

ЛОГОС_

eISSN 2499-9628 ISSN 0869-5377 2

ВОПРОСЫ МИМИКРИИ

5

2024



Главный редактор

Валерий Анашвили

Редакторы-составители

Анна Шашкова, Яна Маркова

Редакционная коллегия

Вячеслав Данилов

Дмитрий Кралечкин

Виталий Куренной (научный редактор)

Инна Кушнарева

Артем Морозов

Яков Охонько (ответственный секретарь)

Александр Павлов (шеф-редактор)

Александр Писарев

Артем Смирнов

Полина Ханова

Игорь Чубаров

Редакционный совет

Феликс Ажимов (председатель совета, Москва)

Петар Боянич (Белград)

Вадим Волков (Санкт-Петербург)

Борис Гройс (Нью-Йорк)

Борис Капустин (Москва)

Драган Куюнджич (Гейнсвилл)

Джон Ло (Милтон-Кинс)

Дейдра Макклоски (Чикаго)

Кристиан Меккель (Берлин)

Фритьоф Роди (Бохум)

Елена Рождественская (Москва)

Блэр Рубл (Вашингтон)

Грэм Харман (Лос-Анджелес)

Клаус Хельд (Вупперталь)

Юк Хуэй (Токио)

E-mail редакции: logosjournal@gmx.com

Сайт: <http://www.logosjournal.ru/>

Телеграм: <https://t.me/logosbook>

© Высшая школа экономики, 2024

<https://www.hse.ru/>

Издается с 1991 года, выходит 6 раз в год
Учредитель — Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ТОМ 34

#5

2024

Выпускающий редактор *Елена Попова*

Дизайн *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Обложка *Владимир Вертинский*

Корректор *Ксения Заманская*

Редактор сайта *Анна Лаврик*

ISSN 0869-5377

eISSN 2499-9628

Свидетельство о регистрации

ПИ № ФС 77-87043 от 26.03.2024

Публикуемые материалы прошли процедуру
рецензирования и экспертного отбора.

Журнал входит в перечень рецензируемых
научных изданий ВАК по специальностям
5.2.1, 5.7.1, 5.7.2, 5.7.4, 5.7.6, 5.7.7, 5.7.8

Подписной индекс 44761

в Объединенном каталоге «Пресса России»

Адрес редакции: 105066, Москва,
ул. Старая Басманная, 21/4

Адрес издателя и распространителя:

101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

Издательский дом Высшей школы экономики,

(495) 772-95-90 доб. 1.5298, e-mail: id@hse.ru

Тираж 600 экз.

LOGOS
PHILOSOPHICAL AND
LITERARY JOURNAL

Volume 34 · #5 · 2024

Published since 1991, frequency—six issues per year
Establisher — HSE University

EDITOR-IN-CHIEF *Valery Anashvili*

GUEST EDITORS: *Anna Shashkova, Yana Markova*

EDITORIAL BOARD: *Igor Chubarov, Vyacheslav Danilov, Polina Khanova, Dmitriy Kralechkin, Vitaly Kurennoy* (science editor), *Inna Kushnaryova, Artem Morozov, Yakov Okhonko* (executive secretary), *Alexander Pavlov* (managing editor), *Alexander Pisarev, Artem Smirnov*

EDITORIAL COUNCIL: *Felix Azhimov* (Council Chair, Moscow), *Petar Bojanić* (Belgrade), *Boris Groys* (New York), *Graham Harman* (Los Angeles), *Klaus Held* (Wuppertal), *Yuk Hui* (Tokyo), *Boris Kapustin* (Moscow), *Dragan Kujundzic* (Gainesville), *John Law* (Milton Keynes), *Deirdre McCloskey* (Chicago), *Christian Möckel* (Berlin), *Frithjof Rodi* (Bochum), *Elena Rozhdestvenskaya* (Moscow), *Blair Ruble* (Washington, DC), *Vadim Volkov* (St. Petersburg)

Executive editor *Elena Popova*; Design *Sergey Zinoviev*; Layout *Anastasia Meyerson*;
Cover *Vladimir Vertinskiy*; Proofreader *Kseniya Zamanskaya*; Website editor *Anna Lavrik*

E-mail: logosjournal@gmx.com

Website: <http://www.logosjournal.ru>

Telegram: <https://t.me/logosbook>

ISSN 0869-5377

eISSN 2499-9628

Registration certificate ПИ № ФС 77-87043 dated March 26, 2024

All published materials passed review and expert selection procedure
© HSE University, 2024 (<https://www.hse.ru/en/>)

Print run 600 copies



Содержание

- 1 От редакции. Между внутренним и внешним
- РАЗРЫВ И СОБЫТИЕ
- 5 АЛЕКСАНДР ДЮТТМАНН. Быть миметичным
- 13 АРТЕМ СЕРЕБРЯКОВ. Веселье на «Мосту»:
заметки о притче, игре и политике
- 41 ЯНА МАРКОВА. Может ли подражание
освободить
- К ПРОБЛЕМЕ МИМЕТИЗМА
- 65 АЛИНА КОНДАКОВА. Насильственная
(не)взаимность: мимесис и антимимесис
конфликта
- 87 ЕКАТЕРИНА ГРИГОРЬЕВА. Бесконечный
проигрыш: ревность и любовь в миметической
теории
- 115 ЕЛЕНА КОСТЫЛЕВА. К трем тезисам
о психоанализе Александра Горского
- 143 ЛИНА БУЛАХОВА. Богоподражание
как форма мимикрии
- ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ
- 173 АННА ШАШКОВА. Искушение пространством
- 197 ЕКАТЕРИНА ХАН. От минералогии к филологии:
исследование каменных антропограмм
- 219 НИНА САВЧЕНКОВА. Внутри мимикрии: вопрос
об истине и лжи применительно к психической
реальности

Contents

- 1 Between an Inside and an Outside
- A RUPTURE AND AN EVENT
- 5 ALEXANDER DÜTTMANN. Be Mimetic
- 13 ARTEM SEREBRYAKOV. Fun on *The Bridge*:
Notes on Parable, Play and Politics
- 41 YANA MARKOVA. Can Imitation Emancipate
- TOWARDS THE PROBLEM OF MIMETICISM
- 65 ALINA KONDAKOVA. Violent (Non)Reciprocity:
Mimesis and Anti-Mimesis of Conflict
- 87 EKATERINA GRIGORYEVA. Infinite Loss: Jealousy
and Love in Mimetic Theory
- 115 ELENA KOSTYLEVA. Towards Alexander Gorsky's
Three Theses on Psychoanalysis
- 143 LINA BULAKHOVA. The Imitation of God
as a Form of Mimicry
- AN INNER EXPERIENCE
- 173 ANNA SHASHKOVA. Temptation by Space
- 197 KATE KHAN. From Mineralogy to Philology:
Researching the Stone Anthropograms
- 219 NINA SAVCHENKOVA. Inside Mimicry:
The Question of Truth and Falsehood as Applied
to Psychic Reality

Между внутренним и внешним

ЭТОТ номер посвящен мимикрии — чрезвычайно вариативному явлению животного мира, которое в философии рассматривается как вопрос о миметизме как таковом. С позиции наблюдателя мимикрия кажется занимательной подменой и эстетическим обманом, театральным трюком природы. Из перспективы переживания процесс мимикрии оказывается опытом перехода границ — между внутренним и внешним, различием и неразличенностью, мимесисом и его изнанкой. Задачей философа становится картография границ и изучение переходов, а разные пути исследования обнаруживают свою общность в выявлении как разрыва и события, так и растворения, движущегося к имманентности.

Сегодня мы задаемся вопросом о мимикрии, с одной стороны, на волне философского поворота к нечеловеческому; с другой — в контексте вопроса о социально-политических аспектах мимикрии; с третьей стороны, продолжая современные тенденции в антирепрезентативном прочтении мимесиса. Помимо своего буквального воплощения — в способности животного тела к уподоблению, — мимикрия может быть осмыслена как универсальная тенденция, проявляющаяся в разных областях мира. Раскрыть содержание этой тенденции — также задача нашего номера, объединившего различные подходы к изучению данного феномена.

Номер разделен на три блока. В первом мимикрия выступает в значении события, которое разрывает привычный порядок и имеет потенциал для переопределения положения вещей. Второй блок выявляет проблемы и узлы напряжения внутри миметических процессов — заикленность, раздвоенность, всегда невосполнимое стремление. Третий блок посвящен мимикрии как опыту фасцинации и растворения: исследуются основание и онтологическое значение такого переживания, а также его роль в процессе познания.

В статье *Александра Дюттманна* звучит призыв: «Будь миметичным!» — в котором бытие и кажимость оказываются подвешенными, открывая пространство комедии и игры. Здесь привычный модус существования становится событием: мимесис превращает действие в нечто большее. Раскрывается различие между игрой комика или актера и другим модусом миметического поведения, обнажающим парадоксальное «притворяться тем, кто ты есть».

Автор следующей статьи, *Артем Серебряков*, рассматривает мимикрию с точки зрения ее эмансипаторной силы, иллюстрируя существенные сходства игры и политики. Обращаясь к рассказу Кафки, автор ставит вопрос: что значит быть чем-то радикально отличным от сво-

его способа существования — что значит быть мостом и как им быть? В этом вопросе на поверхность выходит смелость детской попытке переживать становление — мостом, ветряной мельницей, железной дорогой — в процессе игры. Детское желание и его воплощение в игре обнажает что-то лежащее за пределами специфики детского опыта, — «возможность быть не теми, кем нас определяет наличный порядок, и действовать не так, как этот порядок нам предписывает».

Мимикрия, выступающая в качестве стратегии борьбы с властью, приобретает особое значение в феминистской теории: с одной стороны, потому что сама женственность связана с маскарадом, и с другой — поскольку женщинам, как угнетенной группе, приходится мимикрировать ради выживания. Так, *Яна Маркова* рассматривает мимикрию с точки зрения ее потенциала к подрыву патриархального порядка изнутри. Действуя как стратегия разоблачения, мимикрия деконструирует порядок, однако вырождается в меланхолической аффектации: повторение одного и того же жеста, демонстрирующего несостоятельность патриархата, в тяжелых условиях борьбы оказывается недостаточным. Данный же текст предлагает альтернативный ход, помещая в центр внимания мимесис не пародийный, а возвышенный. В таком случае миметическое повторение способно выхватывать апроприированное властью «женское» и наделять его новым смыслом.

Статья *Алины Кондаковой* посвящена критике и переосмыслению понятия миметического насилия Рене Жирара. Согласно исследовательнице, обращение к сущности насилия как такового предполагает необходимость переосмыслить антропологическую логику Жирара, переведя рассуждение в контекст онтологического вопроса. В процессе этого хода открываются не только слепые пятна жирардианской теории — неравновесное положение соперников и сущность коллективного насилия, — но и перспективы выхода из замкнутости миметического цикла через обнаружение возможности гетерогенного не-миметического насилия.

Функционирование миметической теории Жирара из перспективы двойничества в любви раскрывается в статье *Екатерины Григорьевой*, где любовь — это отношение между тремя: субъектом, объектом любви и их медиатором. Любовь оборачивается одержимостью идеальным Другим, в которой ревность — конститутивный элемент желания. В статье утверждается, что любовь, рассматриваемая с точки зрения жираровской триадичной схемы, является игрой, в которой ты всегда уже проиграл. Этот проигрыш следует из самого основания такой игры, он предзадан и неизбежен. Любовь трактуется как конфликт, который воспроизводится вновь и вновь в конкурирующей борьбе двойников, а желание, разворачивающееся в напряжении этого конфликта,

полагается направленным на нечто сущностно недостижимое. Обнаруживается, что миметический процесс конститутивно связан с невозможностью и недостижимостью финальной разрешающей точки.

Преодолеть двойничество мимесиса через непрерывность мимики предлагает Елена Костылева, которая рассматривает оригинальную концепцию «фаллического зрачка» Александра Горского. Горский выделил три миметических принципа, лежащих в основе психоанализа: аутоэротическую зеркальность, внутрителесность пространства и органопроекцию. Отмечается, что эти принципы основаны на полагании раздвоенности — в основании человека как сущностно амбивалентного существа и в проективных отношениях между человеком и миром. Стремление Горского «удержать образ, насладиться им не как представлением, не как репрезентацией, но как явлением» становится основанием его теории, в которой господству оптической ориентации пространства противопоставляется магнитно-облачная, а зрению как отражению реальности — зрение, которое впитывает и производит.

Лина Булахова проводит оригинальное исследование, в котором животная мимикрия демонстрирует параллели с мимикрией божественной — специфически человеческой, в которой человек подражает Христу. Текст выявляет миметические процессы в теологической картине мира, точки пересечения христианских практик и мимикрии. Так, мимикрия является желанием вернуться в примордиальное единство мира, а аффективно переживаемое обособление человека от среды трактуется как последствие первородного греха. В практике отшельничества отношения с пространством выходят на первый план: отшельник стремится к ангельскому состоянию через слияние с пустыней — неопороченной материей. Выдвигается тезис о том, что мимикрия — это подражание полноте и завершенности, что обнажает ее политическое измерение: что предлагает себя в качестве идеала полноты и кто замещает бога?

Растворению субъектности в среде посвящена другая статья номера — о мимикрии как искушении пространством. Анна Шашкова развивает интуиции французского философа Роже Кайуа, который обратил внимание на мимикрию как на феномен, одинаково близкий животному и человеку. Точкой контакта с нечеловеческим становится измерение эстетического, которое рассматривается сквозь призму философии Гастона Башляра — через понятия «грезы» и «материального образа». Автор намечает основной конфликт, свойственный мимикрии, — ее неоднозначное положение между движением к имманентности и производством различия.

Екатерина Хан анализирует fasciniрующее воздействие пассивной материальности — камней, — выделяя различные типы

их значимости для человека: камень выступает символом и следом, прообразом письменности, фактом красоты и мотивом для искусства. Центральную проблему текста составляет процесс работы воображения, захваченного статичным образом камня. Исследуется механизм «демона аналогии» и способы построения антропоморфных фигур. Взгляд вовне оборачивается взглядом внутрь, на человеческое, обнажая проблемы геофилософского подхода.

В статье *Нины Савченковой* погружение внутрь мимикрии раскрывает сущностную конфликтность в отношениях внутреннего и внешнего, обретающую форму в процессах интроекции и проекции. Завороженность мимикрирующего существа внешним истолковывается из перспективы психических процессов: так, невротик переносит свои чувства на случайный объект внешнего мира, а психотик становится «вещью среди вещей». Отношения человека и мира определяются двойным миметическим движением: вписыванием себя в мир и отпечатыванием мира в себе.

* * *

Событие, разрывающее привычный порядок, попытка совершить превращение и приблизиться к иному модусу существования непосредственным интуитивным движением, миметическая заикленность и возможность ее преодоления — все эти мотивы, перекликающиеся в столь разных текстах, говорят о том, что мимикрия, понимаемая как всего лишь конформизм, нуждается в переосмыслении. Соппротивление можно встретить не в противостоянии мимикрии, а внутри нее самой — там, где вместо утверждающей себя самости, нуждающейся в признании другого, окажется самость, движимая трансформацией и растворением в ином. Вместо отзеркаливающих друг друга миметических соперников-двойников, пытающихся утвердить собственное различие при сущностной тождественности, обнаруживается обратное мимикрирующее движение, где различие парадоксально высвобождается из движения к неразличности. За кажущейся пассивностью открывается партизанский подрыв навязанного смысла и его смещение. Однако к мимикрии остается множество вопросов: не происходит ли так, что за кажущимся прорывом к материальности и новому смыслообразованию во взаимодействии с ней скрывается самообман? Растворяемся ли мы в другом — или, напротив, в иллюзорном растворении отказываем ему в возможности быть собственно другим, не поддающимся непосредственной интеграции в наш мир?

Анна Шашкова

БЫТЬ МИМЕТИЧНЫМ

АЛЕКСАНДР ДЮТТМАНН

Берлинский университет искусств, Германия, aduttmann@aol.com.

Ключевые слова: мимесис; искусство и отказ от него; комический элемент; эрос; как если бы; Теодор Адорно; Чарли Чаплин; Сёрен Кьеркегор.

Автор статьи анализирует мимесис с точки зрения поведения, которое не направлено на выражение и утверждение самости, а только притворяется таковым. «Быть миметичным» означает: «Перестаньте быть собой и будьте *похожи на себя!*» Статья выявляет импликации и следствия такого поведения или такого мимесиса. Автор вспоминает знаменитый анекдот о том, как Теодор Адорно сталкивается с собакой и призывает ее быть миметичной, помещая эту сценку в контекст взаимосвязи между мимесисом и комедией-слэпстиком. Благодаря разрыву между «быть» и «притворяться», возникающему в комедии, мимесис становится освободительной и умиротворяющей силой.

Другой важнейшей характеристикой мимесиса является превращение действия или модуса существования в событие. Мимесис показывает нечто

большее, чем само действие. Комики Бекман и Чаплин не просто ходят по сцене, а *прохаживаются*: они принимают ходьбу на уровень события. Зрители переживают не только действительно видимое, но и бестелесно присутствующее в атмосфере пейзажа, что воплощается во всеобъемлющей эротизации действия. Ходьба, прогулка появляются здесь не случайно: автор отмечает их глубокое сродство с мимесисом — одновременно приходящим и уходящим, отсутствующим и присутствующим, приближающимся и удаляющимся. Автор отмечает зазор, возникающий между миметическим поведением, которое означает притворяться тем, кто ты есть, и притворством, игрой актера и комика. Этот зазор обнаруживает место, из которого актер или комик призывает «быть миметичным» — место искусства и кьеркегоровского «отказа» от него.

ЕСТЬ известный анекдот о том, как Теодор Адорно после лекции или семинара в курортном городке недалеко от Франкфурта столкнулся с огромной грозной собакой, которая преградила ему со спутниками путь и мешала продолжить прогулку. Один из его учеников пытался договориться с собакой и заставить ее уйти, но безуспешно. Назвав молодого человека словом, похожим на собачью кличку (возможно, потому, что в немецком языке оно звучит, как будто кто-то огрызается), Адорно сказал ему, что тот, может, и первоклассный философ, но все еще ничего не смыслит в собаках. Затем Адорно встал перед животным, которое продолжало стоять на пути у компании, поднял руки, посмотрел собаке прямо в глаза и крикнул: «Будь миметичной! Будь миметичной! Будь миметичной!» После этого собака спокойно ушла.

В книге о слэпстике¹ Сульги Ли пишет, что этот анекдот подтверждает «артистические способности»² Адорно-комика и вносит своеобразный вклад в практическую сторону его науки — не только «печальной»³, но и веселой. Сам Адорно вел себя миметически, когда в духе слэпстик-клоунады совершал преувеличенные движения. Он предстал в образе укротителя животных, который пытается приручить собаку, воздействуя на нее чем-то наподобие магии или гипноза. Ли показывает, что животные никогда не остаются в стороне, когда Адорно обращается к мимесису и комедии, особенно к клоунаде или слэпстику⁴. В то же время философ словно играл кого-то, кто выступает в роли философа, а точнее, учителя или даже шарлатана-проповедника, внушающего своим ученикам некую истину или доктрину. Повелась ли собака на его провокацию? Повела ли она

1. Слэпстик — поджанр комедийного немого кино, основанный на нарочито неловких действиях и характеризующийся балаганным юмором, обилием падений, погонь и т. п.; также — соответствующая манера актерской игры. — *Прим. ред.*

2. См.: *Lie S. Gehend kommen. Adornos Slapstick: Charlie Chaplin & The Marx Brothers.* В.: Vorwerk 8, 2022. S. 13.

3. См.: *Адорно Т. Minima moralia. Размышления из поврежденной жизни* / Пер. с нем. А. В. Белобратова, под ред. Т. В. Зборовской. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. С. 18.

4. *Lie S. Op. cit.* S. 14.

себя миметически под влиянием заразной силы, исходившей от Адорно? Носят ли отношения, которые философ установил с животным, миметический характер, как и его поведение и, возможно, поведение собаки? Очевидно, что, скорее всего, собака ушла по причинам, не связанным с мимесисом. И все же, что именно означает призыв философа, если означает хоть что-то?

