы или плоды, которые превысят все мыслимые размеры. Феномен взрывающихся китайских арбузов, о котором сообщалось в 2011 г. и который, вероятно, был спровоцирован химическими веществами, способствующими росту, прекрасно иллюстрирует эту невозможность.

Всё это относится к физическим размерам. Но реализация наших уникальных человеческих возможностей вносит неожиданный поворот в философский нарратив Аристотеля. Бесспорно, существуют объективно установленные пределы роста и способствующей ему деятельности; грубо говоря, существует не подлежащее обсуждению ограничение на то, сколько человек (или растение) может есть и выделять. Человеческая способность к рациональному мышлению и теоретической деятельности также ограничена. Мы не можем быть чисто рациональными, как боги: этому препятствует наше конечное телесное существование. Тем не менее на вершине теории (*theoria*), когда перед нами промелькнет нечто божественное, мы достигаем такого рода саморефлексии, которая приводит к «мышлению, мыслящему само себя». Вот так мы, наконец, можем стать тем, кем можем быть. Подобно неподвижному движителю, не подверженному влиянию извне, мышление самостоятельно устанавливает своеобразное самоограничение, ибо оно не ограничено ничем, кроме самого себя! Оно не устраняет предел, а присваивает его, и в этом подчинении себе мерцает обещанием свободы. Эта замкнутость, символизируемая змеей, кусающей себя за хвост, недоступна растениям, которым, по мнению Аристотеля, не хватает саморефлексивности и субъективной интериоризации, внутреннего мира мыслей, мечтаний, воспоминаний и надежд. Растение не овладевает собой, не присваивает себе себя. Мы можем лишь гадать о реакции Аристотеля на недавние открытия ботаников, указавших на существование растительной памяти, распознавания себя и представителей своего рода, способности к обучению и так далее [24]. В любом случае захватывающее значение этого исследования заключается в том, что даже «продвинутое» психические структуры, такие как память, не обязательно должны быть реализованы в субъективном сознании или самосознании, но могут быть вписаны в тела организмов.

Вторая закономерность актуализации, которую стоит подчеркнуть, состоит в том, что ни процесс, ни его результат не являются случайными: «...из семени каждого [живого существа] возникает не что придётся, а из этого, вот, – маслина, из этого же – человек» (Физика, 196а). И в трактате «О возникновении и уничтожении» Аристотель добавит в уравнение пшеницу: «Какова причина того, что от человека всегда или большей частью рождается человек, а от пшеницы – пшеница, а не маслина?» (О возникновении и уничтожении, 333b). За порождаемое отвечает не столько случайность, сколько сущность каждой вещи. В том же отрывке Аристотель признаёт, что исключения из этого общего правила (т.е. то, что мы называем генетическими мутациями) происходят «самопроизвольно или случайно». Как известно, когда Аристотель писал эти строки, генетики как научной дисциплины не существовало. Опираясь на подавляющее большинство своих теоретических выводов из жизни животных и используя размножение животных как парадигму для всего живого, Аристотель не мог подозревать, что растения проявляют гораздо большую генетическую

гибкость, чем животные. Например, семена яблони никогда не воспроизведут материнское дерево, но каждый раз при посадке дают начало новому виду [32]. В среднем растения в своём развитии проявляют бóльшую пластичность, чем животные, вызывая такие глубокие изменения, которые нередко затрагивают их генетический состав, передаются следующему поколению [31]. Настоящий кошмар Аристотеля – генетическая пластичность растений не означает полного хаоса, когда стебель пшеницы может каким-то образом стать оливковым деревом. Однако это бросает вызов его стремлению нейтрализовать случайность в процессе актуализации. Растения были бы всем, чем могли бы быть, при условии реализации своих бесконечных возможностей – что, мягко говоря, совершенно невозможно.

Желая изгнать хаос из мышления и бытия, Аристотель в своей «Физике» подчёркивает идею о том, что из семени не вырастает всё, что придётся, однако он вынужден признать, что «и в растениях имеется “ради чего”, хотя и не так отчётливо» (Физика, 199b). Его давно утерянный трактат по ботанике, вероятно, помог бы объяснить расплывчатость растительной цели. (Книга *De Plantis*, или «О растениях», приписываемая Аристотелю, вероятно, была написана Николаем Дамаскином примерно через триста лет после смерти философа.) При отсутствии оригинального текста мы можем реконструировать гипотезу Аристотеля, которая, вероятно, звучала примерно так: цель или конечная причина очевидна в частях растений, но не в растении в целом. «В растениях полезные [им части] возникают с какой-то целью, например листья ради защиты плода» (Физика, 199a), – утверждает Аристотель. Однако, тогда как листья существуют «ради» плодов, растение не существует ради самого себя. Его цель – реализовать свою способность к порождению, породить другое растение, подобное ему, а это означает, что его актуализация достигает кульминации не в нём самом, а в этом другом существе, и так далее, до бесконечности. Конечная причина существования растения, размножение, не является вполне конечной, потому что потенциально бесконечная серия потомков никогда не достигнет естественного завершения. В упорядоченную вселенную Аристотеля вторгается открытая конечность растительной жизни.

Хаотическое распространение: исчезающие различия

Героическая борьба философа с хаосом кончается разочарованием: статус существования растений остаётся зачаточным и относительно недифференцированным. Даже главнейшее разделение между природой и культурой не выдерживает дестабилизирующей силы растительности. Размывая эту демаркационную линию, культивируемые растения являются продуктом обеих областей: культура, в некотором смысле, порождена культивированием. Следовательно, их появление в текстах Аристотеля приводит к внезапному уничтожению концептуальных границ и взрыву внутренних противоречий, угрожающих неминуемым крахом всему философскому

предприятию. Аристотелевская критика искусства наживать деньги, лишь на первый взгляд не связанная с нашей темой, непосредственно вытекает из его представления о конечной причине. Давать займы или вкладывать деньги, чтобы собрать богатый урожай, когда они «созреют», – значит погрузиться в бесконечную череду повторений. Поскольку деньги – это чистая возможность покупательной способности, финансовая деятельность не служит какой-либо конечной цели; при этом финансовые средства ошибочно рассматриваются как истинная цель. Однако жизнь растений также не имеет чётко определённой конечной цели! Это совпадение само по себе не случайно. Подобно растительному росту, расширение капитала не имеет внутренне необходимого предела, того «ради чего» он растёт. Вот почему финансовая терминология – рост капитала, зрелые рынки и т.п. – нередко бывает заимствована из ботанической жизни.

Неоднозначное переплетение растений с финансами можно заметить и в текстах Аристотеля. И вновь пшеница оказывается протагонистом этой запутанной истории. В первой книге «Политики» Аристотель одобрительно отзывается об обычаях «варварских племен», *barbarikōn*, удовлетворяющих свои личные потребности путём обмена: «Они обмениваются между собой только предметами необходимыми, и больше ничем; например, они обменивают вино на хлеб [*sitos*] и наоборот и т.п.». «Такого рода меновая торговля, – полагает Аристотель, – и не против природы, и вовсе не является разновидностью искусства наживать состояние, ведь её назначение – восполнять то, чего недостаёт для согласной с природой самодовлеющей жизни» (Политика, 1257a). Символические продукты земледелия, вино и зерно, сообразны природе в той мере, в какой их обмен способствует самодостаточности, основанной на взаимном удовлетворении потребностей. Весьма показательно, что Аристотель встаёт на сторону варваров – его версии «благородных дикарей», – которые находятся в контакте с природой, в отличие от слишком цивилизованных, зависимых от денег эллинов. Его экономические взгляды – часть не слишком завуалированной критики афинского общественного, политического и экономического разложения и упадка.

