

# ФЕНОМЕНОЛОГИЯ



**Майкл МАРДЕР**

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



**Валентина КУЛАГИНА-ЯРЦЕВА**  
(перевод)

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



**Наталья КРОТОВСКАЯ**  
(перевод)

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

## РАСТЕНИЯ ФИЛОСОФОВ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ГЕРБАРИЙ<sup>1</sup> (АВГУСТИНОВЫ ГРУШИ (ГЛАВА 4)<sup>2</sup>, ПАЛЬМА МАЙМОНИДА (ГЛАВА 6)<sup>3</sup>)

Журнал продолжает публикацию переводов отдельных глав книги известного феноменолога Майкла Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Из двенадцати историй выбраны четвёртая, «Августиновы груши», и шестая, «Пальма Маймонида».

В главе «Августиновы груши» первое признание в «Исповеди» Блаженного Августина касается эпизода с кражей груш, которую он совершил в компании приятелей-подростков. Сегодня большинство из нас воспримет эту кражу как относительно невинную подростковую шалость. Однако для Августина этот акт носит символический характер, так как, по его словам, он жаждал не груш, а запретного плода и острых ощущений от нарушения закона. Действительно ли данные события имели место, отношения к делу не имеет. Требовать отделить реальное от воображаемого – значит игнорировать главное послание Августина и его метод. Мир для него – вопрос интерпретации, промежуточный шаг к божественному. Всё, что относится к эмпирически реальному, меркнет по сравнению с «фикциями» веры, надежды и любви, которыми вымощена дорога на небеса.

Отделение растительных процессов от самих растений, жизни – от непрерывного роста, а физиологической активности – от смертного организма препятствует их витальности. Плод, не гниющий в обличье благого дела, и память, вечно хранящаяся в Боге, – теолого-метафизические фантазии, разрушающие суть метафоры, несущей их в себе.

Если характерными философскими жестами Августина являются одухотворение, интериоризация и использование аллегорий, то его этика, хотя и ищет легитимацию в дискурсе естественного права, построена на очевидном лишении жизни её естественных свойств. Подавляя растение внутри себя, Августин исключает настоящие растения из сферы моральной значимости. Хотя плоды земли аллегорически олицетворяют дела милосердия, милосердный подход к растениям признан неуместным. Неудивительно, что Августин практически не проявляет интереса к самим растениям, относясь к ним, как к полупрозрачным экранам, через которые просвечивает божественный порядок.

Если мы хотим, чтобы философия Августина оставалась актуальной и сегодня, из скорлупы её теологического отрицания мира необходимо извлечь этическое ядро. Теперь, когда трансцендентный абсолют более не застрахован от вопросов, уверенность в том, что мир существует ради чего-то внешнего, неизбежно рушится. В процессе оплакивания утраты абсолютов следует вспомнить о смысле модифицированного девиза Августина: *Mundo frui!* Наслаждайтесь миром!

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: *Marder M. The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium.* N.Y.: Columbia University Press, 2014. 283 p.

<sup>2</sup> Перевод Н.Г. Кротовской.

<sup>3</sup> Перевод В.С. Кулагиной-Ярцевой.

*Глава «Пальма Маймонида»* посвящена рабби Моше бен Маймону – Маймониду, представившему единое мировоззрение, основанное на теориях его предшественников, и систематизировавшему религиозные законы в кодексе из четырнадцати томов – «Повторение Торы». Маймонид уделяет внимание повседневным мелочам, например тому, что разрешено и что запрещено соблюдающим *Шаббат*; подробно описывает правила, регулирующие продажу, подарки и право пользования собственностью. Он требует, чтобы от оливкового дерева оставляли нетронутым пенёк с двумя побегами. Но пальмы можно выкорчёвывать с корнем, потому что они не дают побегов, – т.е. эти деревья могут быть подвергнуты неограниченному насилию. Автор называет пальму *arbor sacra*, отсылая тем самым к введённому Дж. Агамбеном понятию *homo sacer*.

Утверждение Маймонида – «человек имеет ошибочное представление о себе и верит, что весь мир существует только ради него» – вполне могло бы служить объединяющим лозунгом в сегодняшней борьбе против господства человека над природой. «Путеводитель растерянных», главный философский труд Маймонида, содержит ясные и строгие сведения о растениях. Маймонид предпочитает объединять растения с неорганическими веществами, а не группировать растения вместе с животными. Его «Книга чистоты» восхваляет очищающие свойства почвы, или, точнее, прикрепление растения к почве. Независимо от загрязнения семян, их ростки очищаются, как только они пускают корни, возрождая свою изначальную связь с божественным началом существования. Но рост растений ставит под угрозу саму целостность Закона. Чтобы контролировать избыток растительного сырья, Маймонид отстаивает чистоту видов. Растения тривиальны и, следовательно, недостойны божественного интереса. Возникает цепная реакция: растениями пренебрегают, предоставляют их самим себе, и впоследствии они становятся всё более загадочными. Их свобода всё ещё более радикальна, чем та, что присуща свободной воле человека.

**Ключевые слова:** Августин, исповедь, польза, наслаждение, трансцендентный абсолют, Маймонид, Повторение Торы, *arbor sacra*, теория сфер, питательная душа

## Августиновы груши (глава 4)

### Когда святой украл груши

**П**осле публикации своей «Исповеди» Августин не смог избавиться от мучительных подозрений. Что, если успех книги обусловлен не только морально-педагогической целью, которую он преследовал? Вскоре не осталось сомнений в том, что интерес читателей к тексту был вызван извращённым любопытством по поводу рассказов Августина о его сексуальных злоключениях. Они с восторгом узнали о плотских искушениях, постоянно препятствовавших его обращению. Короче говоря, в определённых кругах «книга покаяния» была воспринята как эротический бестселлер четвёртого века нашей эры.

Тем не менее первое откровенное признание в «Исповеди» не связано, по крайней мере явно, с борьбой автора со своими сексуальными порывами.

Всё вращается вокруг акта кражи. Украденное не могло быть более тривиальным: подросток, тогда ещё не святой Августин, и его товарищи похитили груши. Однако сами по себе плоды не были желанны.

«Я же захотел совершить воровство, и я совершил его, толкаемый не бедностью или голодом, а от отвращения к справедливости и от объядения грехом. Я украл то, что у меня имелось в изобилии и притом было гораздо лучше: я хотел насладиться не тем, что стремился уворовать, а самим воровством и грехом.

По соседству с нашим виноградником стояла груша, отягощённая плодами, ничуть не соблазнительными ни по виду, ни по вкусу. Негодные мальчишки, мы отправились отрясти её и забрать свою добычу в глухую полночь... Мы унесли оттуда огромную ношу не для еды себе (если даже кое-что и съели); и мы готовы были выбросить её хоть свиньям, лишь бы совершить поступок, который тем был приятен, что был запрещен» [1, с. 78–79].

Большинство из нас воспримет кражу груш как относительно невинную подростковую шалость, такую же мелкую, как и сами украденные плоды. Однако для Августина этот акт носит символический характер. Его оценка качества груш – «не соблазнительные ни по цвету, ни по вкусу» – играет важную роль. Почему он крал посредственные фрукты? Потому что он жаждал не груш, а запретного плода совершения преступления и острых ощущений от нарушения закона. Или, как он сам лаконично заявляет, «...я любил падение своё; не то, что побуждало меня к падению; самое падение своё любил я...» [1, с. 79]. Во многом схожим образом он позже будет любить не благословения Божьи, а саму божественную любовь. Материальный объект, к примеру плод, является только средством, способом удовлетворения желаний, которые могут быть физическими (например, голод), но могут и не быть непосредственно ориентированы на что-либо в порядке природы (например, жажда признания со стороны сверстников). Эта тщательная инструментализация плода и мира, который тот представляет, является необходимым моментом Августиновой онтологии, или, точнее, его онтотеологии.

Понимая, что сами груши и воровство – всего лишь прикрытие для исповедального самобичевания Августина, мы не можем быть уверены в том, произошло ли описываемое событие на самом деле или это аллегория грехопадения рассказчика в целом. Многие говорят в пользу последнего варианта толкования с сопутствующим выводом о том, что кража была фигуральной. Вспомните о вкушении запретного плода с дерева познания, приведшего к грехопадению Адама и Евы, или о привычной интерпретации Августином добрых дел как духовных плодов. Нет никаких оснований сомневаться в аллегорической связи украденных груш с этими метафорами. То же относится и к другим – предположительно реальным – событиям, описанным в «Исповеди», не последним из которых является символический плач автора под смоковницей, напоминающий о скорби первых людей, изгнанных из рая [1, с. 210]. Растение здесь символ (*symbolum*:

обозначение или метка чего-то другого, отличного от него самого), если не символ символа. Но таково и всё остальное в мире, доступное чувствам, наряду с самим этим миром, который в целом является знаком Божьего благоволения. Работа христианской герменевтики оказывается незаменимой для сопоставления этих знаков со скрытым смыслом, которое они одновременно раскрывают и зашифровывают.

Предположения о том, действительно ли произошли события, о которых идёт речь, не имеют отношения к делу. Требовать тщательно отделить реальное от воображаемого – значит повернуться спиной к главному посланию Августина и его методу. Буквальность, в глазах христианского философа, характерна для иудейского подхода, очарованного тем законом, который высечен на камне, и тем заветом, который начертан на плоти. Новый Завет, напротив, требует «обрезания сердца», и этот упор на духовность и веру обесценивает буквальность. Для Августина мир – это вопрос интерпретации, но осуществлённой не ради знания, а как промежуточный шаг к божественному. Всё, что относится к эмпирически реальному, меркнет по сравнению с «фикциями» любви, веры и надежды, которыми вымощена дорога на небеса.

В таком случае ещё более удивительно слышать, как Жак Деррида, восторженный сторонник неопределённости и размытых границ между верой и знанием, терзается из-за правдивости признания в краже. На самом деле Деррида сомневается в правдивости рассказа не Августина, а своего соотечественника Жан-Жака Руссо, признавшегося, что украл яблоки у гравёра, у которого он служил подмастерьем. Упомянув об этом, не цитирует ли Руссо своего предшественника? «Действительно ли он украл эти яблоки или же просто, в качестве упражнения, пытается вписать себя в великую традицию исповеди» [9, р. 21]? Как такой «плагиат» сочетается с начальным заявлением Руссо о том, что его литературное творчество не имеет прецедентов? Вопросов может быть ещё больше, но что делает их значимыми и заслуживающими нашего внимания в первую очередь? В конце концов, исповеди, в отличие от автобиографий, принадлежат к этико-религиозному жанру, основанному на вере и исключённому из порядка верифицируемых знаний. При том что, вероятно, можно было бы установить, действительно ли то или иное событие имело место в жизни исповедника, было бы абсурдно подчинять его внутренний, психический мир – мир, рождённый в муках исповеди, – тому же ограничительно-му эмпирическому стандарту. А что, если исповедник признаётся во лжи, как это делает Августин, говоря, что он обычно выдумывал истории о сексуальных подвигах, чтобы произвести впечатление на своих сверстников? «...Я сочинял, что мною сделано то, чего я в действительности не делал, лишь бы меня не презирали за мою невинность и не ставили бы ни в грош за моё целомудрие» [1, с. 77]. Где гарантии, что его признания, начиная с эпизода с грушами, не являются очередным набором «пустого хвастовства» [8, р. 17]? Кратким и неизменным ответом Августина на этот

последний вопрос является «Бог» – вездесущий внутренний свидетель описываемых событий. Однако подобный ответ не прибавляет уверенности в эпистемологическом смысле этого слова; во всяком случае, он подтверждает тот факт, что конфессиональный дискурс строится на шатком фундаменте веры.