«Быть миметичным» означает «перестать быть собой и стать *похожим* на себя» или, иначе говоря, «перестать быть тем, кто или что ты есть, и лишь притворяться тем или другим». «Комическая сублимация», о которой говорит Ли, анализируя мимесис в своей книге, возникает из зазора, который открывается между «быть-таковым» и «притворяться-таковым». Слэпстик обнажает этот разрыв и высвечивает тем самым свойство, приписываемое философам или верующим — их отчужденность от мира и природы. Благодаря разрыву между «быть-таковым» и «притворяться-таковым» в мимесисе содержится нечто освобождающее и умиротворяющее — свобода здесь состоит в дистанцировании от необходимости и случайности. В той мере, в какой собака может вести себя миметически или участвовать в обмене угрозами и миметическом поведении, она больше не представляет угрозы для прохожих и перестает быть назойливой: «Веди себя так, как если бы ты вел себя миметически...» В той мере, в какой философ ведет себя миметически, он может превратить случайную встречу в урок, преподанный ученику, а заодно и собаке. Ли интерпретирует язык тела Адорно, который отвечает на угрожающее поведение собаки собственной угрозой, как «жест примирения»⁵.

Взрыв смеха, вызываемый у зрителя или свидетеля комическим в миметическом поведении, участвует в освобождающем и умиротворяющем эффекте мимесиса. Агрессию, без которой нет смеха — возможно, нет и мимесиса в любых его формах, — он в конечном счете может подчинить свободе и безмятежности. Неудержимый смех при просмотре слэпстик-комедии может отражать рассеянную агрессию и при этом рассеивать ее собственный источник. Эта агрессия показывает, что опасность, которая запускает миметическую машину, должна быть этой машиной рассеяна — освободительным или репрессивным способом.

Тот, кто ведет себя миметически и только выдает себя за себя самого, превращает некоторый модус существования или определенный вид поведения в событие. Это можно проиллюстрировать анекдотом, который Сёрен Кьеркегор приводит в своем исследо-

5. Ibidem.

вании о повторении и который Адорно цитирует в глубокомысленном литературном наброске 1930 года, посвященном мастерству Чарли Чаплина:

В «Повторении», одном из ранних своих сочинений, написанных под псевдонимом, Кьеркегор подробно анализирует фарс, будучи верным тому убеждению, которое часто заставляет его в отказе от искусства искать то, что ускользает от притязаний великих самодостаточных произведений. Он рассказывает о старом берлинском театре Фридрихштедтера (*Friedrichstädter*) и описывает комика по имени Бекман, чей образ с мягкой верностью дагерротипа превосхищает появление Чаплина: «Он умеет не только ходить, но и *прохаживаться* (*come walking*). Прохаживание — это нечто очень характерное, и с помощью этого таланта он задает тон всей сцене. Он способен не просто изобразить бродячего ремесленника, но и прохаживаться как он — как тот, кто примечает милую деревушку с пыльного шоссе, слышит ее тихий шум, видит тропинку, которая, спускаясь к деревенскому пруду, сворачивает у кузницы; зритель видит [Бекмана], который шагает там со своей котомкой за спиной, с палкой в руке, невозмутимый и неустрашимый. Он может выйти на сцену, прохаживаясь, словно за ним следует толпа уличных оборванцев». Прохаживающийся — это Чаплин, который касается мира как медленный метеор, даже когда кажется, что он не движется. Воображаемый пейзаж, который он приносит с собой, — это аура метеора, собирающая приглушенные звуки деревенской жизни в прозрачный покой, пока он прогуливается с тростью и шляпой, которые ему так идут. Невидимый хвост уличных оборванцев — это хвост кометы, который прорезает не подозревающая об этом Земля. Но когда вспоминаешь сцену в «Золотой лихорадке», где Чаплин, словно призрачная фотография в ожившем фильме, входит (*comes walking*) в город золотоискателей и исчезает, заползая в хижину, кажется, будто его фигура, внезапно узнанная Кьеркегором, до сих пор была частью декораций в городском пейзаже 1840 года; лишь теперь из этого фона наконец-то появилась звезда⁶.

Но в чем разница между ходьбой (*walking*) и прохаживанием (*coming walking*)? Есть ли связь между прохаживанием и мимесисом? Те, кто прохаживается, не просто идут, а притворяются, что идут, то есть делают что-то еще и нечто большее, то, что бросается в глаза и в то же время остается невидимым, сублимируя или поднимая

6. Adorno Th. W. Chaplin Times Two // The Yale Journal of Criticism. 1996. Vol. 9. № 1. P. 57 f.

ходьбу на другой уровень, в область события. Актер или комик, которого описывает Кьеркегор, превращает ходьбу в событие. Именно здесь пролегает граница между просто ходьбой и прохаживанием. Там, где миметическое поведение превращает ходьбу или любую другую деятельность, манеру поведения или способ существования в нечто большее их самих, в событие — столь же явное, сколь и непостижимое, — оно побуждает к переживанию. Теперь зрители могут (по крайней мере, в теории) испытать все, ничто не остается вне их досягаемости. В данном случае они становятся свидетелями появления юного бродячего ремесленника, которому, вероятно, даже не нужны настоящие котомка на спине и посох в руке. Наблюдают они и весь сельский пейзаж, одновременно тихий и шумный, пыльный, огненный и водный, и группу бестелесных уличных оборванцев, которых тащит за собой невозмутимый и неустрашимый странник, входящий в деревню и блуждающий по ней. Все выглядит так, словно миметическое поведение — превращение деятельности, манеры или модуса существования в событие — привело к всеобъемлющей и всеохватной эротизации, которая пронизывает освобождение и умиротворение, вызванные мимесисом и его способностью нейтрализовать агрессию. Кто не испытывает или не обнаруживает в себе остатки агрессивного импульса при виде бродячего ремесленника, который появляется на сцене и начинает прохаживаться? В немецком переводе Кьеркегора, которым пользуется Адорно, он фактически является подмастерьем, учеником.

Литературный набросок Адорно о Чаплине служит комментарием к его грядущему прохаживанию (*the coming walking*). В нем образ и актер, спутанные друг с другом в акте «отказа от искусства», пролептически подменяются. После этой замены комик оказывается в картине, отделяясь от фона, как если бы предельная пограничность, присущая событию мимесиса, стала полностью имманентной. И вновь нельзя не заметить эротическое измерение наброска, даже если, подобно ходьбе как прохаживанию (*the walking that is a coming*), оно зависает между отсутствием и присутствием. Возбуждение усиливается из-за сопротивления того, что явно здесь, идентификации. Так что же здесь? Парадоксально «медленный метеор», настолько медленный, что вполне может пребывать в состоянии покоя, пока касается Земли. Аура, в которой проявляется воображаемый пейзаж, — аура метеора или того, кто прохаживается одетым в узнаваемый наряд, который ему так идет. Здесь и хвост кометы, заменяющий метеор. «Комета» этимологически восходит к греческому слову, означающему

голову с длинными волосами, — этот смысл легко уловить, читая Адорно на немецком, поскольку слово *Schweif* вызывает ассоциации с волосатостью, даже если хвост, о котором идет речь, состоит из уличных оборванцев. Наконец, здесь земля — земля, лишённая мимесиса, которая вдруг неведомо почему «прорезает» хвост кометы (или миметическое событие), причем «не подозревая» об этом. Нет ли в мимесисе всегда чего-то неуловимого и заговорщицкого, что нетронутым проходит через насильственную кастрирующую случайность?

Мимесис, в котором ходьба становится событием, одновременно комичен и эротичен. Всепроникающая эротизация возникает из агрессии и умиротворения, соприкасающихся друг с другом. Она возникает в результате снятия агрессии, оставляющей в умиротворении след и при этом не противоречащей «прозрачному покою», о котором говорит Адорно. Такое снятие, одновременное сохранение и деактивация, характеризует и комический элемент, несмотря на то что комическое и эротическое продолжают ускользать друг от друга ввиду серьезности, которая рано или поздно требуется последнему и должна оставаться скрытой в первом. Однако если одновременность присутствия и отсутствия характеризует весь мимесис, все выдумки и притворство, придавая им динамическое состояние события, то миметический акт оказывается не только по сути комическим и эротическим, но и самим по себе приходящим и уходящим, подступающим, приближающимся, то есть отдаляющимся, уходящим. Можно пойти еще дальше, заметив, что нет такого приближения, которое не было бы также отдалением. Прожаживание приходит и уходит одновременно и потому неразрешимо.

Актер или комик, однако, не участвует в миметическом поведении так, как это делает Адорно или собака, с которой тот встретился (хотя про собаку мы не знаем наверняка). Ведь вести себя миметически значит притворяться тем, кто ты есть, а актер или комик никогда не есть те, за кого себя выдают. Они могут притворяться молодым бродячим ремесленником или подмастерьем, но в качестве актеров или комиков они никогда не станут такого рода персонажами. Они притворяются бродячим ремесленником не так, как им бы притворялся сам бродячий ремесленник. И все же, возможно, это означает, что актер и комик, способные изобразить или симпровизировать любого мыслимого персонажа, свободно и без стеснения занимают место, откуда исходит провокация, требование или вызов «быть миметичным» — место искусства и «отказа» от него, место того, что никогда не бывает достаточно серьезным.

Библиография

- Адорно Т. *Minima moralia*. Размышления из поврежденной жизни / Пер. с нем. А. В. Белобратова, под ред. Т. В. Зборовской. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022.
- Adorno Th. W. *Chaplin Times Two* // *The Yale Journal of Criticism*. 1996. Vol. 9. № 1. P. 57–61.
- Lie S. *Gehend kommen. Adornos Slapstick: Charlie Chaplin & The Marx Brothers*. B.: Vorwerk 8, 2022.

BE MIMETIC

ALEXANDER DÜTTMANN. University of the Arts in Berlin, Germany,
aduttmann@aol.com.

Keywords: mimesis; art and its refuse; the comic element; eros; as if;
Theodor Adorno; Charlie Chaplin; Søren Kierkegaard.

The author of the article analyzes mimesis in terms of behavior that does not aim to express and assert selfhood or identity, but only pretends to do so. “Being mimetic” means: “Stop being yourself and be *like* yourself!” The article reveals the implications and consequences of such behavior or such mimesis. The author recalls the famous anecdote when Theodor Adorno encounters a dog and urges it to be mimetic, placing it in the context of the relationship between mimesis and slapstick comedy. Through the rupture between “being” and “pretending” that emerges in comedy, mimesis becomes a liberating and pacifying power.

Another crucial characteristic of mimesis is the transformation of an activity or certain mode of being into an event. The mimesis shows something more than the activity itself. The comedians Beckman and Chaplin do not simply walk around the stage, *they come walking*: they raise walking to the level of an event. The audience experiences not only what is truly visible, but also what is immaterially present in the atmosphere of the landscape, which is embodied in the encompassing eroticization of the action. Walking, stroll appears here for a reason: the author notes their deep affinity with mimesis — simultaneously coming-and-going, absent and present, a walking to and a walking away. The author notes the gap that arises between mimetic behavior, which means to pretend to be what one is, and pretending of the actor and the comic. This gap reveals the place from which the actor or comic calls for “being mimetic” — the place of art and Kierkegaard’s “refusal” of it.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-5-11

References

- Adorno Th. W. Chaplin Times Two. *The Yale Journal of Criticism*, 1996, vol. 9, no. 1, pp. 57–61.
- Adorno Th. *Minima moralia. Razmyshleniia iz povrezhdennoi zhizni* [Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben], Moscow, Ad Marginem Press, 2022.
- Lie S. *Gehend kommen. Adornos Slapstick: Charlie Chaplin & The Marx Brothers*, Berlin, Vorwerk 8, 2022.

Веселье на «Мосту»: заметки о притче, игре и политике

АРТЕМ СЕРЕБРЯКОВ

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ),
Санкт-Петербург, Россия, aserebryakov@eu.spb.ru.

Ключевые слова: детство; игра; ритуал; мимикрия; мимесис; переход; притча; политика; Франц Кафка.

В статье предложено прочтение притчи Франца Кафки «Мост», согласно которому превращение рассказчика в мост и его конфликт с незнакомцем рассматриваются как описания игровых взаимодействий. С опорой на работы Вальтера Беньямина, Роже Кайуа, Йохана Хейзинги, Ойгена Финка, Дональда Винникотта, Джорджо Агамбена и других теоретиков на примерах из новеллы продемонстрированы основные свойства игры и ее соотношение с упорядочивающими действительность операциями, принадлежащими области ритуала. Игра как спонтанная деятельность (*paidia*) конфигурируется через отделение от повседневности и создание независимого времени и пространства, где утверждается ничем не обоснованная свобода участников. В ходе ее разворачивания импульс спонтанной веселости трансформируется, производя правила и условия продолжения игры, но одновременно он сталкивается и с внешним регулированием.

Особый акцент в статье сделан на специфике игры-мимикрии и ее

связи с миметической способностью: созданием связей между вещами, установлением подобий и соотношений. Мимикрия, подобная той, что позволяет рассказчику новеллы Кафки предстать мостом, подразумевает преобразование самого играющего, становление другим, при этом избранная им роль не детерминирована и не регламентирована извне. Будучи событийной и локализованной практикой, игра неизбежно завершается, а мир веселья и спонтанного действия коллапсирует. Тем не менее это поражение сопряжено с надеждой на возобновление игры, со знанием о том, что в опыте присутствует возможность принципиально иного. В конце статьи предлагается сопоставить философские описания игры с концепцией демократической политики Жака Рансьера. Игра и политика безвластных могут рассматриваться как структурно схожие, хотя и не тождественные феномены, в которых миметическая способность направлена на преобразование порядка вещей.

В ДЕКАБРЕ 1916 года, в середине Первой мировой войны и менее чем за год до Октябрьской революции, Франц Кафка пишет притчу от лица моста. Структура этого произведения типична для Кафки¹: оно начинается с ничем не мотивированного отождествления рассказчика с мостом, растянувшимся над пропастью; продолжается конфликтом с незнакомцем, который вдруг прыгает на середину моста, причиняя ему дикую боль; и заканчивается катастрофой — в попытке обернуться и увидеть, кто же этот незнакомец, мост обрушивается.

Хотя краткий текст предстает вполне законченным, он, в отличие от многих других, написанных той же зимой, не войдет в сборник «Сельский врач» и вообще останется не опубликованным при жизни автора. Притча будет включена в посмертный сборник прозы «Как строилась Китайская стена» (1931); редакторы Макс Брод и Ганс-Иоахим Шёпс дадут произведению заглавие «Мост» (*Die Brücke*), под которым оно и будет печататься, не выделяясь из ряда кафковских парабол и не пользуясь особенным вниманием исследователей.

Как можно *быть мостом*? Каким логикам принадлежит сама эта возможность — быть мостом? Типичные ответы, которые предлагаются в таких случаях, хорошо знакомы читателям Кафки. Это может быть логика абсурда, артикулированная среди прочих Альбером Камю, — согласно ей, подобные нарративные ходы Кафки суть метафоры «фундаментальной абсурдности и неумолимого величия человеческого удела»². Или логика отчуждения, подчеркнутая Теодором Адорно, для которого стиль Кафки с его предельно реалистическими описаниями воображаемых процес-

В статье использованы результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

Автор благодарит Александра Козинцева за многочисленные разговоры об играх, ритуалах и литературе.

1. См.: Spahr B. L. Franz Kafka: The Bridge and the Abyss // *Modern Fiction Studies*. 1962. № 8. P. 7.
2. Камю А. Надежда и абсурд в творчестве Франца Кафки // Он же. Бунтующий человек: Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 93–100.

сов выступил как *мимесис* капиталистического и тоталитарного овеществления³. Превращение в мост можно увидеть в делез-гваттарианской логике становлений и сборок — как эпизод взаимной детерриториализирующей борьбы человеческого и нечеловеческого (борьбы, которая протекает не только внутри человека-моста, но и в его соединении со взошедшим на мост человеком)⁴. Наконец, этот сюжет вписывается и в логику сновидения, исследованию которой посвящена, в частности, «Парабола» Валерия Подороги, — нет сомнений, что образ моста мог быть результатом

...сновидческой активности Кафки, производящей все новые и новые образы, смешивающей их, перекрывающей и повторяющей, переводимой в письмо, которое отображает приснившийся сон⁵.

Пожалуй, для полноты картины в этом перечислении не хватает разве что расхожих теологических и психиатрических интерпретаций кафковского письма: применительно к «Мосту» первые представлены в классической работе Блейка Ли Спара⁶, а вторые — в статье Аарона Мишары⁷.

Существует еще одна логика, из которой возможность превращения в мост предстает не только уместной, но и само собой разумеющейся. Чтобы перейти к ее рассмотрению, обратимся к пассажи, с которого еще один знаменитый комментатор Кафки⁸ Вальтер Беньямин начинает свое эссе «О миметической способности» (в первом варианте того же текста, озаглавленном «Учение о подобии», этот фрагмент присутствует в чуть более кратком виде):

3. Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. С. 332–333. См. также: Он же. Заметки о Кафке // Кафка Ф. Процесс. СПб.: Амфора, 2000. С. 297–331.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М.: ИОИ, 2015. С. 17–18; см. также: Делёз Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002. С. 170–182.
5. Подорога В. Парабола. Франц Кафка и конструкция сновидения. М.: Институт философии РАН; Культурная революция, 2020. С. 76 (согласование изменено. — А. С.). Подробнее о концепции сновидческого письма см.: Тимофеева О. В. Произведение-сновидение Кафки в интерпретации В. А. Подороги // Новое литературное обозрение. 2021. № 6 (172). С. 27–36.
6. Spahr B. L. Op. cit. В статье также обращается внимание на ницшеанский мотив центрального образа новеллы: Ibid. P. 11–12.
7. Mishara A. L. Kafka, Paranoid Doubles and the Brain: Hypnagogic vs. Hyperreflexive Models of Disrupted Self in Neuropsychiatric Disorders and Anomalous Conscious States // Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine. 2010. Vol. 5. Art. 13. P. 13–14.
8. См.: Беньямин В. Франц Кафка. М.: Ad Marginem, 2000.

Природа создает подобию. Вспомним хотя бы о мимикрии. Но высочайшая способность создавать подобию присуща человеку. Дар различать подобию, которым он наделен, является не чем иным, как рудиментом некогда мощного импульса: обрести подобие и в соответствии с этим вести себя. Возможно, человек не обладает ни одной значительной функцией, на которую не оказала бы решающее воздействие миметическая способность.

У этой способности есть своя история, притом как в филогенетическом, так и в онтогенетическом смысле. Онтогенетически ей научаются в игре. Детская игра сплошь пронизана миметическими способами поведения, и ее сфера отнюдь не ограничивается тем, что один человек подражает другому. Ребенок играет не только в продавца или учителя, но и в ветряную мельницу, и в железную дорогу⁹.

Тема игры — одна из важнейших для Бенямина¹⁰, и особое внимание комментаторов привлекает фрагмент из второго варианта эссе о произведении искусства¹¹, не попавший в финальную версию. Здесь Бенямин проводит различие между двумя типами технологии. Первая технология, восходящая к магическим и *ритуальным* практикам (то есть к области, где миметическая способность изначально реализовывалась наиболее полно¹²), обеспечивает вечное воспроизводство порядка; она направлена на человека и его окружение и стремится извлечь из его существования максимум пользы — кульминацией такой технологии для Бенямина выступает жертвоприношение. Вторая технология, напротив, стремится освободиться от эксплуатации человека; в качестве иллюстрации Бенямин приводит радиоуправляемый самолет. В отличие

9. *Он же*. О миметической способности // *Он же*. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 171.
10. О рефлексии Бенямина на тему игры, в том числе в контексте его эстетических расхождений с Адорно, см.: *Hansen M. Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*. Berkeley, CA: University of California Press, 2012. P. 183–204. Что касается концептуализации мимесиса в работах Бенямина, то подробнее о ее вариациях см.: *Зенкин С. Н.* Бенямин, Бодлер и мимесис // Шарль Бодлер & Вальтер Бенямин: Политика & Эстетика: Коллективная монография / Отв. ред. С. Л. Фокин. М.: НЛЮ, 2015. С. 9–20.
11. *Benjamin W. The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility. Second Version* // *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility and Other Writings on Media*. Cambridge; L.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. P. 26–27.
12. *Бенямин В.* Учение о подобию // *Он же*. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. С. 165–166.

