

Искушение пространством

АННА ШАШКОВА

Центр практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге (ЕУСПб), Россия, anna.shashkova@mail.ru.

Ключевые слова: мимикрия; Роже Кайуа; Гастон Башляр; влечение к смерти; растворение; поэтика пространства; различие.

Автор анализирует раннюю концепцию мимикрии французского философа Роже Кайуа, обращая внимание на онтологическое и эпистемологическое значение образа в этой теории, которое представлено в терминах «лирической силы» и «объективной идеограммы». Рассматривая влечение к смерти в мимикрии, автор формулирует концепт магнетизма неорганического, в котором существо влекомо неорганической формой существования. За разворачиванием магнетизма автор обращается к Гастону Башляру, согласно которому обживание пространства является процессом порождения грез, имеющих материальное основание. Опыт переживания значимых пространств диалектичен и представляет собой движение между конкретным-абстрактным, сокровенным-экстенсивным, личным-безличным. В статье анализируется представление Баш-

ляра об архетипах, смыкающееся с биосемиотической интерпретацией этого понятия как долингвистических смыслов, обеспечивающих межвидовую коммуникацию.

Автор определяет мимикрию как «хрупкий» опыт, что обосновывается не только мимолетностью самого чувства, но и противоречием, заложенным в мимесисе. Мимесис совмещает в себе противоположные тенденции — движение к имманентности и производство различия. Что касается первого, автор обращает внимание на процессуальную и трансформативную сущность мимесиса, основываясь на исследовании Владимира Вейдле и современных подходах Нидеша Лоту и Михаила Ямпольского. Вторая тенденция анализируется из противостояния подчинению мимесиса тождеству в мысли Платона и Плотина и эмансипации различия у Жюль Делёза и Жака Деррида.

Введение

ЭТОТ текст — попытка разобраться в опыте близости между существом и его пространственной локализацией, где место не просто восхищает, но словно растворяет всякую субъектность, захватывает, становится продолжением тела. Иногда это случается внезапно и оказывается как бы откровением. Иногда мы этого ждем и специально отправляемся куда-нибудь в лес, уже в электричке ощущая себя частью убаюкивающего ритма поезда. Это чувство бывает патологическим — в таком случае мы говорим о деперсонализации, — но бывает вполне обыденным и комфортным. Трудноуловимое, оно зачастую становится не только предметом литературного интереса, но и его целью: запечатлеть неуловимое и сохранить его и в то же время продолжать переживать и обживать, в процессе письма перемещаясь по пространству листа.

Писатель Жорж Перек в работе «Просто пространства»¹ движется от бумажного листа за своим столом к восприятию «земного письма» — к географии как письму самой земли. С самого начала он заявляет: пространство — это ничто, имея в виду, что пространство — это нечто внешнее, можно сказать, «радикально» внешнее; это то, что вовне, а не внутри. А затем следует путешествие по самым разным участкам и местам, где это ничто становится чем-то конкретным, насыщенным размышлениями, возбуждающим чувство ностальгии и привязанности. Это движение от пространства как безликого фона или голой протяженности к пространству интенсивного переживания может быть концептуализировано, с опорой на интуиции Роже Кайуа, как мимикрия.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 19-18-00100.

1. Перек Ж. Просто пространства: Дневник пользователя / Пер. с фр. В. Кислова. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2012.

Роже Кайуа о мимикрии

Согласно Кайуа, в мимикрии существо переопределяет привычные отношения с пространством, переходя из обособленной автономной позиции организма к неразличности между собой и внешним миром. Данный процесс интерпретируется автором как внутренний опыт, которому сопутствует инерция жизненного порыва — ослабленность жизни и инстинкта самосохранения. Подчеркивается совместность этих тенденций: в тот момент, когда пространство становится чем-то важным, личность стирается. Кайуа прибегает к оппозиции шаманизма и манизма, где мимикрия отождествляется с последним. Если шаманизм является способом манипуляции силами природы, то манизм воплощает стремление отдаться этим силам и восстановить некое мифическое единство человека и природы, — быть, по меткому выражению Батая, «как вода в воде»². В этом движении существо влекомо мощной силой, некоторой тягой, ведущей к растворению субъектности. Однако неверно считать, что существо лишь пассивно: оно не претерпевает, а стремится к такому состоянию, и в этом зазоре — между направлением и реализацией — активность присутствует и самость тяготее, в некотором смысле парадоксально, к собственной аннигиляции.

Исследование Кайуа совмещает в себе взгляд талантливого эссеиста, вдохновленного сюрреализмом, и попытку следовать научному духу: приводить факты из области биологии и анализировать их. Приобщение к группе сюрреалистов во главе с Андре Бретоном происходило на почве общего интереса к работе воображения, процессу рождения образа и метафоры. Расхождение же с ними было обусловлено разногласием в подходе к проблематике: сюрреалисты были равнодушны к вопросу познания и попыткам прояснения, которые волновали философа. В оптике Кайуа образ выступает инструментом и методом познания, обеспечивая некоторый доступ к истине. Он обладает эпистемологическим и онто-

2. «В наших глазах зверь неизбежно пребывает в мире как вода в воде» (Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 58). Батай использовал это выражение по отношению к способу бытия животного в мире, где, по его мнению, нет различия между разными организмами, между организмом и средой. С этой точки зрения горизонт имманентности — также и горизонт животности, к которому мы пытаемся приблизиться, мимикрируя под животное.

логическим значением, воплощая собой максимально возможное осознание конкретного³.

Показательна одна из игр, проводимых сюрреалистами. Участник отождествлял себя с одним объектом, но передать эту связь должен был через отождествление с другим. Изображение одного объекта постепенно сменялось другим⁴. Суть игры заключалась в возможности описать любую реальность в терминах другой. Игра функционирует как машина, которая создает образы, показывая взаимосвязь всех вещей друг с другом и воспроизводя эти взаимосвязи в себе самой. По мнению Кайуа, Бретон пытается свести поэтический образ к частному случаю такой игры. В этом случае образ функционирует как пустая и свободная метафора, пропускающая через себя все вещи в изобилии безразличия.