В своих *Circumfessions* Деррида также признаётся, что подростком воровал виноград в Алжире. Он очень хочет, чтобы читатель ему поверил, но в то же время понимает: хотя «это действительно произошло, но выглядит как упражнение, цитата из генеалогии литературных жанров» [9, р. 21]. Ничего из этого не произвело бы впечатления на Августина, согласно которому вера, которую следует иметь к Богу и только во вторую очередь к исповеднику, превосходит знание. По сути, именно Бог является одновременно адресатом исповедального дискурса и гарантом его правдивости, поскольку уже наблюдал то, о чём рассказывается из глубины души того, кто исповедуется. В глубинах психики простая мысль о краже или грехе, даже не подкреплённая действием, уже является изобличающей уликой. Глубокое различие между реальностью и вымыслом не имеет значения, поскольку дурные намерения не менее серьёзны, чем греховные поступки.

Тем не менее следует признать, что в решении так ярко изобразить кражу плодов в «философской исповеди» есть нечто настораживающее. Зачем воровать? И воровать именно плоды?

Давайте попробуем продвинуться вперёд в символическом, аллегорическом духе в соответствии с требованиями жанра, которому положил начало Августин. Во-первых, читатели любых исповедей не могут отделаться от впечатления, что они вторгаются в запретное пространство – частную, скрытую и обычно тщательно охраняемую область психики. То, что мы открываем книгу (и, следовательно, душу исповедника), уже в некотором смысле является кражей со взломом. Конечно, авторы охотно впускают нас и проводят через отобранные и умело сконструированные рассказы о своей внутренней и внешней жизни. Но они, не жалея слов, также объясняют нам, что их субъективное внутреннее пространство с самого начала нарушено, контролируется изнутри Богом или Другим. И вовсе не последующее вторжение, а именно этот божественный взлом с проникновением делает психику такой, какая она есть.

Во-вторых, если акт воровства возвращает нас к исповеди, то объект кражи, плод, должен ассоциироваться со взломанным психическим внутренним пространством. Исповедь сродни очищению плода от кожуры – апельсина, яблока или, возможно, груши, – сочная сердцевина которого аналогична обнажённой душе исповедника. Операция на открытом сердце в сфере духа – это попытка проникнуть «внутрь и под кожу», *intus et in cute*, как гласит эпитафия к «Исповеди» Руссо, или квазихирургическое «снятие кожи с самого себя», как называет это Деррида. Исповедник крадёт сам у себя, выворачивается наизнанку во время собственной исповеди,

хотя в конце концов ему придётся выбросить украденный плод или скоротать его свиньям, изголодавшимся по сенсационной жёлтой журналистике и жаждущим узнать все пикантные подробности о сексуальной жизни интеллектуальных знаменитостей. Духовная «операция на открытом сердце» изобретается, выставляется на всеобщее обозрение и в конечном итоге разрушает само сердце, на котором она проводится.

Итак, признания начинаются с серии краж и проходят через неё. В шестнадцать лет Августин, возможно, воровал груши. В сорок с небольшим, в тот период его жизни, когда была написана книга, он совершил крупную кражу, тайком похитив неотъемлемую ценность плода. Размышляя о постыдном событии своей юности, Августин отказывается приписывать физическую соблазнительность самим грушам. Красота не принадлежит им по праву, это печать сотворившего их Бога: «Прекрасны были те плоды, которые мы украли, потому что они были Твоим созданием, прекраснейший из всех, Творец всего, благий Господи, Ты, высшее благо и истинное благо моё...» [1, с. 81]. Нет никакого расхождения между первоначальной оценкой груш как, в лучшем случае, посредственных и этим упоминанием о плоде как о «прекрасном». Непримечательные сами по себе и в свете чувственного восприятия груши становятся великолепными как носители божественной подписи, *signatura rerum*. Те, кто их крадёт, бессильны уничтожить изобильную доброту творения; бунт против Бога не приводит к изгнанию бунтаря из мира, ставшего возможным благодаря Божественному Слову и связанного с ним.

Сам Августин отверг бы обвинение в пренебрежении внутренней ценностью плода, заявив, что эта ценность никогда не была присуща грушам, хотя и содержалась в них. Всё, что он сделал, по его словам, предназначалось просто для того, чтобы вернуть эту ценность законному владельцу. Безусловно, груши служат примером любого существа, которое всем в себе обязано божественному источнику красоты и благодати. В своей непримечательной форме они означают гораздо больше, чем просто плоды. Помимо творения в целом, в них можно разглядеть образ соблазна – завуалированный намёк на сексуальные подвиги Августина и его упоение утехами плоти, которая не имеет иной ценности, кроме как служить биркой для универсального бренда «Создано Богом». Вот почему, вместо того чтобы углубиться в грязные аспекты своих сексуальных устремлений, Августин совершает резкий переход от сообщения о том, что «...колючая чаща моих похотей разрослась выше головы моей; не было руки выкорчевать её» [1, с. 76], к повествованию о воровстве. Облачение похоти в растительные метафоры в виде шипов, растущих выше средоточия разума («моя голова»), содержит ключ к пониманию образа плода с точки зрения сексуальности. В конце концов, Августин крадёт нечто большее, чем плод в буквальном смысле слова с его внутренней ценностью; он также отнимает у читателя предвкушаемое извращённое удовольствие узнать о сексуальной порочности главного героя и опосредованно в ней участвовать.

## Абсолютная невозможность наслаждаться плодами

Одномерная реконструкция Августиновой мысли затрудняется с учётом огромного влияния, которое оказали на него труды Плотина. Просто замените плотинианского Бога Богом Августина, и вы окажетесь посвящённым в философию этого непослушного Отца церкви! (По крайней мере, так говорят.) Однако этот механический рецепт понимания игнорирует последствия христианизации Плотина. К примеру, обесценивание тела является частью наследия Плотина, усовершенствованного не только в теории, но и в строгих практических рекомендациях для монашеской жизни, которая в идеале должна быть свободна от гордыни и чувственных удовольствий, даже, казалось бы, столь безобидных, как удовольствие от утоления голода и жажды. Что Августин добавляет к плотинианской программе стремления к духовному за счёт телесной реальности, так это отделение пользы от наслаждения, *uti* от *frui*, которые являются установками, подобающими отношению человека к миру и к Богу соответственно. В то время как нашими желаниями движут объекты, обеспечивающие средства для их удовлетворения, к благу стремятся ради него самого, как к самоцели, не подходящей для использования и пригодной для наслаждения. Поскольку высшим благом, *summum bonum*, является только Бог, лишь Он заслуживает чистого наслаждения, лишённого всякой пользы. Всё остальное в Его творении может быть вполне оправданно превращено в средство достижения внешних целей. Отсюда и якобы странные обращения Августина к Богу в «Исповеди»: «Я искал путь, на котором приобрёл бы силу, необходимую, чтобы насладиться [плодами Тебя]» [1, с. 185]. Ханна Арендт, автор диссертации «Любовь и святой Августин» (1929), – мыслитель, уделивший этой дихотомии пристальное внимание. Рассматривая августинианское наслаждение как предтечу этики Иммануила Канта, Арендт подчёркивает неадекватность «противопоставления между использованием и наслаждением» применительно к любви, не являющейся ни физическим влечением, ни стремлением к божественному. «То, что находится рядом со мной, – пишет она, – я сама и мой ближний, не подлежит ни “использованию”, ни “наслаждению”» [6, р. 40]. Разумеется, мой телесный аспект ничем не отличается от груши, он «просто “вещь”, которую нужно использовать для грядущей истинной жизни» [6, р. 38], но душа с точки зрения логики инструментальности относительно автономна. Образ Бога, различимый в «Я-сам и мой ближний», освобождает нас обоих от сферы санкционированной Богом эксплуатации и поднимает вопрос о третьей, промежуточной категории между *uti* и *frui*.

Неожиданный намёк на это «недостающее третье» кроется в этиологии наслаждения. Латинский глагол *fruor* (наслаждаться), необходимый для отношения человека к Богу, как его понимает Августин, сам по себе заимствован из мира природы или, более конкретно, из мира растительности. То, что «наслаждение» имеет общий грамматический корень с «плодом»,



не просто праздное замечание. Что-то (например, груша), недвусмысленно переданное в неограниченное пользование, извне придаёт порядку наслаждения смысл. Как опытный профессиональный ритор Августин хорошо осведомлён об этом потенциальном вавилонском столпотворении смыслов. В одиннадцатой книге «О Граде Божьем» он замечает: «Я знаю, что слово плод указывает на употребление [для удовольствия], а польза – на пользование, и что между ними то различие, что то, что мы употребляем, доставляет нам удовольствие само по себе... Впрочем, в более обычной речи мы говорим, что и плодами пользуемся, и в пользу находим плод. Даже в собственном смысле плодами называем плоды полей, которыми, во всяком случае, мы все пользуемся временно» [3, с. 497]. Что искупает эту неточность языка, так это отождествление плода с завершением репродуктивного процесса в растении и его одухотворение, превращающее его в воплощение добрых дел. Всё ещё недоступный для чистого наслаждения плод как конечная цель как растения, так и, образно говоря, правильной христианской практики, находится в исключённой середине, между мирским *uti* и священным *frui*.

Благородство плода, по сравнению с цветком, заключается в том, что первый представляет собой нечто гораздо большее, чем красивое, хотя и бессмысленное развлечение. Августину нет необходимости излагать предпосылку о том, что все без исключения религии, связанные с цветами, – это религии языческие, поглощённые эфемерной красотой объекта своего поклонения и его предполагаемой сексуальной развращённостью. Понятно, что в «О Граде Божьем» он выступает против древнего культа богини Флоры, управлявшей всем, что цвело, в честь которой ежегодно проводились бесстыдные *ludiflorales*, или флоралии. Поклонение таким божествам Августин называет полным «необузданности, мерзостей, бесстыдства, нелепостей и нечистоты» [3, с. 91–92]. Если, как предположила Арендт, по этическим соображениям человеческие отношения не вписываются ни в рамки чистой пользы, ни в рамки чистого наслаждения, то цветы и культы, процветающие вокруг них, полностью подпадают под это различие. Они совершенно бесполезны и часто вредны, или же они пародируют самоцель, доступную для эстетического созерцания. Люди, связывающие свою судьбу с цветами, находятся на верном пути к гибели.

Августин находит отвратительным всё, что связано с миром цветов. «Благоуханию цветов, мазей и курений» он предпочитает духовное и в высшей степени мистическое обоняние, настроенное на божественное, «аромат, который не развеет ветром» [1, с. 241]. Неопределённости цветка, который может упасть с дерева, ничего не произведя, он предпочитает завершение репродуктивного процесса в плоде. Августин полагает, что растение, если его цветы будут сорваны, может быть кастрировано, подобно богу растений Аттису, который в припадке безумия оторвал свои половые органы, умер и перевоплотился в сосну, под которой из брызг его крови выросли фиалки. «...За потерей же этого цвета, – пишет он, – последовал

не какой-либо плод, а совершенное бесплодие. <...> С чем можно было бы это сопоставить и какой из этого вывести смысл?» [3, с. 309]. Мистифицирующее обвинение, исходящее от того, кто дал обет воздержания, обменяв физическое размножение на плоды духовных трудов!

Что символизирует сравнение добрых дел с плодами, если не очередной обмен материальных благ на богатство духа? Согласно Августину, быть богатым добрыми делами – значит не владеть земным имуществом, а вверить себя Богу и принадлежать ему [7, р. 76]. Стратегия одухотворения – это стратегия инверсии: не владеть, а принадлежать, не поедать и переваривать настоящие плоды, а быть переваренным в Бога, который возвещает, через исповедальный дискурс Августина: «Я пища для взрослых: расти и ты вкусишь Меня. И не ты изменишь Меня в себе, как телесную пищу, но ты изменишься во Мне» [1, с. 180]. Вместе с самим плодом активность древней растительной души, ответственной за усвоение пищи, активизируется таким образом, что «полностью взрослое» существо, переросшее пределы земной жизни, включается в божественное Иное. Питаться телом Божьим – значит подать себя ему. Как в этом случае выглядела бы духовная экскреция? Или же переваренность в Боге исключает любое расточительство, не говоря уже о пути отхода от божественной имманентности?