Действительно ли пшеница и вино принадлежат непосредственно природе? Разве пропорция обмена двух товаров не является предметом соглашения, т.е. договора? Именно это подчёркивает сам Аристотель в «Никомаховой этике»: «Те из правовых [установлений], что основаны на уговоре и взаимной выгоде, можно уподобить мерам; действительно, меры для вина и хлеба не везде равны: у скупщиков они больше, у [розничных] торговцев – меньше. Подобным образом и правовые [установления], не природные, а человеческие, не бывают повсюду тождественны» (Никомахова этика, V.vii.5).

Обмен, возможно, не противоречит природе, но он также не зависит от некой неизменной ценности, установленной самой природой. Благодаря достигнутому в ходе переговоров консенсусу между сторонами, две меры

пшеницы стоят, например, одной меры вина. Даже если – как открыто утверждает Маркс, ссылаясь на Аристотеля, – на производство одной меры вина и двух мер пшеницы уходит одинаковое количество труда, труд не является чем-то природным; напротив, он является стержнем цивилизации, если тот вообще когда-либо существовал. Вдобавок, меры (*metra*: отсюда и слово «метр») определяются контекстом, в котором используются: они выше на оптовых рынках и ниже в розничной торговле. Эквивалентность пшеницы и вина, таким образом, вдвойне неестественна – во-первых, потому что мера каждого из них зависит от места и времени и, во-вторых, потому что нет волшебного уравнения, которое «естественным образом» навсегда установило бы между ними правильную пропорцию.

Мы ещё не подобрали все колосья с полей аристотелевских текстов. Ещё одно важное разграничение рушится, когда с помощью аллегии в разреженном воздухе философии испаряется различие между людьми и растениями. Крах происходит дважды на тех страницах «Политики», где осуждается тираническое ядро демократии, одержимой формальным равенством. В истории, которую рассказывает Аристотель, помимо стеблей пшеницы, фигурируют тиран Коринфа Периандр и тиран Милета Фрасибул: «...рассказывают, что Периандр ничего не сказал в ответ глашатаю, посланному к нему за советом, а лишь, вырывая те колосья, которые слишком выдавались своей высотой, сровнял засеянное поле; глашатай, не уразумев, в чём дело, доложил Фрасибулу о том, что видел, а тот понял поступок Периандра в том смысле, что следует убивать выдающихся людей»⁶ (Политика, 1284).

В этой пространной метафоре выдающиеся граждане – это самые высокие колосья, и величина человеческой добродетели коррелирует с физическим размером растений. Вы наверняка заметили, что в этом кратком отрывке нарушено несколько концептуальных границ. В том числе Аристотель нивелирует политическое различие между тиранией, олигархией и демократией, демонстрируя глубокую общность между ними, а именно подозрительность по отношению к лучшим гражданам, которых требуется изгнать, чтобы обеспечить однородность и покорность остальной части политического организма. С другой стороны, он выдаёт аристократию за идеальный режим, где возвращаются лучшие, или, образно говоря, самые высокие колосья поощряются к руководству остальными.

Мы могли бы проследить ещё множество примеров того, как растения вносили путаницу в различия и противопоставления Аристотеля. Они нарушают границы между мужским и женским (Возникновение животных, 724b, 762b), живым и мёртвым (как в случае с *hylē*, словом, обозначающим материю и относящимся как к «древесине», так и к «растущим лесам») и даже границы между собой и тем, чем они не являются (речь идёт о таких животных, которые «и начало получают внизу, и часть около головы становится неподвижной и бесчувственной, и получается растение» (О частях

⁶ Та же притча повторяется в «Политике» 1311a.

животных, 686b). Растущее растение проникает далеко за пределы философского словаря и зарождающейся концепции, стремящейся захватить и заморозить его. Всё, что растёт и цветёт, от стебля пшеницы до дуба, будет препятствовать стремлению к классификации и делению на категории. С самого своего систематического зарождения философия видит в растениях пугающее отражение хаоса, которое, как она полагает, было изгнано вместе с мифом.

Сельдерей Авиценны (глава 5)

Персидский вундеркинд, родившийся в X в. н.э., Авиценна (латинизированная версия имени Ибн Сина) знал толк в растениях. Вдобавок к завидному знанию математики и физики, философии и астрономии, геологии и исламской теологии Авиценна был практикующим врачом и автором пятитомного труда *Qanun*, «Канона врачебной науки».

«Канон» в течение веков после создания считался золотым стандартом медицинского ремесла в Европе и за её пределами. В этом средневековом руководстве растения во множестве рассматривались как компоненты диеты и сотнями как средство от различных недугов. Они были настолько важны для медицинской системы Авиценны, что издатели книги на английском решили предварить текст фрагментом из «Тысячи и одной ночи», в котором Шахерзада восхваляет врача Дубана – прототип нашего врача, который «знал также все растения и травы, свежие и сухие, полезные и вредные» [20, р. iii]⁷.

Вопреки тому, что мы могли бы предположить с точки зрения диеты, Авиценна не считал, что употребление в пищу плодов полезно для здоровья человека. «Свежие плоды, – категорически утверждал он, – хороши лишь для тех, кто выполняет тяжёлую работу или много занимается физическими упражнениями... потому что они делают кровь слишком водянистой, из-за чего она склонна к брожению» [20, р. 404]. Интенсивная физическая деятельность рекомендовалась как противоядие, призванное сбалансировать неблагоприятное воздействие очищения крови растительными «сырыми соками» и облегчить тяжесть воздействия на организм человека. Нас может шокировать то, что за тысячу лет до принятия программы *Five-a-Day*, осуществляемой Министерством сельского хозяйства США, плоды рассматривались как гораздо более вредные для здоровья человека, чем мясо или вино.

Целительные свойства растений были одним из основных пунктов «Канона» и в то же время точкой схождения теоретических знаний Авиценны и нескольких злополучных событий его биографии. Возьмём, к примеру, сельдерей. Врач-философ полагал, что это растение способствует улучшению пищеварения, а также щедро использовал его семена как

⁷ Цитаты Авиценны переведены с англоязычных изданий, так как, кроме пятитомного «Канона», все упоминаемые в тексте произведения переведены лишь частично. – *Примеч. пер.*

мочегонное [20, р. 433, 435]. Когда сам Авиценна испытал подобные пищеварительные симптомы, он без колебаний стал лечить себя в соответствии со своим рукописным руководством. Но результат оказался неожиданным.

Незадолго до смерти Авиценна сопровождал правителя Исфахана в военном походе. Ощувив приступ колик и опасаясь, что отстанет от войска, он поставил себе восемь клизм, что привело к разрыву кишечника [15, р. 74]. Затем он приказал ввести себе два *danāqs* (данаке = 1,05 г) семян сельдерея – дозу, превышенную, по меньшей мере, в десять раз, и тогда, пренебрегая подробной инструкцией, было приготовлено пять *dirhams* (дирхамов) экстракта [25, р. 85]. Более того, когда Авиценна решил, что ему следует принимать опиум для облегчения симптомов эпилепсии, слуги дали ему слишком большую дозу, решив воспользоваться возможностью обокрасть хозяина [15, р. 74]. Удивительно, что эти обстоятельства, способные обессилить среднего человека, не смогли снизить темп его жизни. Учёный муж и далее не лишал себя диетической и сексуальной невоздержанности, предпочитая измерять дни (и ночи) своей жизни скорее шириной, чем длиной⁸, из-за чего пользовался дурной славой.