от первой, вторая технология связана не с вечностью, а с дискретностью времени и проективностью — она существует благодаря возобновляющимся сериям тестов и экспериментов; ее возникновение Беньямин возводит к способности человека дистанцироваться от природы, выражающейся в первую очередь в *игре*¹³. Любое произведение искусства, заключает он, есть диалектическое единство обеих технологий, единство серьезности и игры, порядка и свободы, но именно вторая из них высвобождает производительные силы и обеспечивает *политический* потенциал искусства.

Как пишет Сьюзан Бак-Морсс, в детском игровом сознании Беньямин обнаружил

... ту неразрывную связь между восприятием и действием, которая отличала революционное сознание взрослых. Связь эта не была каузальной в бихевиористском смысле стимул-реакции. Напротив, это была активная, творческая форма мимесиса, подразумевающая способность создавать соотношения посредством спонтанной фантазии¹⁴.

Так, в «Картинах для размышлений» Беньямин описывает ассоциативную словесную игру и отмечает, что именно детям удается играть в нее с наибольшим успехом, поскольку «слова для них как пещеры, между которыми существуют странные связи»¹⁵. Фразы, которые дети создают в игре, продолжает он, наиболее похожи на священные тексты. Игра, таким образом, *одновременно* и отличается от ритуальной практики, и уподобляется ей; она возвращает миметической способности силу, утрачиваемую, когда установленные связи поддерживаются одним лишь голым повторением. Как и в ритуале, в игре мы усматриваем подобия и связываем вещи, но всякий раз не просто заново, а *по-другому*. Повторяя за повторением, игра высвобождает миметическую способность из пут ее самой.

13. Ирония Кафки: функционирование чудовищной карательной машины из новеллы «В исправительной колонии» (*In der Strafkolonie*), которая эмансипирована от человеческого и «работает и говорит сама за себя», попадая тем самым под беняминовское определение второй технологии, он описывает именно как *Spiel*, то есть игру или представление: *Und nun beginnt das Spiel* («Тут-то и начинается [игра]» — слово в скобках к переводу Соломона Апта добавляет Подорога, см.: *Подорога В.* Указ. соч. С. 212).

14. *Buck-Morss S.* The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin & The Arcades Project. Cambridge, MA: MIT Press, 1989. P. 263.

15. *Беньямин В.* Озарения. М.: Мартис, 2000. С. 280.

Возвращаясь к беньяминовской цитате об игре в мельницу и железную дорогу, можно сказать, что проза Кафки легко поддается *аналогичному* описанию: в его историях герой может превратиться не только в собаку или насекомое, но и в срубленное дерево, и в мост. Наряду с Жоржем Батаем¹⁶ Беньямин был среди тех, кто усмотрел за кафковскими параболоми детские желания — такие как «Желание стать индейцем» (*Wunsch, Indianer zu werden*) или поймать «Волчок» (*Der Kreisel*), — для разыгрывания которых Кафка создал свой «вселенский театр»¹⁷. В этом смысле дальнейшие заметки не являются попыткой предложить некую содержательно новую интерпретацию «Моста», чтобы в который раз продемонстрировать глубину образности Кафки. Прочтение этой притчи как *описания одной игры* лишь задает очередную читательскую задачку, предлагает стартовые условия для выявления подобий: сначала между параболой и игрой, затем между игрой и политикой.

* * *

*Я был холодным и твердым, я был мостом, я лежал над пропастью*¹⁸.

Все начинается тогда, когда мост уже есть, уже растянулся над пропастью. Первое предложение «Моста» не представляет для читателя Кафки ничего примечательного — было бы, пожалуй, странным и сомнительным, если бы история начиналась с чего-то, что напоминало бы объяснение происходящего. В безначальности начал его историй, в намеренном порывании с контекстом и требованием обусловленности наиболее эффектным образом¹⁹ являет себя принципиальная замкнутость литературного повествования, та герметичность письма Кафки, на которую постоянно обраща-

16. См.: Батай Ж. Кафка // Он же. Литература и зло. М.: МГУ, 1994. С. 104–118.

17. Беньямин В. Франц Кафка. С. 59–73; см. также рассуждение об избавлении через игру в заметке о новелле «Новый адвокат»: Там же. С. 232.

18. Здесь и далее выделенные курсивом фрагменты новеллы приводятся по переводу Апта из издания: Кафка Ф. Процесс. Замок: [Романы]. Новеллы и притчи. Афоризмы. Письмо отцу. Завещание. М.: АСТ, 2008. С. 675–676.

19. Подорога описывает эффект этого композиционного приема так: «Чувство реального покинет в тот же миг, как только начнется повествование» (*Подорога В.* Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы: В 2 т. М.: Культурная революция, 2006. Т. 1. С. 408–409).

ет внимание в своих заметках Адорно, стремясь, однако, выявить исторический характер самого этого герметизма²⁰.

В современной западной традиции осмысления игры присутствует обеспокоенность вопросом о начале с самого ее возникновения — с «Писем об эстетическом воспитании человека» Фридриха Шиллера, фиксирующего парадоксальность *перехода* к эстетическому состоянию (притом оно само есть *переходное состояние*, одним из проявлений которого является игра):

Недостаточно того, чтобы началось нечто, чего ранее не было; необходимо, чтобы прекратилось нечто, что ранее было. <...> Определение, которое человек получает благодаря ощущениям, должно быть удержано, ибо он не должен терять реальность, но вместе с тем оно должно быть уничтожено, поскольку оно есть ограничение, ибо должна наступить неограниченная определенность. Итак, задача состоит в том, чтобы в одно и то же время и уничтожить и сохранить определенность состояния...²¹

В этом смысле начала кафковских притч не просто *лишены* странности — ведь выстраиваемые им ситуации своей причудливостью ничуть не превосходят фантазмагии, что рождаются в процессе обыкновенной детской игры²², — но сами служат указаниями на то, как странное порождается через сохранение самого положения уничтоженности определенности. Они оголяют механизм перехода (не сказать — падения, провала) в эстетическое состояние, артикулируют собой условие его возможности, но, может быть, только чтобы далее лишний раз не пришлось на это *отвлекаться*.

«Я был мостом» — *что бы это ни значило*. Или: «Теперь я мост!» — объявляет (возможно, лишь в мыслях) ребенок — и что это значит, выяснится лишь дальше, в самой игре. Всякую игру, пишет Роже Кайуа, следует начинать с *условной черты* или сигнала, который сам уже непосредственно ей принадлежит: «Область игры выступает как отдельный, замкнутый, защищенный мир, как чистое пространство»²³. Тому типу игр, содержанию которых отвечает возможность превращения в мост, Кайуа дает название *tit-*

20. Адорно Т. Заметки о Кафке. С. 307 слл.

21. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Собр. соч.: В 7 т. М.: Гослитиздат, 1957. Т. 6. С. 318.

22. О фантазмагорическом характере детских игровых нарративов см.: Sutton-Smith В. The Ambiguity of Play. Cambridge; L.: Harvard University Press, 2001. P. 151–172.

23. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007. С. 46.

*icry*²⁴. Если в состязательных играх (*agon*) и играх с судьбой (*alea*) человек преображает мир и тем самым ускользает от него, то в игре-мимикрии человек ускользает от мира, *делая себя другим*:

...субъект игры думает, убеждает сам себя или других, что он кто-то другой. Он на время забывает, скрывает, отбрасывает свою собственную личность и притворно приобретает чужую²⁵.

Этимологически корневая связь между мимикрией как уподоблением, превращением и притчевым письмом обнаруживается в древнегреческом слове «парабола», восходящем к глаголу *παραβάλλω* — «ставить рядом», то есть сравнивать, сопоставлять одно и другое, осуществлять их взаимное наложение, проводить аналогии²⁶. Параболу делает возможным различие: нечто и *что-то еще*, ему не принадлежащее, но подобное. Притча есть *иносказание* — выбор притчевого языка, его использование на фоне языка обыкновенного всегда оказывается свидетельством, даже *доказательством* возможности говорить *по-другому*. Параболическое письмо предполагает строгое отграничение собственного пространства от всего остального, подобно «чистому пространству» игры.

До своего непосредственного начала ни парабола, ни игра не имеют ничего, что необходимым образом их обуславливает и потому требует упоминания; им ничего не должно быть предписано или предпослано, кроме них самих, поэтому в пределе они могут обойтись без каких-либо условностей — возникая из различия, они склонны ставить под вопрос и скрывать необходимость и безусловность различия²⁷. Из всех типов игр, выде-

24. Хотя в описании механизма игры-*mimicry* в «Играх и людях» Кайуа и ссылается на мимикрию насекомых, его видение миметической способности отличается от более ранней концепции, изложенной в статьях о богомоле и легендарной психастении (см.: *Он же*. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 52–103). В одной из сносок он признается, что прежняя концепция уже не представляется ему убедительной: «В самом деле, теперь я полагаю, что мимикрия — это не какое-то нарушение пространственного восприятия и тенденция к возврату в состояние неодушевленной материи, а эквивалент у насекомых симулятивных игр человека» (Там же. С. 58).

25. Там же. С. 57.

26. См.: *Подорога В.* Парабола. С. 20–22.

27. Потому та настойчивость, с которой Жак Деррида в обсуждении другой кафковской притчи атакует конвенциональные *предпосылки*, позволяющие определить текст как литературный, представляется *более чем обоснованной* (*Derrida J. Before the Law // Idem. Acts of Literature. N.Y.; L.: Routledge, 1992. P. 181–221*).

ленных Кайуа, мимикрия реализует эту тенденцию в наиболее чистом виде, ибо ее специфической чертой является отсутствие «постоянного подчинения императивным правилам. <...> *Mimicry* — это непрерывная выдумка»²⁸.

По эту сторону в землю вошли пальцы ног, по ту сторону — руки; я вцепился зубами в рассыпчатый суглинок. <...> Так я лежал и ждал; я поневоле должен был ждать. Не рухнув, ни один мост, коль скоро уж он воздвигнут, не перестает быть мостом.

Правила игры-мимикрии выдумываются на ходу, объясняя для самого играющего, что *значит* быть мостом²⁹. Быть мостом значит — *вот так* лежать и ждать; перестать быть мостом можно, лишь рухнув. Игра «сама полагает себе пределы и границы, она покоряется правилу, которое сама же и ставит», — пишет Ойген Финк³⁰. О соотношении игры и правил — вопросе, не менее значимом, чем проблема начала, — он рассуждает несколько двусмысленно: с одной стороны, между игрой и правилами как будто нет зазора, правила возникают в момент самополагания играющих как играющих; с другой стороны, он все же отмечает, что изобретение новых игр происходит из некоторой «спонтанной деятельности фантазии»³¹, которая лишь позднее фиксируется в договоренностях о правилах. Йохан Хёйзинга избегает этой двусмысленности *в пользу порядка*, вводя наличие правил в само определение игры³² и выписывая зловещую фигуру *шпильбрехера*, отрицателя правил и уничтожителя культуры: «Стоит лишь отойти от правил, и мир игры тотчас же рушится. Никакой игры больше нет»³³.

28. Кайуа Р. Игры и люди. С. 60.

29. Комментаторы немецкого оригинала отмечают намеренную расшатанность кафковского вокабуляра в том, что касается подчеркивания у рассказчика качеств человека и моста: как если бы он пытался одновременно настаивать и на действительности, и на невозможности своего превращения (см.: Koelb C. The Turn of the Trope: Kafka's "Die Brücke" // *Modern Austrian Literature*. 1989. Vol. 22. № 1. P. 60).

30. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. С. 346.

31. Там же.

32. «Суммируя, мы можем назвать игру с точки зрения формы некоей свободной деятельностью, которая... протекает в особо отведенном пространстве и времени, упорядоченно и в соответствии с определенными правилами...» (Хёйзинга Й. *Homo ludens*. Человек играющий. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011. С. 39).

33. Там же. С. 36.

В свою очередь, Кайуа ясно разрывает вышеупомянутую связь. Правила, пишет он, становятся необходимой частью игры только тогда, когда она «приобретает институциональное существование», после чего они задним числом начинают восприниматься как часть ее природы:

Тем не менее в истоке своем игра представляет собой первозданную свободу, потребность в разрядке, одновременно развлечение и импровизацию. Эта свобода — ее неперенная движущая сила, она лежит в основе самых сложных и строго организованных форм игры³⁴.

Для обозначения этой *свободы* он использует термин *paidia*, подчеркивая ее детский характер³⁵, и иллюстрирует ее следующими примерами:

... котенок, путающийся в шерстяном клубке, отряхивающаяся собака, младенец, смеющийся от звука погремашки³⁶.

Это случилось как-то под вечер — был ли то первый, был ли то тысячный вечер, не знаю: мои мысли шли всегда беспорядочно и всегда по кругу.

Как и ее пространство, время игры — это некоторое дополнительное, отдельное время («интермеццо в ходе повседневной жизни», как пишет Хейзинга³⁷), и внутри него мы не ведаем необходимости в том времени, от которого оно отделено. На страницах эссе «В Стране развлечений» Джорджо Агамбен, вторя Беньямину, рассуждает о диалектике *ритуала* и *игры* как о машине, посредством беспрестанного различения диахронического и синхронического производящей историю, или человеческое время. Ритуал и игра, пишет он, выступают как две разнонаправленные операции, осуществляемые в отношении календаря: «...ритуал фиксирует и *структурирует* календарь; игра же, напротив... изменяет и *уничтожает* его»³⁸, — так что первый и тысячный вечер оказываются в игре неразличимы. Тотализация любой из операций

34. Кайуа Р. Игры и люди. С. 64.

35. Др. греч. *paidia* образовано от *paid* — «дитя». См. также: Хейзинга Й. Указ. соч. С. 60–61.

36. Кайуа Р. Игры и люди. С. 65.

37. Там же. С. 33.

38. Agamben G. In Playland // Idem. *Infancy and History: The Destruction of Experience*. L.: Verso, 1993. P. 69.

ведет к исчезновению истории, растворению ее в божественной вечности: в абсолютном торжестве ритуала время замораживается, и устанавливается безразличное постоянство порядка вещей; но и абсолютизация игры, в которой все структуры распадаются на множество сингулярных событий, погружает мир в безразличность безостановочной изменчивости. Событийное время игры для *играющего* движется «всегда беспорядочно и всегда по кругу», для *истории* же это время драматичных преобразований и переворотов.

...и тут я услышал человеческие шаги! <...> Расправься, мост, послужи, брус без перил, выдержи того, кто тебе доверился. Неверность его походки смягчи незаметно, но, если он зашатается, покажи ему, на что ты способен, и, как некий горный бог, швырни его на ту сторону.

Смысл того, что значит быть мостом, усложняется и конкретизируется, как только возникает идея, что возможен *переход* через мост. Первые проявления *paidia*, говорит Кайуа, не поддаются описанию, в них нет никакой стабильности и для них нет никакого подходящего языка. С возникновением конвенций, с необходимостью внутреннего регулирования происходящего в игре

...появляется удовольствие от преодоления специально создаваемой, произвольно определяемой трудности — такой, что справившийся с нею не получает никакой иной выгоды, кроме внутреннего удовлетворения от решенной задачи³⁹.

Так к веселью *paidia* прибавляется серьезность *ludus* — измерение *внутреннего порядка* и напряжения игры, сопряженное с возможностью освоить ее до степени мастерства, превратить ее в своеобразное искусство, которое можно *продемонстрировать* публике, — такое, например, как искусство «Голодаря» (*Ein Hungerkünstler*) воздерживаться от пищи. Кайуа выводит следующее уравнение: *ludus* в сочетании с мимикрией рождает театральное представление,

...где *mimicry* дисциплинируется и становится настоящим искусством с множеством конвенций, изощренных умений, тонких и сложных приемов⁴⁰.

39. Кайуа Р. Игры и люди. С. 66.

40. Там же. С. 67.

Единственный в его классификации тип игры, который стремится ускользнуть от воздействия *ludus*, — это *ilinx*, игра, основанная на стремлении к головокружению, будь то куча-мала или катание на карусели. Если их сопряжение все-таки происходит, то «игра становится уроком самообладания, трудными усилиями для сохранения хладнокровия и равновесия»⁴¹ (конечно же, описание именно таких уроков содержится во многих новеллах Кафки). Игра-*ilinx* родственна мимикрии в том, что также направлена на самого играющего, на трансформацию его состояния, и нетрудно заметить, что кафковская парабола о мсте заканчивается самым что ни на есть *головокружительным* образом.

Разговор об отношении игры к порядку должен учитывать специфическую двусмысленность понятия «правило». Можно сказать, что *paidia* после изначального разгула веселья подвергается сразу двум упорядочивающим операциям: внутреннее самоограничение *ludus* и внешнее ограничение, накладываемое требованиями календаря и ритуально повторяемого распорядка. Правила первого толка порождают традицию игры и открывают перспективу ее трансформации в искусство; правила второго — узаконивают ее и определяют границы допустимого (как в смысле времени и пространства, отведенного для игры, так и в смысле содержания разыгрываемого). Окончательное устранение свободы *paidia* в результате этого комплекса упорядочивающих операций производит на ее месте игровую и культурную *индустрию*⁴².

Он подошел, выстукал меня железным наконечником своей трости, затем поднял и поправил ею фалды моего сюртука.

Игра, хоть и требует обособленного пространства, постоянно вступает во взаимодействие с внешним миром: она подключает, вовлекает и затягивает в себя новых участников и вещи, ей прежде не принадлежавшие. Агамбен пишет:

Взгляд на мир игрушек демонстрирует, что дети, эти маленькие барахольщики рода человеческого, готовы играть с любым мусором, который им попадет, и в игре тем самым сохраняются ставшие профанными объекты и практики, которые

41. Там же. С. 68.

42. См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997. С. 149–209.

уже перестали существовать [как сакральные и экономически полезные]⁴³.

В процессе воспроизводства порядка вещи подвергаются отчуждению, но для игры то, что в актуальности признано ненужным, потенциально оказывается как раз-таки наиболее подходящим — и может быть таковым именно в силу того, что, пройдя некоторый *исторический* путь, *освободилось* от требований служить и приносить пользу.

Помимо этого измерения историчности, обнаруживаемого Агамбеном в игрушках как вещах, существующих *после* собственного устаревания, они принадлежат также измерению ритуального воспроизводства, повторения наличного мира, в котором игрушка, наоборот, выступает оракулом и *предвещает* будущую взрослую жизнь. В отличие, например, от Ролана Барта, противопоставлявшего взаимодействие с миниатюрными солдатами, полицейскими, пиратами и домохозяйками свободной и не отягощенной репрезентациями детской игре⁴⁴, Кайуа рассматривает такое взаимодействие как частную и продуктивную форму игры-мимикрии наравне с теми случаями, когда ребенок работой своего тела, поведением и звуками подражает самолету или поезду⁴⁵. Но все-таки более характерный именно для игры-мимикрии способ вовлечения вещей — это маскарад. Если в повседневности наличие сюртука служит свидетельством человечности⁴⁶, то в логике игры оно оказывается не чем иным, как убедительным доказательством того, что этот человек — *действительно* мост:

43. Agamben G. Op. cit. P. 70.

44. См.: Барт Р. Игрушки // Он же. Мифологии. М.: Академический проект, 2008. С. 121–123. См. также замечание Сергея Зенкина во вступительной статье к «Играм и людям»: Зенкин С. Н. Роже Кайуа: игра, язык, сакральное // Кайуа Р. Игры и люди. С. 26–27.

45. Кайуа Р. Игры и люди. С. 59. Стоит отметить, что и в контексте данных заметок действительный статус фигур рассказчика и незнакомца из «Моста» также не имеет большого значения: и сцена, разыгранная двумя реальными игроками, и сцена, разыгранная одним с помощью игрушек, и даже сцена, разыгранная исключительно телесными и фантазийными усилиями одного, различаются по интенциям участников и символическому содержанию их действий, но не по форме и конфигурации.