Когда Августин говорит, что «...память это как бы желудок души...» [1, с. 249], он способствует одухотворению пищеварения, возводя его в область психического, даже когда он невольно доверяет важнейшей интуиции растительного мышления, а именно тому, что растительные физиологические процессы сублимируются в высшие когнитивные функции. Следуя его примеру, Ницше будет рассматривать слишком-много-истории, или избыток памяти, как случай психического расстройства. Однако, предполагая, что Бог проглатывает нас или помнит о нас, мы становимся причиной божественного несварения желудка: хранимые в безопасности внутри Него, запоминаемые без возможности забвения, мы хранимся в божественном желудке вечно. Философия конечности жизни играет здесь желанную роль слабительного.

Отделение растительных процессов от самих растений, жизни – от непрерывного роста, а физиологической активности – от смертного организма препятствует их витальности. Плод, который не гниет в обличье благого дела, и память, которая, хранясь в Боге, не подлежит забвению, – это теолого-метафизические фантазии, разрушающие суть метафоры, несущей их в себе.

Подобная инверсия – только верхушка айсберга, который представляет собой одухотворение плодов в благих делах. На первый взгляд может показаться, что подобные дела – это осязаемые результаты праведных действий или как минимум сами действия, порождённые благими намерениями. Временами Августин, по-видимому, подтверждает эту точку зрения. Предлагая свой взгляд на историю сотворения мира, какой она содержится в книге Бытия, он утверждает, что «...эти земные плоды представляют

аллегорически дела милосердия, которые в житейских нуждах подаёт земля плодоносная...» [1, с. 364]. (С этими словами он вручает нам герменевтический ключ к эпизоду с грушами, где кража плодов восстаёт против самого божественного милосердия.) Или, произнося проповедь о «восьми евангельских заповедях блаженства», он выражает надежду, что его слова «принесут плоды в ваших привычках и поведении» [7, р. 76]. Тем не менее Августин остаётся неудовлетворённым, видя, что такое толкование связано с внешними действиями (наследие иудаизма). Процесс одухотворения неполон без окончательного отнесения плода к сфере психического внутреннего: «И у тех, кто предлагает “плоды”, они не в том, что они дают, а в чувстве, с которым дают» [1, с. 365]. В разреженной сфере исповеди метафорическим плодом является не само действие, а намерение, которое его оживляет, дух отдачи. «А плод – это добрая правильная воля дающего» [1, с. 366].

Таким образом, пока мы пребываем в Боге и перевариваемся в Нём, духовное семя и плод пребывают в нас в виде доброй воли и добрых дел. Переваренные изнутри наружу – дважды – мы пребываем в Боге, и след Бога есть в нас. Но как насчёт противопоставления *uti* и *frui*? Разве оно не становится нерелевантным, как только внешняя сторона средств и внутренняя сторона цели пропитываются друг другом? Одухотворение плода приводит к проникновению наслаждения в пользу. А также к искуплению инструментальности силами милосердия и любви. И всё это происходит за счёт буквальных груш и бrenного тела, которое они символизируют. Здесь Августин не сомневается: мы должны быть готовы в любой момент пожертвовать и тем, и другим ради мечты о вечной и нетленной жизни. Малейшее колебание, подрывающее такую готовность, будет немедленно отклонено, а этика тел или растений объявлена смехотворной.

### **Антирастительная этика: подавление плачущей смоковницы**

Тернистый путь Августина к событию обращения был также борьбой против манихейства, омрачавшего его ранние взгляды. Грозный соперник раннего западного христианства, религия, вдохновлённая трудами персидского пророка Мани, представляла собой синкретическую смесь зороастризма, буддизма, вавилонской мифологии и христианской традиции. Благодаря акценту манихейства на дуализм и представлению о мире как разделённом на две субстанции, добро и зло, название движения сохранилось до наших дней в уничижительном выражении «манихейский раскол». Однако здесь нас интересует отношение учения Мани к расколу в биографии самого Августина.

Книга «О Граде Божьем» носит второе название «Против язычников», и многое в зрелой философии Августина было сформулировано против манихеев, которые, несмотря на свои христианские склонности, попали

в эту категорию. Одним из яблук раздора между соперничающими религиозными мировоззрениями была этика мира природы и, в частности, отношение человека к растениям и животным. Манихеи нередко обвиняли христиан в нежелании соблюдать вегетарианство и ставили им в вину отсутствие сострадания ко всем живым существам. Эти ожесточённые дебаты в значительной степени сформировали этику Августина.

Мы уже видели, как Августин плакал под смоковницей в решающий момент своего обращения. Мы также обратили внимание на символическое значение этого конкретного растения: оно напоминало о первородном грехе и Адаме, в котором люди рождаются для смерти. Прощание Августина с жизнью, полной страстей, было в равной степени прощанием с Адамом, символом которого было это дерево, и возрождением в Иисусе, через которого верующим предназначена вечная жизнь. Но это уже второе упоминание о смоковнице в «Исповеди». Первое, связанное не столько с христологической символикой, сколько с самими деревьями, появляется в самом начале книги.

В открытой полемике против манихеев Августин пишет: «...постепенно и потихоньку меня довели до абсурдной веры, например, в то, что винная ягода, когда её срывают, и дерево, с которого она сорвана, плачут слезами, похожими на молоко. Если какой-то [манихейский] “святой” съест эту винную ягоду... и она смешается с его внутренностями, то он выдохнет из неё за молитвой... ангелов... И я, жалкий, верил, что надо быть жалостливее к земным плодам, чем к людям, для которых они растут» [1, с. 99–100].

Переписывание этого отрывка в сцене обращения должно произвести на нас впечатление, учитывая, насколько основательно Августин отказывается от своих прежних убеждений, оставляя их на виду лишь в качестве следов. Слезы смоковницы превращаются в его обильные слёзы; «похожие на молоко слёзы» материнского дерева превращаются в плач матери Августина, Моники, умоляющей Бога о его обращении. Святое переваривание плодов в духовные существа переосмысливается как сохранение верующих в божественной памяти (эфирном желудке) и их включение в тело Бога... Как бы то ни было, Августин раскаивается в том, что допускал возможность растительной этики, и, как следствие, всё более укореняется в инструментальном подходе к растительности. К «плодам земли» не стоит проявлять милосердия, так как они, созданные ради людей, представляют собой хрестоматийный пример полезности. Таким образом, чтобы отметить явный перелом в своей интеллектуальной и духовной жизни, Августин впадает в другую крайность: от превозношения растений над людьми он приходит к холодному отказу от любых значимых обязанностей по отношению к растениям. Если бы Августин не придерживался манихейства до обращения, были бы его этические взгляды более сбалансированными и проявлял бы он больше сострадания к нечеловеческим существам?

Если отбросить все спекуляции на эту тему, то острая и крайне негативная реакция на манихейство – не единственное препятствие на пути к раннехристианской этике растений. Если характерными философскими жемами Августина являются одухотворение, интериоризация и использование аллегорий, то его этика, хотя и ищет легитимацию в дискурсе естественного права, построена на очевидном лишении естественных свойств как смысла, так и жизни. Самым странным аспектом подобного лишения, с его захватывающими инверсиями и парадоксами, стало духовное переадресование верующих в теле Бога и Церкви. И та же тактика, тот же герменевтический механизм работает при толковании заповедей Ветхого Завета, разбросанных по всему творчеству Августина.

Возьмём, к примеру, заповедь «не убивай». Если читать буквально, то заповедь выступает за абсолютное ненасилие, запрещая прерывать жизнь любого существа. Фактически именно так манихеи восприняли это предписание, легко согласовав его с догматами буддизма. Августин поспешно возражает против буквального понимания значения убийства: «Некоторые стараются распространить эту заповедь даже на животных, считая непозволительным убивать никого из них. Но в таком случае почему не распространять её и на травы, и на всё, что только питается и произрастает из земли? Ведь и этого рода предметы, хотя и не обладают чувствами, называются живыми, а потому могут умирать, – могут, следовательно, быть и убиты...» [3, с. 34]. Августин высмеивает вегетарианцев, обрушивая на них те же бессмысленные скользкие аргументы, не утратившие своей привлекательности до наших дней, спустя шестнадцать столетий после написания «О граде Божьем». Те, кто полагает, что цель заповеди «не убивай» – защитить жизнь людей и животных, не имеют в своём распоряжении веских оснований для исключения других живых существ, скажем, растений. Для Августина это умозаключение является результатом «самой бессмысленной ошибки манихеев». («Неужели же, слыша заповедь “не убивай”, мы станем считать преступлением выкорчёвывание куста и согласимся с заблуждениями манихеев?» [3, с. 34–35].) «Бессмысленная ошибка» отражает ту самую растительную жизнь, которую те защищают, жизнь, прожитую при отсутствии чувств. Прежде всего, эта ошибка есть результат неспособности поднять теолого-философский вопрос о том, кто или что на самом деле *может считаться жертвой убийства*, а с другой стороны, чью жизнь можно прервать практически без негативных последствий, как если бы это был всего лишь надоедливый сорняк.

Между строк, сорняк понимается, в общих чертах, как форма жизни, которую нельзя уничтожить и которая, следовательно, не подпадает под действие заповеди. *Planta sacra* ещё более презренное, чем *homo sacer* Джорджо Агамбена, можно уничтожить совершенно безнаказанно, как мы увидим в главе о пальме Маймонида. С этой точки зрения все растения – сорняки, как и все животные; выкорчёвывайте их или перерезайте им глотки, и ничего противозаконного не случится. Как Августин обосновывает

это суждение? Отделяя жизнь (т.е. достойную и подверженную убийству) от её ботанических и биологических основ. Денатурация жизни основывается на традиционном философском предпочтении человеческого разума нерациональности существования животных и отсутствии чувств у растений. Жизнь, которую можно считать жертвой убийства, является неотъемлемой частью духа, религии и этики. Заповедь, которую может соблюдать только человек, распространяется только на человека, исключая всех других живых существ. «...[“не убивай”] остаётся понимать в приложении к человеку: не убивай ни другого, ни самого себя. Ибо кто убивает себя, убивает именно человека» [3, с. 35]. Убийство и сохранение жизни – это суверенные действия и установки, касающиеся отношения человека к самому себе и к другому, вот почему, по мнению Августина, также было бы бессмысленно налаживать значимые отношения с животными и растениями. В таком случае, насколько более легкомысленным было бы включить их под названием «жизни, которую можно счесть жертвой убийства»!

Когда дело доходит до обесценивания какой-либо формы жизни, безотказная стратегия заключается именно в этом: отрицать, что некое существо действительно может умереть или быть убитым. В XX в. Мартин Хайдеггер добросовестно повторил урок Августина, предаваясь тому же отказу наделять достоинством смерти «гибнущих» животных и растения. (Подробнее об этом позже.) Этическая катастрофа назревает из-за отказа признать, что определённые виды жизни можно счесть жертвами убийства, потому что это исключает дискуссию о том, как их убивают. Донна Харауэй призывает как мясоедов, так и веганов задуматься над этим «как». «За пределами Эдема, – пишет она, – есть означает также убивать, прямо или косвенно, а правильное убийство – это обязанность, сродни правильному питанию. Это относится как к вегану, так и к плотоядному человеку. Дьявол, как обычно, кроется в деталях» [12, р. 296]. Дьявол кроется в деталях, как и ангелы, появляющиеся в результате святого переваривания смокв манихеями, которых высмеивает Августин. Требуется большая интеллектуальная честность, чтобы признать как насилие, которое мы применяем по отношению к растениям и животным, так и неизбежность существования, по крайней мере, на фруктово-овощной диете. Манихеи хорошо убивали и хорошо питались: они интуитивно чувствовали плач смоковницы в тот момент, когда срывали её плоды, и пытались превратить себя в выпускное отверстие для их одухотворения (ели смоквы и в результате выдыхали ангелов). Какой бы очаровательной и спасительной ни была эта вера, она, несомненно, имела более высокую моральную основу, чем предложенное Августином ограничение убийства одними людьми.