Бесспорно, Авиценна многому научился у Аристотеля, за исключением несомненной аристотелевской умеренности, т.е. нахождения оптимального среднего пути между излишествами и недостаточностью. Если верить биографам Авиценны (а точность их утверждений сейчас под вопросом [28]), реальной причиной его смерти стали жизненные излишества: слишком большие дозы лекарственных растений, переедание и, по свидетельству его ученика Аль-Джусджани, чрезвычайно частые половые сношения. Кроме применявшихся сельдерея и семян мака – источника опиума, – прямо связанных со смертью философа, два гиперактивных аспекта его растительной души – пищевой и репродуктивный – тоже способствовали его кончине.

Когда Авиценне указывали на опасности такой безумной жизни, он отвечал: «Бог, Который возвышен, был щедр в отношении моих внешних и внутренних способностей, поэтому я использую каждую способность так, как она должна быть использована» [25, р. 83]. Размышляя о своей жизни, он, как кажется, не придавал большого значения внутреннему конфликту этих способностей и не считал, что некоторые из них должны находиться под контролем других, более рациональных областей души. Со всем другим, как мы увидим, были теоретические взгляды Авиценны на душу, части которой, находящиеся в строгой иерархии и квазифеодальных отношениях, должны были повиноваться или безраздельно править в зависимости от своих позиций в стройной системе психики.

Неумеренность жизни философа, указывая, так или иначе, на растительную сферу, аналогична его взглядам на растение как прототип

⁸ По этому поводу, как говорят, он сказал: «Я предпочитаю короткую широкую жизнь долгой и узкой» (цит. по: [27, р. 85]).

онтологического избытка. Растения у Авиценны настолько хаотичны и неустойчивы по своему основному строению, что с трудом годятся на то, чтобы получить душу. Согласно его космогонии (теории происхождения вселенной), стихии земли, огня, воды и воздуха должны сойтись в более или менее сбалансированных пропорциях, чтобы сделать материю способной получить форму (другое слово для обозначения души). Растения обладают чем-то из этой гармоничной смеси: «Когда стихии смешиваются более гармоничным образом... другие существа также возникают из них благодаря силам небесных тел» [18, р. 24]. Находясь в состоянии, более близком к равновесию, чем минералы, растительная материя «предрасположена к тому, чтобы получить растительную душу» [19, р. 64].

Несмотря на тезис о том, что растительная материя – явный шаг вперёд по сравнению с грубостью камней, она является наименее сбалансированным субстратом живого. Подчинённое положение растений в самом низу метафизической иерархии в философской традиции остаётся неизменным во всех отношениях; варьируется только обоснование их предполагаемой более низкой позиции. Как сказал бы Авиценна, из всех видов существ растения демонстрируют наибольшее отклонение от среднего. Животные идут «после растений потому, что первые возникают из соединения стихий, органическая природа которых гораздо ближе к среднему... и именно потому готовы обрести животную душу, пройдя стадию растительной души» [18, р. 25]. На пути от хаоса и дисгармонии к совершенству душа должна отбросить растительную форму, которую Авиценна знаменательно называет «природной», *tabu'yat* [20, р. 107].

Форма животного и человека, по сравнению с формой растения, лишена природных свойств. Итак, даёт ли объединение растительного с природным этому уровню существования хоть каплю нормальности, какую мы обычно приписываем природе? Вовсе нет. Ссылаясь на измерения пульса, Авиценна уточняет, что природное – это прежде всего то, что является исключительно сильным и энергичным, «чрезмерным по силе» [20, р. 302]. Верный грекам в одном отношении, он расходится с ними в другом. Как и в древнегреческой философии, природа всё ещё метонимически выражается в растении, и именно по этой причине способности растительной души обозначаются как «природные». Но природа Авиценны – это не совсем тотальное развитие самовоспроизведения и гармоничного роста, каким оно было для древних; она означает чрезмерную энергию в выполнении какой-либо функции или неравновесие элементов, которым всё ещё не хватает связующей силы и формы души. Реплика философа относительно использования собственных способностей, несомненно, связана с первым значением природного: природа как энергичный избыток в нём самом и в растении. Но такое «снятие сливок» несостоятельно, поскольку два определения природы (следовательно, растительности) идут вместе. Вот почему энергичное использование репродуктивных и пищевых способностей философа привело к его гибели.

Излишества, присущие растениям, не препятствуют их стремлению к совершенству. Рост, например, стремится к совершенству, когда он сбалансированно увеличивает телесное расширение растущих существ: «Рост подразумевает увеличение во всех направлениях в надлежащей пропорции. Сделаться с годами из стройного толстым или страдающим ожирением – это не рост. Это не рост, если рост не происходит во всех направлениях и в естественных пропорциях, чтобы достичь кульминации в совершенстве роста» [20, р. 113]. Однако стремление растений к совершенству легко пресекается из-за воздействия внешних факторов, препятствующих их развитию и росту. Пример, который Авиценна приводит в «Метафизике исцеления», заключается в том, что «холод замораживает растения, поражая их в то время, когда они созрели для своего совершенства, так что [их] надлежащая подготовленность и то, что из этого следует, приходят в негодность» [21, р. 341]. При условии, что растительная материя изначально не сбалансирована, внешние возмущения оказывают на неё большее воздействие, чем на животных, которые лучше приспособлены к сопротивлению неблагоприятным условиям окружающей среды. Авиценна не знает, что растения, как правило, не сопротивляются, а приспосабливаются к окружающей среде и взаимодействуют с ней, изменяя свои физиологические и морфологические состояния. Для него растения беззащитны. Слишком слабые, чтобы преодолеть всё, что мешает их стремлению к совершенству, они упорствуют в состоянии нереализованной готовности, дыша обещанием формы, которая далека от реализации. Но в таком случае то же самое происходит с человеческой мыслью и существованием!

Феодальный порядок растительной души, или аристотелизм с зигзагом

Бедность природы в мышлении Авиценны поразительна. Хотя философ склонен называть растительную душу «природной способностью», в его понимании природа ещё более несовершенна, чем растение, которое демонстрирует первый и самый шаткий союз материи и психической формы. Взятая в изоляции, природа бессильна, «неспособна одним махом создать одухотворённое тело» и «испытывает недостаток в силе, с помощью которой, способствуя росту, она может создать живое тело» [16, р. 38, 39]. Чтобы создать что-либо, природе требуется помощь Божественного Провидения, которое является бесспорным источником души, от простейших растительных до самых сложных человеческих разновидностей. Мы могли бы сказать, что Авиценна предвосхищает современный редуктивный взгляд на природу как на совокупность математизированных и механически управляемых процессов. Безусловно, в отличие от современного натурализма, его механическая природа становится терпимой благодаря *deus ex machina* души. Но вычтите это «одухотворённое дополнение» из его