Сюрреализм представлял себя как колдовство, основанное на использовании образа; не символа или аллегории, которые относятся к определенному объекту или определенной сущности, а пустой метафоры. Такой образ ничего не символизирует; тем не менее он магнетически притягивает все доступные чувства, беспокойные, как потерянные души. В то же время пустая метафора выдает фантазии художника, как явные, так и замаскированные, и использует их в качестве приманки. В некоторых случаях повторяющиеся образы в конечном счете образуют дополнительный язык, репертуар ожидаемых отсылок⁵.

Кайуа говорит о том, что мы можем использовать игру для порождения смыслов, но затем нам нужно выбирать те смыслы⁶, которые действительно имеют место в реальности. Согласно Кайуа, образ помогает раскрыть действительно существующие взаимосвязи между вещами. Если сюрреализм творит реальность через ассоциативное изобилие языковой игры, то Кайуа усматривает онтологические основания в самой природе.

Образ онтологизируется через суггестивность — повторение одного мотива, которое выражается в разных проявлениях человеческого и нечеловеческого мира. Как пишет Кайуа,

3. *Caillois R. The Edge of Surrealism. A Roger Caillois Reader / C. Frank (ed.). Durham; L.: Duke University Press, 2003.*
4. *Ibid.* P. 148–149.
5. *Ibid.* P. 329.
6. Критерии отбора в его теории остаются непроясненными: он говорит лишь о пред-данной суггестивности и лирической способности предметов и образов, о чем речь пойдет дальше.

...некоторые предметы и образы вследствие своей особенно значительной формы или содержания как бы отмечены по сравнению с другими особенно «четкой лирической способностью»⁷.

Действительно, некоторые образы беспрестанно выражаются и осмысляются в мире, навязывают себя, проходят сквозь время и затрагивают все культуры. При этом, как замечает Кайуа, «представление или образ действуют на каждого индивида отдельно, как бы тайно, никто не знает о реакциях своего соседа»⁸. Развивая эту теорию, он предложит понятие объективной идеограммы — соответствия между проявлениями человеческого и животного мира. Согласно Кайуа, конкретное явление животной жизни воплощает в себе виртуальное аффективное измерение человека: поведение богомола соответствует страху кастрации. В таком случае можно утверждать, что представление о страхе кастрации является интересубъективным и межвидовым: мы принадлежим общему смыслу, но выражаем эту принадлежность по-разному. Два важнейших тезиса — о навязчивости образа и общности смысла — имплицитно полемизируют со структуралистским и психоаналитическим взглядом: навязывается не структура, а содержание, которое существует вне языка и на пересечении разных семиотических систем. Кайуа настойчиво повторяет, что неверно сводить богатый материал к однородности — к универсальной объяснительной схеме:

Тенденция рассматривать мифы как однородный мир, к которому соответственно и ключ один-единственный, характерна для ума, вечно стремящегося в Ином уловить То же самое, в множественном — единое⁹.

Однако вряд ли самому Кайуа удастся избежать редуцирования, ведь он полагает, что определенные силы или влечения оказывают универсальное воздействие на всех живых существ, обеспечивая тем самым внутреннюю связность мира. Так, в исследовании мифа Кайуа обращает внимание не на устройство структуры, а на его неразрывную связь с ритуалом, утверждая, что «миф предстает возможностью инвестиции чувств»¹⁰. Он пишет о диалектике отзвука мифологической ситуации, что позво-

7. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. С. 52.

8. Там же. С. 53.

9. Там же. С. 40.

10. Там же. С. 48.

ляет мифу быть универсальным и в то же время обращенным к конкретному индивиду. Миф является способом переживания мира, который благодаря определенным стратегиям, усиливающим аффективное воздействие, реализует действие суггестивных феноменов.

Кайуа расходится с сюрреалистами, чему сопутствует его интерес к эпистемологии и знакомство с философом науки Гастоном Башляром. Кайуа и Башляр, желающие реформировать науку, в итоге предложат два диаметрально разных проекта. Башляр разграничит метод поэтического и научного познания — и сам словно раздвоится: рассматривая воображение и интуицию как препятствия для научного познания, очищая эпистемические практики, он в то же время познает материальный мир через поэтические и литературные образы, не просто принимая их на веру, но полагая в качестве основания. Согласно Башляру, метафизическая истина открывается поэтическим словом, обнажающим архетипический образ. Кайуа же, напротив, попытается объединить научное познание с чувственной интуицией, объединить феномены человеческого и животного мира под именем диагональной науки, где научное познание — это не разрыв, как у Башляра, а продолжение или предвосхищение поэтической интуиции.

От внешней реальности до мира воображения, от прямокрылых до человека, от рефлекторных действий до образа путь, может быть, и дальний, но на нем нет разрывов¹¹.

В своем исследовании о мимикрии Кайуа обращается к материалу из современной ему биологии, описывая разновидности мимикрии и способы ее интерпретации. В это время господствующее объяснение загадочного феномена представляют сторонники эволюционной теории. Генри Бейтс и Альфред Уоллес, зафиксировавшие мимикрию бабочек по материалам экспедиции в леса Амазонии, убеждены, что мимикрия — это изменение окраса в ходе эволюционного процесса с целью защиты и выживания. Чарльз Дарвин высказывается об их открытии с большим интересом и признательностью, восхищаясь красотой этого феномена и отмечая, что мимикрия — это пример адаптации посредством естественного отбора. В «Происхождении видов» (1896) Дарвин рассматривает мимикрию как стратегию выживания маленьких,

11. Там же. С. 83.

слабых и беззащитных существ, которые, «подобно большинству слабых существ, должны прибегать к обману и притворству»¹².

Кайуа такое объяснение не удовлетворяет, и он обращает внимание на контраргументы, в числе которых эксперименты, проведенные противником теории эволюции Уолдо Макати. Ученый обнаружил, что в желудках птиц примерно равное количество мимикрирующих и неспособных к мимикрии насекомых, исходя из чего предположил, что мимикрия не имеет никакой ценности для выживания. Развивая теорию антиадаптивной мимикрии, Кайуа заключил, что выживание оборачивается своей полной противоположностью — влечением к смерти¹³ или комплексом нирваны, с отсылкой к Фрейдю. По его мнению, такое влечение — фундаментальная сила, обнаруживаемая в разнообразных проявлениях как животного, так и человеческого мира. Кайуа находит для этого влечения еще одно слово — головокружение:

Это особого рода соблазн, который, как замечали самые проницательные наблюдатели, захватывает человека глубже, чем в душе, на уровне каком-то дотелесном, даже более низком, чем пол, и погружает его в сплошную, нераздельную жизнь дна, где нет ни эмоций, ни ощущений, а одно лишь сладко-ритмичное покачивание, вечный плеск подземных вод, где сливаются бытие с небытием¹⁴.