Хотя не будет преувеличением думать, что заповедь «не убивай» не может быть обращена ни к какому другому существу, кроме человека, «плодитесь и размножайтесь», несомненно, должно относиться ко всему творению! Разве сама формулировка этого благословения/заповеди не имеет отношения к растениям в том смысле, что она отсылает способность

к размножению к её растительному источнику (плодовитости)? Августин не согласен с этим. Во-первых, он стирает из благословения все растительные следы, переписывая его как тавтологию: «Растите и размножайтесь». Во-вторых, он обращает наше внимание на то, что, хотя божественное благословение, данное Адаму и Еве, должно распространяться на всех живых существ, этого не произошло: «Я сказал бы, что это благословение относится к тем существам, которые продолжают род свой, рождая от себя потомков, если бы нашёл, что они сказаны и для деревьев, и для кустарников, и для земных животных. “Растите и размножайтесь” не сказано ни травам, ни деревьям, ни зверям, ни змеям...» [1, с. 362]. Так чем же объясняется это упущение в библейском повествовании? Августин, разумеется, не считает это упущением. Следуя своей герменевтической программе, направленной против непосредственности как биологической жизни, так и буквального смысла, он придерживается интерпретации, согласно которой то, что должно расти, – это «дела милосердия». Очевидно, что растения, деревья, звери и змеи не способны его осуществлять и именно потому не получают божественного благословения. Подобно пищеварению и смерти, размножение лишено естественных свойств и одухотворено, оторвано от своей биологической и, по сути дела, ботанической основы.

Если Августин подпитывает свой герменевтический механизм явлениями, связанными с питанием, разложением и размножением, то это не только потому, что они свидетельствуют о материальности и конечности жизни, но и потому, что они являются характерными действиями и «движениями» аристотелевской растительной души. Так вот, именно эти действия Августин стремится подавить. Он объединяет усилия с Плотинем в борьбе за то, чтобы искоренить в нас растение, не в последнюю очередь отбрасывая материальные растительные процессы, протекающие в человеческих телах и психике. В той мере, в какой одухотворяются самые грубые проявления жизни, августиновский субъект преисполнен глубокой нигилистической ненависти к материальному существованию, особенно ко всему, что в людях общего с другими формами жизни. Как он выразился об этом с максимальной чёткостью и честностью в одной из своих проповедей: «Пусть первым условием вашего согласия со словом Божьим будет то, что прежде всего вы начнёте ненавидеть себя такими, какие вы есть. Когда вы уже начали ненавидеть себя такими, какие вы есть, подобно тому, как Бог ненавидит эту вашу разновидность, тогда вы уже начинаете любить самого Бога таким, какой он есть» [7, р. 34]. Чтобы ненавидеть себя такими, какие вы есть, вы должны презирать растительную и животную часть своего физического строения. Августин подразумевает, что эта ненависть направит вас к идеальному «я», свободному от своего биологического наследия. Условия соглашения ясны: преодолев одиозность конечного существования во всех его проявлениях, вы, наконец, научитесь любить Бога.

По сравнению с неприкрытой пропагандой ненависти к жизни такой, какая она есть, неспособность сформулировать растительную этику – незначительная помеха на экране мышления. Но всепроникающий ниги-

лизм никак не уменьшает последствий этого провала. Подавляя растение внутри себя, Августин исключает настоящие зелёные растения из сферы моральной значимости. Несмотря на признание того, что плоды земли аллегорически олицетворяют дела милосердия, милосердный подход к растениям признан неуместным. Те, кто любит растения и животных, как это делал сам Августин под влиянием манихеев, пребывают в «жалком состоянии». Именно от нас, опоздавших на историческую сцену и непосредственных очевидцев крайней деградации окружающей среды, зависит искупить этот пафос в XXI в.

### **Одухотворённая материя: древо креста, Божественный порядок и шелест листьев**

Даже если судить по собственным меркам Августина, успех его предприятия оборачивается в то же время его провалом. Одухотворение питания и размножения укореняет эти процессы и конечность, которую они предвещают, в наших бессмертных душах. Растение возрождается в нас как мы? Неукротимая материя возвращается, чтобы преследовать мир духа. И делает это под видом деревянного креста, на котором был распят Иисус.

Сведущий в античной философии Августин знал, что аристотелевская «материя» несёт в себе семантический след греческого *hyl*, что значит «дерево». Со своей стороны, он заново изобрёл концепцию духовного мира, перенес её на самый главный символ христианства – крест. Если мирская жизнь с её соблазнами сродни штормовому морю, то лодка, построенная из древа креста, даёт надежду преодолеть эти морские бездны: «Поэтому очень важно, чтобы мы оставались в этой лодке, т.е. чтобы нас держало это дерево, чтобы мы могли пересечь это море. Так вот, это дерево, на котором мы несём наши немощи, есть крест Господень, которым мы отмечены и спасены от погружения в этот мир» [7, р. 120].

Древо креста – это лёгкая материя; оно не тонет, подобно камню, а плывёт, словно поднятое духом. Немощь, которую несут на кресте, есть не что иное, как конечное, хрупкое и подверженное искушениям человеческое тело, поднятое над морем мирского существования в отчаянной борьбе с самим собой. Древесина, которая более не является частью живого дерева, представляет собой нечто большее, чем мёртвая материя. Не только человеческое тело, но и дерево воскресает на кресте, обещая жизнь более безопасную, чем у любого другого существа, включая дерево, давшее ему существование. Частица органического мира, от которого он был отделён и, следовательно, освящён, древо креста контрастирует с неорганической, негибкой, каменной природой иудейского закона («Видите ли, это камни бросают камни, твёрдые как скала люди, которые забрасывают вас камнями. Они [евреи] получили закон на камне, и они бросают камни») [7, р. 62]. Поскольку на кресте внешний закон был заменён любовью (законом сердца), древо креста сохраняет свою лёгкость и, таким образом, несёт людей,



которые не тверды, как скала, и которые не падают вниз, словно камни, под тяжестью телесных желаний.

Релевантность водной метафоры (которая в структуре половых различий часто ассоциируется с женским началом) для нашего воплощённого состояния не ослабевает и в других проповедях. Называя деторождение и приём пищи «делами плоти», Августин отмечает: «Видите ли, есть два дела плоти, которые поддерживают существование человеческого рода; святые и благоразумные люди опускаются до этих дел из чувства долга, глупцы погружаются в них из жадности» [7, р. 73]. Долг теперь занимает место древа креста, поскольку он выполняет ту же функцию – удерживает праведников на плаву в море плотских утех и искушений. Вместо того чтобы погружаться в водные глубины греха, люди, заслуживающие называться «святыми», погружают себя ровно настолько, чтобы обеспечить поддержание организма и вида в целом. Посты и периоды воздержания рекомендуются для предотвращения полной капитуляции перед делами плоти, возвращаясь, в обоих случаях, к превосходству растительной души. Сдерживаемые «благоразумной», или рациональной, частью психики, сексуальные и гастрономические аппетиты должны быть сведены к абсолютному минимуму, при одновременном порицании растительного влечения, горящего в нас.

Если не считать пары редких отрывков из «О Граде Божьем», Августин мало что может сказать о желании самих растений. Он принимает греческую точку зрения на то, что всё живое «желает существовать» и что деревья для этого «...впускают корни поглубже в землю, чтобы извлекать оттуда питание», и «распространяют ветви по воздуху» [3, с. 500]. Далее, он признаёт, что, хотя растения лишены чувств, «...в деревьях нечто подобное чувствам представляет то, что они питаются и рождают» [3, с. 501]. И подводя итог своим воззрениям, говорит: «...если бы мы были деревьями, мы, конечно, ничего не любили бы движением чувства, хотя казались бы стремящимися к тому, если бы были более плодовиты» [3, с. 502].

Приведённые выше наблюдения продиктованы отнюдь не ботаническим любопытством Августина. Они формируют негативный предлог для обсуждения истинной любви к существованию, которая также является любовью к истинному существованию, выражающемуся в том, что человеческая душа прилепляется к Богу, по образу и подобию которого она была создана. Мы предаём этот образ, как только поддаёмся биологической привязанности к жизни и, как следствие, становимся онтологически неотличимыми от деревьев. В то же время растительное желание свидетельствует о центральной роли любви во всём творении (неодушевлённые предметы находятся в таком же положении, что видно по их склонности притягиваться к месту, куда они падают, «ибо вес тел – это, так сказать, их любовь», «нечто подобное любви представляет собой удельный вес тел, по которому они или опускаются от тяжести вниз, или по лёгкости стремятся вверх» [3, с. 502]), а также о тех чувствах, которые люди должны в себе подавлять, если хотят достичь истинной любви к Богу. Указывая за пре-

дела самого себя, растение представляет собой нечто большее, чем знак и символ; это пример тварной жизни и контрпример формы жизни, которой людям следует избегать.

Неудивительно, что Августин практически не проявляет интереса к самим растениям. В конце концов, он относится к ним, наряду со всеми остальными созданиями, как к полупрозрачным экранам, через которые просвечивает нечто другое (т.е. божественный порядок). Такие тривиальные вещи, как «...листья, которые летят по ветру и уплывают по воде, до известной степени сопротивляются уносящему их потоку и напоминают людям о порядке вещей...» [2, с. 123]. О чём они напоминают? Что «всё, что ни делают летающие листья в поле или ничтожнейший зверёк в доме, совершенно так же необходимо в порядке вещей, как и эти письменна» [2, с. 124]. В то время как Сократ обнаружил, что деревьям из сельской местности нечему его научить, Августин жаждет получить учение о листьях, входящее в Книгу природы, составленную Богом. Они также указывают за пределы самих себя на божественно установленный порядок, частью которого являются. Как «прочсть» эти древесные листы, словно страницы в великой Книге Бога? Что мы можем узнать о герменевтике творения, изложенной в растительных терминах?

Учение о листьях не способствует развитию теоретических знаний; оно укрепляет три столпа религии: веру, любовь и надежду. Когда мы наблюдаем за теми или иными существами, так много нитей ведут к их Создателю, что эмпирическая информация о них столь же несущественна, сколь абсурдны научные заявления о Боге. Нет ничего, способного пролить свет на природу Бога, который в Своей бесконечной мудрости затмевает солнце Платона и освещает мир. Конечные существа безмолвно взывают к этой мудрости, которая «...правит всем в мире вплоть до облетающих листьев» [1, с. 137], не ища причины для существования мира. Бросая кости в пользу веры, они свидетельствуют о гармонии и благодати божественного порядка, который, как совокупность, охватывает даже мельчайшие аспекты творения.

Августин преуменьшает ценность притязаний на знание именно на примере дерева. В его аксиологической системе: «Лучше ведь обладать деревом и благодарить Тебя за пользу от него, не зная, сколько в нём локтей высоты и на какую ширину оно раскинулось, чем знать, как его вымерить, как сосчитать все его ветви, но не обладать им, не знать и не любить его Создателя» [1, с. 127]. Дерево, готовое к использованию и доступное для владения, представляет собой объект в целом. Эти способы отношения к дереву-объекту предпочтительнее досконального знания его эмпирических характеристик до тех пор, пока мы признаём, что его истинным владельцем является Бог, позволивший нам использовать Его собственность. Доверие, которое мы должны испытывать к сущности объекта как к части Божьего творения, определяющего его место в божественном порядке вещей, стоит выше знакомства с его атрибутами.

Если мы хотим, чтобы философия Августина оставалась актуальной для сегодняшних проблем, из скорлупы её теологического отрицания мира необходимо извлечь этическое ядро. Хорошее место для начала – растительная этика, которая расцветёт, как только мы откажемся от переносного значения слова «растительность» и вернёмся к настоящим фруктам, придающим смысл наслаждению (*frui*). Принятые как дары природы, они не передавались бы в неограниченное пользование, а вызывали благодарность, соизмеримую с наслаждением без пользы, или с тем, что в религиозных терминах зовётся «благодатью». И поскольку плоды – символ земного существования, тот же этический буквализм можно распространить на всё остальное в мире, не говоря уже о мире в целом.