46. Всегда, впрочем, недостаточным, как учит нас Декарт, ведь и в человеческую одежду «с таким же успехом могут быть облачены автоматы» (Декарт Р. Размышления о первой философии // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 27).

Инобытие и тайна игры вместе зримо выражаются в переодевании. «Необычность» игры достигает здесь своей высшей точки. Переодевшийся или надевший маску «играет» иное существо. Но он и «есть» это иное существо! Детский страх, необузданное веселье, священный обряд и мистическое воображение в безраздельном смешении сопутствуют всему тому, что есть маска и переодевание⁴⁷.

Тем не менее вовлечение вещей и окружающих в игру происходит благодаря все той же спонтанной движущей силе *paidia* и миметической способности — усмотрению совпадений внешних элементов с изначальной потребностью в веселье, действии и свободе. В игровом пространстве, пишет Дональд Винникотт,

...ребенок собирает объекты или явления из внешнего мира, чтобы применить их в обращении с элементами, извлеченными из своего внутреннего мира. <...> В игре ребенок манипулирует внешними явлениями для обслуживания своей мечты и вносит в выбранные внешние явления чувства и смыслы из своего воображаемого мира⁴⁸.

Стоит задаться вопросом, существует ли предзаданный предел этому вовлечению — не устанавливаемый ограничивающими правилами порядка, а тот, лимитирующий саму потенциальную мощь миметического связывания? Представляется, что эта потенция должна казаться бесконечной — по крайней мере изнутри игры. Игра стремится к тому, чтобы все возможное было соотносено с потребностью в свободе, то есть к открытости и бесконечности участия, при которых каждый играющий связан и сравним с каждым другим, иначе говоря, каждый *равен* каждому.

Он погрузил наконечник в мои взъерошенные волосы и долго не вынимал его оттуда, по-видимому дико озираясь по сторонам. А потом <...> он прыгнул обеими ногами на середину моего тела.

Описанная выше тенденция к осуществлению операции выравнивания участников, посредством которой только и возможно расширение игры и вовлечение в нее, вовсе не должна создавать обманчивое впечатление, будто в игре происходит погружение в некоторое благостное состояние всеобщего признания и ее участникам должна открыться предустановленная гармония,

47. Хёйзинга Й. Указ. соч. С. 39.

48. Винникотт Д. Игра и реальность. М.: ИОИ, 2002. С. 41–42.

а само игровое пространство представляет собой потерянный рай. В неупорядоченном высвобождении *paidia* в дело вступают аспекты, на наличие которых обычно и ссылаются те, кто твердит о необходимости контроля за чужими играми: разноголосица, эротизм, разрушительность, непослушание и всяческая *ан-архия*.

Комментаторы «Моста» с уверенностью говорят о сексуализированном характере взаимодействия между героями притчи⁴⁹. В том, что игра незнакомца с тростью и волосами рассказчика действительно проникнута эротизмом, сложно сомневаться. В концепции переходных явлений Винникотта удовлетворение эротической потребности, первично носящее оральный характер, и игровое взаимодействие с объектами принадлежат одной «промежуточной зоне *непосредственного опыта*», в которой только и возможно отдохновение от работы по «сепарированию внешней и внутренней реальностей»⁵⁰. Важно добавить также, что Винникотт разрывает принятую в классическом психоанализе связь игры и мастурбации, отказывается сводить проявления игры к *аутоэротизму* — напротив, игра понимается им как измерение *открытости* опыту и коммуникации, часто рискованной, с *другими*⁵¹.

Внезапное прекращение нежности и проявление агрессии со стороны напрыгнувшего незнакомца, как бы проверяющего мост на прочность, — или способность играющего в мост удержаться в избранном положении, в соответствии с им самим поставленным условием, заставляют снова вернуться к тем описаниям, которыми Кайуа иллюстрирует разгул *paidia*:

Скаканье на месте, рисование каракулей, громкая перебранка, беспорядочный шум и гам — очевидных примеров такой зудящей потребности в движениях, красках и звуках более чем достаточно.

Эта элементарная потребность в беспокойстве и гвалте изначально проявляется в стремлении ко всему прикоснуться — схватить, попробовать на вкус и запах, а затем бросить всякий доступный предмет. Часто она становится страстью ломать и разрушать. <...> Дальше возникает желание мистифицировать или дразнить людей, высывая язык, строя гримасы, делая вид, будто трогаешь или бросаешь запретную вещь. Ребенок старает-

49. См.: Gross R. V. *Fallen Bridge, Fallen Woman, Fallen Text* // *The Literary Review*. 1983. Vol. 26. P. 577–587; Koelb C. *Op. cit.*

50. Винникотт Д. Указ. соч. С. 11.

51. Там же. С. 56–59.

ся утвердить себя, ощутить себя *причиной*, заставить обратить на себя внимание⁵².

Своими внезапными, непредписанными поступками и решениями играющий утверждает себя как причину, как единственный источник *вот этой*, здесь и сейчас явившей себя свободы — и как того, кто *способен* эту свободу освоить и задействовать по собственному усмотрению.

Кто это был? Ребенок? Видение? Разбойник с большой дороги? Самоубийца? Искуситель? Разрушитель?

В произведениях Кафки прячется немало детей, но они редко выходят на свет, поэтому у читателя может сложиться впечатление, что уж ребятишкам-то в его жутком мире делать нечего. Однако ребенок (*ein Kind*) — первое, что приходит в голову недоумевающему рассказчику, когда он, будто сочиняя считалку, пытается опознать своего обидчика; угадать, во что же играет другой, и удостоверить, не является ли тот *шпильбрехером*. Слишком уж поступок незнакомца похож на детскую проделку, которая пришлось бы по нраву, к примеру, играющим ребятишкам из новеллы «Дети на дороге» (*Kinder auf der Landstrasse*):

Останавливаемся мы перед мостиком, переброшенным через бурный ручей; те, кто убежал вперед, вернулись. Вода, омывающая корни и камни, бурлит, точно днем, не верится, что уже поздний вечер. Кое-кому не терпится залезть на перила мостика⁵³.

Затем следует предположение о нереальности оппонента, о том, что он всего лишь иллюзия⁵⁴ или греза (*ein Traum*). В этом состоит самый замечательный эпизод текстологической истории «Моста» — именно «видение» и *привиделось* Макс Броду, расшифровавшему приговоренную к уничтожению, но спасенную им рукопись друга. Мерцающее *ein Traum*, напечатанное в сборнике 1931 года и проникшее в классические переводы, редакторы критического издания начала 1990-х годов заменили на легковес-

52. *Кайуа Р.* Игры и люди. С. 65. Отдельно стоит отметить присутствие в этих описаниях аспекта орального удовольствия, принципиально значимого и для Винникота.

53. Цит. по: *Кафка Ф.* Указ. соч. С. 435.

54. Напомним саму этимологию слова «иллюзия»: оно восходит к лат. *in-ludere* (находиться в игре, «в-игрывать» в нее). См. также: *Хэйзинга Й.* Указ. соч. С. 37.

ное *ein Turner* — «гимнаста»; немецким студентам рассказывают об этом казусе в учебниках по литературоведению⁵⁵. Разоблаченная спустя десятилетия иллюзия — изгнанное привидение, которое тем не менее вписано в историю текста и продолжает блуждать по устаревшим, вышедшим из употребления изданиям. Теперь после предположения о ребенке мысль рассказчика *перескакивает* к гимнасту через бесплотную преграду, о существовании которой ведают лишь те, кто возится с бумажным хламом и не может не видеть неуспокоенного призрака, из последних сил цепляющегося за детский образ и жаждущего продолжать играть.

Ошибку Брода можно понять — то, что за ребенком последует видение, ничуть не более странно, чем то, что сам этот неуместный ребенок стоит в начале перечисления. Их спонтанная связь, состоявшаяся благодаря первой публикации притчи, находит соответствия в других текстах Кафки — привидевшееся дитя, хулиганистый мальчик-призрак (*ein Gespenst*), навещает героя новеллы «Тоска» (*Unglücklichsein*) и вступает с ним в перепалку⁵⁶. Как пишет Агамбен, в системе ритуалов дети и призраки — фигуры *подобные*; структуралистским языком их можно описать как *нестабильные означающие*: именно для их стабилизации, успокоения или упокоения, для их перехода в мир полноценных живых или по-настоящему мертвых ритуальное упорядочивание действительности и осуществляется⁵⁷. Независимо от того, впускаем ли мы призрака в текст «Моста» или убеждаем себя в его окончательном переходе в мир мертвых⁵⁸, необходимо отметить, что гимнаст, разбойник, самоубийца и т. д. — все последующие, уже не детские роли в перечислении рассказчика предполагают конкретные, определенные функции; и все они представляются *равновозможными* и исполнимыми в рамках *разворачивающейся* игровой ситуации.

55. См.: *Becker S. et al. Literaturwissenschaft. Eine Einführung: Reclams Studienbuch Germanistik. Stuttgart: Reclam, 2018. P. 13–14.*

56. В ходе этой перепалки, полной взаимных обид и упреков, рассказчик говорит ребенку, в частности, следующую фразу: *Ihre Natur ist meine* — «Ваша природа — это моя природа» (цит. по: *Кафка Ф. Указ. соч. С. 448*).

57. *Agamben G. Op. cit. P. 83–84.*

58. Рассуждая о том, следует ли изгонять призраков, Деррида предлагает помыслить возможность другого экзорцизма — ведущего к их возвращению (*Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. М.: Logos-altera; Esse homo, 2006. С. 243–244*). Ср. это также с его рассуждением о *революции* как о том, что должно, прервав работу скорби, позволить мертвым *играть* в живых (Там же. С. 164).

И я стал поворачиваться, чтобы увидеть его... Мост поворачивается! Не успел я повернуться, как уже рухнул.

Перечислений, гаданий, считалок оказывается недостаточно, и мост совершает переворот. Но вместе с этой *ре-волюцией* моста происходит и его коллапс. Правила игры в мост одновременно и нарушаются, и безукоризненно соблюдаются: тому, кто назвался мостом, приходится совершить переворот, поскольку как раз из-за принятого им положения моста он не видит своего обидчика; но это действие немедленно соотносится с первоначальным условием — с «я был мостом», обладающим силой перформатива. «Рассказчик здесь умирает не потому, что он по сути мост, а потому, что он *назвал* себя мостом»⁵⁹, — пишет Ребекка Шуман.

Потребность обернуться, взглянуть на положение дел, преодолеть ограничения своего положения как будто заставляет вернуться к теологическим интерпретациям Кафки, к вопросу о знании и его разрушительной силе⁶⁰. Но разве не Кафка настаивал на том, что само вопрошание, предполагающее наличие скрытого смысла или подлинного знания, и является частью механизма, скрывающего *отсутствие* тайны? Что «Экзамен» (*Die Prüfung*) выдерживает именно тот, кто даже не понимает вопросов?

Раньше я не понимал, почему не получаю ответа на свой вопрос, сегодня не понимаю, как мог я думать, что можно спрашивать⁶¹.

Что может открыться назвавшему себя мостом в момент переворота? Как указывает Финк, для игры, по крайней мере в ее творческой и фантазийной части, необходимо, чтобы играющие скрывали от себя, что именно они создали эту игру:

Созидавая игровой мир, играющие не остаются в стороне от своего создания. Они не остаются вовне, но сами вступают в игровой мир и играют там определенные роли. Внутри созданного фантазией творческого проекта игрового мира играющие маскируют себя как «творцов», некоторым образом теряются в своих созданиях, погружаются в свою роль и встречаются с партнерами по игре, которые также играют определенные роли⁶².

59. Schuman R. Kafka and Wittgenstein: The Case for an Analytic Modernism. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2015. P. 30.

60. См.: Schepers G. Kafka's The Bridge // Humanities. 2002. Vol. 33. P. 86–87.

61. Кафка Ф. Указ. соч. С. 789.

62. Финк Е. Указ. соч. С. 348.

Обращение играющих, их рефлексия над непосредственным опытом *paidia* ведет к столкновению с шокирующей, *непредставимой* данностью самих себя — очевидностью того, что игра никак не определяется внешними причинами и позволениями, у нее нет каких-либо источников веселья, свободы и потенции к действию, кроме самого участия в игре. *Paidia* не терпит *репрезентации*, потому что в ней попросту *ничего* репрезентировать. В ней не скрывается никаких тайных знаний, никаких *arsāna*. Снова: игра есть *дополнительное* измерение и дополнительное время, которое, однако, не нуждается ни в чем основном, ни в каких основаниях.

Вспомним суждение рассказчика из начала параболы: не рухнув, невозможно перестать быть мостом. Игра, будучи событием, разрывающим повседневное воспроизводство порядка, всегда завершается — и независимо от того, победил ли кто-то в игре и была ли в ней вообще предусмотрена возможность торжества, само завершение игры есть крах, коллапсирование ее веселого (даже если жуткого) и свободного (даже если постоянно придумывающего себе препятствия) мира. Опыты игры — это история поражений, но таких, которые не уничтожают надежду на ее возобновление, а побуждают эту надежду не оставлять, отстаивать; то есть — *комических* поражений.

* * *

В статье, посвященной одновременно интерпретации «Моста» и долгой тяжбе вокруг кафковского архива, писательница Карла Намвали Серпелл предлагает прочесть притчу как описание конфликта двух *суверенов*. Спонтанное превращение в мост, открывающее притчу, она интерпретирует как чрезвычайное положение, с помощью которого человек-мост устанавливает свою власть на определенной территории; поведение незнакомца, в свою очередь, предстает как империалистическая эксплуатация, колониальное насилие. Противостояние суверенов, страсть одного из них доминировать, а другого — знать бесконечно *обращается*, так что кажется, что из этой апории насилия невозможен выход. Поэтому, опираясь на модель *co*-вместности Жан-Люка Нанси⁶³, Намвали Серпелл предлагает рассматривать сам опыт прочтения новеллы как открывающий возможность альтернативной суверенности — динамической, преодолевающей неадекватность государственных границ и жестокость закона так же, как она пе-

63. См.: Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2011. С. 159–168.

ресекает пространственно-временные ограничения, позволяя читателю встретиться с Кафкой и его текстом:

Сюжет «Моста»... противопоставляет устаревшие модели суверенности друг другу, в то время как его чтение запускает то, что Нанси называет суверенностью «со-»⁶⁴.

В конце статьи Намвали Серпелл выражает надежду, что такое понимание суверенности позволит и самого Кафку освободить от обращения с ним как с «хрупким, бледным имперским призраком»⁶⁵.

Такое прочтение параболы, без сомнения проницательное, заставляет, однако, задаться вопросом — не получается ли в таком случае, что сама притча и описанное в ней сводятся к преподаваемому уроку, полезному опыту, который должен быть особым образом прочувствован и извлечен читателем в результате этически правильного обращения с материей текста? Не превращается ли комедия, которую Аристотель и впрямь определял как подражание худшему⁶⁶, в нравоучение? Для предложенного здесь прочтения «Моста» как описания игры принципиально важно отстаивать примат текста перед читателем, объекта — перед субъектом. Как полагает Агамбен, в произведениях Кафки действительно имеет место исследование суверенности, но как раз само пространство его текстов и есть та зона, где происходит субверсия и дезактивация правовых установок, игра с правилами:

Персонажи Кафки... имеют отношение к этой призрачной фигуре права в чрезвычайном положении и стремятся, каждый следуя своей стратегии, «изучать его» и дезактивировать его, «играть» с ним.

Однажды человечество начнет играть с правом, как дети играют с вещами, вышедшими из употребления, но не для того, чтобы вернуть им их каноническое применение, а чтобы решительно освободить их от него. То, что появляется после права, является не неким присутщим и исходным значением применения, предшествующего праву, а новым применением, которое рождается лишь после него⁶⁷.

64. *Namwali Serpell C. Of Being Bridge // The Comparatist. 2012. Vol. 36. № 1. P. 15. 65. Ibid. P. 22.*

66. *Аристотель. Поэтика // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 647.*

67. *Агамбен Дж. Ното sacer. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011. С. 100. См. также: Snoek A. Agamben's Joyful Kafka: Finding Freedom Beyond Subordination. N.Y.: Bloomsbury Academic, 2012. P. 47–52.*

Для теоретиков суверенитета, таких как Карл Шмитт, игра не имеет отношения к политике, противопоставляется ей как серьезно-му обороту дел, а если и допускается, то в прагматической форме политеса, придворных игр⁶⁸. Отождествление спонтанности и произвольности суверенного решения со спонтанностью и произвольностью, царящими в *paidia*, ведет лишь к тому, что игру приходится рассматривать как подготовку к управлению одних и послушанию других; к тому, что всякий ребенок, объявивший себя правителем волшебной страны, предстанет доморощенным диктатором. И тогда в очередной раз все связанные с игрой вопросы будут подчинены одному беспокойству: как же наиболее эффективно ее ограничить во имя порядка и мира? Значит ли это, что игра и политика действительно несоотносимы? Только в том случае, если мы саму политику сводим к области суверенных решений и управлению, не можем или не желаем допускать, что опыт *авто-номии* и непредписанного действия не требует контролирующего наблюдения и институционального гаранта.

Предлагая свое определение *демократической* политики, то есть политики тех, за кем вообще не предполагается права властвовать и управлять, Жак Рансьер обращается к аристотелевскому определению добродетельного гражданина как способного «и властвовать, и подчиняться»⁶⁹ и предлагает трактовать его как парадокс: факт властвования и подвластности в этой формуле описывает *единый акт*. Следовательно, речь идет

...о бытии или существе, которое в одно и то же время является и агентом некоего действия, и материей, на которую это действие воздействует⁷⁰.

Если такова элементарная формула политики, то ее субъект не является сувереном, ибо не предпослан ей — он не реализует и не диктует политику, но лишь выступает ее функциональным оператором. А поскольку таким образом понятая политика не предполагает никого, в отношении кого бы осуществлялось властвование, кроме самих властвующих, то единственной опера-

68. См. объемную шмиттовскую ссылку к «Понятию политического» о развлечении и играх: Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 401–402. См. также агамбеновскую «Заметку о войне, игре и враге»: Агамбен Дж. Stasis. Гражданская война как политическая парадигма. Номо sacer, II, 2. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 90–126.

69. Аристотель. Политика // Соч. Т. 4. С. 451.

70. Рансьер Ж. Десять тезисов о политике // Он же. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 198.

цией, которая осуществляется посредством политического субъекта, будет удостоверение наличного *здесь и сейчас* безусловного равенства — равенства каждого любому другому.

Акты такой верификации носят *эстетический* характер — в том смысле, что они принадлежат области чувственного: видимого и высказываемого; Рансьер описывает их как непредсказуемую *игру* связывания и разделения, в которой дает о себе знать

...способность каждого и каждой по-своему переводить то, что он или она чувствует, связывать это с каким-то особенным интеллектуальным приключением, которое делает их похожими на всех остальных, при том что само это приключение не походит ни на какое другое...⁷¹

...иными словами, способность выявлять соотношения и подобию, конституирующие опыт как собственный и как общий⁷². Политика в понимании Рансьера выступает как *ничем не обоснованное*, исключительное измерение человеческой коллективности, противостоящее полиции как системе *упорядочивающих* операций, подсчета и распределения. Их соотношение иллюстрируется двусмысленностью понятия «разделение чувственного» (*le partage du sensible*)⁷³: механизмы полиции беспрестанно *разделяют*, в смысле распределяют, делят на части то, что должны ощущать те или иные индивиды; операции политики *нарушают* функционирование этих механизмов, демонстрируя, что индивиды *разделяют* одно чувственное пространство, переживают опыт наравне с другими, присутствуют рядом, будучи неучтенными:

Политическая деятельность перемещает какое-то тело с того места, что было ему предписано, или меняет предназначение какого-то места; она заставляет увидеть то, видению чего не было места, заставляет расслышать речь там, где было место только шуму, услышать как речь то, что слышалось только как шум⁷⁴.

71. *Он же*. Эмансипированный зритель. Нижний Новгород: Красная ласточка, 2018. С. 19.