Как замечает Сергей Зенкин, Кайуа связывает эффект «головокружения» с онтологической проблематикой, с переживанием неравной бытийности между субъектом и внешним объектом или средой. В этом опыте субъект отрекается от своего онтологического превосходства над миром, от своей выделенности из окружающей среды, от «автономии живого существа», переживая ужас и в то же время — сладкое соблазнительное упоение¹⁵. Испытание пространством — соблазн органичного имманентного ощущения себя в мире, которое встает в один ряд с разнообразными проявлениями, по выражению Зенкина, опыта «перцептивной непрерывности»¹⁶. В этом

12. *Дарвин Ч.* Происхождение видов путем естественного отбора. СПб.: Наука, 2001. С. 371.

13. Кайуа употребляет слова «инстинкт смерти», но сразу же цитирует Фрейда и здесь использует «влечение», термины полагаются тождественными.

14. *Кайуа Р.* Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2007. С. 236.

15. *Зенкин С. Н.* Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. С. 100.

16. Там же. С. 407.

опыте чувственно воспринимаемое различие между объектами исчезает. Такой опыт автор связывает с понятием непрерывности (континуальности), противопоставленной дискретности. Как пишет Зенкин, вслед за Аристотелем к этому понятию долгое время прибегали натурфилософы, имея в виду полноту и изобилие мира, где между классами существ, от косной неживой материи до верховного божественного духа, нет разрывов и пустот — вместо них плавные переходы, заполняемые промежуточными созданиями¹⁷.

В статье о головокружении Кайуа обращается уже к человеческому опыту: это опыт влюбленности в роковую женщину, опыт азартной игры и войны. Кайуа полагает, что мимикрия и война движимы, по сути, одним импульсом: это взгляд в бездну над пропастью, завораживающая сила судьбы. Он описывает войну как проявление сакрального, как влечение к смерти целого народа, как опьяняющий страшный праздник. Однако едва ли мимикрию и реальный опыт войны уместно ставить в один ряд. В одном случае смерть выступает горизонтом, притягивающим своей неизвестностью и порождающим множество прекрасных образов, — это смерть внутреннего опыта, выступающая источником постоянных размышлений. С другой стороны, есть смерть гниющего тела, разлагающихся конечностей — вынужденная и ужасающая, неизбежно включенная в поле социального: ритуальные услуги, похороны, страдания близких. Было бы упрощением сказать, что в одном случае это смерть реальная, а в другом — метафорическая. Их различие глубже и, вероятно, исходит из контекста: обстоятельств, характеристик конкретной ситуации. Смерть в мимикрии относится к первому типу: она возникает из эстетического порыва, преодолевающего привязанность к собственному «я» и воплощающего роскошь растраты. Влечение к смерти в мимикрии — это влечение к смерти *субъекта*, где тело не умирает, а трансформирует собственные границы.

Магнетизм неорганического

Влечение к смерти рассматривается Фрейдом в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920)¹⁸. Влечение располагается между двумя полюсами: навязчивым повторением и переходом

17. Там же. С. 397.

18. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Собр. соч.: В 10 т. М.: Фирма СТД, 2006. Т. 3. Психология бессознательного / Под ред. А. М. Бониковой, С. И. Дубинской. С. 227–289.

живого в неживое. Влечение и принцип удовольствия движутся по направлению к гомеостазу, но проходят разные траектории. Напряжение между живым и неживым проявляется во влечении, которое, однако, испытывает только живое.

Переход из органического в неорганическое — это судьба живой субстанции, которая защищает организм от внешних раздражителей. Этот фрагмент у Фрейда описан очень живо, как история самопожертвования, необходимого для будущей жизни организма. Фрейд предлагает вообразить живой организм как недифференцированный пузырек, содержащий возбудимую субстанцию. Поверхность пузырька воспринимает раздражители, видоизменяется и адаптируется под их воздействием. Внешние раздражители обрушиваются на пузырек, и его поверхность становится коркой, так как иначе он не выживет, не переживет весь этот шквал:

Эта частица живой субстанции находится посреди заряженно-го сильнейшей энергией внешнего мира, и она бы погибла под действием его раздражителей, если бы не была снабжена защитой от раздражающего воздействия. Она получает эту защиту благодаря тому, что ее наружная поверхность отказывается от своей характерной для живого организма структуры, становится в известной степени неорганической и действует теперь как особая оболочка или мембрана, не пропускающая раздражители, то есть пропускает лишь небольшую по интенсивности часть энергий внешнего мира дальше в близлежащие, оставшиеся живыми слои¹⁹.

Разрыв между органическим и неорганическим находится у истока психической организации живых организмов, с возникновением которых запускается машина навязчивого повторения. Возвращение к неорганическому — это возвращение к самопожертвованию, конструирующему различие между живым и неживым. Конституирование различия между органическим и неорганическим подвергается критическому анализу со стороны современных философов. Как замечает Элизабет Повинелли²⁰, разделение между живым (*bios*) и неживым (*geos*) — главный механизм, воспроизводящий иерархии и формирующий властные отношения в обществе позднего либерализма. Повинелли вводит понятие гентонности, заключающейся в наборе дискурсов, аффектов и так-

19. Там же. С. 251.

20. *Povinelly E. Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham; L.: Duke University Press, 2016.

тик, которые формируют и поддерживают различие между живым и неживым.

Джейн Беннетт пытается взломать это различие, формулируя теорию виталистического материализма. Ее проект, онтологический и политический, ставит под вопрос оппозицию органическое-неорганическое и позволяет пережить остранение, в котором привычность этой оппозиции станет чем-то искусственным, сконструированным и ложным. Беннетт пишет об экологической чувственности, возникающей из фундаментального единства мира, в котором живые существа переплетены с неживыми сущностями через общность материи — живой, изменчивой, пластичной. Завороженность, которую испытывает мимикрирующее насекомое Кайуа, является для Беннетт основанием этики, возможностью изменить существующие отношения между миром и человеком: не завоевывать и уничтожать, а очаровывать-ся и восхищаться.