Во вселенной Августина любовь к миру направлена не по адресу и в лучшем случае близорука. Она отвлекает от любви к Богу, рассеивает наслаждение на многочисленные вещи с ненадёжной принадлежностью и, следовательно, отказывается от полноценного идеального бытия. Отрицание конечности существования имело смысл на фоне веры в некое надмирное совершенство – в идеал, по которому измерялся мир (разумеется, не соответствуя ему) и которому он мог приноситься в жертву в надежде на спасение. Однако теперь, когда трансцендентный абсолют не застрахован от вопросов, уверенность в том, что мир существует ради чего-то внешнего, также рушится. Мы пока ещё не осознали этого знаменательного события, ибо продолжаем относиться к миру как к коллекции пригодных для использования объектов, не содержащих ничего, заслуживающего нашего наслаждения без-пользы. Что нам следует срочно усвоить в процессе оплакивания утраты абсолютов, так это смысл модифицированного девиза Августина: *Mundo frui!* Наслаждайтесь миром!

## Пальма Маймонида (глава 6)

### *Arbor Sacra*

Рабби Моисей Бен Маймон (сокращённо Рамбам, известный в западном мире под именем Маймонид) оказал иудаизму такую же неоценимую услугу, какую Аристотель оказал древнегреческой философии. Классический философ представил единое мировоззрение, которое одновременно основывалось на теориях его предшественников и оспаривало их; раввин из Кордовы систематизировал разрозненные религиозные законы в колоссальном кодексе из четырнадцати томов, озаглавленном *Mishneh Torah*, или «Повторение Торы». По этой причине ученики Маймонида прозвали его *ha-neshet ha-gadol*, «великий орёл», как дань панорамному видению Закона, который он завещал будущим поколениям.

Маймонид без колебаний спускался с высот закона к повседневным мелочам, предлагая ответы на самые неясные проблемы. Он оговорил, что

разрешено, а что нет соблюдающим *Шаббат* (день отдыха), разработал принципы повторного разрешения имущественных споров между соседями и применил их к отдельным случаям, а также обсудил достоинства варки пищи во фруктовых соках. В свете его впечатляющего макро- и микровидения мира мы можем спросить: как выглядят растения с точки зрения орла, т.е. с точки зрения того учения, которое претендует на повторение учения Торы? И когда мы останавливаемся на каком-либо конкретном виде растений или семействе растений – скажем, арековых, пальмах, – что видит Маймонид с предпочитаемых им теологических и философских позиций?

«Книга приобретений» (*Qinyan*), содержащаяся в четырнадцатитомном Кодексе, подробно описывает правила, регулирующие продажу и подарки, а также право пользования собственностью. В ней Маймонид хочет обеспечить то, что мы сейчас называем «устойчивостью», возможность восстановления древесных рощ, приобретённых специально для вырубки. Поэтому он требует, чтобы покупатель оливковых деревьев оставлял нетронутым хотя бы пень и два побега, растущие близко к земле. Но «в случае пальм, – пишет он, – покупатель может выкопать и выкорчевать их с корнем, потому что их пни не дают новых побегов» [14, р. 86]. Пальмы подлежат абсолютному присвоению, которое не оставит никаких следов их существования, кроме углубления в земле, после операции по вырубке всё кончено. Лишая их всякой правовой защиты, Маймонид, таким образом, подвергает эти деревья неограниченному насилию.

Итальянский философ Джорджо Агамбен ввёл термин *homo sacer* для обозначения человека, низведённого до состояния «голой жизни», которого можно подвергнуть неограниченному насилию и безнаказанно убить (хотя и не принести в жертву) [5, р. 10]. Точно так же пальма в «Книге приобретений» получает черты того, что мы могли бы назвать *arbor sacra*, существа, которое либо едва живое, либо вообще не считается живым и которое в любой момент можно срубить, не заботясь о будущем. Пальмы растут в постоянном статусе исключения и, как мы вскоре поймём, обозначают все остальные деревья и растения, исключённые Маймонидом из сферы жизни. Они занимают «зону неразличимости между природой и правом» [5, р. 21], между жизнью и смертью, между правовыми рамками (в которых они тем не менее находятся) и неограниченным насилием.

Фраза Маймонида, которую я процитировал выше, – не единственное упоминание пальм в законах, регулирующих торговлю и другие приобретения. В тех случаях, когда владельцем земли и деревьев, растущих на ней, не является одно и то же лицо, считается, что подземная часть растений принадлежит владельцу поля, в то время как надземные части принадлежат владельцу деревьев. Но это правило неприменимо к пальмам, «владелец не получает никакой древесины, потому что ствол пальмы не даёт побегов» [14, р. 88]. Каково обоснование этого рассуждения? Лишённые порождающей силы в стволах, пальмы являются не чем иным, как продолжением

своих корней и, как таковые, юридически принадлежат владельцу земли. В дополнение к тому, что они, как и все другие растения, лишены жизни, они бедны характерной для растений способностью к росту. Вдвойне маргинализованная, пальма, по мнению Маймонида, является несовершенным деревом, едва напоминающим о чуде Творения, память о котором сохраняется в воспроизводящей силе растительности, снова и снова возрождающейся и подтверждающей это необыкновенное событие.

Именно эта сила, по сути, превращает растения из присвоенных объектов в средства присвоения. Подобно классическим либералам после него, Маймонид считает, что акт владения не является окончательным до тех пор, пока труд владельца не будет смешан с собственностью: поле вспахано, семена посеяны, плоды собраны и т.д. [14, р. 7]. Но деятельность самой природы (*natura naturans*) в равной степени допустима в качестве основания для присвоения. И так, как и когда деревья выступают в качестве обоснования законных притязаний на землю? И смягчает ли такое использование их объективацию?

Рассмотрим следующие два условия. (1) Когда покупатель приобретает три дерева, он получает вместе с ними землю, необходимую для их выращивания [14, р. 87]. (2) Когда владелец права собственности на участок продаёт его, исключая деревья, которые там растут, он, таким образом, сохраняет половину земли [14, р. 88]. Основанием для этих суждений является простая форма присвоения по роду занятий<sup>4</sup>, когда захватывающим агентом может быть растение, а не человек-субъект. Но деятельность этого агента вызывает недоумение, поскольку ему отказывают в статусе живого существа и, таким образом, его можно выкорчёвывать либо безоговорочно, как в случае с пальмой, либо при соблюдении минимальных условий, как в случае с оливковым деревом.

Исключительность *arbor sacra* простирается настолько далеко, что освобождает потенциального нарушителя *Шаббат* от ответственности и отводит обвинения в противоправных действиях. В «Книге времён года» (*Zemanim*) Маймонид утверждает, что «если кто-то бросает камень или пускает стрелу, намереваясь убить другого человека или животное, и снаряд не убивает, а вместо этого вырывает с корнем дерево во время своего полёта, человек не подлежит наказанию» [15, р. 7]. Хотя он не уточняет, что происходит, когда, стремясь выкорчевать дерево, кто-то на самом деле убивает человека или животное, нетрудно догадаться, что это исключение неприменимо. Если непреднамеренный характер результата освобождает стрелка от ответственности, то это потому, что «жертва» действия – вовсе не жертва, а *arbor sacra*, подвергающаяся безудержному

<sup>4</sup> Сравните с: «Однако, вступая во владение бесхозным имуществом, приобретает на него право собственности. Это также относится к пустыням, рекам и ручьям: закон гласит, что всё, что находится в них, как, например, растения, деревья и плоды деревьев в лесах, имеет статус бесхозной собственности, и тот, кто первым вступит во владение, затем приобретает право собственности на них» [14, р. 110].

насилию. В отличие от христианства, намерения не так весомы, как непреднамеренные практические результаты человеческого поведения, которые только кажутся произвольными, но проистекают из суверенной и непостижимой воли Бога. Одно вырванное с корнем дерево – небольшая цена за отпущение грехов потенциальному нарушителю *Шаббат* посредством прямого (и суверенного) божественного вмешательства в подлунное царство.

Любые остаточные сомнения относительно ценности растительной жизни в работе Маймонида немедленно рассеиваются, когда мы случайно сталкиваемся с другим законом *Шаббат*, запрещающим работу, «способствующую росту растений». Независимо от того, «сеет ли кто-то семена, или сажает деревья, или размножает их отводками, или прививает, или подрезает их» [15, р. 41], человек проявляет пренебрежение не только к самому дню отдыха, но и к божественному акту творения, о котором этот день напоминает. В сопоставлении этих двух законов примечательно то, что непреднамеренное прекращение существования растения нарушает не *Шаббат*, а предполагаемый уход за растениями. (Случай намеренного выкорчёвывания растения в *Шаббат* имеет больше нюансов: такая деятельность строго запрещена и классифицируется вместе с другими случаями «собираательства».) Это прекрасный пример того, что столетия спустя Ницше счёл бы перевёрнутыми, «подавляющими жизнь ценностями» как иудаизма, так и христианства, согласующимися с их общим нигилистическим мировоззрением. Если бы между двумя мыслителями состоялся виртуальный диалог, Маймонид, несомненно, утверждал бы, что растения на самом деле не живут и, следовательно, что, строго говоря, не существует растительной жизни, которую можно ценить либо разрушать. Но это возражение не меняет того факта, что теолого-метафизическая иерархия, оформленная в Кодексе, ставит верховную волю Бога выше человеческих намерений (*kavanah*) – и человеческие намерения выше остального мира. Пальма, как и все другие деревья и растения, может быть низведена до состояния *arbor sacra* благодаря её отождествлению с простой материей, на которой отпечатываются человеческие намерения и божественная воля.

Пальма Маймонида, действительно, указывает на разрушаемую материальность всего в подлунном мире, в противоположность нерушимости небес: «На небесах нет противоположностей. Этот тезис верен. Однако мы не утверждаем, что небеса были созданы так же, как лошадь и пальма. Мы также не утверждаем, что их составная часть делает необходимым их исчезновение, как в случае с растениями и животными, из-за присущих им противоположностей» [18, р. 180].

Дерево может быть уничтожено безнаказанно, потому что оно полностью поддаётся разрушению, сделать это – значит выявить его конечную природу и активизировать столкновение противоположностей, которые оно содержит в себе, противоположностей, готовых прорваться в какой-то момент времени, делая дальнейшее существование дерева невозможным логически. Сложная природа растений и животных, представленная пальмой

и лошадей, радикально отличается от метафизической простоты небес. Конечно, важно, в каком контексте мы способствуем исчезновению растений и животных, т.е. делается ли это ритуально правильным образом и в подходящее время (т.е. не в *Шаббат*). Но с этической точки зрения, основанной на мысли Маймонида, нет ничего изначально неправильного в прекращении существования данного растения или животного, поскольку такая возможность предусмотрена в их генезисе, способе их зарождения. Тая в себе противоположности, они содержат семена собственного разрушения.

В то же время было бы неверно говорить о месте «растений и животных» в философии Маймонида. Образцовое растение как таковое, пальма растёт в пространстве постоянного исключения из этического порядка бытия. В рамках этого порядка, если «вселенная существует не для человека, но... каждое существо существует само по себе, а не из-за чего-то другого» [18, р. 274], было бы разумно предположить, что растения тоже обладают внутренней ценностью. Этот этический принцип – часть замечательного хода мысли Маймонида, которая противостоит незрелости антропоцентризма и антропоморфизма как в том, что касается созерцания сущности Бога, так и в нашем отношении к окружающему миру<sup>5</sup>. Его утверждение «человек имеет ошибочное представление о себе и верит, что весь мир существует только ради него» [18, р. 309], вполне могло бы стать объединяющим лозунгом в сегодняшней борьбе против господства человека над природой.

Проблема в том, что «каждое существо», заслуживающее жизни и уважения само по себе, не включает растения! Уже на следующей странице того же текста Маймонид подчёркивает, что «Бог дал растения человеку и другим живым существам» и что «растения существуют только для блага животных, поскольку последние не могут жить без пищи» [18, р. 275]. Исключение растений из этической основы Творения отнюдь не является логическим противоречием, оно равносильно их исключению из сферы бытия. Предполагая, что «каждое существо существует само по себе», растение, которое существует только ради животных и человека, не существует само по себе и, следовательно, не является существом. Как *arbor sacra*, оно подвешено между бытием и небытием в ещё одной агамбеновской «зоне неразличимости». Онтология запрета на растительность и этика растений, читаемые между этими строками, ещё больше усиливаются отрицанием жизнеспособности растений. Может ли Маймонид на практике подтвердить скандальный аргумент о том, что растения точно не являются живыми, ещё предстоит выяснить.