72. Характеристика этой способности как миметической опущена исключительно потому, что в своем анализе режимов искусства Рансьер разводит подобие и мимесис, понимая под последним уже полицейский принцип «кодификации и распределения сходств» (*Он же*. Разделяя чувственное. СПб.: ЕУСПб, 2007. С. 238).

73. *Он же*. Несогласие: Политика и философия. СПб.: Machina, 2013. С. 51–53.

74. Там же. С. 57.

Такое описание политики обнаруживает существенные сходства с игрой, какой она была представлена во время нашей прогулки по «Мосту» Кафки. Оба феномена имеют дело с самообоснованием и самополаганием, в котором участникам открывается возможность быть не теми, кем их определяет наличный порядок, и действовать не так, как этот порядок предписывает. Оба конфигурируют отдельное от сферы воспроизводства пространство, в котором отрицается принуждение, кроме такого, которое выбирают для себя сами участники⁷⁵. Оба существуют локально и кратковременно, вне институтов и репрезентаций, но их завершение, даже если считать его поражением, всегда свидетельствует о возможности нового события, новой актуализации потенци к свободе и равенству. Ни в коем случае не будучи тождественными, игра и демократическая политика суть две области, в которых способность связывания и соотнесения интенсивно задействована и направлена на преобразование порядка вещей.

Конечно же, все сказанное выше не может избежать напрашивающихся упреков в своеобразной «эстетизации» политики; критицизме, фетишизирующем политические неудачи; пессимизме, отрицающем возможность представить и установить истинный порядок коллективной жизни. Но настаивание на принципиальной значимости пространств игры и политики даже тогда, когда последнее кажется схлопнувшимся, не следует принимать за наивность или отчаяние перед перспективой исторических трансформаций. Нашу современность характеризуют конспирологический цинизм и геополитическое галлюцинирование, для которых безусловность политического равенства представляется фантастической идеей, и экспансия индустрии, стремящаяся подчинить освобождающую спонтанность *paidia* извлечению прибавочной стоимости. Абсолютизация порядка в сфере государственного управления, наделяющая властные институты беспрецедентными возможностями контроля за гражданами, соседствует сегодня с разрушительной абсолютизацией игры в экономической сфере, зависящей от финансовых спекуляций и безостановочного потребления. Пространства игры и политики не являются чем-то по умолчанию сохранным и уж тем более чем-то, что отвлекает мысль от более серьезных и насущных проблем. Как воз-

75. «Всякая Игра, — пишет Хёйзинга, — есть прежде всего и в первую очередь *свободное действие*. Игра по принуждению уже более не игра. Разве что — вынужденное воспроизведение игры» (Хёйзинга Й. Указ. соч. С. 31).

можно отстаивать и задействовать их — и есть наша насущная проблема, требующая от мысли с предельным вниманием и всей серьезностью отнестись к тому, на каких условиях разыгрывается и кого еще может в себя вовлечь наша общая комедия поражений.

Библиография

- Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011.
- Агамбен Дж. Stasis. Гражданская война как политическая парадигма. Homo sacer, II, 2. СПб.: Владимир Даль, 2021.
- Адорно Т. Заметки о Кафке // Кафка Ф. Процесс. СПб.: Амфора, 2000. С. 297–331.
- Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001.
- Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–644.
- Аристотель. Поэтика // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 645–680.
- Барт Р. Игрушки // Он же. Мифологии. М.: Академический проект, 2008. С. 121–123.
- Батай Ж. Кафка // Он же. Литература и зло. М.: МГУ, 1994. С. 104–118.
- Беньямин В. О миметической способности // Он же. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 171–187.
- Беньямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000.
- Беньямин В. Учение о подобии // Он же. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 164–170.
- Беньямин В. Франц Кафка. М.: Ad Marginem, 2000.
- Винникотт Д. Игра и реальность. М.: ИОИ, 2002.
- Декарт Р. Размышления о первой философии // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.
- Делёз Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М.: ИОИ, 2015.
- Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. М.: Logos-altera; Esse homo, 2006.
- Зенкин С. Н. Беньямин, Бодлер и мимесис // Шарль Бодлер & Вальтер Беньямин: Политика & Эстетика: Коллективная монография / Отв. ред. С. Л. Фокин. М.: НЛО, 2015. С. 9–20.
- Зенкин С. Н. Роже Кайуа: игра, язык, сакральное // Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007. С. 7–30.
- Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007.
- Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003.
- Камю А. Надежда и абсурд в творчестве Франца Кафки // Он же. Бунтующий человек: Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 93–100.
- Кафка Ф. Процесс. Замок: [Романы]. Новеллы и притчи. Афоризмы. Письмо отцу. Завещание. М.: АСТ, 2008.
- Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2011.
- Подорога В. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы: В 2 т. М.: Культурная революция, 2006. Т. 1.
- Подорога В. Парабола. Франц Кафка и конструкция сновидения. М.: Институт философии РАН; Культурная революция, 2020.
- Рансьер Ж. Десять тезисов о политике // Он же. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 193–221.

- Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. СПб.: Machina, 2013.
- Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб.: ЕУСПб, 2007.
- Рансьер Ж. Эмансипированный зритель. Нижний Новгород: Красная ласточка, 2018.
- Тимофеева О. В. Произведение-сновидение Кафки в интерпретации В. А. Подороги // Новое литературное обозрение. 2021. № 6 (172). С. 27–36.
- Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017.
- Хэйзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011.
- Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
- Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Собр. соч.: В 7 т. М.: Гослитиздат, 1957. Т. 6. С. 251–358.
- Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
- Agamben G. In Playland // Idem. *Infancy and History: The Destruction of Experience*. L.: Verso, 1993. P. 65–87.
- Becker S., Hummel C., Sander G. *Literaturwissenschaft. Eine Einführung: Reclams Studienbuch Germanistik*. Stuttgart: Reclam, 2018.
- Benjamin W. *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility. Second Version // The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility and Other Writings on Media*. Cambridge; L.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. P. 19–55.
- Buck-Morss S. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin & The Arcades Project*. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
- Derrida J. *Before the Law // Idem. Acts of Literature*. N.Y.; L.: Routledge, 1992. P. 181–221.
- Gross R. V. *Fallen Bridge, Fallen Woman, Fallen Text // The Literary Review*. 1983. Vol. 26. P. 577–587.
- Hansen M. *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*. Berkeley, CA: University of California Press, 2012.
- Koelb C. *The Turn of the Trope: Kafka's "Die Brücke" // Modern Austrian Literature*. 1989. Vol. 22. № 1. P. 57–70.
- Mishara A. L. *Kafka, Paranoid Doubles and the Brain: Hypnagogic vs. Hyper-reflexive Models of Disrupted Self in Neuropsychiatric Disorders and Anomalous Conscious States // Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. 2010. Vol. 5. Art. 13.
- Namwali Serpell C. *Of Being Bridge // The Comparatist*. 2012. Vol. 36. № 1. P. 4–23.
- Schepers G. *Kafka's The Bridge // Humanities*. 2002. Vol. 33. P. 77–87.
- Schuman R. *Kafka and Wittgenstein: The Case for an Analytic Modernism*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2015.
- Snoek A. *Agamben's Joyful Kafka: Finding Freedom Beyond Subordination*. N.Y.: Bloomsbury Academic, 2012.
- Spahr B. L. *Franz Kafka: The Bridge and the Abyss // Modern Fiction Studies*. 1962. № 8. P. 3–15.
- Sutton-Smith B. *The Ambiguity of Play*. Cambridge; L.: Harvard University Press, 2001.

ARTEM SEREBRYAKOV. National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, aserebryakov@eu.spb.ru.

Keywords: childhood; play; ritual; mimicry; mimesis; transition; parable; politics; Franz Kafka.

The article proposes a reading of Franz Kafka's parable *The Bridge*, in which the narrator's transformations into a bridge and his conflict with a stranger are treated as descriptions of play interactions. Based on the works of Walter Benjamin, Roger Caillois, Johan Huizinga, Eugen Fink, Donald Winnicott, Giorgio Agamben and other theorists, the main properties of play and its relationship with operations belonging to the sphere of ritual that organize and regulate reality are demonstrated through the examples from the short story. Play as a spontaneous activity (*paidia*) is configured through separation from everyday routine and creation of independent time and space where gratuitous freedom of the participants is affirmed. In the course of its unfolding, the impulse of spontaneous gaiety is transformed, producing the rules and conditions for the continuation of play, but at the same time also being confronted with external regulation.

Particular emphasis in the article is placed on the specifics of the mimicry play and its connection with the mimetic faculty — the creation of connections between things, the establishment of similarities and relationships. Mimicry, like the one that allows the narrator of Kafka's novella to appear as a bridge, implies the transformation of the player herself, of becoming the other, while the role chosen by the player is not determined and not regulated from outside. As an eventful and localized practice, play inevitably ends and the world of fun and spontaneous action collapses. However, this defeat implies the hope of a renewal of play and the knowledge that in our experience there is a possibility for something fundamentally different. At the end of the article the author suggests to compare the philosophical descriptions of play with the concept of democratic politics by Jacques Rancière. Play and politics of the powerless can be seen as structurally similar, though not identical, phenomena in which the mimetic faculty is directed towards transforming the order of things.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-13-37

References

- Adorno Th. *Eстетическая теория* [Ästhetische Theorie], Moscow, Respublika, 2001.
- Adorno Th. *Zametki o Kafke* [Aufzeichnungen zu Kafka]. In: Kafka F. *Protsess* [Der Prozeß], St. Petersburg, Amphora, 2000, pp. 297–331.
- Agamben G. *Homo sacer. Chrezvychnoe polozenie* [Stato di eccezione. Homo sacer], Moscow, Europe, 2011.
- Agamben G. In *Playland. Infancy and History: The Destruction of Experience*, London, Verso, 1993, pp. 65–87.
- Agamben G. *Stasis. Grazhdanskaia voina kak politicheskaia paradigma. Homo sacer, II, 2*. [Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2], St. Petersburg, Vladimir Dal', 2021.
- Aristotle. *Poetika* [Poetics]. *Soch.: V 4 t.* [Works: In 4 vols], Moscow, Mysl', 1983, vol. 4, pp. 645–680.
- Aristotle. *Politika* [Politics]. *Soch.: V 4 t.* [Works: In 4 vols], Moscow, Mysl', 1983, vol. 4, pp. 375–644.

- Barthes R. Igrushki [Jouets]. *Mifologii* [Mythologies], Moscow, Academic Project, 2008, pp. 121–123.
- Bataille G. Kafka [Kafka]. *Literatura i zlo* [La Littérature et le Mal], Moscow, Moscow University Press, 1994, pp. 104–118.
- Becker S., Hummel C., Sander G. *Literaturwissenschaft. Eine Einführung: Reclams Studienbuch Germanistik*, Stuttgart, Reclam, 2018.
- Benjamin W. *Frants Kafka* [Franz Kafka], Moscow, Ad Marginem, 2000.
- Benjamin W. O mimeticheskoi sposobnosti [Über das mimetische Vermögen]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia* [Doctrine of the Similar. Media Aesthetic Works], Moscow, RSUH Press, 2012, pp. 171–187.
- Benjamin W. *Ozareniiia* [Illuminationen], Moscow, Martis, 2000.
- Benjamin W. The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility. Second Version. *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility and Other Writings on Media*, Cambridge, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, pp. 19–55.
- Benjamin W. Uchenie o podobii [Lehre vom Ähnlichen]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia* [Doctrine of the Similar. Media Aesthetic Works], Moscow, RSUH Press, 2012, pp. 164–170.
- Buck-Morss S. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin & The Arcades Project*, Cambridge, MA, MIT Press, 1989.
- Caillois R. *Igry i liudi. Star'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.
- Camus A. Nadezhda i absurd v tvorchestve Frantsa Kafki [L'Espoir et l'Absurde dans l'œuvre de Franz Kafka]. *Buntuiushchii chelovek: Filosofiiia. Politika. Iskusstvo* [L'Homme révolté], Moscow, Politizdat, 1990, pp. 93–100.
- Deleuze G. *Kritika i klinika* [Critique et clinique], St. Petersburg, Machina, 2002.
- Deleuze G., Guattari F. *Kafka: za maluiu literaturu* [Kafka. Pour une littérature mineure], Moscow, Institute for General Humanitarian Studies, 2015.
- Derrida J. Before the Law. *Acts of Literature*, New York, London, Routledge, 1992, pp. 181–221.
- Derrida J. *Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyi internatsional* [Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale], Moscow, Logos-altera, Ecce homo, 2006.
- Descartes R. Razmyshleniia o pervoi filosofii [Meditationes de prima philosophia]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1994, vol. 2, pp. 3–72.
- Fink E. *Osnovnye fenomeny chelovecheskogo bytiia* [Grundphänomene des menschlichen Daseins], Moscow, Kanon+ ROOI "Reabilitatsiia", 2017.
- Gross R. V. Fallen Bridge, Fallen Woman, Fallen Text. *The Literary Review*, 1983, vol. 26, pp. 577–587.
- Hansen M. *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*, Berkeley, CA, University of California Press, 2012.
- Horkheimer M., Adorno Th. *Dialektika Prosveshcheniia. Filosofskie fragmenty* [Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente], Moscow, St. Petersburg, Medium, Iuventa, 1997.
- Huizinga J. *Homo ludens. Chelovek igraiushchii* [Homo ludens. Playing Man], Moscow, Ivan Limbakh Publishing House, 2011.
- Kafka F. *Protsess. Zamok: [Romany]. Novelly i pritchi. Aforizmy. Pis'mo ottsu. Zaveshchanie* [Process. The Castle: [Novels]. Novels and parables. Aphorisms. Letter to My Father. Testament], Moscow, AST, 2008.

- Koelb C. The Turn of the Trope: Kafka's "Die Brücke". *Modern Austrian Literature*, 1989, vol. 22, no. 1, pp. 57–70.
- Mishara A. L. Kafka, Paranoic Doubles and the Brain: Hypnagogic vs. Hyper-reflexive Models of Disrupted Self in Neuropsychiatric Disorders and Anomalous Conscious States. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 2010, vol. 5, art. 13.
- Namwali Serpell C. Of Being Bridge. *The Comparatist*, 2012, vol. 36, no. 1, pp. 4–23.
- Nancy J.-L. *Neproizvodimoe soobshchestvo* [La Communauté désœuvrée], Moscow, Vodolei, 2011.
- Podoroga V. *Mimesis. Materialy po analiticheskoi antropologii literatury: V 2 t.* [Mimesis. The Analytic Anthropology of Literature: In 2 vols], Moscow, Cultural revolution, 2006, vol. 1.
- Podoroga V. *Parabola. Frants Kafka i konstruktivnaia snovideniia* [Parabola. Franz Kafka and the Construction of Dreams], Moscow, IPhRAS Publishers, Cultural revolution, 2020.
- Rancière J. Desiat' tezisov o politike [Ten Theses on Politics]. *Na kraiu politicheskogo* [Aux bords du politique], Moscow, Praxis, 2006, pp. 193–221.
- Rancière J. *Emansipirovannyi zritel* [Le Spectateur émancipé], Nizhni Novgorod, Krasnaia lastochka, 2018.
- Rancière J. *Nesoglasie: Politika i filosofia* [La Mésentente: Politique et philosophie], St. Petersburg, Machina, 2013.
- Rancière J. *Razdeliiaia chuvstvennoe* [Le partage du sensible], St. Petersburg, EUPRESS, 2007.
- Schepers G. Kafka's The Bridge. *Humanities*, 2002, vol. 33, pp. 77–87.
- Schiller F. Pis'ma ob esteticheskom vospitanii cheloveka [Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen]. *Sobr. soch.: V 7 t.* [Works: In 7 vols], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1957, vol. 6, pp. 251–358.
- Schmitt C. *Poniatie politicheskogo* [Der Begriff Des Politischen], St. Petersburg, Nauka, 2016.
- Schuman R. *Kafka and Wittgenstein: The Case for an Analytic Modernism*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2015.
- Snoek A. *Agamben's Joyful Kafka: Finding Freedom Beyond Subordination*, New York, Bloomsbury Academic, 2012.
- Spahr B. L. Franz Kafka: The Bridge and the Abyss. *Modern Fiction Studies*, 1962, no. 8, pp. 3–15.
- Sutton-Smith B. *The Ambiguity of Play*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2001.
- Timofeeva O. V. Proizvedenie-snovidenie Kafki v interpretatsii V. A. Podorogi [Kafka's Dream Work in Valery Podoroga's Interpretation]. *New Literary Observer*, 2021, no. 6 (172), pp. 27–36.
- Winnicott D. *Igra i real'nost'* [Playing and Reality], Moscow, Institute for General Humanitarian Studies, 2002.
- Zenkin S. N. Ben'iamin, Bodler i mimesis [Benjamin, Baudelaire and mimesis]. *Sharl' Bodler & Val'ter Ben'iamin: Politika & Estetika: Kollektivnaia monografiia* [Charles Baudelaire & Walter Benjamin: Politics & Aesthetics: A Collective Monograph] (ed. S. L. Fokin), Moscow, New Literary Observer, 2015, pp. 9–20.
- Zenkin S. N. Rozhe Kaiua: igra, iazyk, sakral'noe [Roger Caillois: Play, Language, the Sacred]. In: Caillois R. *Igry i liudi. Stat'i i esse po sotsiologii kul'tury* [Les jeux et les hommes], Moscow, OGI, 2007, pp. 7–30.

Может ли подражание освободить

ЯНА МАРКОВА

Центр практической философии «Стасис» Европейского университета
в Санкт-Петербурге (ЕУСПб), Россия, ymarkova@eu.spb.ru.

Ключевые слова: подражание; разрыв; феминистская теория;
половое различие; женственность; сублимация.

В статье представлен обзор современной феминистской теории в свете ее отношения к вопросу об использовании данного: могут ли существующие модели женственности быть ресурсом для подрывного подражания в процессе эмансипации или они должны быть отвергнуты как идеологические конструкции. Эти стратегии возводятся к более широкой философской оппозиции между историзмом и имманентизмом (Мишель Фуко и поле *cultural studies*), с одной стороны, и теориями, ставящими на субъект и событие (Ален Бадью и Славой Жижек), — с другой. Автор анализирует траекторию развития первой стратегии в феминистской теории третьей волны в ее оппозиции к революционно настроенному радикальному феминизму второй волны и приходит к выводу о фундаментально меланхолической аффектации фукианского феминизма в духе Джудит Батлер.

От пародийного повторения Батлер автор переходит к более пози-

тивно окрашенному мимесису в теории полового различия Люс Иригарей и ее последователей — Розы Брайдотти и Элизабет Грос, а затем критикует последних с точки зрения поздней Иригарей и ее концепта реального полового различия. В статье утверждается, что Иригарей не является постструктуралистским философом множественности, и ее ранний концепт мимесиса должен пониматься в связке с поздними идеями о создании феминных идеалов, которые могли бы позволять реальному половому различию разворачиваться в культуре. В конечном счете вопрос об эмансипаторном использовании данного разрешается при помощи синтеза идей Иригарей с теорией сублимации Жака Лакана. Подражание понимается как способное возводить существующие объекты, практики и образы в ранг возвышенных и таким образом производить разрыв в данном, создавая новые означающие в искусстве, любви и политике.

Подражание и разрыв

Большинство классических феминистских текстов сходятся в одном: женственность, как она существует сейчас, является проблемой. Женщина в патриархальном обществе воспитана таким образом и занимает такие социальные роли, чтобы быть вторичной, подчиненной по отношению к мужчине. Мужественность — активная, инициативная, интеллектуальная; женственность — пассивная, ведомая, телесная. Мужчина требует, женщина уступает. Мужчина действует, женщина претерпевает. Это очень грубая оппозиция, которую можно оспаривать и уточнять до бесконечности, но она все еще не лишена интуитивной убедительности и достоверности, данной нам в повседневном опыте личных отношений и социальных интеракций. Тот факт, что женственность проблематична, ставит перед феминистской теорией принципиальный вопрос: как с ней быть? Должна ли женщина радикальным образом отбросить привычный способ существования ради собственного освобождения? Или же освобождения можно достичь, используя, смещая, пародируя, трансформируя женственность? Второй вариант, который предполагает эмансипаторное использование *данного*, будет рассмотрен в этом тексте.