Виталистические материалисты будут стремиться поддаться очарованию объектов, поскольку мгновения очарованности — это ключ от витальной материальности, общей для нас и для объектов одновременно. Это чувство странной и неполной общности с Внешним побуждает нас более бережно, осознанно и экологично относиться к не-людям — животным, растениям, земле, даже к материальным предметам и товарам²¹.

Мимикрия оказывается способом актуализации различия между органическим и неорганическим, практической попыткой его преодолеть в уподоблении неорганической природе. Разворачивая магнетизм неорганического в его непосредственной реализации — в том, что следует за этим притяжением, — следует обратиться к Гастону Башляру, описавшему опыт топофилии.

«Поэтика пространства»

Башляр исследует различные места через их образную наполненность: это пространства, обжитые воображением. Он обнаруживает, что через множественность образов проглядывает единый принцип — диалектическая игра противоположностей, из которой произрастает интенсивность переживания. Калейдоскоп впечатлений и интуиций собирается в некоторое единство за счет этого диа-

21. Беннетт Дж. Пульсирующая материя. Политическая экология вещей / Пер. с англ. А. А. Саркисянца. Пермь: Hyle Press, 2018. С. 42.

лектического напряжения. Башляр все время совершает движение от конкретного к абстрактному: от собственного дома, наполненного определенными воспоминаниями, к дому вообще, к соотношению мира и дома. Как отмечает исследователь Жан-Жак Вюненбургер, пространства Башляра порождают диалектику внутреннего и внешнего. Поэтическая мечтательность же, по словам автора, позволяет нам ощутить это скольжение вещей друг в друга²².

По Башляру, греза тождественна первичному созерцанию²³ — непосредственному пребыванию существа в материальном мире объектов и стихий. Греза проникает в мир до субъект-объектного различения, существо переживает себя как имманентное миру. По выражению Башляра, «*cogito* грез тотчас же связывается со своим объектом»²⁴. В самой материи и в стихиях заложено нечто такое, из чего появляются общие для людей грезы и образы. В культуре мы часто сталкиваемся с одним и тем же образом, выраженным в самых разных формах, основанием же для универсальности является принадлежность этих форм к общему «материальному носителю», который порождает грезы. Башляр подчеркивает динамизм и подвижность как ключевые характеристики существования грезы как таковой.

Что касается научного познания, то, согласно Башляру, необходимо оторваться от воздействия образа, вводящего в заблуждение. Образ первичен и внеисторичен, а наука, напротив, прогрессивна. Вюненбургер пишет, что для Башляра образ обладает способом бытия, который обозначается термином «сюрреальный». Функция сюрреального, которая стремится к миру за пределами воспринимаемого, не может быть заключена в категорию вымысла, который разъединил бы представляемое и то, что оно представляет. Образ — это не репрезентация, а непосредственный динамизм психического производства²⁵.

Башляр называет грезовидца двойником нашего существа и пишет, что «грезовидец заключает в себя истину бытия»²⁶.

22. *Wunenburger J.-J.* Bachelard, une phénoménologie de la spatialité. La poétique de l'espace de Bachelard et ses effets scénographiques // Nouvelle revue d'esthétique. 2017. № 20. P. 99–111. URL: <https://www.cairn.info/nouvelle-revue-d-esthetique-2017-2-page-99.htm>.

23. *Башляр Г.* Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2020. С. 251.

24. *Он же.* Избр. Поэтика грезы. М.: РОССПЭН, 2009. С. 132.

25. *Он же.* Поэтика пространства. С. 311.

26. *Он же.* Пламя свечи // Избр. Поэтика пространства. М.: РОССПЭН, 2004. С. 216.

В его представлении ученый приближается к истине при свете дня, а мечтатель познает истину ночи — и это две совсем разные истины, ведь если днем мы пользуемся зрением, различаем вещи и их тени, то ночью мы полагаемся совсем на другое чувство и используем другой метод, блуждая в темноте и неразличимости. В последней главе «Поэтики пространства» Башляр пишет: бытие кругло, полагая это утверждение в качестве некоей бездоказательной истины, которая подкрепляется поэтическими выражениями нескольких авторов, но содержит в себе необходимость «принимать подобный образ непосредственно, в его изначальной сути»²⁷. Башляр предлагает перемещаться между двумя позициями — сомнением скептика и поэтическим доверием к миру. Он пишет о необходимости «расфилософиться», сбросить оковы культуры, выйти за рамки представлений, сформировавшихся у нас в ходе длительного философского исследования научной мысли.

И если мы не расфилософимся, как же мы сможем ощущать потрясения от новых образов, которые всегда являются феноменами юности бытия?²⁸

Башляр рассматривает каждое место как архетипическое и в то же время конкретное и материальное пространство, имеющее несколько смысловых узлов, вокруг которых и через которые проходит множество значений и смыслов, укорененных в воображении и в теле. Обживание пространства есть процесс актуализации и производства этих значений в грезе. Несмотря на то что греза развивается и интенсифицируется в письме, она не исчерпывается языком, но отсылает к материальному миру и нечеловеческим силам. Он пишет о жизненном порыве как вращательном: «Жизнь начинается не с броска вперед, а с вращательного движения»²⁹. В понятии «материального образа» он говорит об отверстии:

Динамически переживаемый, эмоционально воспринимаемый и терпеливо разрабатываемый материальный образ является отверстием (*ouverture*) во всех смыслах этого термина, как в прямом, так и в переносном. <...> Материальный образ — это преодоление непосредственно данного бытия, углубление бытия поверхностного. И углубление это открывает двойную перспективу: в сторону глубин действующего субъекта и по направ-

27. *Он же*. Поэтика пространства. С. 311.

28. Там же. С. 314.

29. Там же. С. 160.

лению к субстанциальной сокровенности инертного объекта, встреченного в восприятии³⁰.

Ритм мира схватывается в замечании таких движений, функционирующих на разных уровнях. Вращение, которое мы можем наблюдать, чувствовать, в котором можем участвовать, также действует на уровне жизни вообще, а именно — жизненного порыва. Отверстие, которое мы можем просверлить или в которое можем зайти, действует на уровне субъект-объектных отношений, во взаимодействии субъекта и объекта, опосредованным образом.