---

<sup>5</sup> См.: книгу Э. Сильвермана «Антропоцентризм» [21], в частности раздел «Путь отрицания Маймонида» [21, р. 121–126].

## «Растение или минерал», или Бог

«Путеводитель растерянных», главный философский труд Маймонида написан на арабском языке. Он состоит из трех книг, автор пересылал его по главам своему ученику раввину Иосифу бен Иуде из Сеуты. Путеводитель» содержит ясные и строгие сведения о растениях. Вместо того чтобы группировать растения вместе с животными, автор «Путеводителя» предпочитает объединять их с неорганическими веществами. Объяснение идеи «отрицательных свойств», которые характеризуют вещь как то, чем она не является, он предлагает тем, кто видит живое существо на расстоянии, сначала понять, «что объект не является растением или минералом» [18, р. 81]. Откуда это категорическое отрицание жизнеспособности растений? В чём причина более тесной близости растений к минералам, чем к животному царству?

В первом случае, отступая от аристотелевской традиции, Маймонид связывает еврейские термины *nefesh* (душа) и *khai* (жизнь) с приговором. Он особенно подчёркивает омонимию души и крови, которая также обозначается словом *nefesh* во Второзаконии [18, р. 56]. Так как растения явно бесчувственны и бескровны, нельзя сказать, что они живые. Во-вторых, передвижение является «одной из отличительных характеристик живых существ и незаменимо для них в их продвижении к совершенству» [18, р. 35]. Вследствие этого утверждения неподвижность растений также лишает их возможности участвовать в царстве живого. Вердикт Маймонида звучит необратимо. Но так ли это на самом деле? Чтобы получить полную картину, давайте внимательнее рассмотрим некоторые недостатки и неоднозначности в этом якобы гладком теоретическом повествовании<sup>6</sup>.

Маймонид непреклонен в отношении абсолютного отличия жизни разумных существ от жизни Бога. Обычный язык подводит нас; мы берём на себя смелость описывать существование Бога, исходя из наших собственных мерок и, поступая таким образом, совершаем ряд грубых ошибок, когда приписываем Ему огромное тело, всепроникающее восприятие и способность произвольно перемещаться с места на место. Разъясняя своим читателям смысл библейских антропоморфизмов, Маймонид предостерегает их от коварных предрассудков, которые вкрадываются в общепринятые представления о жизни. В отличие от идеи жизни «обычного человека» [18, р. 60], которая, безусловно, была бы неприменима к божественному существованию, он рекомендует использовать отрицательные атрибуты жизненной силы Бога, а именно понимание того, что «Бог существует, не обладая атрибутом существования». «Точно так же, – продолжает Маймонид, – Он живёт, не обладая атрибутом жизни; знает, не обладая атрибутом знания...» [18, р. 80]. Его жизнь – это не случайность, добавленная к Его сущности, но сама эта сущность, и то же самое относится к Его единству, знанию и силе. Проблема в том, что люди редко,

<sup>6</sup> Относительно невозможности упростить неоднозначности в рассуждениях Маймонида см.: [10].



если вообще когда-либо, довольствуются одними лишь пустыми и абстрактными негативными описаниями, вот почему они приходят к аналогичному пониманию движения Бога, его органов восприятия и телесного расширения. Но что, если бы наше эпистемологическое отношение к растениям было сравнимо с отношением к Богу? Что, если, другими словами, мы допустили основную ошибку, когда попытались осмыслить их жизнь через призму животного (и человеческого) существования?

Сегодня крайне важно отделить растительную жизнь от животной и повторить критику, с которой Маймонид выступил против тех, кто буквально понимал библейские антропоморфизмы, на этот раз в отношении существования растений и их разума. Ибо растения познают иным образом, поскольку они «видят», «обоняют», «ощущают» давление и, возможно, «слышат» в отсутствие легко распознаваемых органов восприятия. Они также двигаются по-другому: не перемещаясь в пространстве, а дотягиваясь корнями до минеральных ресурсов почвы и поворачивая свои ветви и листья к солнечному свету. Маймонид прав в своей оценке передвижения, которое, по его наблюдениям, позволяет животным «приближаться к тому, что хорошо для них и находится в гармонии с их природой, и убежать от того, что вредно и противоречит их природе» [18, р. 35]. Утверждение о том, что Бог перемещается в пространстве, столь же абсурдно, как и утверждение о том, что Ему требуется еда и питье для его жизнеобеспечения, учитывая, что все три вида поведения являются результатом определённой потребности или нехватки. Совершенство животных, перенесённое на божество, мутирует в «высшую степень несовершенства» [18, р. 35]. И то же самое относится к растениям: они приближаются к тому, что для них хорошо, иным, чем у животных, способом и, хотя они не способны убежать, реагируют на опасные раздражители изменением своего физиологического состояния. Маймонид не в полной мере представлял последствия своей критики этого узколобого взгляда на жизнь. Но он снабдил нас грозным эмпирическим правилом, а именно: помнить о значимости каждого вида деятельности и способа поведения для существа, которое действует.

Тем не менее аристотелевское наследие средневековой философии слишком весомо для того, чтобы понятие растительной души, *to threptikon*, отошло на второй план в трудах Маймонида. В «Восьми главах», включённых в его «Комментарий к Мишне», еврейский мыслитель возражает против приписывания одной и той же питательной души всему живущему. Согласно его релятивизации «совершенств», эта способность души меняется в зависимости от вида существа, которое она оживляет, так что «питательная часть человека, например, отличается от питательной части, принадлежащей ослу или лошади» [17, р. 61]<sup>7</sup>. Растения в этом обсуждении отсутствуют, хотя и недолго. Уже в следующем предложении пальма появляется рядом с животными и людьми. И на этот раз она не совсем

<sup>7</sup> См. также: [19].

бездушна: «Ибо человек питается питательной частью человеческой души, осёл питается питательной частью души осла, а пальма питается питательной частью своей души» [17, р. 61–62]. Дело в том, что способности души не находят точных эквивалентов у других видов и не делятся, как части тела. То, что Аристотель рассматривал как самый общий, «разделяемый» вид души, у Маймонида является душой, присущей каждому существу. Вопрос в том, почему Маймонид так старается доказать, что Аристотель заблуждался в этом вопросе. Моя гипотеза состоит в том, что за этим похвальным признанием различий средневековым мыслителем скрывается общее правило незагрязнённости – избегать смешения чистого и нечистого, а также одного класса существ с другим, – которое является онтологическим и этическим стержнем всей философии и теологии Маймонида.

Целостность души, на которую не влияет её разделение на отдельные способности, является, по Маймониду, основой всех явлений жизни. Он воспринимает жизнь как свойство всего организма, подкрепляемое тем фактом, что «когда части живого существа отсекаются, они перестают жить» [18, р. 124]. Растения, с другой стороны, опровергают это утверждение тем, что их побеги продолжают жить, когда их отделяют от неплотного соединения, представляющего собой «целое» растение. Скорее всего, именно это нарушение границ, разделяющих часть и целое (не говоря уже о жизни и смерти), побудило Маймонида отделить концепцию растения от концепции жизни. Но если растения не живут должным образом, то каков альтернативный принцип их существования? Что мотивирует их рост?

Чтобы понять логику, лежащую в основе исключения растений из сферы живого в системе Маймонида, необходимо обратиться к его «теории сфер». Единство Вселенной – это простая четвёрка сфер, которые (1) влияют на «смешение и композицию элементов», (2) обеспечивают «каждое растение его вегетативными функциями», (3) придают «каждому живому существу его жизненную силу» и (4) наделяют «разумные существа рассудком» [18, р. 115]. Движения сфер вызывают движения соответствующих им душ. Примечательно для наших целей, что растительная сила отличается от силы, придающей жизненную силу живому. Растения одушевляются первыми двумя сферами, не достигая жизни чувствующих существ, не говоря уже об интеллекте разумных существ. Люди, напротив, объединяют в своём существовании все четыре сферы и, таким образом, микрокосмически воплощают всю Вселенную, единство которой отражает Единство её Создателя [18, р. 115]. В этой схеме вещей растительное мышление оказывается неприемлемым, поскольку оно смешивает элементы второй и четвёртой сфер.

Тем не менее Маймонид не может не знать о библейских и талмудических отрывках, где питательное, по-видимому, соединено с рациональным. Он не осуждает эти тексты, но оправдывает их как «образные». (Позвольте мимоходом сказать, что, несмотря на все внешние проявления, герменевтическая позиция Маймонида сильно отличается от позиции Августина,

который сделал всё возможное, чтобы одухотворить смысл как часть более масштабного процесса перехода от буквальности еврейского закона к внутренней сущности христианской любви. Маймонид, в свою очередь, более прагматичен: он называет образными те значения, которые не согласуются ни с прозрениями разума, ни с догматами веры, запрещающими приписывать Богу физическое или человеческое тело.) Например, в разделе «Путеводителя», посвящённом скрупулёзному анализу омонимов в Библии, разъясняется, почему глагол «есть» может быть связан с «обретением мудрости» и «обучением». Интеллектуальное восприятие, утверждает Маймонид, «постоянно сохраняет человеческую форму (интеллект) самым совершенным образом точно так же, как пища сохраняет тело в наилучшем состоянии» [18, р. 40]. Питание – это важнейшая растительная функция, неохотно признаваемая в качестве модели для усвоения знаний.

Семантическая контаминация мышления с приёмом пищи не нарушает принципа питательных душ, уникального для каждого класса существ или видов. Если бы от Маймонида потребовали дальнейшего объяснения, он бы возразил, что связь приёма пищи с обретением мудрости объясняется особым строением человеческой питательной души, что является биологической способностью существа, одарённого интеллектом. Эта невысказанная предпосылка работает как невидимый мост, поддерживающий параллель между сохранением интеллектуальной и телесной форм посредством включения знаний и пищи соответственно.

Так вот, сфера, регулирующая вегетативные функции, была, как и все остальные, приведена в движение Богом. Это, подтверждает Маймонид, было первопричиной роста растений: «Наши мудрецы уже объяснили, что травы и деревья, которые Бог заставил прорасти из земли, были созданы Богом для роста после того, как Он ниспослал им дождь...» [18, р. 215]. Всякий раз, когда семена прорастают, они напоминают нам об акте Творения. Растение Маймонида может жить не так, как животные, но каждый раз, когда оно возвращается в землю в виде семени или воссоединяется с почвой своими корнями, оно обновляется и подтверждает волю Творца. Настолько, что связь растения с землей хотя и остаётся неразрывной, защищает его от любой нечистоты. Воспроизводя исключительное время Творения в мирской шкале времён года, растения восстанавливают суждение Бога о результате Его работы, «что *это* хорошо».

## Ритуалы очищения

### *Растение, земля и перфорированный горшок*

В нескольких случаях «Книга чистоты» (*Taharah*) восхваляет очищающие свойства почвы, или, точнее, неизменное прикрепление растения к почве. Параграф 19 в главе «Нечистота пищевых продуктов» гласит: «Если посеяны нечистые семена, то, что из них прорастёт, будет чистым, даже если

это то, чьё семя не погибает, при условии, что семя пустило корни; но если они ещё не пустили корни, они остаются нечистыми, даже если это то, чьё семя погибает» [14, р. 339]. В том же духе: «корни, которые остаются в земле... и все корни, которые обычно отрубаются всякий раз, когда их вытаскивают вместе со съедобной частью», не «получают нечистоту и не передают её» [14, р. 352]. И, наконец, «продукты питания, произрастающие из земли, могут заразиться нечистотой только после того, как их вырвут с корнем: пока они прикреплены к земле хотя бы самым маленьким корешком, из которого они способны расти, они не могут заразиться нечистотой» [14, р. 336]. Что стоит за этим квазичудесным, очищающим воздействием почвы? Что она даёт растению в дополнение к воде, минералам и физической поддержке, которую они получают от неё?