философии, и вы получите мир, поразительно напоминающий ньютоновскую вселенную эффективных причин и следствий. Итак, что же относится к царству природы, справедливо так названному? В дополнение к классическим элементам Авиценна включает в этот раздел четыре силы: «притягивающую, удерживающую, переваривающую и выделяющую (отталкивающую) [*jādhība, māṣika, hādīma, dāfi'a*]» [16, р. 41]. Тесно связанные с питательными, растущими и репродуктивными способностями растительной души, четыре силы природы уступают этим самоорганизующимся – говоря современным языком, аутопоэтическим – способностям. Их неполноценность позволяет растительной душе установить своё слабое господство над природой. Растительная жизнь, как выразился Авиценна, «подчиняется» силам природы [20, р. 114]. Отношения господства и вассалитета, связывающие воедино живое растение и неорганический мир, дают нам точную картину социально-экономических отношений во времена Авиценны. В то время как растение может быть феодальным господином над стихиями, оно всё равно остаётся рабом животного и человека. Более того, поскольку его душа не существует как простое единство, его различные способности вступают в отношения господства и подчинения между собой. Иерархическая (политическая) экономика души растений – это квинтэссенция «аристотелизма Авиценны с зигзагом». Прибегая к элементарной логической дедукции, мы приходим к выводу, что, когда Авиценна определяет растительную душу как «природную» (*tabyyat*), он косвенно приписывает ей недостаток природы и нестабильную форму жизни, граничащую со смертью. Близость растения к механическим силам природы особенно очевидна в питательной части его души, которая связывает воедино притяжение, удержание, переваривание и выделение. Питательная способность, *ghazia*, – это «то, посредством чего пища преобразуется в подобие того, что питается, тем самым заменяя потерю, связанную с процессом жизни» [20, р. 113]. Чтобы превратить питающее другое (для растения: солнечный свет, вода, минералы и т.д.) в питающее то же самое, эта способность должна напрямую взаимодействовать с четырьмя силами природы, добавляя к ним практические понятия различия и идентичности. Авиценна подчёркивает, что *ghazia* не следует путать с пищеварительной силой «её слугой» [19, р. 64] именно потому, что способность к питанию выходит за рамки простого пищеварения и вводит отношения, которые уже не только физические, но и весьма приблизительно духовные, т.е. различия и идентичность. В то же время эта способность понимается как низший уровень низшего рода души в результате её почти полного погружения в царство природы. Активно осваивая притяжение, удержание, переваривание и выделение, питательная способность пассивно подчиняется «усиливающей способности» роста, *namia* [20, р. 113]. Почему?

В «Книге о душе» Авиценна различает два типа движения: движение в соответствии со стихией и движение против стихии. Первый тип является полностью природным, например, тяжёлое тело стремится вниз, к своему

собственному элементу, земле. Второй тип, за неимением лучшего термина, духовный; он обнаруживает существование души, которая уводит одушевлённое тело от его физического элемента, подобно «движению летящей птицы с тяжёлым телом высоко в небе» [16, р. 23]. Рост сродни полёту птицы, поскольку он также направляет довольно тяжёлое тело растения, относящееся одновременно к земле, и воде, и к воздушным просторам наверху. Усиливающая способность действует *contra natura* – вот почему она занимает положение выше своего питательного аналога. Она не только организует силы природы, но и противостоит этим силам, свидетельствуя о вмешательстве того, что приходит извне и остаётся необъяснимым в механическом упорядочении элементов. Это внешнее вмешательство является для Авиценны неизгладимым следом души, благодаря которому избыточная материя, из которой состоит растение, подчиняется влиянию формы.

Namia, или способность к увеличению, стоит выше на шкале растительной души ещё по одной причине: она нацелена на совершенство. Мы уже видели, что рост влечёт за собой увеличение размеров тела в нужной пропорции, и именно это размеренное и сбалансированное увеличение позволит ему «достичь совершенства» [19, р. 65; 20, р. 113]. Итак, равновесие и пропорциональность указывают на утончённость материи точно так же, как беспорядок и избыток являются барометрами её неподготовленности к восприятию формы. Поскольку рост соответствует телеологическому идеалу совершенной пропорциональности, он (1) умеряет чрезмерную онтологию растений и (2) способствует развитию души за счёт грубой материи. Однако концептуальный предел роста заключается в том, что наряду с питанием он служит отдельному смертному растущему существу, а не виду в целом. Даже если он стремится к совершенству, это всего лишь средство для достижения высших целей воспроизводящей способности. Действительно, рост – это своего рода посредник, соединяющий низшие и высшие уровни души растения [16, р. 38], очень похожий на само растение в его качестве посредника между неорганическим и органическим мирами.

Способность к воспроизводству (*mawallida*) содержит искру божественной, творческой, дарующей форму силы: «Способность к воспроизводству придаёт материи форму вещи» [18, р. 24]. Вместо того, чтобы заменить «потерю, связанную с процессом жизни» в организме, она заменяет всё существо другим, подобным ему. В то время как питательная способность преобразует различие (питание) в одинаковость (питаемое) и в то время как способность роста увеличивает то же самое (расширение тела) в правильной пропорции, *mawallida* формулирует одинаковость и различие в более сложной совокупности.

Во-первых, репродуктивная способность является областью потенциального сходства, которое может быть реализовано путём смешения с другими телами [18, р. 25]. Во-вторых, отклоняясь от двух других способностей, которыми в равной степени обладают все питающиеся растущие

существа, *mawallida* уникальна для каждого самовоспроизводящегося вида, не говоря уже о том, что она разделена на половое и бесполое размножение. Как пишет Авиценна: «Мы находим, что они [живые существа], помимо общего получения пищи, также имеют общий рост, но отличаются размножением (потомства), поскольку среди растущих существ есть такие, которые не порождают» [16, р. 37–38]. С одной стороны, бесполое размножение подпадает под категорию роста, потому что оно концептуально неотлично от продолжения существующей материи. С другой стороны, подлинное «зачатие» несёт в себе новую форму, которая потенциально пребывает в зачинателе. По этим причинам различие и идентичность существуют в воспроизводящей способности растительной души.

Ничто из вышеперечисленного не делает способность растений к росту соизмеримой с душами животных, не говоря уже о душах людей. «Животным способностям во всей их полноте, – заключает Авиценна, – служат растительные способности, из которых репродуктивные являются первыми по рангу и самыми высокими» [18, р. 37]. Точно так же, как механические силы природы являются вассалами растительной души, и точно так же, как внутри этой души существует другая иерархия, основанная на феодальных отношениях превосходства и подчинения, так и растительное царство и растительные способности являются инструментами животных и других душ, движимых силой воли. На этом историко-политическая аналогия исчерпывает себя. В феодальном обществе вассалы обменивали своё послушание на защиту могущественных лордов, чего растения явно лишены. Когда дело доходит до феодализма души, что получают растительные способности – особенно те, которые относятся к самим растениям, – от подчинения животному принципу?

Сегодня авторы-первопроходцы, в числе которых Майкл Поллан, утверждают, что мы неправильно расцениваем инструментализацию растений животными и людьми [32]. Что, если, спрашивают они, на самом деле растения используют нас для распространения своего потомства по всему миру? Где был бы скромный картофель, если бы его не экспортировали из южного Перу и северо-западной Боливии в самые отдалённые уголки мира? Какова была бы судьба сельдерея, если бы люди не перенесли его семена из Средиземноморского бассейна, где он зародился, в Америку и за её пределы? Делают ли растения и их «психические способности» вид, что подчиняются хозяевам – животным и людям, – которых они тайно используют в своих собственных репродуктивных целях? Или, может быть, растения не подчинены и не превосходят животных и людей, но заслуживают равного статуса в республике живущих?

Ни при каких обстоятельствах Авиценна не ответил бы на эти вопросы утвердительно. Но он ненароком вносит беспорядок в тщательно выстроенную иерархию души, указывая на вопрос о глубоком «согласии» между растениями и животными. Оказывается, что два вида существ разделяют «силу побуждения... с более широким охватом, чем сила восприятия» [16, р. 26].

Воля животных соответствует «адаптации растений к привлечению той пищи, которая полезна, и отвержению той, которая вредна и несовместима» [16, р. 46], с той лишь разницей, что первые прибегают к движению, основанному на восприятии, как к средству защиты своих интересов и бегства от опасности. Отсутствие передвижения не мешает растениям стремиться к своим целям без восприятия, что является одним из многих инструментов в арсенале живущих для достижения их целей.