Представление Башляра об архетипах пересекается с интерпретацией мимикрии, представленной в работе специалиста по биосемиотике Тимо Марана³¹. Согласно Марану, архетип является взаимосвязью между инвариантной общей темой и ее проявлениями в конкретных *Umwelt*. Один из самых сильных архетипов в межвидовой коммуникации связан со страхом, поскольку всем животным угрожает опасность быть съеденными, так что они нуждаются в предвидении и восприятии потенциальных хищников. Можно выделить общие характеристики архетипа страха: внезапность и неизвестность, резкое неожиданное изменение или движение, чуждость. Характеристикой всего смыслового комплекса является неточность: вместо того чтобы основываться на конкретных признаках, проявления угрозы вызывают страх именно потому, что они незнакомы и неожиданны³². Некоторые животные в присутствии хищников используют возможности своего тела, чтобы казаться крупнее и опаснее: заметив змею, жаба поднимает себя над землей и издает странные рычащие звуки³³. Эта стратегия основана на абстрактном сходстве, где животное подражает не конкретной особи, а общим характеристикам хищника как такового: крупный размер, громкий звук и т. д. Возможность такого рода взаимодействия означает, что существует общее смысловое поле, позволяющее разным видам общаться друг с другом.

Тимо Маран пишет, что самым захватывающим в концепции архетипа является радикальное отличие от антропоморфного

30. *Он же*. Земля и грезы воли / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000. С. 43–44.

31. *Maran T. Mimicry and Meaning: Structure and Semiotics of Biological Mimicry*. Tartu: Springer, 2017.

32. *Ibid.* P. 134–135.

33. *Ibid.* P. 125.

подхода — языкового или логического³⁴. Он утверждает, что межвидовое общение совсем не похоже на устройство человеческого языка, поскольку происходит посредством обмена нечетким потоком образов. Он вспоминает утверждение Грегори Бейтсона, согласно которому самое близкое сходство с коммуникацией животных можно найти в грезах и снах человека. Общение животных не имеет лингвистической структуры, как и в грезе-сне, где восприятие организовано спорадическим потоком образов и где невозможно выразить отрицание, абстракцию или произвести сложные логические операции³⁵.

Родство с нечеловеческим оказывается родством в грезе и странстве, процессом совместного обживания мира через эстетический модус существования в процессе порождения грезы и формирования «материального образа».

Между движением к имманентности и производством различия

Интересно, что Кайуа, рассматривая животную мимирию на основании биологических материалов и ни разу не упомянув слова «мимесис», проблематизирует традиционно важнейший вопрос, связанный с этим понятием, — вопрос о различии: между реальным и воображаемым, между сном и явью, между организмом и средой. Согласно Кайуа, положение, в котором организм обособлен от среды, *различен*, является конститутивным. Мимирия же патологична: взламывая и уничтожая автономию существа, она ведет к непривычному положению отсутствия границ между внутренним и внешним. Резюмируя свое исследование, он оставляет нас с гармоничной картиной, в которой мимирия оказывается симптомом фундаментальной связи всякого существа с окружающим миром, где «организм не *внутри* среды, но сам еще *есть* эта среда»³⁶. Деструктивные проявления мимирии оказываются вписаны в общую картину противостояния двух тенденций — порыва к жизни и порыва к смерти, которые, действуя в одном организме, уравнивают друг друга. Этот баланс вызывает вопросы: можно ли мимикрировать до конца, раствориться в пространстве и окончательно затеряться в нем, не обрести новую субъектность, а остаться «пятном среди пятен»? Отходя

34. Ibid. P. 133.

35. Ibid. P. 132–136.

36. Кайуа Р. Миф и человек. С. 104.

от теории Кайуа, можно предположить, что ответ на этот вопрос заключается в амбивалентной сущности мимесиса, где движение к неразличности оборачивается своей противоположностью — производством различия, и, напротив, совершенно различное оказывается сущностно тождественным. Мимикрия, так же как и мимесис, оказывается между движением к имманентности и производством различия.

Движение к имманентности обеспечивается процессуальным характером мимесиса: миметичен не продукт, а процесс. Литературовед Владимир Вейдле пишет о мимесисе³⁷ как о сложном понятии, впервые появившемся в культовой сфере, в танце, который одновременно представляет, выражает и воспроизводит. Вейдле подчеркивает, что мимесис невозможно передать одним словом — это именно совокупность представления, выражения и воспроизведения, неотделимых друг от друга. Мимесис — это процесс или действие, в котором внутреннее становится внешним, а внешнее внутренним: «Подобное представление-подражание может привести к слиянию субъекта с объектом»³⁸. Речь идет не о отношениях репрезентации, а о том, что Вейдле называет миметическим языком (языком искусства) — процессом коммуникации, в котором нет оппозиции означаемое-означающее. В данном случае искусство — это процесс, работа художника и восприятие зрителя, где само произведение будет медиумом между совершаемыми процессами.

Процессуальный и коммуникативный исток мимесиса сближается с животной мимикрией, которая является как процессом телесной трансформации, так и моделью коммуникации. Именно эта область мимесиса — телесного и воплощенного — особенно интересует современных исследователей. Так, бельгийский философ Нидеш Лоту связывает понятие мимесиса с концептом пластичности Катрин Малабу, определяя то и другое через способность придавать и получать форму³⁹. Мимесис в этой интерпретации оказывается трансформативной силой и одновременно — способностью отдаваться внешним воздействиям. Пассивный мимесис, характеризующийся отсутствием собственных качеств, превращается в свою противоположность — в потенци-

37. Вейдле В. О смысле мимесиса // Он же. Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства. М.: Языки славянской культуры, 2002.

38. Там же.

39. Lawtoo N. Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation. Leuven: Leuven University Press, 2022.

альный избыток многообразных трансформаций. Чтобы обозначить это двунаправленное движение, пассивное и активное, Лоту прибегает к образу двуликого Януса и фигуре фармакона, в которых противоположности не просто объединяются, но существуют в неснимаемом противоречии. Одним из главных тезисов автора является помещение этой двунаправленной миметической способности и силы в основание субъекта, которого он называет *homo mimeticus*: определяющей характеристикой субъекта становится трансформация, позволяющая выходить за границы человеческого.