Их возвращение обратно в землю восстанавливает не только биологическое, но и геометафизическое происхождение растений в акте Творения. Происхождение творений, конечно, должно быть чистым; утверждать обратное – значит опасно балансировать на краю богохульства, обвиняя Бога в несовершенстве и нечистоте. Таким образом, дефект заключается не в самом растении, именно поэтому даже самое слабое прикрепление корня к почве оправдывает весь салат, выросший на нём. Изъяны заключаются в том, как люди обращаются с продуктами, делая их нечистыми, например, когда они находятся в непосредственной близости от мёртвого тела. Независимо от загрязнения семян, их ростки очищаются, как только они пускают корни, возрождая свою изначальную связь с божественным началом существования. Люди, нарушающие Закон, бессильны свести на нет работу Творения, которая энергично повторяется в каждом прорастающем семени.

Как всегда, Маймонид остаётся внимательным к мельчайшим деталям повседневной жизни, которые усложняют безусловную чистоту естественного роста.

Что делать, если растение выращивают в горшке? Хотя оно и уходит корнями в почву, не будет ли оно ближе к продукту человеческого труда, чем к спонтанно прорастающему творению природы? Этот вопрос отражается на всём правовом корпусе Маймонида. В «Книге времён года», где «срывать что-либо растущее – это разновидность жатвы» и, таким образом, запрещено в *Шаббат*, освобождение от ответственности предоставляется любому, кто «берёт растение из горшка без отверстия... потому что растение находится не в своём естественном месте произрастания». «С другой стороны, – добавляет Маймонид, – горшок с отверстием, достаточным для небольшого корня, подпадает под то же самое правило, что и земля, и если кто-то вырвет из него растение, то понесёт ответственность» [15, р. 43]. В «Книге приобретений» говорится, что семена, посаженные в перфорированный горшок, больше не подпадают под категорию «движимых» – эти семена, скорее, считаются «посажёнными в землю, и всё, что прикреплено к земле, подобно земле» [14, р. 15]. «Книга чистоты»

подтверждает эту идею: «Если в горшке с растением есть отверстие, достаточно большое, чтобы через него мог выйти маленький корень, это считается землёй, и то, что посажено, не подвержено загрязнению» [13, р. 338].

Беспокойство по поводу таких, казалось бы, бессмысленных деталей является симптомом более глубокого источника беспокойства Маймонида. Неконтролируемый рост растений выше и ниже уровня земли угрожает дестабилизировать жёсткие границы, установленные Законом. Корешки, растущие через отверстие в горшке, стирают разницу между естественной и искусственной средой обитания. Корни дерева в поле нарушают границы частной собственности и простираются на соседнюю территорию (в данном случае, если при выкапывании кто-то наткнется на корни соседского дерева, ему законно разрешается перерубить их) [14, р. 193]. Давая начало новым растениям, загрязнённые семена вызывают сдвиг в различии между чистым и нечистым. Таким образом, рост растений ставит под угрозу саму целостность Закона, которая построена на предпосылке, что проведённые ею границы обеспечили бы, с максимальной возможной точностью, концептуальное, категориальное и практическое разделение различных типов существ, сфер и видов деятельности. Пересекая различные поля – как сельскохозяйственные, так и онтологические, – растения противостоят не чему иному, как духу или *animus* Закона. Беспокойство философа о них – это, по сути, беспокойство о границах Закона и его конечной способности установить совершенно неизменную мировую систему (или, что ещё лучше, подтвердить и присоединиться к той, что уже создана Богом).

Философское измерение этой тревоги прослеживается в рассуждении Маймонида о том, что питательные способности души и способность к воображению совершенно не связаны с Законом. Помимо их неспособности следовать заповедям, они бессильны даже нарушить основанные на Законе предписания, потому что «в питательной или воображающей части нет ни послушания, ни неповиновения» [17, р. 64]. Хотя это и не точная копия растительной души Аристотеля, питательная часть нашей души в равной степени невнимательна к голосу разума, который выкристаллизовался в Законе. Наряду с воображением, она не может действовать иначе, чем это происходит, совершенно не обращая внимания на различия, изложенные в *Mishneh Torah* и других местах. В результате питательная и воображающая части души потенциально ставят под угрозу весь систематический проект Маймонида.

Поскольку правовые рамки не могут сдержать активность питательной души внутри нас и вне нас, Маймонид прибегает к чистоте видов, чтобы контролировать избыток растительного сырья. Он запрещает прививку, которая нарушает границы видов и пробуждает идолопоклонство и грубую сексуальность, два важнейших компонента ритуалов плодородия. Маймонид фактически выделяет прививку из-за её оргиастических и ритуалистических коннотаций. Вдохновлённый обрядами сабеев, которые в начале I тыс. до н.э. основали царство на территории современного Йемена и южной оконечности Аравийского полуострова, он описывает,

как, «когда один вид прививается [сабеями] к другому, ветка, которая должна быть привита, должна находиться в руке прекрасной девицы, в то время как мужчина вступает с ней в постыдный и неестественный половой акт; во время этого полового акта женщина прививает ветку к дереву» [18, р. 337]. По мнению Маймонида, прививка оскорбительна как из-за публичной демонстрации грубой растительной и человеческой сексуальности, так и из-за смешения видов. Но прежде всего это извращение Творения, когда божественный закон побуждал растения вырастать из земли, а не из других растений. В то время как возвращение семени в почву очищает прорастающие из него побеги, техническая операция прививки, сопряжённая с «неестественным» половым актом, который занимает видное место в ритуале, является признаком ереси и осквернения.

Стоит повторить, что сами растения не заслуживают порицания, поскольку они априори освобождены от ответственности за свою деятельность. Без долгих разговоров Маймонид предполагает, что их рост безразличен к результату, независимо от того, соединяет ли он растение с землей, от которой оно отделено перфорированным горшком, или прикрепляет его к другому дереву в качестве привоя. Люди должны предотвращать смешение растений, принимая меры предосторожности, например не «сеять любые два вида семян вместе или рядом друг с другом» [18, р. 337]. На Закон возложена миссия по охране концептуальных и физических границ между видами, территориями и категориями. Запрет на совместное выращивание различных культур – это лишь верхушка айсберга в «Книге земледелия» с её подробными запретами на смеси семян (*zeraim*). Здесь корень перестаёт играть очищающую роль; напротив, «смешанные» зерна и фрукты становятся благословенными, когда посев проходит успешно и когда они приживаются<sup>8</sup>. По сути, смеси семян и прививки неотличимы друг от друга по своему негативному воздействию на установленный законом порядок.

Требование не загрязнять окружающую среду настолько велико – и порой настолько чуждо современному восприятию, – что предписывает очищать городские пространства от деревьев, которые, строго говоря, не принадлежат городу. «Дерево, – пишет Маймонид, – нельзя выращивать на расстоянии ближе двадцати пяти локтей [около одиннадцати метров или тридцати восьми футов] от города или пятидесяти локтей, если это рожковое дерево или платан, чтобы сохранить красоту города» [14, р. 191]. После того как мы получим возможность перевести дух после прочтения этого, по общему признанию, диковинного правила, его логика становится относительно ясной. Красота городского пространства заключается в его чистоте – формальной чистоте, выражаясь языком кантианцев, – которая не терпит никаких примесей элементов, заимствованных из природной среды. Запрет на посадку деревьев в черте города и непосредственно за его пределами воскрешает образ *arbor sacra* по эстетическим соображениям,

<sup>8</sup> См.: [16], в частности, “Kilayim” (5:13).

которые сами по себе глубоко укоренены в заботе о том, что является священным, т.е. отделённым и обособленно стоящим. С точки зрения городского жителя, дерево находится в постоянном исключительном положении, что соответствует нашему отчуждению от природы.

### ***Против говорящего дерева, или незаконченная работа расколдовывания***

По отношению к политеизму и идолопоклонству не связанные с мистикой течения иудаизма выступают в качестве сторонников расколдовывания. Несмотря на то, что «рациональный» иудаизм действует в религиозном контексте, он высмеивает тех, кто видит удивительные, если не чудодейственные черты в сотворённом существовании животных, растений и некоторых аспектов неорганической природы. Запрет на прививку нужно рассматривать в этом более широком контексте, во многом подобно резкой критике Маймонидом культов плодородия, в которых упоминается «дерево, которое своими корнями напоминает человека, издаёт громкий звук и произносит слово или несколько слов» [18, р. 318]. Басни о чудесах растений – всего лишь басни. Но в них есть зерно истины, которое мы только сейчас начинаем открывать в исследованиях сигналов и коммуникации растений. Конечно, растения не говорят человеческим голосом, но посылают сложные биохимические сообщения другим растениям и насекомым. Например, корни проростков кукурузы по пока неизвестной причине производят акустическое излучение (см.: [11]). То, что Маймонид уничижительно называет «теми днями тьмы», вполне может быть более созвучно будущему ботаники, чем редукционистскому взгляду на растения, которого придерживался еврейский мудрец.

Обладая непоколебимой приверженностью как науке, так и согласованию веры и разума, Маймонид провёл собственные ботанические исследования, собранные в трактате «Лекарственные растения», книге, которая соответствует традициям Аристотеля и Диоскорида [20, р. 94]. В контексте этой приверженности его отрицание жизнеспособности растений само по себе является следствием искреннего желания «расколдовать мир», как однажды выразился Макс Вебер. Если немного порассуждать, Маймонид, должно быть, думал, что наделять растения статусом живых – значит предаваться излишествам анимизма, на волосок отделённым от мифов о говорящих деревьях и других сказочных, невероятных, чудесных вещах. Преисполненный решимости очистить Библию от всего, что напоминает о домонотеистическом мировоззрении, он предлагает образное прочтение тех священных фрагментов текста, которые якобы несовместимы с предписаниями разума. Рациональная форма религии требует этой жертвы буквальности; только при условии, что текст объявляет нечто отличное от того, что в нём говорится на самом деле, священное писание получает право быть принятым в «согласованный» конгломерат веры и разума.

В соответствии с этим герменевтический аппарат Маймонида рассматривает два поразительных отрывка из книги Пророка Исайи: «Горы и холмы будут петь пред вами песнь, и все деревья в поле рукоплескать вам» (Ис. 55:12) и «Кипарисы радуются о тебе» (Ис. 14:8). Оживлённая или вызывающая эмоции растительность, согласно этому прочтению, является «ясно и очевидно» риторическим выражением [18, р. 248]. С большой долей трезвости Маймонид намекает на то, что антропоморфные описания не принадлежащих к роду человеческому существ и Бога свидетельствуют о незрелости мифологического мышления. Он считает, что мифы – это не просто детские сказки; они также являются повествовательной оболочкой нашего высокомерия, которое начинается с того, что ставит человека в центр вселенной и достигает кульминации в антропоморфизации всего мира – и, наряду с миром, его Создателя. Прочитанные без должного терпения, пророческие видения могут сойти за мифические фрагменты в тексте, который в остальном можно рационально оправдать. Так что же отличает их от мифа? Почему ликующие кипарисы Исайи допустимы, а говорящие корни сабеев – нет?

Маймонид воспринимает вопиющее различие между мифическим мышлением и пророческой аллегорией как зависящее не от обычного контраста между сном и реальностью, а от различия между сном, который не осознаёт себя как таковой, и сном, осознающим себя. Говоря языком психоанализа, пророчества извлекаются из бессознательного материала, уже поднятого на уровень сознательного анализа. Как таковые, они осознают своё косвенное значение и ассоциативную структуру, подобную сну [18, р. 238–239]. Пророки жаждут интерпретации видения (*khazon*: также означает «сон»), глубокий смысл которого сначала часто им недоступен. Мифы, напротив, полностью погружены в бессознательную жизнь, где идеи не представлены, а воплощены в объектах, как живых, так и неодушевлённых. Они не отказываются от веры в то, что говорящее дерево, само по себе дерево, является обиталищем духа, который общается с нами. Говоря абстрактно, мифы не спорят со значением смысла, начиная с мета-реализации того, что дерево не только само по себе является деревом, но и является шифром для чего-то ещё.