Пока всё идёт хорошо. Но Авиценна совершает неоправданный логический скачок, относя растения к парадоксальной группе бесчувственных живых существ. Он замалчивает мысль о том, что восприятие через органы чувств животных не тождественно ощущению как таковому. Давайте предположим, что так называемые органы чувства расстояния – зрение, слух и т.д. – присущи исключительно тем животным, которые способны в одно мгновение броситься к далёкому источнику пищи или убежать от хищника. Тем не менее необходимы другие виды чувствительности, как для сидячих животных, так и для растений, если им нужно определить, достигли ли они цели, к которой (или от которой) их побуждают. Глупо думать, что быть чувствительным – это функция только нервной системы. «Бесчувственные живые существа» – это противоречие в терминах, потому что жизнь живых требует высокой степени проницательности, чтобы сохранять и продвигать себя.

Верная интуиция Авиценны о силе побуждения растения должна была заставить его исследовать тёмную местность растительной чувствительности. Этого не произошло. Вместо этого философ был вынужден признать тревожное сходство между растениями и звёздами, которые также были негативно определены как «бесчувственные живые существа»: «Что касается звёздного неба и растений, то им не была передана сила чувств и сила воображения, хотя у каждого из них есть душа и хотя у неё есть жизнь: небосвод не обладает этими силами из-за своей высоты; растения не обладают ими из-за своей униженности по сравнению с ним» [16, р. 48]. Повторяя аристотелевских «зверей и богов», которые ведут по существу аполитичную жизнь, растения и планеты Авиценны живут без ощущений ниже и выше порогов животного и человеческого существования соответственно. Только этим существам не нужна сила чувств и воображения, которая либо слишком недостаточна, либо слишком самодостаточна для достижения своих целей. Высшие и низшие слои в иерархии живых объединяются в области жизни, едва понятной с человеческой точки зрения, и, как следствие, демонстрируются в отрицательных терминах: «бесчувственные». Настолько, что бесчувственная жизнь растений является лишь одним из двух исключительных случаев, когда Авиценна принимает по существу негативное определение как полностью удовлетворительное [30, р. 262].

Ещё одно искажение в иерархическом механизме Авиценны делает более низкий статус растений и их реальные способности всё менее и менее

совместимыми. Я имею в виду корреляты растительных способностей в сферах восприятия и мышления. В «Каноне» Авиценна сравнивает «природные силы», созданные питательной способностью, а также усиливающими и воспроизводящими способностями, с психическими процессами. А именно, сила притяжения эквивалентна восприятию, удержание – это память, преобразующая сила соотносится с размышлением, сила выталкивания соответствует выражению, способность к увеличению преобразуется в приобретение знаний, а способность к генерации связана с изобретательностью и творчеством [20, р. 112]. Таково в двух словах растительное мышление Авиценны. Задолго до «Этики» Спинозы физические процессы и тенденции «низшей» души интерпретируются как способности мышления, полностью находящиеся под влиянием материи, не отфильтрованные через очищающую форму (абстрактной) мысли. Поглощая и удерживая воду и солнечное излучение, растение «воспринимает» и «запоминает» жидкость и солнечный свет; вырастая, оно приобретает «знания» о своей окружающей среде, исследуя наиболее полезные, богатые ресурсами ниши местности; воспроизводя себя, оно каждый раз заново изобретает свой род...

И, наоборот, люди «думают» посредством еды, питья и удаления побочных продуктов питательных веществ, путём роста и деторождения, хотя им также доступны более редкие формы мышления. Авиценна, безусловно, не одинок среди философов в том, что даёт отрицательное оценочное суждение этим материальным способам мышления. Но мы были бы неправы, если бы проигнорировали его особое внимание к медицине с её заботой об изменении материальных условий жизни, бытия и мышления таким образом, чтобы способствовать исцелению и индивидуальному благополучию. Выражаясь явно плотиновским языком, мы могли бы сказать, что медицинский корпус Авиценны – это место, где абстрактное мышление заботится о своём материальном следствии или где рациональная душа беспокоится о растительной душе внутри человека. Дело не в том, что страница за страницей в «Каноне» разум пытается вылечить тело. В этой авторитетной, хотя и часто ошибочной книге человеческое мышление пытается оптимизировать растительное мышление внутри нас.

Несмотря на это оптимистичное видение сотрудничества между различными видами психики, иерархические классификации вновь заявляют о себе как внутри душ растений, животных и людей, так и между ними. Многие здесь вращаются вокруг степени преобладания материальности: душа растений является самой низкой, потому что почти полностью связана с материей, в то время как душа человека состоит из более формальных структур и процессов. Но это простое раздвоение тоже обманчиво, поскольку материальность проникает в человеческое мышление, тогда как формализм усиливает генеративные аспекты мышления растений. В пределах *собственно* умственных способностей некоторые – в частности,

восприятие – поглощены материальной реальностью, а другие (изобретательность, творчество) способствуют воспроизведению, рекомбинации и возникновению форм. Иерархия растительной души бесконечно отражает и отражается одинаково «полосатым» устройством человеческой психики, при этом восприятие занимает место ниже приобретения знаний и изобретательности. В течение столетий после Авиценны эта градация знаний не будет подвергаться сомнению; она сохраняется практически в неизменном виде вплоть до гегелевской феноменологии духа, которая начинается с восприятия как низшей и наиболее пустой формы познания. И во многих кругах она всё ещё жива сейчас, в XXI веке.

На первый взгляд кажется, что разделение психики у Авиценны насквозь аристотелевское. Но на самом деле в лучшем случае это «аристотелизм с зигзагом». Или, точнее, с зигзагами. Совершенно очевидно, что Авиценна расходится со своим древнегреческим предшественником в вопросе о простоте души растения – тезисе о том, что она является неделимым источником (геометрической точкой) жизни. По мысли Авиценны, то, что Аристотель называл *tō threptikon*, объединяет четыре разрозненные силы природы, которые как таковые не обладают душой. Более того, для средневекового мыслителя растительная душа в своей совокупности не сводима к одной фундаментальной способности получать питание, остальные же представляют собой её более или менее сложные вариации⁹. Также Аристотель не утверждает, как Авиценна, что душа проникает в тело откуда-то извне, возникнув вне существ, которые она оживляет [16, р. 31]. Похвала Эрнста Блоха «натурализму» Авиценны [23, р. 19] в этом отношении звучит особенно подозрительно.

Один из зигзагов философского сюжета, представляющего Авиценну как аристотелианца, связан с различиями и разделениями, которые первый сращивал в растительную душу. После преобразующего прочтения философа Авиценной изначальный уровень психики уже невозможно представить как чистый и простой источник, эквивалентный геометрически-метафизической точке, которую нельзя далее разделить на составные части. У истоков нет целостного единства – идеала всей метафизической философии. Жаль, что, подрывая фундаментальный принцип метафизики,

⁹ Подробнее об этом см. в моём *Plant-Thinking*: «Хотя у растительной жизни нет объективной цели, Аристотель, как и многие философы, идущие по его стопам, преследует её неуловимый первый принцип, базовую способность и единое происхождение души, из которого могут быть выведены все остальные. Согласно *De Anima*, общим *dunamis* этой жизни является питательная способность, *tō threptikon*, аналогичная фундаментальному тактильному чувству у животных (одним словом, прикосновению), которое только впоследствии дифференцируется в другие специфические чувства (413b, 1–10). Аристотель утверждает, что *tō threptikon* – это именно то место, где душа начинается в простом единстве, которое придаст жизненную силу не только растениям, но и всем живым существам без исключения. Именно минимальный уровень жизненности отличает живые существа от простых вещей, и растение стоит прямо на пороге этого различия, учитывая, что никакие другие способности не дополняют *tō threptikon* в сфере его существования» [29, р. 38].

средневековый мыслитель совершает ещё один смертный грех. Организуя различия в иерархические конгломераты, он санкционирует длительное угнетение растительного (в той же степени, что и природы) как внутри человека, так и вне его.