Другой подход к трансформациям, лежащим в основе миметического, представляет русский исследователь культуры Михаил Ямпольский. Он обращает внимание на телесные миметические процессы, которые называет деформациями, имея в виду «динамический процесс или след динамики, вписанный в тело»⁴⁰. Автор выявляет миметические процессы, в которых участвуют герои литературных произведений. Ямпольский обращается к роману Рильке, в котором между человеком — «высоким, тощим субъектом в черном пальто и мягкой черной шляпе» — и городом устанавливается почти полная идентификация. Появляется красивый образ: «Тощий субъект срастается с городом»⁴¹. В другом литературном произведении, в рассказе Амброза Бирса, умирающий погружается в галлюцинацию, превращаясь в реку, а затем в водоворот: тело исчезает в становлении импульсом, остается только превращение: из внутреннего во внешнее и наоборот — концентрация обмена между человеком и местом⁴². Таким образом, мимикрирующее движение к имманентности восходит к мимесису как своему истоку: мимесис — возможность субъекта трансформировать собственные границы и претерпевать метаморфозу.

Иная сторона мимесиса связана с вопросом о различии. Жак Деррида в работе «Двойной сеанс» утверждает, что Платон поставил мимесис в зависимость от истины: миметический акт приближает или удаляет от истины, в каждом из случаев оказываясь подчиненным ее поиску:

40. Ямпольский М. Б. Демон и лабиринт. М.: НЛЮ, 1996. С. 4.

41. Там же. С. 54–56.

42. «Все его тело становится, подобно мосту или реке, не просто пребывающим в пристанище, но именно стягивающим, растягивающим, деформирующим импульсом, который и позволяет ему „стать“ рекой, воздухом, лесом, перестать быть пребывающим телом» (Там же. С. 12).

... иногда ему [Платону] нужно было осуждать *mimesis* сам по себе, как процесс удвоения, независимо от того, каков его образец, а иногда — обесценивать его лишь в зависимости от «имитируемого» образца, тогда как сама миметическая операция оказывается нейтральной и даже рекомендуемой. Но в обоих случаях *mimesis* подчинен истине — он или вредит открытию самой вещи, заменяя сущее его копией, его двойником, или служит истине посредством схожести двойника (*homoiotosos*)⁴³.

По Платону, дело не в том, что миметические призрачные подобия вводят в заблуждение — напротив, тени не выдают себя за вещи, — но в том, что они недостаточны. Подобия и тени причастны истине тогда, когда в результате процедуры различения они осознаны именно как подобия и тени. Мимесис вездесущ, он пронизывает все уровни существования: между человеком и космосом, между разными людьми через язык, между человеком и богом, между человеком и природой, между человеком и его способом самовыражения. Мимесис является фундаментальным принципом реальности и типом связи, но, согласно Платону, нельзя приблизиться к полноте мира исключительно миметически. Однако в стремлении к полноте и ясности, которую обеспечит знание, невозможно отказаться от миметических стратегий, к которым обращается и сам Платон. Раздваивая реальность на вещь и ее образ, производство подобия оказывается сущностно диалектичным: вместо слияния происходит умножение, за единицей следует двоица. Уподобление не стирает различие, а производит его.

Неоплатоник Плотин заостряет недостаточность мимесиса по отношению к достижению первоначального единства. По мысли философа, динамика мира движется разветвлением единого, его новыми отпочкованиями, побегами, ветвями⁴⁴. Древо мира обогащается и расширяется дальше и дальше, но эту активность нужно обратить вспять, поскольку разворачивание единого подвержено энтропии: плодородность жизни, ее бурлящая природа, развитие новых форм жизни истощают и ослабля-

43. Деррида Ж. Диссеминация / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 233.

44. Как отмечает философ Майкл Мардер, «нет лучшей точки входа в плотинскую философию, чем аллегория мира, пронизанного Душой Всего, задуманной в виде одного растения, одного гигантского дерева, из которого мы вместе со всеми другими существами (и даже неорганическими сущностями, такими как камни) прорастаем ветвями, веточками и листьями» (*Marder M. The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium. N.Y.: Columbia University Press, 2014. P. 39*).

ют первоначальную полноту. Разворачивание нового происходит миметически: создаются новые подобию, несовпадение которых с оригиналом и друг с другом порождает различие и многообразие. Парадоксальность заключается в двойственном значении миметического механизма. Он как бы действует против своего же желания: производство подобию растрчивает потенциальность, приводит к ее вырождению в многообразии действительности. Решение этого парадокса в системе Плотина заключается в антимиметическом шаге: достигнуть подобию возможно через переход от чувственного к умопостигаемому. Так, Плотин пишет о том, что в очаровании красотой мира нам следует усмотреть принцип, стоящий за материальной реальностью: в земной красоте нужно увидеть «игру высшей красоты»⁴⁵. Непосредственно-телесный миметический путь заменяется восхождением в интеллектуальный космос: «настоящее» подобие, ведущее к растворению в первоначальном единстве, достигается логосом, а не мимесисом. Если в мимикрии существо растворяется в материальности, то Плотин материальность отвергает в пользу принципа, стоящего за ней.

Другой способ, ведущий к растворению существа в пространстве, действует противоположным образом. Различие не сводится к тождеству, а освобождается от него, и на место диалектического напряжения между крайними терминами приходит передвижение само по себе, развертывание, разрастание гетерогенного многообразия. Деррида освобождает различие через смещение: от зрительского взгляда, наблюдающего и различающего правду и химеру, — к практике, к действию мима, который никому не подражает и ничего не имитирует. Практика мима, равно как и практика письма-двойника речи, в некотором смысле возвращает изначальный смысл мимесиса как действия, в котором реализуется и переживается неразличимость внутреннего и внешнего:

... больше нет ничего, кроме письма Грезы, вымысла без воображаемого, мимики без подражания, без правдоподобия, без истины или лжи, — ничего, кроме письма явления без скрытой реальности, без подкладки мира⁴⁶.

Неразличенность, в которой на самом деле освобождается различие, представлена и в мысли Жюль Делёза. Он предлагает апо-

45. Плотин. Третья Эннеада / Пер. с др.-греч. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 246.

46. Деррида Ж. Указ. соч. С. 261.