Многое можно сказать в защиту буквальности, которая, безусловно, не так укоренилась в мифологическом мышлении, как это утверждает Маймонид. Буквальное прочтение, по сути, может быть более этичным, чем его аллегорический аналог. Пророческие видения видят дальше самих деревьев, но близоруко пропускают лес; мифы отдают растительной жизни должное, поскольку они не задают вопроса (по крайней мере, открыто), что ещё означает эта жизнь. Каким бы надуманным миф ни был, его буквальность перекликается с буквальным значением, пространственно выраженным самими растениями и содержащимся в каждом их побеге, ветке и листе.

Для сторонника аллегорического смысла само растение, в голом виде своего существования, бессмысленно. Эта аксиома является краеугольным



камнем парадоксальной герменевтической конструкции *arbor sacra*. Нигде эта бессмысленность не проявляется так ярко, как в процессах гниения растений, ибо то, что по-настоящему не живёт, по-настоящему умереть не может. (Интересен взгляд Хайдеггера на исключение растений из сферы смерти в главе 10.) В то время как прорастание – это символ, подтверждающий непрерывность Творения, гибель растений и потеря их частей совершенно несущественны. Будучи простыми случайными явлениями в природе, они слишком ничтожны, чтобы быть объектом принятых Богом решений («Ибо я не верю, что определённый лист падает [с дерева] благодаря вмешательству Божественного провидения» [18, р. 286]), согласно которым люди – единственные эпицентры свободной воли<sup>9</sup>. Немеханическая сложность человека проявляется за счёт машиноподобной простоты природы. Именно эта сложность придаёт нам глубину и делает нас интересными, возможно, даже для Самого Бога. В великом *theatrum mundi* Бог и, в другом смысле, люди являются актёрами; остальное – это ряд декораций и реквизита. Хуже того, исключение растений из категории «живых существ» у Маймонида отодвигает их на задний план, в основном в ненавязчивую зелёную среду, декорацию для декорации.

Покинутое идеально всемогущим Богом растение вверено слепой рутине механической причинности и случая. Но в этом состоянии заброшенности кроется обещание свободы. Растения тривиальны и, следовательно, недостойны божественного интереса – вот как им удаётся ускользать от неустанной бдительности и могущества Бога. Они очерчивают границы прямого божественного вмешательства в мир и исчезают с радаров тотализирующего, панорамного взгляда Бога (и «великого орла»). Возникает цепная реакция: растениями пренебрегают, предоставляют их самим себе, и впоследствии они становятся всё более загадочными. Их свобода всё ещё более радикальна, чем та, что присуща свободной воле человека. Кстати, это последнее понятие является метафизической фикцией, которая вкрадывается в мечту Маймонида о расколдованной, чисто рациональной религии. Работа по расколдовыванию не завершена и будет оставаться незавершённой до тех пор, пока не будет выкорчевано последнее дерево и последняя крупица бессознательного материала не будет подвергнута сознательному анализу.

---

<sup>9</sup> Даже тогда «пророки... выражают своё удивление тем, что Бог обращает внимание на человека, который слишком мал и неважен, чтобы быть достойным внимания Творца; как же тогда другие живые существа могут рассматриваться как надлежащие объекты Божественного провидения!» [18, р. 287].

## Список литературы

1. *Августин А.* Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. 488 с.
2. *Августин Блаженный.* О порядке // *Августин Блаженный.* Творения: в 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998. С. 114–183.
3. *Августин Блаженный.* Творения: в 4 т. Т. 3: О граде Божиим. Кн. I–XIII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998. 595 с.
4. *Августин Блаженный.* Творения: в 4 т. Т. 4: О граде Божиим. Кн. XIV–XXII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998. 584 с.
5. *Agamben G.* Homo Sacer. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998. 216 p.
6. *Arendt H.* Love and Saint Augustine. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 233 p.
7. *Augustine A.* Essential Sermons. Hyde Park, N.Y.: New City Press, 2007. 440 p.
8. *Burrus V., Jordan M.D., MacKendrick K.* Seducing Augustine: Bodies, Desires, Confessions. N.Y.: Fordham University Press, 2010. 174 p.
9. *Derrida J.* Composing “Circumfession” // Augustine and Postmodernism. Confession and Circumfession / Eds. J. Caputo and M. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2005. P. 19–27.
10. *Dobbs-Weinstein I.* The Ambiguity of the Imagination and the Ambivalence of Language in Maimonides and Spinoza // *Dobbs-Weinstein I.* Maimonides and His Heritage. Albany: SUNY Press, 2009. P. 95–112.
11. *Gagliano M., Mancuso S. and Robert D.* Towards Understanding Plant Bioacoustics // Trends in Plant Science. 2012. Т. 17. No. 6. P. 323–325.
12. *Haraway D.J.* When Species Meet. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. 423 p.
13. *Maimonides M.* The Code of Maimonides. Book 10: The Book of Cleanness. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954. 645 p.
14. *Maimonides M.* The Code of Maimonides. Book 12: The Book of Acquisitions. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954.
15. *Maimonides M.* The Code of Maimonides. Book 3: The Book of Seasons. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961. 657 p.
16. *Maimonides M.* The Code of Maimonides. Book 7: The Book of Agriculture. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954.
17. *Maimonides M.* The Ethical Writings of Maimonides. New York: New York University Press, 1975. 182 p.
18. *Maimonides M.* The Guide for the Perplexed. New York: Dover, 1956. 414 p.
19. *Melber J.* Universality of Maimonides New York: Jonathan David, 1968. 174 p.
20. *Nuland S.* Maimonides. New York: Schocken, 2005. 256 p.
21. *Silverman E.* Anthropocentrism: Humans, Animals, Environment / Ed. R. Boddice. Leiden: Brill, 2011. 348 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 (AUGUSTINE'S PEARS (CHAPTER 4), MAIMONIDES PALM TREE (CHAPTER 6))

The journal continues to publish translations of individual chapters of the book by the famous phenomenologist Michael Marder "The Philosopher's Plant. An Intellectual Herbarium". Of the twelve stories, the fourth, "Augustine's Pears", and sixth "Maimonides Palm Tree" are selected.

*In the chapter "Augustine's Pears"* the first avowal in the *Confessions* of St. Augustine concerns the episode with the theft of pears, which he committed in the company of teenage friends. Today, most of us will perceive this theft as a relatively innocent teenage prank. However, for Augustine, this act is symbolic, since, according to him, he did not crave pears, but forbidden fruit and the thrill of breaking the law. Whether these events actually took place is irrelevant. To demand to separate the real from the imaginary is to ignore the main message of Augustine and his method. The world for him is a matter of interpretation, an intermediate step towards the God. Everything empirically real pales in comparison with the "fictions" of faith, hope and love that pave the road to heaven.

The separation of plant processes from plants themselves, life from continuous growth, and physiological activity from the mortal organism prevents their vitality. The fruit that does not rot in the guise of a good deed, and the memory that is eternally stored in God are theological and metaphysical fantasies that destroy the essence of the metaphor that carries them in itself.

If the characteristic philosophical gestures of Augustine are spiritualization, interiorization and the use of allegories, then his ethics, although seeking legitimization in the discourse of natural law, is based on the obvious deprivation of life of its natural properties. By suppressing the plant within himself, Augustine excludes real plants from the sphere of moral significance. Although the fruits of the earth allegorically represent works of mercy, a merciful approach to plants is considered inappropriate. It is not surprising that Augustine shows almost no interest in the plants themselves, treating them as translucent screens through which the divine order shines through.

If we want Augustine's philosophy to remain relevant today, it is necessary to extract the ethical core from the shell of its theological denial of the world. Now that the transcendent absolute is no longer immune from questions, the certainty that the world exists for the sake of something external inevitably collapses. In the process of mourning the loss of the absolutes, one should remember the meaning of Augustine's modified motto: *Mundo frui!* Enjoy the world!

**The chapter "Maimonides' Palm Tree"** is dedicated to Rabbi Moses Ben Maimon – Maimonides – presented a unified worldview based on the theories of his predecessors, and systematized religious laws in a code of fourteen volumes – "Repetition of the Torah". Maimonides pays attention to everyday details, for example, what is allowed and what is forbidden to those who observe Sabbath; describes in detail the rules governing the sale, gifts and the right to use property. He demands that the stump with two shoots be left untouched from the olive tree. But palm trees can be uprooted because they do not give shoots – that is, these trees can be subjected to unlimited violence. The author calls the palm *arbor sacra*, thus referring to the concept of *homo sacer* introduced by J. Agamben.

The statement of Maimonides – "man has an erroneous idea of himself and believes that the whole world exists only for his sake" – could well serve as a unifying slogan in today's struggle against the domination of man over nature. "The Guide for the Perplexed", the main philosophical work of Maimonides, contains clear and strict information about plants. Maimonides prefers to combine plants with inorganic substances rather than grouping plants together with animals. His "The Book of Cleanness" praises the cleansing properties of the soil, or, more precisely, the attachment of the plant to the soil. Regardless of the contamination of the seeds, their sprouts are purified as soon as they take root, reviving their original connection with the divine origin of existence. But the growth of plants threatens the very integrity of the Law. In order to control the excess of plant raw materials, Maimonides defends the purity of species. Plants are trivial and therefore unworthy of divine interest. A chain reaction occurs: plants are neglected, left to themselves, and subsequently they become more and more mysterious. Their freedom is still more radical than that inherent in the free will of man.

**Keywords:** Augustine, Confessions, benefit, pleasure, transcendent absolute, Maimonides, "Repetition of the Torah", *arbor sacra*, theory of spheres, nourishing soul

## References

1. Agamben, G. *Homo Sacer*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998. 216 pp.
2. Arendt, H. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 233 pp.
3. Augustine A. *Ispoved' [Confessiones]*. Moscow: Renessans Publ., 1991. 488 pp. (In Russian)
4. Augustine, A. *Essential Sermons*. Hyde Park, N.Y.: New City Press, 2007. 440 pp.
5. Blessed Augustine. "O poryadke" [On Order], in: Blessed Augustine, *Tvoreniya [Works]*, Vol. 1. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998, pp. 114–183. (In Russian)
6. Blessed Augustine. *Tvoreniya [Works]*, Vol. 3. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 595 pp. (In Russian)
7. Blessed Augustine. *Tvoreniya [Works]*, Vol. 4. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 584 pp. (In Russian)

8. Burrus, V., Jordan, M.D., MacKendrick, K. *Seducing Augustine: Bodies, Desires, Confessions*. N.Y.: Fordham University Press, 2010. 174 pp.
9. Derrida, J. "Composing "Circumfession"", *Augustine and Postmodernism. Confession and Circumfession*, eds. J. Caputo and M. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2005, pp. 19-27.
10. Dobbs-Weinstein, I. "The Ambiguity of the Imagination and the Ambivalence of Language in Maimonides and Spinoza", in: I. Dobbs-Weinstein, *Maimonides and His Heritage*. Albany: SUNY Press, 2009, pp. 95-112.
11. Gagliano, M., Mancuso, S., Robert, D. "Towards Understanding Plant Bioacoustics", *Trends in Plant Science*, 2012, T. 17, No. 6, pp. 323-325.
12. Haraway, D.J. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. 423 pp.
13. Maimonides, M. *The Code of Maimonides*, Book 10: The Book of Cleanness. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954. 645 pp.
14. Maimonides, M. *The Code of Maimonides*, Book 12: The Book of Acquisitions. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954.
15. Maimonides, M. *The Code of Maimonides*, Book 3: The Book of Seasons. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961. 657 pp.
16. Maimonides, M. *The Code of Maimonides*, Book 7: The Book of Agriculture. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954.
17. Maimonides, M. *The Ethical Writings of Maimonides*. New York: New York University Press, 1975. 182 pp.
18. Maimonides, M. *The Guide for the Perplexed*. New York: Dover, 1956. 414 pp.
19. Melber, J. *Universality of Maimonides*. New York: Jonathan David, 1968. 174 pp.
20. Nuland, S. *Maimonides*. New York: Schocken, 2005. 256 pp.
21. Silverman, E. *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environment*, ed. R. Boddice. Leiden: Brill, 2011. 348 pp.