«Орудия хозяина никогда не разрушат хозяйский дом»¹. Американская темнокожая поэтесса и активистка Одри Лорд произнесла эти слова в 1979 году на феминистской конференции, и эта критика была обращена в адрес других участниц — белых, богатых, академически успешных, — которые не включали в свой критический анализ иерархические различия между собой и своими менее привилегированными сестрами, а значит, воспроизводили иерархию и пользовались преимуществами хозяйского дома. Сегодня эта критика стала своего рода здравым смыслом в феминистских исследованиях и вообще социальной теории.

Однако афоризм о хозяйском доме и хозяйских орудиях указывает и в ином направлении. Поле современной левой мысли явным образом организовано вокруг двух противоположных по-

1. Лорд О. Сестра-отверженная. М.: No Kidding Press, 2022.

люсов, двух ответов на вопрос о том, каким образом возможны социальные изменения: можно ли разрушить хозяйский дом (изменить по той или иной причине не соответствующий желаемому статус-кво) при помощи орудий хозяина (норм, диспозиций, институтов и дискурсов, характеризующих этот статус-кво) — или для трансформации необходим радикальный разрыв с положением дел? Оппозицию можно задать различными способами, каждый из которых обладает своей спецификой: присвоение против отвержения, подрыв против изобретения, юмор против иронии. Последнюю из перечисленных пар противоположностей сформулировал Жиль Делёз. В работе «Представление Захер-Мазоха» он пишет о двух парадигматических способах ниспровержения закона в европейской мысли после Иммануила Канта: юмор (который у него репрезентирует Леопольд фон Захер-Мазох) скрупулезно соблюдает все невозможные требования закона и тем самым демонстрирует его нелепость, лишая его силы, ирония (представленная маркизом де Садом) восходит за пределы закона к высшему принципу².

Парадигматическим автором для первого подхода будет Мишель Фуко со своим понятием продуктивной власти, пронизывающей все социальное поле и способной обращаться на саму себя. У власти нет изнанки, однако «там, где есть власть, есть и сопротивление»³, имманентное социальному полю в той же степени, что и власть. Парадигматическим автором для второго подхода является Жак Лакан и в особенности такие его ученики, как Славой Жижек и Ален Бадью, для которых этический акт или событие — это то, что разрывает ткань положения дел, является избыточным и в некотором смысле внешним по отношению к тому, что дано⁴. Условное противостояние между Лаканом и Фуко наблюдается также в поле феминистских исследований. Оно разворачивается вокруг того, что можно назвать вопросом о женственности: является ли актуальное бытие женщиной (и вообще принадлежность к какой-либо категории угнетенных) в современном обществе ресурсом для достижения свободы или же освобожде-

2. Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха // Фон Захер-Мазох Л. Венера в мечах. М.: Культура, 1992. С. 265–270.

3. Фуко М. История сексуальности. Т. 1: Воля к знанию // Он же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 195.

4. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 508–527; Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006. С. 68–74.

ние предполагает радикальный отказ от того, что в этом обществе сопутствует бытию женщиной?

Феминизм, очевидно, не однороден, и наиболее популярным способом классификации его форм является метафора «волн». Под первой волной обычно понимают период конца XIX — начала XX века, ее главная цель — добиться права голоса. Вторая волна (1960–1980-е годы) поднимала вопросы социального, культурного, экономического неравенства мужчин и женщин за пределами формального равенства перед законом. Третья волна (1990–2000-е годы) критиковала монолитные и универсализирующие теории второй волны, акцентируя идеи различия и индивидуальности. Четвертая волна, делящаяся до сих пор, развивает возникшие в предыдущем периоде идеи интерсекциональности, а также при помощи современных медиа по-новому ставит вопрос о сексуальной иерархии (движение #MeToo, культура отмены и т. д.).

Метафора «волн феминизма» проблематична по многим причинам⁵. Одной из них является тот факт, что в 2020-е годы, предположительно отданные уже четвертой волне, противостояние между позициями, традиционно атрибутируемыми второй и третьей, все еще актуально — разумеется, со многими оговорками. До некоторой степени оппозиции тридцатилетней давности сохраняются, поскольку проблемы, вокруг которых они разворачивались, продолжают навязывать себя. В их числе — проблемы сексуальности: проституция, порнография, вопросы согласия и сексуальная культура сегодня являются таким же предметом споров и объектом анализа⁶, как это было для Гейл Рубин, когда она писала свое эссе *Thinking Sex*, разметившее противоречия между «секс-позитивным» и «секс-негативным» феминизмами⁷.

Вопросы сексуальности — типичный пример спора о хозяйских орудиях: является ли женская сексуальность, как она нам дана, потенциальным инструментом прогрессивной политики — или, напротив, она часть оков, которые необходимо сбросить? Нужно ли стремиться к ее присвоению и «реклеимингу» — раскрепощению, дестигматизации — или она должна быть объектом яростной критики, поскольку является продуктом идеологии? Эти вопросы тесно смыкаются с проблемой женственности вообще. Бытие

5. Nicholson L. Feminism in “Waves”: Useful Metaphor or Not? // *New Politics*. 2010. Vol. XII. № 4. P. 34–39.

6. Шринивасан А. Право на секс. Феминизм в XXI веке. М.: АСТ, 2022.

7. Rubin G. *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* // *The Lesbian and Gay Studies Reader* / H. Abelove et al. (eds). N.Y.: Routledge, 1993. P. 3–44.

современной женщины обладает конкретностью, которую трудно определить, но легко почувствовать: это и типичные опыты, получающие выражение в типичных привычках и чертах характера, и склонность к одним выборам вместо других, и стиль внешней презентации, и многое другое. Разумеется, это облако характеристик весьма вариативно и во многом (особенно сегодня) пересекается с соответствующим диапазоном у мужчин. И тем не менее то, что можно назвать женственностью, существует. Вопрос в том, может ли оно тем или иным образом использоваться для разрушения хозяйского дома, то есть для феминистской эмансипации, или является одной из его несущих конструкций, которую необходимо отбросить.

Аффекты квир-теории

На первый взгляд, более прогрессивная сторона внутрифеминистского диалога представлена наследниками третьей волны и квир⁸-теорией, то есть теми авторами, которые сомневаются в возможности радикального разрыва и предлагают использовать данное против него самого. Эта фукианская, «юмористическая» позиция получила программную формулировку в «Гендерном беспокойстве» Джудит Батлер: борьба за аутентичность женского субъекта по ту сторону навязанных норм априори провальна, поскольку предполагаемое аутентичное выражаемое на самом деле является ретроактивным продуктом серии актов выражения (пол — это эффект гендера); вместо апелляции к эссенциальной свободе по ту сторону закона следует мобилизовать сам этот закон для его саморазоблачения и демонстрации, что никакой сущности по ту сторону явлений нет⁹. Главным орудием против хозяйского дома являются сами орудия хозяина. Пародийное повторение гендерных норм и мимесис, который не скрывает своей миметической природы, а акцентирует ее, должны лишить гендер кажущейся естественности — а значит и принудительности, — сместить его смысл и подорвать его авторитет. Пародийное повторение (в дрэг-культуре, бурлеске, в кэмпе и китче), по Батлер, показывает, что сущности женственности в действительности нет, что она только тень, отбрасываемая серией стилизованных актов, которые как будто

8. Движение ЛГБТ признано экстремистским и запрещено на территории РФ.

9. Батлер Дж. Гендерное беспокойство: феминизм и подрыв идентичности. М.: V-A-C Press, 2022. С. 43–96.

должны были ее репрезентировать. Открытое перечеркивание этой сущности меняет сами серии гендерных перформативов (без которых, впрочем, субъект не мыслим): из ригидных и подчиняющих — к подвижным и освобождающим.

Кажущаяся прогрессивность этой позиции гарантируется не просто ее появлением хронологически после радикального феминизма (а также критической позицией по отношению к нему и опорой на более сложную «французскую теорию»), но и тем обстоятельством, что современные приверженцы радикального феминизма (во всяком случае, в странах Запада) нередко оказываются в альянсе с откровенно реакционными силами¹⁰. Однако здесь не все так очевидно. Сам по себе стратегический переход от «отвержения» к «присвоению» может показаться отступлением от идеалов эмансипации и неспособностью обратить свой взор за пределы статус-кво — так, по аналогии с «капиталистическим реализмом» Марка Фишера¹¹, можно говорить о «гендерном реализме» Батлер, который не допускает возможность субъектности по ту сторону гендерных перформативов. Но «Гендерное беспокойство» — это ранняя работа Батлер. Ее дальнейший переход к разработке концептов страстных привязанностей, оплакиваемой жизни и уязвимости¹² совпадает с более глобальным поворотом в квир-теории — поворотом в сторону *выживания*. Мари Рутти пишет о доминировании аффектов меланхолии, пассивности, виктимности, даже мазохизма в текстах Батлер: субъект рождается всегда-уже подчиненным символическим структурам и отношениям власти, которые он не выбирал, но от которых не может вполне отказаться, поскольку за их пределами ничего нет¹³. Речь уже не идет не только о радикальном революционном разрыве с порядком данного, но даже о его последовательном подрыве изнутри, поскольку сопротивление всегда чревато угрозой выживанию. Батлерианский субъект постоянно балансирует между сопротивлением и покорностью, выторговывает немного свобо-

10. Lewis S. Serf'n'Terf: Notes on Some Bad Materialisms // Salvage. 06.02.2017. URL: <https://salvage.zone/serf-n-terf-notes-on-some-bad-materialisms>.

11. Фишер М. Капиталистический реализм. Альтернативы нет? М.: Ультракультура 2.0, 2010.

12. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002; Butler J. Frames of War: When Is Life Grievable? L.; N.Y.: Verso, 2009; Батлер Дж. Сила ненасилия: сцепка политики и этики. М.: Издательский дом ВШЭ, 2022.

13. Ruti M. The Singularity of Being: Lacan and the Immortal Within. N.Y.: Fordham University Press, 2012. P. 156–158.

ды здесь и теряет немного жизни там. Из других важных авторов, разделяющих схожий сентимент, можно назвать Лорен Берлант, которая критикует травматический разрыв как доминирующий жанр описания катастрофических событий и взамен разрабатывает модель описания жизни при «нормализованном кризисе»¹⁴, где желания и привязанности, держащие нас на плаву в тяготах повседневности, одновременно оказываются тем же, что постепенно изнашивает наши тела и души и ведет нас к медленному умиранию, а вместо суверенной агентности радикальных решений мы остаемся с латеральной агентностью, отвечающей, например, за наслаждение пищей в обеденный перерыв на изматывающей работе¹⁵.

Очевидна сила и убедительность скрупулезного анализа деталей нашей повседневности, которые нередко полностью ускользали из утопических образов и грандиозных проектов сторонников радикального разрыва; например, технокоммунизм радикальной феминистки Шуламит Файерстоун, в котором бремя репродукции должно быть перенесено на искусственные матки, а люди живут в коммунах, где полового различия не существует¹⁶. Очевидна и гуманистическая, сочувственная аффективность текстов Батлер, Берлант и близких к ним. Этот гуманизм сострадания к уставшим, проигравшим, униженным, едва выживающим оказывается удивительно близок к христианскому: когда Батлер пишет о признании нашей уязвимости друг перед другом как основании для коллективистской этики и политики ненасилия¹⁷ или о необходимости взаимного прощения за то, над чем мы в самих себе не властны и чего мы о себе не знаем¹⁸, это звучит практически как «всякий пред всеми за всех и за все виноват» Федора Достоевского. Однако не прячется ли за этим состраданием отчаяние? «Жестокий оптимизм» Берлант и «неоплакиваемые жизни» Батлер — это концепты, которые эксплицитно опираются на описанную Фрейдом логику меланхолии (непризнаваемой и оттого никогда не утрачиваемой окончательно утраты¹⁹), но кажет-

14. *Berlant L. Cruel Optimism*. Durham; L.: Duke University Press, 2012. P. 1–22.

15. *Ibid.* P. 95–120.

16. *Firestone S. The Dialectic of Sex: The Case for a Feminist Revolution*. N.Y.: William and Morrow, 1970.

17. *Батлер Дж. Сила ненасилия*. С. 196–215.

18. *Butler J. Giving an Account of Oneself*. N.Y.: Fordham University Press, 2005. P. 42.

19. Теория меланхолии Зигмунда Фрейда, описанная в работе «Печаль и меланхолия», в общих чертах заключается в следующем: человек утрачивает

ся, что сама теоретическая рамка этой ветви квир-теории заражена тем же меланхолическим аффектом. Утопические обещания радикального феминизма и новых левых потерпели крах в 1980–1990-е годы с восхождением неолиберализма и развалом реального социализма. Именно на этом фоне разрабатывается квир-теория, постулирующая невозможность радикального разрыва со статус-кво²⁰. Сначала в качестве стратегии она предлагает пародийное повторение норм и разоблачающее подражание отсутствующим идеалам, но вскоре, в отсутствие актуальной политической цели для своего подражательного метода, смещает акцент на колоссальную трудность простого выживания под гнетом этих идеалов и норм. Сложно с этой точки зрения не заподозрить под маской сострадания к униженности и оскорбленности современного субъекта нигилизм, отчаяние и меланхолическую неспособность отпустить утраченную утопию.

Повторение: от Лакана к Делёзу

Психоанализ возникает здесь не случайно, по нескольким причинам, и меланхолия — только одна из них. Идею гендера как серии подражаний без исходного объекта Батлер через посредство Лакана критически заимствует²¹ у психоаналитика Джоан Ривьер, автора статьи «Женственность как маскарад». Героиня статьи, анализантка Ривьер, вела успешную публичную интеллектуальную деятельность, однако после каждого выступления начинала навязчиво флиртовать с присутствующими мужчинами. Ривьер интерпретирует ее поведение как маскировку «под про-

ет любимый объект (из-за смерти, расставания или любых других причин), но эта утрата вытесняется в бессознательное, не признается и потому не прорабатывается и не принимается. «Я» страдающего меланхолией бессознательно инкорпорирует утраченный объект, из-за чего становится мишенью для собственных амбивалентных чувств, адресованных тому, кто был потерян (*Фрейд З. Печаль и меланхолия // Собр. соч.: В 10 т. М.: Фирма СТД, 2006. Т. 3: Психология бессознательного. С. 205–226*). Батлер формулирует меланхолическое отрицание утраты следующим образом: «Я никогда не любила ее и я никогда не теряла ее» (*Батлер Дж. Психика власти. С. 117*).

20. Предлагаемая здесь историческая схема, разумеется, неполна. Как минимум стоит отметить, что параллельно фукианской ветви внутри квир-теории развивается и свое лаканианство — так называемый антисоциальный поворот, представленный прежде всего Лео Берсани и Ли Эдельманом, в работах которых ставка, в духе Жижека, делается на этический акт, равный по меньшей мере социальному самоубийству.

21. *Батлер Дж. Гендерное беспокойство. С. 110–131.*

сто кастрированную женщину»²²: боясь, что мужчины (и стоящая за ними фигура ее отца) увидят в ее интеллектуальных успехах угрозу собственной мужественности, она намеренно играет подчеркнута женственную, кокетливую роль и таким образом избегает воображаемого возмездия с их стороны. Самым любопытным здесь является вывод Ривьер: она утверждает, что если подчеркнута женственное поведение анализантки было спектаклем, то никакого различия «между подлинной женственностью и „маскарадом“ [нет] <...> фундаментально или поверхностно это одно и то же»²³.

Лакан подхватывает идею о *фундаментально поверхностной*, маскарадной сущности женственности. Согласно его теории, мужественность и женственность — это не биологические данности, а символические позиции, способы вписывания субъекта в язык. Эти позиции зависят от того, как субъект выстраивает отношения с желанием Другого, означающим которого в теории Лакана является фаллос. Соответственно, мужчина претендует на обладание фаллосом, который якобы воплощается в его пенисе, но также во власти, социальном статусе или, в соответствии с многочисленными анекдотами, в размере и дороговизне его автомобиля. Мужчина претендует на то, что у него есть означающее желаний. Женщина же, якобы кастрированная и не имеющая фаллоса, решает сама *стать* им: сделать из всего своего тела означающее желаний. Ни та, ни другая позиция на самом деле, как пишет Лакан, с фаллосом не совпадает (мужчина боится импотенции, женщина знает, что ее привлекательность — результат ее целенаправленных усилий), что приводит к постоянному — и безуспешному — воспроизводству комедии гетеросексуальных не-отношений. Однако особенность именно женской позиции заключается, согласно Лакану, в следующем:

Какой бы парадоксальной ни казалась эта формулировка, мы скажем, что женщина, именно для того, чтобы быть фаллосом, то есть означающим желаний Другого, отбрасывает главную часть своей женственности, а именно все ее атрибуты в маскараде²⁴.

22. Ривьер Дж. Женственность как маскарад // Она же. Ревность и женское. Ижевск: ERGO, 2014. С. 12.

23. Там же.

24. Лакан Ж. Значение фаллоса // Он же. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 145–146.

Батлер цепляется за двусмысленность этой темной формулировки. Значит ли это, что женственность в принципе не наделена онтологическим статусом — что отбрасывание в маскараде и является ее сущностью? Или же это значит, что что-то аутентичное все-таки отбрасывается — что есть некая эссенциальная женственность, которая, однако, подавляется при помощи маскарада ради вступления в игру по правилам мужского желания? Батлер пишет о двух возможных путях критического развития тезиса Ривьер-Лакана:

Первая альтернатива потребовала бы критического осмысления гендерной онтологии как пародийной (де)конструкции и, возможно, исследования подвижных возможностей, которые открываются в силу неустойчивости различия между «кажимостью» и «бытием», а также радикализации «комедийного» аспекта половой онтологии... Вторая стратегия заключалась бы в развертывании феминистских стратегий разоблачения, направленных на восстановление или высвобождение остаточного женского желания, подавленного в условиях фаллической экономики²⁵.

Очевидно, что первый путь — это путь самой Батлер, пусть даже переход от психоаналитического исследования именно женственности (в противоположность мужской претензии на обладание фаллосом) к выводам о «половой онтологии» в принципе, без различия полов, не вполне легитимен. «Пародийная (де)конструкция» — это и есть повторение, разоблачающее отсутствие оригинала: разрушение хозяйского дома орудиями хозяина. Как мы увидели выше, однако, в случае квир-теории этот пафос так или иначе приводит к меланхолической аффектации: невозможно бесконечно играть на неразличимости бытия и кажимости с одним и тем же энтузиазмом, когда у этой игры нет ясного окончания, а на кону при этом часто оказывается социальное (и просто биологическое) выживание. Мы видим это на примере того, как от призывов к подрывному пародированию в ранних работах Батлер переходит к теме оплакивания тех, для кого в обществе не нашлось места и чье отклонение от норм оказывается несовместимо с жизнью.

В качестве парадигматического автора второго пути, пути отвержения маскарада ради воскрешения аутентично женской субъ-

25. Батлер Дж. Гендерное беспокойство. С. 116.

ектности, Батлер называет Люс Иригарей²⁶. Однако такая интерпретация не лишена проблем, поскольку сама Иригарей в своем программном (и регулярно цитируемом) тексте «Власть дискурса и подчинение женского» заявляет о том, что мимикрия и мимесис являются единственным путем, «исторически предназначенным женщинам»²⁷. О какой мимикрии идет речь и чем она отличается от пародийного повторения Батлер, если та характеризует стратегию Иригарей как противоположную своей? И как подражание может претендовать на аутентичность по ту сторону того, чему подражают?