логию симулякра, уничтожая привилегированную позицию того, кто волевым решением производит отбор между вещами и их подобиями. Подобия представлены триадой: образец, копия, симулякр. Копия сопричастна образцу, имеет основания в сходстве с ним, а симулякр — явная фикция, подделка. Сравнивая платоновский вопрос о различии с выбором претендентов на престол, Делёз делает ставку на самозванца. Так же как самозванец не имеет ничего общего с правящей династией, так и симулякр не схож с образцом. Делёз отмечает:

Анализируя отношение между письмом и логосом, Жак Деррида обнаружил, что письмо и есть симулякр, ложный претендент, поскольку именно оно силой и ловкостью намеревается захватить логос или даже вытеснить его⁴⁷.

В движении симулякра-письма Делёз усматривает неограниченное становление, в котором отбирается и исключается только то, что пытается вернуть прежнюю оппозицию между образцом и копией. Однако вместе с освобождением различия как такового и свершившейся реализацией имманентности мимикрия исчезает:

Мимикрия — крайне неудачный концепт, ибо он связан с бинарной логикой, дабы описывать феномены совершенно иной природы. Крокодил не воспроизводит ствол дерева, как и хамелеон не воспроизводит цвета окружающей среды. Розовая Пантера ничего не имитирует, ничего не воспроизводит, она рисует мир своим цветом, розовое на розовом, это ее становление-миром, способ самой стать невоспринимаемой, а-означающей, создать свой разрыв, свою линию ускользания, вести до конца свою «а-параллельную эволюцию»⁴⁸.

Разрыв, случающийся в мимикрии, не продолжается делезианским становлением, а противостоит ему: мимикрия оказывается ключевым и поворотным моментом, а не способом бытия в мире. Мимикрия не преодолевает бинарность, а возвращает ее вывернутой наизнанку: утверждая, что самое интимное и сокровенное находится вовне, существо не может присвоить его, поскольку

47. Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. С. 333.

48. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 19.

ку в момент интериоризации внешнее перестанет быть внешним. Мимикрия — опыт хрупкий и принципиально незавершенный, мерцающий между кажимостью и собственным отсутствием.

Заключение

Пространство в мимикрии переживается как, с одной стороны, конкретное и материальное место, а с другой — как абстрактное, интерсубъективное и межвидовое образное значение, порождающее множество попыток его зафиксировать, сохранить и расшифровать. Анализируя эти попытки, Роже Кайуа и Гастон Башляр обнаруживают, что между существом и миром существует некая первоначальная эстетическая связь, источник которой принадлежит не субъекту и его воле, а самому взаимоотношению между ними. Башляр подчеркивает телесный характер этого взаимоотношения: именно тело постигает материю в ее сопротивлении. Очарованность происходит из «лирической способности предмета» — в случае Кайуа — или из мощи стихии, порождающей грезу, — в случае Башляра. Разрыв между живым и неживым, конституирующий современные иерархии и воспроизводимый на уровне повседневности и здравого смысла, возвращается в виде притягательности неорганического — неизвестной нам формы существования, которая находится по ту сторону смерти и бессмертия. Эта притягательность опосредована образами, которые нам предшествуют, нами создаются и, несмотря на бесконечное разнообразие, имеют точки пересечения, могут быть картографированы как идеограммы или осмыслены диалектически, как напряжение между крайними терминами (личное-безличное; сокровенное-необъятное и т. д.). Метод Башляра состоит в интенсификации образа, в разворачивании динамики его производства: следуя за поэтическими «следами», мы видим, как образ возникает и разрастается в сознании грезящего. Разделенные смыслы возникают в процессе обживания пространства, где телесное соединяется с работой воображения, детерминируемого, по мнению Кайуа и Башляра, самой материей.

Однако в попытке объяснить мимикрирующее движение как диалектику внутреннего и внешнего, где рассеивание субъектности сообщает нам некоторую истину о внешнем мире, мы оказываемся на территории мимесиса и попадаем в его ловушку. Несмотря на повторяющееся возвращение образов, укорененных в самом пространстве, объяснять это их возвращение изнутри материальности, претендуя на знание о ней, проблематично, по-

скольку мы либо попадаем в область игры, которую Кайуа вменял сюрреалистам как бесконечную циркулирующую машину по производству пустых метафор, либо сталкиваемся с процедурой отбора на основании схватывания. Неразличимость внешнего и внутреннего достигается практикой — переживанием, реализуемым в разных формах опыта: от ритуала до письма. На уровне теории и логоса неразличимость скатывается в проведение необоснованных подобий, которые либо коллапсируют в подчинение их процедуре отбора, либо уничтожают подобие через освобождение чистого различия, с которым уничтожается и мимикрия. Проблема заключается в том, что, как говорит Башляр, для переживания такого рода опыта нам необходимо «расфилософиться». Эта необходимость — следствие проблематичного совмещения двух состояний: доверительной близости, рожденной из очарования миром, и сомнения, возникающего при рефлексии над случившимся опытом, где неизбежно столкновение с вопросом о различии.

Библиография

- Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.
- Башляр Г. Земля и грезы воли / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000.
- Башляр Г. Избр. Поэтика грезы. М.: РОССПЭН, 2009.
- Башляр Г. Пламя свечи // Избр. Поэтика пространства. М.: РОССПЭН, 2004.
- Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2020.
- Беннетт Дж. Пульсирующая материя. Политическая экология вещей / Пер. с англ. А. А. Саркисянца. Пермь: Hyle Press, 2018.
- Вейдле В. О смысле мимесиса // Он же. Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. СПб.: Наука, 2001.
- Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Деррида Ж. Диссеминация / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Зенкин С. Н. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012.
- Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2007.
- Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003.

- Перек Ж. Просто пространства: Дневник пользователя / Пер. с фр. В. М. Кислова. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2012.
- Плотин. Третья Эннеада / Пер. с др.-греч. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.
- Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Собр. соч.: В 10 т. М.: Фирма СТД, 2006. Т. 3. Психология бессознательного / Под ред. А. М. Боковикова, С. И. Дубинской. С. 227–289.
- Ямпольский М. Б. Демон и лабиринт. М.: НЛО, 1996.
- Caillois R. The Edge of Surrealism. A Roger Caillois Reader / C. Frank (ed.). Durham; L.: Duke University Press, 2003.
- Lawtoo N. Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation. Leuven: Leuven University Press, 2022.
- Maran T. Mimicry and Meaning: Structure and Semiotics of Biological Mimicry. Tartu: Springer, 2017.
- Marder M. The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium. N.Y.: Columbia University Press, 2014.
- Povinelly E. Geontologies: A Requiem to Late Liberalism. Durham; L.: Duke University Press, 2016.
- Wunenburger J.-J. Bachelard, une phénoménologie de la spatialité. La poétique de l'espace de Bachelard et ses effets scénographiques // Nouvelle revue d'esthétique. 2017. № 20. P. 99–111. URL: <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-d-esthetique-2017-2-page-99.htm>.