Что любят растения?

Узнав, что Авиценна концептуализировал растения как бесчувственные живые существа, читатели с понятным подозрением воспримут откровение о том, что он соизволил включить эти существа, лишённые «силы чувств», в свой «Трактат о любви». Как растения могут любить что-либо, если они настолько несовершенны, что совсем лишены эмоционального уровня души?

Мы должны немного отступить в наших теперешних рассуждениях, чтобы найти ключ к природе любви растений. Напомним, что Авиценна установил существование растительного «побуждения», предвосхищающего волю животных, хотя и действующего без помощи восприятия. Растения движимы к своим целям и, наконец, к совершенству побуждением, которое выражает их любовь, *'ishq*, состояние, гораздо более масштабное, чем эмоциональное влечение и привязанность. По словам Авиценны: «Каждый тип любви имеет в качестве объекта либо что-то уже достигнутое, либо то, чего ещё предстоит достичь. Всякий раз, когда благодать вещи возрастает, возрастает и заслуга объекта её любви, а также любовь к добру» [17, р. 214]. Из этого следует, что объектами растительной любви являются питательные вещества, поддерживающие жизнь, самовозрастание и обновление рода посредством размножения. Не воспринимая и не понимая эти объекты (по сути, не относясь к ним как к объектам), растения стремятся к ним, любя их любовью, которая буквально слепа.

Возможно, есть не одно зерно истины в том, что растения «любят воду» или «любят солнце», поскольку это то, чего они стремятся достичь в качестве питательных веществ, гарантирующих физические условия их существования. Но чувство любви, на которое намекает Авиценна, значительно шире, чем выражено в разговорном языке. Каждая способность растительной души имеет свою особую цель, уникальное совершенство и особый вид любви. Растение любит влагу и свет, поскольку сводится к своей питательной способности, которая является «источником его желания наличия пищи в соответствии с потребностью в ней материи» [17, р. 216]. Мы не ошиблись бы, поставив эту идею рядом с платоновскими, платиновскими и августиновскими формулировками растительного желания, обсуждавшимися до этого. Суть «Трактата о любви» Авиценны действительно неоплатоническая, поскольку каждый ручей и поток тварной любви впадает в великую реку любви к чистому добру [17, р. 212]. Но то, что растения могут предложить этому великому космическому стремлению к бытию и добру, не ограничивается желанием питаться. Их усиливающие

и воспроизводящие способности вносят свой вклад в значение любви в рамках общего *ordo amoris*.

Тип любви, «специфичный для способности к росту», – это «стремление растения к увеличению, соответствующему пропорциям тела, которое питается» [17, р. 216]. Растения, возможно, чрезмерные по своему строению, должны на практике обнаружить телесное равновесие, необходимое для жизни. Любовь, присущая их росту, утверждает то, что уже есть, и стремится к совершенству, связанному с пропорциональностью растущего тела. Следовательно, это совместимо с любовью к красоте в смысле пропорциональности и с любовью к существованию, в которой та сущность, которой удаётся установить правильный физический баланс внутри себя и со своим окружением, сохраняет себя в течение всей своей конечной жизни. (Подходящим примером этого из ранней философии Нового времени является *conatus* Спинозы.)

Всякий раз, когда Авиценна пишет о любви, он представляет сценарий, в котором несовершенное существо стремится к совершенству, красоте, доброму, нетленному существу, Богу. Питательные и усиливающие виды любви цепляются за конечное тварное существование растительных, животных и человеческих любящих в надежде участвовать в том бытии, которое всегда есть. Деторождение, традиционно сопряжённое с любовью, способствует более безопасному участию в вечном, поскольку оно больше не делает ставку на тщетное самосохранение живых такими, какие они есть. Репродуктивная способность отвечает на потребность в обновлении организма не в нём самом, а в другом, происходящем от него. К этой способности прилагается ещё один вид любви – «желание произвести новый закон, подобный тому, из которого оно [живое существо] происходит» [17, р. 216]. Порождающая любовь – это стремление конечного к бесконечности или к потенциально бесконечному возрождению источника собственной жизни в другом существе, подобном прародителю. То, что воспроизводится, – это не просто ещё одно растение сельдерея, которое прорастёт из семени, но новый закон, новое начало, благодаря которому то же самое (гены, род и т.д.) восстанавливается в материальном субстрате, напоминающем родительский. Любовь порождающей души решительно говорит «да» бытию (следовательно, добру), возобновляя конечную жизнь после смерти, которой она отказывает в чести иметь последнее и решающее слово.

Всё это не означает, что три растительные вариации любви являются доказательством исключительной способности растений. По мысли Авиценны, любовь не чужда даже неодушевлённым предметам, где материя стремится обрести форму, чтобы «уклониться от абсолютного небытия» [17, р. 215]. Она не ограничивается аффектом, испытываемым живыми существами; в первом и в последнем случаях все и всё – включая силы природы, растительные, животные и человеческие силы – ищут Необходимое Сущее, или Бога, как абсолютное благо [17, р. 227]. Суть в том, как

происходит любовь, а не в том, что она *переживается*. Разница между способами бытия связана с различными способами любви к добру.

Если то, как любить, соответствует тому, как жить (не говоря уже о неорганических видах бытия), то любовь растений должна быть такой же чрезмерной, как и их жизнь. Согласно Авиценне, в своём стремлении к совершенству, которое воспламеняет любовь, существа подражают Первопричине, абсолютному благу, Необходимому Сущему, или Богу. Природные тела, например, как только они воссоединились со своими собственными элементами, сопротивляясь небытию и оставаясь в покое, имитируют идеальную неподвижность, которая олицетворяет объект их любви. Теперь растения подражают Первопричине в стремлении сохранить особей и виды, «хотя в своём начале такие цели, как половое сношение и питание, не имеют с ней ничего общего» [17, р. 227]. Как и все другие существа, они имитируют Необходимое Сущее «в целях своей деятельности, но не в *происхождении*» [17, р. 227], однако, в отличие от других существ, растения как первые носители способности к размножению включают проблему происхождения (генеративности) в цели своей деятельности. Стирая различие между целями и истоками, они чрезмерно имитируют Первопричину, подражая ей в том, чем она не является.

В платоническом аристотелизме Авиценны живые существа так же, как и неодушевлённые объекты, движимы силой не прошлого (происхождения), а будущего (целей), неизменно указывающей путь к добру. Все дороги ведут в Рим. Авиценна, мастерски соединив понятие Аристотеля о неподвижном двигателе и учение Платона о любви, достигает кульминации в наблюдении, что «то, что движет движителем, не претерпевая изменений из-за намерения и желания, является целью и задачей, к которой стремится движитель. Это объект любви. И объект любви, в той мере, в какой он является объектом любви, является благом для любящего» [21, р. 312]. Растения тоже любят то, что хорошо для них, и поэтому, с нашей точки зрения, преследуют свои интересы: поддерживать себя в бытии, отдельно и через своё потомство. Видя, что Авиценна принимает древнее уравнивание бытия с добром и небытия, т.е. отсутствия бытия, со злом, любовь к существованию во всём, что живёт, означает любовь к добру и сопротивление злу. Когда растения тянутся навстречу солнечному свету, они движимы извне, параллельно добру, которое одушевляет своих приверженцев с определённой «целью» их деятельности, как у Авиценны, так и у Платона. Другими словами, когда говорят, что растения любят свет и влагу, реальными объектами их любви являются бытие и добро. И мы, люди, не можем не узнавать частички самих себя в их поведении и не *полюбить эту растительную любовь*.