Философский проект Иригарей сосредоточен вокруг концепта полового различия. Половое различие является отправной точкой, которая ставит под сомнение предшествующую фаллоцентричную мысль, но также — будущим, которое должно прийти на смену. Объект ее критики — то, что в своих первых книгах она называет «половым безразличием»²⁸ и «хоммо-сексуальностью»²⁹: такое устройство символического порядка, политического строя и культурного канона, в котором существует единственная позиция субъекта — мужская. Аутентичное женское желание исключено, оно представляется как негатив или зеркальное отображение мужского желания, пассивность для его активности, фон для его фигуры, дыра для его наполнения. Женщина играет роль объекта обмена между мужчинами и пространства, в котором отражаются и циркулируют монологическая речь и аутоэротичная сексуальность мужчины³⁰. Эта ситуация, согласно Иригарей, глубоко неудовлетворительна, не только потому, что лишает половину человечества голоса и желания, но и поскольку взращивает в другой половине исключительно деструктивные и нарциссические тенденции, которые находят воплощение в культуре насилия человека над человеком и эксплуатации природы³¹.

Однако стратегия, которую Иригарей предлагает для культивации подлинного различия — это не радикальный отказ от жен-

26. Там же. С. 115.

27. Irigaray L. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985. P. 76.

28. *Idem*. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985. P. 26–28.

29. Иригарей использует неологизм *hom(m)osexualité*, который соединяет слова «гомосексуальность» и «мужчина». См.: *Idem*. *This Sex Which Is Not One*. P. 171.

30. *Idem*. *Speculum of the Other Woman*. P. 25–33.

31. *Idem*. *To Be Two*. L.: Athlone Press, 2000. P. 72–76.

ственности, а ее миметическое присваивание. Радикальный и прямой отказ означал бы впадение в маскулинную логику тождества — поскольку здесь и сейчас это единственная доступная позиция в дискурсе. Иригарей пишет:

Возможно, на начальной стадии есть только один «путь», исторически предназначенный женщинам: путь мимикрии. Необходимо намеренно принять женскую роль. Это само по себе уже означает превратить форму подчинения в аффирмацию и таким образом начать ее разрушать... Таким образом, играть с мимесисом для женщины значит пытаться восстановить место своей эксплуатации в дискурсе, не позволяя свести себя к нему. Это значит вновь подвести себя саму... под... идеи о себе самой, разработанные в маскулинной логике, но таким образом, чтобы игривое повторение сделало «видимым» то, что должно было оставаться скрытым... Что если женщины так хорошо подражают, то это потому, что они не полностью поглощаются этой функцией. *Они также остаются где-то еще...*³²

Рози Брайдотти, одна из наиболее влиятельных последовательниц Иригарей, объясняет необходимость мимесиса так:

Все новое создается через возвращение к старому и сожжение его. Прежде чем перейти к новому порядку, человек должен совершить ритуал тотемной трапезы... Путь к преобразованию психической реальности не лежит через сознательное самоназвание; в лучшем случае последнее представляет собой крайнюю форму нарциссизма, в худшем — меланхолическое лицо солипсизма. <...> Как постепенно отшелушивается старая кожа, так же постепенно происходят и изменения. Они достигаются медленной кропотливой работой; это метаболическое переваривание старого, порождающее новое. Различие — это не результат волевого усилия, но результат многократных, бесконечных повторений. До тех пор пока мы не переработаем множественные уровни обозначения Женщины — даже если они будут фаллическими — я не собираюсь отказываться от означающего³³.

Итак, альтернатива Иригарей и ее учениц — это артикуляция аутентичного полового различия, но артикуляция, которая должна начинаться с проработки отведенного женщинам места

32. *Idem*. This Sex Which Is Not One. P. 76.

33. Брайдотти Р. Половое различие как политический проект номадизма // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы / Под ред. Е. А. Здравомысловой, А. А. Темкиной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 246–248.

в фаллоцентричном символическом порядке, — не волюнтаристский разрыв. Иными словами, как это формулирует Элизабет Грос, половое различие располагается в виртуальном будущем-прошлом: это различие, которое было исключено из символического порядка до его начала (вполне возможно, не существовавшего в качестве реального исторического момента), но которое может стать собой и обрести актуальность в будущем³⁴.

Мимикрия полового различия действительно отличается от пародийного повторения в квир-теории. Во-первых, Иригарей пишет о женском и женственности, а не о «гендере» в принципе. Во-вторых, принципиально отличается аффект. Ирония и меланхолия Батлер и Берлант резко контрастируют с пророческим, полным надежды тоном Иригарей, Брайдотти и Грос. И все-таки кажется, что одна и та же проблема объединяет эти две стратегии разрушения хозяйского дома: отсутствие какого-либо видимого горизонта, хотя бы промежуточного и предварительного. Да, казалось бы, женщина *a venir* в делезианской интерпретации Брайдотти и Грос — это вдохновляющая цель, однако обе настаивают на том, что заранее знать природу этой подлинной женственности невозможно, что это множественность, которая явит себя в становлении, и т. д. Все это звучит поэтично, но парадоксальным образом приводит к разочаровывающему чувству, что мы *всегда едва начинаем*. Брайдотти написала о необходимости «многократных, бесконечных повторений» в 1994 году, Иригарей заявила, что половое различие — это главный экзистенциальный вопрос нашей эпохи, в 1984 году³⁵. Спустя почти сорок лет нам все еще только предстоит начать проработку? Возможно, это предположение провокационно, однако кажется, будто аффект надежды на будущее, о котором ничего нельзя знать заранее, подозрительно — с точностью зеркального отражения — напоминает аффект меланхолической утраты, которую нельзя признать. Меланхолия оплакивает то, что *уже не здесь* (но в чем не может себе признать); описанная здесь надежда ждет того, что *еще не здесь* (но о чем сказать ничего не может). Оптимизм феминисток полового различия может на поверку оказаться еще одним примером жестокого оптимизма по Берлант. Неужели подражание неизбежно ведет к меланхолическому пережевыванию одного и того же?

34. Grosz E. "Feminist Futures?" // Tulsa Studies in Women's Literature. 2002. Vol. 21. № 1. P. 13–20.

35. Иригарей Л. Этика полового различия. М.: Художественный журнал, 2004. С. 13.

Реальное половое различие и феминный идеал

Возможный ответ лежит в возвращении от делезианских интерпретаций к самой Иригарей. Да, в уже процитированном выше тексте она говорит, что «на начальной стадии есть только один „путь“, исторически предназначенный женщинам: путь мими-крии»³⁶. Однако сама она на начальной стадии не останавливается.

Широко распространено различие раннего и позднего этапов творчества Иригарей, чаще всего — со сравнением в пользу раннего. Элисон Стоун характеризует перемену в ее теории как переход от «политического эссенциализма» к «реальному эссенциализму»³⁷. «Ранняя» Иригарей работает с символическим; «поздняя» переходит к онтологии. Если ранние тексты только проблематизировали непредставимость женского языка и женского желания в фаллоцентричном символическом порядке, то тексты второго этапа говорят о половом различии как о реальном различии, которое обладает самостоятельной природой, но подавляется культурой. Хотя у ранней философии Иригарей, разумеется, были оппоненты, она все же получила широкую рецепцию, и в дебатах об эссенциализме часто характеризовалась как «умеренный», «хороший» стратегический эссенциализм. Более поздние работы, однако, нередко отвергаются как слишком нормативные и метафизичные (даже теми, кто опирался на ранние). Брайдотти характеризует поздние тексты Иригарей как «все более фокусирующиеся на метафизике двойцы и важности гетеросексуальной любви... [демонстрирующие] более узкую перспективу и более ограниченное понимание различий», и заявляет о своей приверженности ранней Иригарей, «постструктуралистскому философу, отправной точкой для которой является не-единство субъекта»³⁸. Но именно здесь, на мой взгляд, и содержится главное отличие — и преимущество — проекта Иригарей по сравнению с миметическими стратегиями ее собственных последователей. Потому что Иригарей не является постструктуралистским философом фрагментации и калейдоскопического умножения различий.

Реальное, онтологическое половое различие, о котором она пишет в работах начиная с «Этики полового различия», действи-

36. Irigaray L. *This Sex Which Is Not One*. P. 76.

37. Stone A. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2006. P. 18–21.

38. Braidotti R. *Becoming Woman or Sexual Difference Revisited // Theory, Culture & Society*. 2003. Vol. 20. № 3. P. 43.

тельно важно не свести к заранее данному, самоочевидному различию между мужчинами и женщинами, хотя иногда ее тексты как будто располагают к такому прочтению. Как показывает Гейл Шваб, «несмотря на мириады недопониманий», половое различие

... описывает не predetermined, стереотипические идентичности в гетеросексуальной паре, а скорее приближение к другому через признание негативности в себе³⁹.

Пенелопа Дойчер, настаивая на напряжении между возможностью и невозможностью полового различия у поздней Иригарей, делает еще более категоричное заявление: «Различие не пролегает между двумя идентичностями, мужской и женской. Это — не половое различие»⁴⁰. Короче говоря, онтологическое половое различие Иригарей сопротивляется нормативным интерпретациям, однако его реальный характер позволяет говорить о нем как о том, *что являет себя*, — а не перманентно расщеплено между *еще не здесь и уже не здесь*.

Как отмечает Стоун, представление Иригарей об отношениях природы и культуры ближе к Гегелю и немецким романтикам, чем к структуралистам и деконструктивистам⁴¹. Это позволяет ей говорить о градуальном выражении и «окультурировании» природных потенций без противопоставления их культуре. Это непосредственно связано с одной из стратегий, которая, согласно Иригарей, может способствовать культурному разворачиванию природного полового различия, — с созданием идеалов. Критически переоценивая мимикрию в одной из работ позднего периода, она пишет:

Когда женщина имитирует женщину, — постольку, поскольку у них отсутствует идеальная материнская фигура, — одна заезжает под кожу другой, уничтожает кожу и само слизистое... Одна присваивает внешность другой прежде всякого образа, оставляя ей свою, которая ей больше не нужна, — ибо у обеих отсутствует репрезентация самих себя, которую они могли бы почитать, созерцать, которой могли бы восхищаться или даже поклоняться⁴².

39. Schwab G. Sexual Difference as a Model: An Ethics for the Global Future // *Diacritics*. 1998. Vol. 28. № 1. P. 81–82.

40. Deutscher P. *A Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray*. Ithaca; L.: Cornell University Press, 2002. P. 121.

41. Stone A. *Op. cit.* P. 161–165.

42. Irigaray L. *To Speak Is Never Neutral*. N.Y.: Routledge, 2002. P. 241–242.

Необходимость создания женских образов, идеалов, даже религиозных концептов для Иригарей — это не либеральная политика репрезентации и не неоязыческий матриархальный спиритуализм (хотя такие интерпретации тоже существуют). Скорее речь о вертикальном измерении субъектности — и о любви. Медиация, промежуток, горизонтальное различие между сексуированными субъектами могут быть удержаны, только если каждый сохраняет в себе вертикальное различие с собственным полом. Вводя две оси различия — вертикальную и горизонтальную, — Иригарей удваивает гегелевскую диалектику раба и господина и одновременно отсылает к «четверице» земли, неба, богов и смертных у Хайдеггера⁴³. Диалектика любви, в которой разворачивается половое различие, нуждается не в двух, а в четырех терминах: «Здесь, два полюса встречи, и там, но такое там, которое никогда не порывает со здесь»⁴⁴. У каждого из полюсов здесь (встретившихся сексуированных субъектов) должно быть свое там (идеал, божество, абсолют). Именно так Иригарей интерпретирует любовную диалектику Диотимы у Платона: любовь — это интервал между частным и универсальным, земным и небесным, с одной стороны, и между полами — с другой. Удерживание этого двойного опосредования позволяет подлинному половому различию разворачиваться здесь и сейчас⁴⁵. Однако женщина в фаллоцентричной культуре лишена собственной вертикальности, собственного идеала — и, стоит добавить, что по-своему это касается не только женщин в противоположность мужчинам, но всех угнетенных (вспомним о «белых масках» темнокожих колонизированных африканцев, о которых пишет Франц Фанон⁴⁶). Но как произвести новый идеал, если для этого, как верно заметила Брайдотти, недостаточно простого волевого решения?

Повторение и сублимация

Мы начали с того, что различили в феминистской теории две противоположные стратегии: разрыв и присвоение. Нас интересовал вопрос о том, возможно ли использование уже существующей женственности в качестве ресурса для эмансипации. Мы обрати-

43. Хайдеггер М. Вещь // Он же. Время и бытие. Ст. и выступ. М.: Республика, 1993. С. 316–326.

44. Иригарей Л. Указ. соч. С. 26.

45. Там же. С. 25.

46. Fanon F. Black Skin, White Masks. N.Y.: Grove Press, 2008.

лись к фукианской квир-теории, которая предлагает при помощи пародийного повторения разоблачать пустоту под нормативными идеалами, но приводит к меланхолическому нигилизму. Затем мы обратились к феминисткам полового различия, которые призывают к проработыванию нормативных идеалов ради приближения аутентичной женской множественности — о которой, однако, сказать ничего нельзя. Наконец, поздняя Иригарей утверждает реальность полового различия здесь и сейчас и разрабатывает теорию о необходимости феминных идеалов, которые могли бы это различие поддерживать и выражать. Чтобы связать производство идеала с миметизмом, замкнем круг и обратимся к главному вдохновителю современных теорий разрыва, Лакану.

Понятия этического акта и прыжка в Реальное, восходящие к семинару 1959–1960-х годов «Этика психоанализа»⁴⁷, действительно оказали фундаментальное влияние на Жижека, Бадью, Эдельмана и других авторов, которых можно считать антиподами миметизма в том, какую ставку они делают на радикальный разрыв с порядком вещей. Однако, как отмечает Руди, такая героически-самоубийственная линия интерпретации этого семинара — не единственно возможная. Помимо отчаянного жеста Антигоны, которая «не уступает в своем желании» и, нарушив запрет Креона, хоронит своего обесчещенного брата ценой собственной гибели, Лакан также говорит, к примеру, о «Яблоках» Сезанна⁴⁸. Что объединяет эти темы? Для Лакана и подвиг Антигоны, и эстетический объект имеют отношение к Реальному утраченной Вещи.

Человеческий субъект обречен на язык. Его включенность в мир опосредована означающим. Но сам факт этой опосредованности создает в нас ощущение утраченной полноты, абсолютно Реального, Вещи самой по себе. Лакан связывает Вещь с матерью, с которой мы некогда якобы пребывали в полном блаженства слиянии, откуда нас вытасила отцовская функция языка. В действительности нет никакого абсолютного и неразделенного Реального до языка, но человеческий субъект ощущает пустоту на месте утраченной Вещи и горюет по ней. Вокруг этой пустоты мы снова и снова пытаемся выстроить символизацию, подобно тому как чаша вырастает вокруг пустого места для вина. Эти попытки обречены на провал, потому что утраченной Вещи никогда не существовало, как и подлинного Реального по ту сторо-

47. Лакан Ж. Этика психоанализа. Семинары: Кн. VII (1959–1960) / Пер. с фр. А. К. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2006. С. 184.

48. Ruti M. Op. cit. P. 127–147.

ну реальности, — вместо этого Реальное оказывается избытком, который наши попытки символизации привносят в тавтологичность предметов.

Именно так Лакан понимает сублимацию: это то, что происходит, когда художник пытается воспроизвести реальный предмет, и чем успешнее он это делает, тем больше в его репрезентации чего-то большего, ускользающего от символизации. Но этим же занимается и Антигона, которая жертвует всем ради своего брата Полиника просто потому, что «мой брат — это мой брат» и не может быть никем другим⁴⁹. Сублимация использует принцип повторения для того, чтобы прикоснуться к Реальному, которое избыточно по отношению к реальности. Чем больше репрезентация приближается к оригинальному предмету, тем больше в ней «вещности», которая переливается через край предмета, превосходит его. Лакан иллюстрирует это историей про коллекцию спичечных коробков своего друга, который, вкладывая их друг в друга, сделал из них длинную красивую (хотя и имеющую сексуальный подтекст) ленту. Такой обыденный и функциональный предмет, как коробок спичек, в руках коллекционера превращается в своего рода произведение искусства⁵⁰. Сублимирующее повторение возводит объект в ранг Вещи, делает обыденный предмет возвышенным. Иногда, как в трагедии об Антигоне, эта возвышенность требует гибели, но иногда — в случае искусства — субъект может прикоснуться к Реальному без того, чтобы уничтожить самого себя.

Нельзя ли понимать отношение между подражанием нормам и производством нового идеала в терминах сублимации? Да, волевой разрыв с данным все еще фантазматичен и априори провален, однако миметическое повторение способно произвести реальный разрыв — не в нигилистическом пародировании, но в создании нового идеала, наделенного возвышенностью Вещи. Такое возможно в искусстве; такое возможно в любви, когда банальные и истершиеся слова вдруг наделяются судьбоносной значимостью; почему такое не может быть возможно в политике? Когда женщины надевают траур и стоят вдоль улиц в знак скорби и протеста против империалистического насилия — это повторение существующей нормы, но не пародийное, а возвышенное. Это повторение производит разрыв в старой реальности, и символические, политические, социальные связи, выстраивающиеся после раз-

49. Лакан Ж. Этика психоанализа. С. 358–359.

50. Там же. С. 149–150.

рыва, будут включать в себя и учитывать это новое означающее, как история искусства включает в себя новый шедевр. И подобно тому, как произведение искусства может перевернуть наше представление обо всем, что было до него, сублимирующее повторение женственности способно на радикальное смещение того, что значит быть женщиной и как вообще понимаются социальные отношения и роли.

Забавный, но не менее реальный пример такого сублимирующего повторения — это эстетическая субкультура «коттедж-кор» (*cottagecore*)⁵¹, возникшая в социальной сети *Tumblr* в конце 2010-х годов. Ее основа — это идеализированное изображение деревенской жизни: винтажные платья, пушистые овцы, заросшие плющом домики и т. д. Любопытно, как выборочное повторение клишированных пасторальных образов без повторения сопутствующих им нормативных идей (например, о традиционной иерархической семье или о цвете кожи обитателей идиллических деревень) постепенно сформировало эстетическое пространство, вполне очевидно ангажированное идеалами гендерного и расового равенства. Для многих молодых людей эти изначально консервативные образы через посредство субкультуры стали символом сопротивления капиталистическому неравенству и эксплуатации природы. Особенно сублимирующий характер повторения виден в женских образах «коттедж-кора». Эти женщины одновременно традиционно феминны — и вполне эмансипированы, они носят нежные платья — но занимаются ручным трудом. Они свободны, предельно своеобразны и блистательны, как лакановская Антигона. Безусловно, такая женственность — это один из возможных возвышенных идеалов, о производстве которых говорит Иригарей.

Могут ли орудия хозяина разрушить хозяйский дом? С опорой на Иригарей и Лакана можно предположить, что орудия продуктивнее использовать для строительства. Орудия могут помочь построить новый дом, который вместил бы всех — и оставил бы место для промежутка различия. В наших силах брать данное — каким бы проблематичным и запятнанным отношениями господства оно ни было — и наделять его новыми смыслами. Психоанализ учит нас, что за волюнтаристским отвержением всегда происходит возвращение вытесненного, поэтому, по словам Брай-

51. Waller M. The History, Drivers, and Social Issues of the Cottagecore Movement // Western Washington University. 2022. URL: https://cedar.wvu.edu/wwu_honors/531.

дотти, нам нужно сначала «познать своих мертвецов»⁵². Но психоанализ также говорит о возможности разрыва и нового, потому что субъект никогда окончательно не совпадает со своими символическими детерминациями, — он также имеет доступ к измерению Реального и к творческой сублимации.