TEMPTATION BY SPACE

ANNA SHASHKOVA. Stasis Center for Practical Philosophy, European University at St. Petersburg (EUSPb), Russia, anna.shashkova@mail.ru.

Keywords: mimicry; Roger Caillois; Gaston Bachelard; attraction to death; dissolution; poetics of space; difference.

The author analyzes the early concept of mimicry of the French philosopher Roger Caillois, drawing attention to the ontological and epistemological significance of the image in this theory, which is justified by the phenomenon of the “lyrical power” of objects and analyzed through the concept of “objective ideogram.” Considering the death drive in mimicry, the author formulates the concept of inorganic magnetism, in which the being is drawn not by death, but by an inorganic form of existence. For an unfolding of magnetism, the author turns to the philosopher Gaston Bachelard. According to Bachelard, the experience of space is the process of generating dreams, which, in his view, are not isolated in the workings of consciousness, but have a material basis. The experience of valued spaces is dialectical, and represents a movement between the concrete-abstract, the intimate-extensive, the personal-impersonal. The author analyzes Bachelard’s concept of archetypes, bringing it closer to the biosemiotic interpretation of this concept as non-linguistic meanings that provide interspecies communication.

The author defines mimicry as a “fragile” experience, which is justified not only by the fleeting nature of feeling itself, but by the contradiction inherent in mimesis. Mimesis combines opposing tendencies — the movement toward immanence and the production of difference. Regarding the former, the author draws attention to the procedural and transformative essence of mimesis, drawing on the study of Vladimir Weidlé and contemporary approaches of Nidesh Lawtoo and Michael Yampolsky. The second tendency is analyzed from the opposition of the subordination of mimesis to identity in the thought of Plato and Plotinus and the emancipation of difference by Gilles Deleuze and Jacques Derrida.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-173-194

References

- Bachelard G. *Izbrannoe: Poetika grezy* [La poétique de la rêverie], Moscow, ROSSPEN, 2009.
- Bachelard G. *Plamia svechi* [La flamme d’une chandelle]. *Izbrannoe: Poetika prostranstva* [La poétique de l’espace], Moscow, ROSSPEN, 2004.
- Bachelard G. *Poetika prostranstva* [La poétique de l’espace], Moscow, Ad Marginem Press, Garage Museum of Contemporary Art, 2020.
- Bachelard G. *Zemlia i grezy voli* [La terre et les rêveries de la volonté], Moscow, Izdatel’stvo gumanitarnoi literatury, 2000.
- Bataille G. *Prokliataia chast’: Sakral’naia sotsiologiia* [La Part maudite. La Sociologie sacrée], Moscow, Ladomir, 2006.
- Bennett J. *Pul’siruiushchaia materiia. Politicheskaiia ekologiia veshchei* [Vibrant Matter: A Political Ecology of Things], Perm, Hyle Press, 2018.
- Caillois R. *Igry i liudi. Stat’i i esse po sotsiologii kul’tury* [Les jeux et les hommes], Moscow, OGI, 2007.
- Caillois R. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral’noe* [Le mythe et l’homme. L’Homme et le sacré], Moscow, OGI, 2003.
- Caillois R. *The Edge of Surrealism. A Roger Caillois Reader* (ed. C. Frank), Durham, London, Duke University Press, 2003.

- Darwin Ch. *Proiskhozhdenie vidov putem estestvennogo otbora* [On the Origin of Species by Means of Natural Selection], St. Petersburg, Nauka, 2001.
- Deleuze G. *Logika smysla* [Logique du sens], Moscow, Academic Project, 2011.
- Deleuze G., Guattari F. *Tysiacha plato: Kapitalizm i shizofreniia* [Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie], Ekaterinburg, Moscow, U-Faktoriia, Astrel', 2010.
- Derrida J. *Disseminatsiia* [La dissémination], Ekaterinburg, U-Faktoriia, 2007.
- Freud S. Po tu storonu printsipa udovol'stviia [Jenseits des Lustprinzips]. *Sobr. soch.: V 10 t.* [Works: In 10 vols], Moscow, STD Firm, 2006, vol. 3, pp. 227–289.
- Lawtoo N. *Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation*, Leuven, Leuven University Press, 2022.
- Maran T. *Mimicry and Meaning: Structure and Semiotics of Biological Mimicry*, Tartu, Springer, 2017.
- Marder M. *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium*, New York, Columbia University Press, 2014.
- Perec G. *Prosto prostranstva: Dnevnik pol'zovatelia* [Espèces d'espaces], St. Petersburg, Ivan Limbakh Publishing House, 2012.
- Plotinus. *Tret'ia Enneada* [Third Ennead], St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004.
- Povinelly E. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Durham, London, Duke University Press, 2016.
- Weidlé V. O smysle mimesisa [On the Meaning of Mimesis]. *Embriologiiia poezii: Stat'i po poetike i teorii iskusstva* [Embryology of Poetry: Articles on Poetics and Theory of Art], Moscow, Languages of Slavic Cultures, 2002.
- Wunenburger J.-J. Bachelard, une phénoménologie de la spatialité. La poétique de l'espace de Bachelard et ses effets scénographiques. *Nouvelle revue d'esthétique*, 2017, no. 20, pp. 99–111. Available at: <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-d-esthetique-2017-2-page-99.htm>.
- Yampolsky M. B. *Demon i labirint* [The Demon and the Labyrinth], Moscow, New Literary Observer, 1996.
- Zenkin S. N. *Nebozhestvennoe sakral'noe. Teoriia i khudozhestvennaia praktika* [The Non-divine Sacred. Theory and Artistic Practice], Moscow, RSUH, 2012.