Как я уже упоминал, для Авиценны ни растения, ни другие существа не являются исключительными субъектами онтологической любви. Неодушевлённые сущности также цепляются за бытие, сопротивляясь энтропии и стремясь обрести покой в своих соответствующих элементах. Это

предостережение не следует использовать для того, чтобы лишить растения их притязаний на моральную значимость. Во всяком случае, это делает экологическую этику, вдохновлённую Авиценной, достаточно ёмкой, чтобы охватить целые экосистемы, такие как реки, стремящиеся воссоединиться с водной стихией, которую они любят, с морем. То, что неодушевлённые предметы также любят бытие по-своему, не умаляет любви к вечности и существованию, которая пронизывает все три слоя растительной души.

В одном из самых острых моментов «Трактата о любви» Авиценна истолковывает человеческую склонность целоваться и обниматься как наше подтверждение близости любви и желания союза друг с другом [17, р. 222]. «Обнимающихся с деревьями» обычно высмеивают за неуместное перенесение этих эмоциональных жестов на флору и окружающую среду в целом. Но поцелуй и объятие не обязательно должны быть буквальными. Наше сближение с окружающей средой, будь то в переживании заботы о её будущем или в понимании её составляющих как множества имитаций и любовных приближений к добру, равносильно виртуальному объятию мира. «Что любят растения?» – это гораздо больше, чем вопрос; это символический поцелуй и объятие, данные сути растений.

Апория познания самих себя (как растений)

В начале «Книги о душе» Авиценна призывает своего читателя с предельной строгостью следовать древнему предписанию «познай самого себя».

Самопознание Авиценны, по сути, окрашено средневековым колоритом в том, что его ищут не ради него самого, а с целью постижения природы Бога, искра которого есть в каждом из нас. В этом отношении между верой и знанием существует феноменальное согласие: «мудрецы и благочестивые святые» провозглашают в один голос: «Тот, кто знает себя, знает своего Господа» [16, р. 15].

Какую форму принимает познание себя в душе, части которой выстроены в иерархическую цепочку подчинения? Если люди представляют собой совокупность растительных, животных и разумных (речевых) способностей, то осознание всего этого необходимо для подлинного самопознания и, следовательно, для познания Бога. Но можно ли действительно узнать, как питательные, способствующие росту и воспроизводящие способности действуют в нашей повседневной жизни? Станем ли мы когда-нибудь внимательны к тому, как растение в нас растёт, расцветает и увядает? Чтобы познать себя, мы должны обращать внимание на физиологию тела и бессознательное – те растительные измерения нашего существования, которые ускользают от наших чувств и сознательного понимания. Вполне возможно, что тщательные медицинские исследования Авиценны были, по сути, способами разобраться с этими самыми сложными аспектами самопознания. Тем не менее никакое расследование – каким бы

кропотливым оно ни было – не в состоянии полностью раскрыть работу растительной души, не теряя при этом из виду её бессознательный характер. В этом апория (препятствие) одновременной необходимости и невозможности познания нашего «растительного» «я» на крайних границах самопознания.

Апоретическая ситуация, в которую душа растения загнала Авиценну и нас, становится всё хуже и хуже, при том что истинное предназначение самопознания – не само это «я», а Бог. И так, если Бог в конечном счёте непознаваем, то не только потому, что Его бесконечность превышает наши ограниченные умы, но и потому, что мы не можем полностью понять самих себя: растительная часть нашей психики управляет нашим ростом, переработкой питательных веществ и половым созреванием в значительной степени без нашего ведома. И наоборот, то, что мы понимаем о деятельности растительной души, напрямую влияет на наше знание божественного. Поэтому медицинские исследования изобилуют как психологическими, так и теологическими обертонами. Сам Авиценна ссылается на этот странный концептуальный узел медицины, философии и теологии на страницах «Книги о душе»: «Я также читал, что это изречение (“Познай самого себя” и т.д.) было выгравировано на фасаде храма Асклепия, который известен... как один из пророков и чьё самое знаменитое чудо состоит в том, что он имел обыкновение исцелять больных простой громкой мольбой; и так поступали все жрецы, которые выполняли жреческие функции в его храме. От него философы получили науку о медицине» [16, р. 16].

Существенная неполнота нашего самопонимания уже была предсказана в «Каноне», особенно в сравнении, которое проведено там между способностью усиливать рост, и приобретением знаний. С одной стороны, благодаря ретроспективному взгляду, предоставленному эпохой Просвещения, которая простирается между Авиценной и нами, эта аналогия, похоже, поддерживает веру в неукротимый прогресс. Небо – это предел растительного роста и приобретения знаний, возносящихся в воздушные царства на крыльях духа... (Чтобы мы не увлеклись этим протоидеализмом, аналогия также предполагает, что наши системы знаний подобны растениям в том смысле, что они могут увядать, умирать и служить удобрением для последующих поколений, что является судьбой всего растущего.) С другой стороны, и более точно, как рост, так и познание тянутся к своим целям, солнцу и добру, никогда не достигая этих объектов своей любви. Вместо того чтобы стимулировать движение прогресса, их незавершённость выдвигает на первый план непреодолимую дистанцию, пропасть между растущими знающими существами и тем, к чему они стремятся, или тем, что они хотят осознанно постичь. Она определяет степень разделения между растениями и солнцем, нами и добром, нами и Богом, нами и самими собой.

Вопреки законам физики, постоянный рост и поиск знаний фактически увеличивают эти расстояния, не столько обнажая то, чего мы ещё

не знаем, сколько создавая возможности (которые в то же время являются конечными целями) роста и познания за пределами этих видов деятельности. Знание того, что мы, помимо всего прочего и в наших самых сокровенных глубинах, являемся растениями, означает знание того, что мы никогда не познаем себя (и Бога) абсолютно. Никакая система психологических знаний, какой бы исчерпывающей она ни была, не заполнит эти пробелы. Призыв «Познай самого себя!» даже не будет услышан должным образом, если не будет сопровождаться сократическим утверждением о незнании – апории – снова и снова. Растение в нас – это наша непроницаемость для самих себя, наша удалённость от Бога, если хотите, наше бессознательное. И в то же время это то, что чрезвычайно близко: наше тело, любовь и пребывание по эту сторону абстрактного знания.

Список литературы

1. *Аристотель*. Метафизика / Пер. М.И. Иткина // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 63–367.
2. *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–293.
3. *Аристотель*. О возникновении животных / Пер. В.П. Карпова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 250 с.
4. *Аристотель*. О возникновении и уничтожении / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 379–440.
5. *Аристотель*. О движении животных / Пер. Е.В. Афонасина. URL: www.academia.edu (дата обращения: 15.09.2021).
6. *Аристотель*. О частях животных / Пер. В.П. Карпова. М.; Л.: Биомедгиз, 1937. 219 с.
7. *Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 375–644.
8. *Аристотель*. Физика / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.
9. *Гесиод*. Труды и дни / Пер. В.В. Вересаева // *Гесиод*. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001. 256 с.
10. *Гомер*. Илиада / Пер. В.В. Вересаева. М.; Л.: Гослитиздат, 1949. 551 с.
11. *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. 551 с.
12. *Ибн Сина*. Канон врачебной науки: в 5 т. Ташкент, 1956–1960.
13. *Ибн Сина*. Послание о любви. Тбилиси: Мецниереба, 1976. 176 с.
14. *Кант И.* Критика способности суждения. М.: Искусство, 1984. 367 с.
15. *Afnan S. Avicenna: His Life and Works*. London: George Allen & Unwin, 1958. 149 p.
16. *Avicenna*. A Compendium on the Soul. Verona: Stamperia di Nicola Paderno, 1906. 95 p.
17. *Avicenna*. A Treatise of Love by ibn Sīnā // *Medieval Studies*. 1945. No. 7. P. 208–228.
18. *Avicenna*. Avicenna's Psychology. Oxford: Oxford University Press, 1952. 127 p.
19. *Avicenna*. Livre de la Genese et du Retour. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2002. 85 p.
20. *Avicenna*. The Canon of Medicine. New York: AMS, 1973. 641 p.

21. *Avicenna*. The Metaphysics of the Healing. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005. 868 p.
22. *Baracchi C.* Aristotle's Ethics as First Philosophy. London: Routledge, 2001. X+238 p.
23. *Bloch E.* Avicenna y la izquierda aristotelica. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1966. 115 p.
24. *Cvrčková F. et al.* Plant Intelligence: Why, Why not or Were? // Plant Signaling and Behavior. 2009. No. 4 (5). P. 394–399.
25. *Gohlman W.* The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation. Albany: SUNY Press, 1984. 163 p.
26. *Gomez-Lobo A.* Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics. Washington: Georgetown Univ. Press, 2002. 141 p.
27. *Khan A.* Avicenna (Ibn Sina) Muslim Physician And Philosopher of the Eleventh Century. New York: Rosen, 2006. 112 p.
28. *Lameer J.* Avicenna's Concupiscence // Arabic Studies and Philosophy. 2013. No. 23. P. 277–289.
29. *Marder M.* Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life. New York: Columbia University Press, 2013. 248 p.
30. *McGinnis J.* Avicenna. Oxford: Oxford University Press, 2010. 316 p.
31. *Palmer Ch. et al.* Phenotypic and Developmental Plasticity in Plants (June 2012). URL: <https://doi.org/10.1002/9780470015902.a0002092.pub2> (дата обращения: 15.09.2021).
32. *Pollan M.* The Botany of Desire: A Plant's Eye View of the World. New York: Random House, 2001. 256 p.
33. *Ward J.* Aristotle on Homonymy: Homonymy and Science. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007. 232 p.

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 (ARISTOTLE WHEAT (CHAPTER 2), AVICENNA'S CELERY (CHAPTER 5))

The journal continues to publish translations of chapters of the book by the famous phenomenologist Michael Marder “The Philosopher’s Plants (An Intellectual Herbarium)”. Two of the twelve stories were chosen – “Aristotle’s Wheat” and “Avicenna’s Celery”. The author analyzes the views of the ancient philosopher Aristotle and the medieval Persian philosopher and physician Ibn Sina (Avicenna) on the nature of plants and their place in the diverse world of living beings, showing how the images of wheat and celery become an important part of their philosophical reflections.

M. Marder emphasizes that the ancient scientists were alien to modern systems of biological classification. Each creation occupied its own niche and existed for a specific purpose. However, the contours of these teleologies were not at all what we imagine them to be. For example, for Aristotle, a noble man, a noble animal and a noble plant had more in common than two representatives of the same biological kingdom. In addition, the boundaries between them were quite shaky. A stupid person, unable to follow the strict principles of logic, was literally like a plant. Avicenna discovers in plants the “vegetable soul”, above which he puts the “animal soul”. He finds both of these levels in a person. Awareness of this totality is necessary, according to Avicenna, for genuine self-knowledge and, consequently, for the knowledge of God.

The author of the book attempts to answer the question: what if the mixture of similar beings passing into and out of each other, characteristic of the ancient and medieval world, is not a fantastic fiction, but an insightful description of our transgenic present and future?

Keywords: Aristotle, Avicenna, vegetable soul, animal soul, organism, part and whole, teleology, nourishing capacity, plant love, raw juices

References

1. Afnan, S. *Avicenna: His Life and Works*. London: George Allen & Unwin, 1958. 149 pp.
2. Aristotle. "Fizika" [Physics], trans. V.P. Karpov, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981, pp. 59–262. (In Russian)
3. Aristotle. "Metafizika" [Metaphysics], trans. M.I. Itkin, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1975, pp. 63–367. (In Russian)
4. Aristotle. "Nikomakhova ehtika" [Nikomakh's Ethics], trans. N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)
5. Aristotle. "O vozniknovenii i unichtozhenii" [About the Origin and Destruction], trans. T.A. Miller, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981, pp. 379–440. (In Russian)
6. Aristotle. *O chastyakh zhyvotnykh* [About Animal Parts], trans. V.P. Karpov. Moscow: Biomedgiz Publ., 1937. 219 pp. (In Russian)
7. Aristotle. *O dvizhenii zhyvotnykh* [About Animal Movement], trans. E.V. Afonasin [www.academia.edu, accessed on 15.09.2021]. (In Russian)
8. Aristotle. *O vozniknovenii zhyvotnykh* [About the Origin of Animals], trans. V.P. Karpov. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1940. 250 pp. (In Russian)
9. Aristotle. *Politika* [Politics], trans. S.A. Zhebelev, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 375–644. (In Russian)
10. Avicenna. "A Treatise of Love by ibn Sīnā", *Medieval Studies*, 1945, No. 7, pp. 208–228.
11. Avicenna. *A Compendium on the Soul*. Verona: Stamperia di Nicola Paderno, 1906. 95 pp.
12. Avicenna. *Avicenna's Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1952. 127 pp.
13. Avicenna. *Livre de la Genese et du Retour*. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2002. 85 pp.
14. Avicenna. *The Canon of Medicine*. New York: AMS, 1973. 641 pp.
15. Avicenna. *The Metaphysics of the Healing*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005. 868 pp.
16. Baracchi, C. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. London: Routledge, 2001. X+238 pp.
17. Bloch, E. *Avicenna y la izquierda aristotelica*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1966. 115 pp.
18. Cvrčková, F. et al. "Plant Intelligence: Why, Why not or Were?", *Plant Signaling and Behavior*, 2009, No. 4 (5), pp. 394–399.
19. Gohlman, W. *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*. Albany: SUNY Press, 1984. 163 pp.
20. Gomez-Lobo, A. *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics*. Washington: Georgetown Univ. Press, 2002. 141 pp.
21. Hesiod. "Trudy i dni" [Works and Days], trans. V.V. Veresaev, in: Hesiod, *Polnoe sobranie tekstov* [The Complete Collection of Texts]. Moscow: Labirint Publ., 2001. 256 pp. (In Russian)
22. Homer. *Iliada* [The Iliad], trans. V.V. Veresaev. Moscow: Goslitizdat Publ., 1949. 551 pp. (In Russian)
23. Ibn Sina. *Izbrannyye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 551 pp. (In Russian)
24. Ibn Sina. *Kanon vrachebnoi nauki* [The Canon of Medical Science], 5 Vols. Tashkent, 1956–1960. (In Russian)
25. Ibn Sina. *Poslanie o lyubvi* [A Message of Love]. Tbilisi: Metsniereba Publ., 1976. 176 pp. (In Russian)

26. Kant, I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Criticism of the Ability of Judgment]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1984. 367 pp. (In Russian)
27. Khan, A. *Avicenna (Ibn Sina) Muslim Physician and Philosopher of the Eleventh Century*. New York: Rosen, 2006. 112 pp.
28. Lameer, J. "Avicenna's Concupiscence", *Arabic Studies and Philosophy*, 2013, No. 23, pp. 277–289.
29. Marder, M. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press, 2013. 248 pp.
30. McGinnis, J. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 316 pp.
31. Palmer, Ch. et al. *Phenotypic and Developmental Plasticity in Plants*, June 2012 [<https://doi.org/10.1002/9780470015902.a0002092.pub2>, accessed on 15.09.2021].
32. Pollan, M. *The Botany of Desire: A Plant's Eye View of the World*. New York: Random House, 2001. 256 pp.
33. Ward, J. *Aristotle on Homonymy: Homonymy and Science*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007. 232 pp.