Библиография

- Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006.
- Батлер Дж. Гендерное беспокойство: феминизм и подрыв идентичности. М.: V-A-C Press, 2022.
- Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002.
- Батлер Дж. Сила ненасилия: сцепка политики и этики. М.: Издательский дом ВШЭ, 2022.
- Брайдотти Р. Половое различие как политический проект номадизма // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы / Под ред. Е. А. Здравомысловой, А. А. Темкиной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 220–250.
- Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха // Фон Захер-Мазох Л. Венера в мехах. М.: Культура, 1992. С. 189–314.
- Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2014.
- Иригарей Л. Этика полового различия. М.: Художественный журнал, 2004.
- Лакан Ж. Значение фаллоса // Он же. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 137–147.
- Лакан Ж. Этика психоанализа. Семинары: Кн. VII (1959–1960) / Пер. с фр. А. К. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2006.
- Лорд О. Сестра-отверженная. М.: No Kidding Press, 2022.
- Ривьер Дж. Женственность как маскарад // Она же. Ревность и женское. Ижевск: ERGO, 2014.
- Фишер М. Капиталистический реализм. Альтернативы нет? М.: Ультракультура 2.0, 2010.
- Фрейд З. Печаль и меланхолия // Собр. соч.: В 10 т. М.: Фирма СТД, 2006. Т. 3: Психология бессознательного. С. 205–226.
- Фуко М. История сексуальности. Т. 1: Воля к знанию // Он же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 97–268.
- Хайдеггер М. Вещь // Он же. Время и бытие. Ст. и выступ. М.: Республика, 1993. С. 316–326.
- Шринивасан А. Право на секс. Феминизм в XXI веке. М.: АСТ, 2022.
- Berlant L. Cruel Optimism. Durham; L.: Duke University Press, 2012.
- Braidotti R. Becoming Woman or Sexual Difference Revisited // Theory, Culture & Society. 2003. Vol. 20. № 3. P. 43–64.
- Butler J. Frames of War: When Is Life Grievable? L.; N.Y.: Verso, 2009.
- Butler J. Giving an Account of Oneself. N.Y.: Fordham University Press, 2005.

52. Брайдотти Р. Указ. соч. С. 248.

- Deutscher P. *A Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray*. Ithaca; L.: Cornell University Press, 2002.
- Fanon F. *Black Skin, White Masks*. N.Y.: Grove Press, 2008.
- Firestone S. *The Dialectic of Sex: The Case for a Feminist Revolution*. N.Y.: William and Morrow, 1970.
- Grosz E. "Feminist Futures?" // *Tulsa Studies in Women's Literature*. 2002. Vol. 21. № 1. P. 13–20.
- Irigaray L. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- Irigaray L. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- Irigaray L. *To Be Two*. L.: Athlone Press, 2000.
- Irigaray L. *To Speak Is Never Neutral*. N.Y.: Routledge, 2002.
- Lewis S. *Serf'n'Terf: Notes on Some Bad Materialisms* // *Salvage*. 06.02.2017. URL: <https://salvage.zone/serf-n-terf-notes-on-some-bad-materialisms>.
- Nicholson L. *Feminism in "Waves": Useful Metaphor or Not?* // *New Politics*. 2010. Vol. XII. № 4. P. 34–39.
- Rubin G. *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* // *The Lesbian and Gay Studies Reader* / H. Abelove, D. M. Halperin, M. A. Barale (eds). N.Y.: Routledge, 1993. P. 3–44.
- Ruti M. *The Singularity of Being: Lacan and the Immortal Within*. N.Y.: Fordham University Press, 2012.
- Schwab G. *Sexual Difference as a Model: An Ethics for the Global Future* // *Diacritics*. 1998. Vol. 28. № 1. P. 76–92.
- Stone A. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2006.
- Waller M. *The History, Drivers, and Social Issues of the Cottagecore Movement* // Western Washington University. 2022. URL: https://cedar.wvu.edu/wvu_honors/531.

YANA MARKOVA. Stasis Center for Practical Philosophy, European University at St. Petersburg (EUSPb), Russia, ymarkova@eu.spb.ru.

Keywords: imitation; rupture; feminist theory; sexual difference; femininity; sublimation.

The article undertakes a review of contemporary feminist theory regarding its relationship to the question of the use of the given: whether existing models of femininity can be a resource for subversive imitation in the process of emancipation, or should they be rejected as ideological constructs. These strategies lead up to a broader philosophical opposition between historicism and immanence (Michel Foucault and the field of cultural studies) on the one hand, and theories that put their stakes on the subject and the event (Alain Badiou and Slavoj Žižek) on the other. The author analyzes the trajectory of the development of the first strategy in the feminist theory of the third wave in its opposition to the revolutionary-minded radical feminism of the second wave, and comes to the conclusion about the fundamentally melancholic affectation of Foucauldian feminism of Judith Butler and the like.

From the Butlerian parodic repetition, the author moves to a more positive idea of mimesis in the theory of sexual difference by Luce Irigaray and her followers Rosi Braidotti and Elizabeth Grosz, and then criticizes the latter from the point of view of the late Irigaray and her concept of real sexual difference. The article argues that Irigaray is not a post-structuralist philosopher of plurality, and that her early concept of mimesis should be understood in conjunction with her later ideas about creating feminine ideals that could allow real sexual difference to unfold culturally. Ultimately, the question of the emancipatory use of the given is resolved by synthesizing Irigaray's ideas with Jacques Lacan's theory of sublimation. Imitation is understood as being able to elevate existing objects, practices and images to the rank of sublime, and thus create a rupture in the given, inventing new signifiers in art, love and politics.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-41-61

References

- Badiou A. *Etika: ocherk o soznanii zla* [Léthique. Essai sur la conscience du mal], St. Petersburg, Machina, 2006.
- Berlant L. *Cruel Optimism*, Durham, London, Duke University Press, 2012.
- Braidotti R. Becoming Woman or Sexual Difference Revisited. *Theory, Culture & Society*, 2003, vol. 20, no. 3, pp. 43–64.
- Braidotti R. Polovoe razlichie kak politicheskii proekt nomadizma [Sexual Difference as A Nomadic Political Project]. *Khrestomatiiia feministiskikh tekstov. Perevody* [A Textbook of Feminist Texts. Translations] (eds E. Zdravomyslova, A. Temkina), St. Petersburg, Dmitrii Bulanin, 2000, pp. 220–250.
- Butler J. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London, New York, Verso, 2009.
- Butler J. *Gendernoe bespokoistvo: feminizm i podryv identichnosti* [Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity], Moscow, V–A–C Press, 2022.
- Butler J. *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005.
- Butler J. *Psikhika vlasti: teorii sub'ektsii* [The Psychic Life of Power: Theories in Subjection], Kharkiv, Kharkiv Center for Gender Studies, St. Petersburg, Aletheia, 2002.

- Butler J. *Sila nenasiliia: stepka politiki i etiki* [The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind], Moscow, HSE Publishing House, 2022.
- Deleuze G. Predstavlenie Zakher-Mazokha [Présentation de Sacher-Masoch]. In: Von Sacher-Masoch L. *Venera v mekhakh* [Venus im Pelz], Moscow, Kul'tura, 1992, pp. 189–314.
- Deutscher P. *A Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray*, Ithaca, London, Cornell University Press, 2002.
- Fanon F. *Black Skin, White Masks*, New York, Grove Press, 2008.
- Firestone S. *The Dialectic of Sex: The Case for a Feminist Revolution*, New York, William and Morrow, 1970.
- Fisher M. *Kapitalisticheski realizm. Al'ternativy net?* [Capitalist Realism: Is There No Alternative?], Moscow, Ultraculture 2.0, 2010.
- Foucault M. Istorii seksual'nosti. T. 1: Volia k znaniu [Histoire de la Sexualité. Vol. 1, La volonté de savoir]. *Volia k istine: po tu storonu znaniia, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let* [The Will to Truth: on the Other Side of Knowledge, Power and Sexuality. Works From Different Years], Moscow, Kastal', 1996, pp. 97–268.
- Freud S. Pechal' i melankholiia [Trauer und Melancholie]. *Sobr. soch.: V 10 t.* [Works: In 10 vols], Moscow, STD Firm, 2006, vol. 3, pp. 205–226.
- Grosz E. "Feminist Futures?" *Tulsa Studies in Women's Literature*, 2002, vol. 21, no. 1, pp. 13–20.
- Heidegger M. Veshch' [Das Ding]. *Vremia i bytie. Stat'i i vystupleniia* [Zeit und Sein], Moscow, Respublica, 1993, pp. 316–326.
- Irigaray L. *Etika polovogo razlichiiia* [Éthique de la différence sexuelle], Moscow, Khudozhestvennyi zhurnal, 2004.
- Irigaray L. *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1985.
- Irigaray L. *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1985.
- Irigaray L. *To Be Two*, London, Athlone Press, 2000.
- Irigaray L. *To Speak Is Never Neutral*, New York, Routledge, 2002.
- Lacan J. *Etika psikhoanaliza. Seminary: Kn. VII (1959–1960)* [L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire, livre VII (1959–1960)], Moscow, Gnosis, Logos, 2006.
- Lacan J. Znachenie fallosa [La signification du phallus]. *Instantsiia bukvy v bessoznatel'nom, ili Sud'ba razuma posle Freida* [L'instance de la lettre dans l'inconscient], Moscow, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1997, pp. 137–147.
- Lewis S. Serf'n'Terf: Notes on Some Bad Materialisms. *Salvage*, February 6, 2017. Available at: <https://salvage.zone/serf-n-terf-notes-on-some-bad-materialisms>.
- Lorde A. *Sestra-otverzhennaia* [Sister Outsider: Essays and Speeches], Moscow, No Kidding Press, 2022.
- Nicholson L. Feminism in "Waves": Useful Metaphor or Not? *New Politics*, 2010, vol. XII, no. 4, pp. 34–39.
- Riviere J. Zhenstvennost' kak maskarad [Womanliness as a masquerade]. *Revnost' i zhenskoe* [Jealousy and the Feminine], Izhevsk, ERGO, 2014.
- Rubin G. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. *The Lesbian and Gay Studies Reader* (eds H. Abelove, D. M. Halperin, M. A. Barale), New York, Routledge, 1993, pp. 3–44.
- Ruti M. *The Singularity of Being: Lacan and the Immortal Within*, New York, Fordham University Press, 2012.
- Schwab G. Sexual Difference as a Model: An Ethics for the Global Future. *Diacritics*, 1998, vol. 28, no. 1, pp. 76–92.

- Srinivasan A. *Pravo na seks. Feminizm v XXI veke* [The Right to Sex: Feminism in the Twenty-First Century], Moscow, AST, 2022.
- Stone A. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, Edinburgh: Cambridge University Press, 2006.
- Waller M. The History, Drivers, and Social Issues of the Cottagecore Movement. *Western Washington University*, 2022. Available at: https://cedar.wvu.edu/wvu_honors/531.
- Žižek S. *Shchekotlivyi sub'ekt: otsutstvuiushchii tsentr politicheskoi ontologii* [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology], Moscow, Delo Publishing, RANEPА, 2014, pp. 508–527.

Насильственная (не)взаимность: мимесис и антимимесис конфликта

Алина Кондакова

Центр практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге (ЕУСПб), Россия, akondakova@eu.spb.ru.

Ключевые слова: насилие; мимесис; тождество, негативность; Рене Жирар; Ален Бадью.

В статье предпринимается попытка реконцептуализировать понятие миметического насилия, чтобы преодолеть апокалиптизм жираровского антропологического проекта. Насилие наряду с миметическим желанием определяется Рене Жираром как условие социогенеза, который можно определить как колебание отношений тождества и различия между субъектами. Непризнание тождества толкает их к установлению различия, невозможному, по Жирару, в силу иллюзорности последнего. Так, практически непрерывный миметический кризис (кризис различия) порождает лишь гомогенную форму насилия, а само оно обретает гипостазированную агентность, из чего следует невозможность преодолеть заикливание взаимного насилия изнутри. Корень же насилия в том, что Жирар определяет как миметическое желание, обостряющее апроприационный аспект подражания, а потому единственным способом совладать с разрушительными эффектами миметической природы человека, по мысли Жирара, оказывается индивидуальный отказ от насилия через подражание недоступному для соперничества

трансцендентному образцу, который должен переопределить межсубъектное тождество и тем самым нарушить принцип взаимности миметизма. Таким образом, необходимая для избавления от устремления к крайности гетерогенность субъекта появляется в жираровской теории только с открытием метафизического измерения.

Автор предлагает радикальное переосмысление описанных принципов. Основным методом переопределения оснований миметической теории оказывается ее онтологизация, которая позволяет сформировать социально-политическое пространство для разрешения миметического кризиса и найти альтернативу логике обладания. В ходе реконструкции онтологического основания насилия обнаруживается, что оно присуще прежде всего самому бытию как часть механизма по производству сущего, следовательно, оно носит нейтральный характер, что позволяет автору предложить проект имманентного выхода из устремления к крайности посредством установления гетерогенности как насилия, так и субъекта.

КАКИМ бы образом насилие ни являлось нам, оно действует в логике двойничества. Насилие всегда разворачивается между двумя; конфликт большего количества противников непременно оборачивается их размежеванием/консолидацией в два противоборствующих лагеря, и в конечном счете остаются лишь две позиции. Насилие взаимно, так как обе стороны лишь *отвечают* на агрессию¹, а значит, зафиксировать первоначальный насильственный импульс невозможно. Насильственные жесты противников симметричным образом порываются превзойти друг друга, становясь по эффекту воздействия все более асимметричными в стремлении достичь предела борьбы.

Отчетливее всего механизм насилия как отношений внутри двоицы представлен в миметической теории французского антрополога Рене Жирара. Согласно этой теории, насилие является эффектом присвоения индивидом желания, усвоенного им от образца, который служит одновременно как медиатором между желающим индивидом и объектом желания, так и препятствием в его осуществлении. В разделенном надвое желании невозможно представить себе, чтобы кто-то из соперников отступил от вождельного объекта, следовательно, насилие оказывается неизбежным. Истребительная мощь насилия обусловлена его заразительностью, причина которой — миметизм: как онтологический феномен, с одной стороны, и как человеческая подражательная способность — с другой. Жирар подводит нас к мысли, что вся наша история, культура и социальные институты берут исток в первичном акте насилия и, памятуя о нем, отчасти воспроизводят его². Но если обмануть, приручить насилие в дохристианскую эпоху было относительно возможно посредством религиозно-обрядового комплекса³ или секулярных институций, регулирующих и перекраивающих внутреннее и внешнее наси-

1. Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. М.: ББИ, 2019. С. 38.

2. Он же. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015. С. 92.

3. Именно религия отвечала за трансформацию взаимного и разрушительного насилия в единодушное учредительное, которое маркировалось ею как акт «божественного» вмешательства в человеческую жизнь с тем, что-

лие по своему усмотрению⁴, то откровение Распятия разоблечило жертвоприношение и его производные институты изъятия насилия как непосредственно отправляющие насилие, но не освобождающие от него. А потому Жиран констатирует невозможность ни регуляции обращения насилия, ни его трансцендентного вывода за пределы общества. Ввиду же увеличения его концентрации в общественном теле при обратно пропорциональной потере чувствительности этого самого тела к насилию, а также интенсификации его заразительности и разрушительности, — катастрофа представляется неминуемой.

Таким образом, жираровская теория, выводя насилие непосредственно из фундаментальной способности человека к подражанию и миметического желания как двигателя человеческого бытия⁵, представляет его как непосредственно принадлежащее человеку: так конструируется поистине апокалиптическая антропология. Но если насилие, неразрывно связанное с мимесисом, настолько глубоко укоренено в человеческом, то его преодоление означало бы преодоление человеческой природы. Между тем именно к этому, кажется, и призывает нас Жиран. Разрешение все более усугубляющегося миметического кризиса, то есть кризиса различий, рассеивающего споры насилия, он видит в реформативном миметическом желании, а именно в сведении бесчисленного количества миметических образцов/двойников к одному — Иисусу Христу. Жиран предлагает проект радикального христианства, или Царства⁶, который вкупе с ограниченным мимесисом и всеобщим отказом от насилия должен устранить конфликтный потенциал желания и окончательно справиться с насилием. Иначе говоря, сотериологический блок жираровской теории строится на вводе метафизического Абсолюта, относительно ко-

бы отнять у человека его насилие и тем самым защитить его (*Он же*. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010. С. 180).

4. Там же. С. 25–34.

5. Миметизм является ключевым условием гоминизации, то есть перехода от животного состояния к человеческому, и, как следствие, социогенеза, поскольку без мимесиса, воплощенного в желании подражать и присваивать желание/желаемое, невозможен ни язык, ни какое-либо научение и культуротворчество, а рефлексия по поводу вытекающей из него конфликтности привела к появлению первых культурных форм, прежде всего — социальных регуляторов в виде системы табу (сексуальных, запретов на внутриобщинное насилие) и обрядов, профилирующих и разрешающих миметические кризисы, возникающие в результате неконтролируемого мимесиса.

6. *Он же*. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 239–249.

того и делается высочайшая ставка на самый ненадежный элемент миметической теории — на субъекта⁷. Подобный ход кажется вполне закономерным в описываемой Жираром ситуации многократно умножившихся локальных миметических соперничеств (вследствие высвобождения миметического желания), в которых все более ускоряется переход от зацикливающихся отношений двойничества к стадии *устремления к крайности*, где прежнее взаимное желание объекта сменяется желанием насилия, насильственной взаимностью, а механизмов для оттяжки насилия или хотя бы подмены его объектов просто не остается: действительно, если желающий субъект ответственен за насилие, он должен (и ему по силам!) отказаться от желания насилия путем регуляции собственных миметических отношений.

Однако едва ли мы можем надеяться на всеобщность субъективного отказа от насилия: во-первых, ввиду его системной роли (помимо производства институтов, оно является одним из основных средств установления социальной иерархии), во-вторых, поскольку война как крайний извод миметического соперничества во все времена — наиболее рентабельное предприятие и выгоднейшая инвестиция⁸, и в-третьих, по причине собственной агентности насилия, перекрывающей человеческую⁹. Наси-

7. Миметическая теория, выражая критическую позицию в отношении индивидуализма и идеи автономии субъекта, демонстрирует, что субъективация происходит исключительно за счет другого через мимесис апроприации. Поэтому для снятия конфликтности серийного подражания в ней появляется трансцендентный Другой, который не вступит с индивидом в отношения миметического двойничества и, соответственно, соперничества, — ведь Христос не подражает человеку, а призывает лишь подражать через Него Богу-Отцу. Однако включение в подобный миметический модус снимает с индивида ответственность за сборку идентичности, прежде лежавшую на нем в модусе множественного подражания, и более того — при устранении этой самой идентичности и введении взамен меры подобия сохраняется основание для конфликта между теми, кто выбирает путь уподобления Единственному Образцу.
8. Как отмечает Жирар, отличие его концепции миметического конфликта от гегелевской диалектики борьбы раба и господина состоит в том, что в ситуации миметического соперничества конкуренция разворачивается за реальные блага, а не за признание (*Он же*. Завершить Клаузевица. С. 55).
9. На определенной стадии миметического соперничества мы обнаруживаем у соперников трансформацию желания первичного объекта (приведшего к борьбе) в желание исключительно насилия, а в ситуации войны — такую же трансформацию политической/экономической мотивации в одержимость самой войной. Следовательно, в обоих случаях присутствует утрата инструментального значения насилия, и его подчиненная роль сменяется ролью ведущей.

лие в рамках миметической теории предстает проблемой полит-экономической, фундированной в антропологии, но ее решение Жирар парадоксальным образом выводит через деполитизацию и — при всей обширной и последовательной критике индивидуализма — индивидуалистический этический жест, ориентированный на трансцендентный Абсолют, который и обосновывает универсалистскую претензию *Царства*. А значит, исходя из той же миметической теории, стоит предположить, что выход из глобального миметического противостояния, чреватого уничтожением человечества, необходимо искать внутри него самого, а не за его пределами.

Онтологическое основание насилия

Миметическая теория, утверждающая примат тождества субъекта и образца и мнимость различия в качестве триггера насилия, определяет последнее как нечто гомогенное, тотальное, а потому неразрешимое — поскольку, несмотря на указание на его миметическую природу, мы не обнаруживаем реального знания о насилии, кроме как о побочном виде коммуникации и субъективации. Так, мы сталкиваемся с корреляцией субъектного тождества и неразличимости насилия, что выводит нас на проблему тождества и различия, требующую произвести реконструкцию онтологического «истока» насилия. В противном случае невозможны ни прояснение сущности и способов функционирования *насилия как автономизирующегося в процессе миметического соперничества агента*, ни поиск стратегии имманентного выхода из устремления к крайности. Начать же следует с выстраивания онтологического фона, на котором разворачивается миметический механизм и, следовательно, миметическое насилие.

Прежде всего обозначим принципы, на которых будет строиться наше рассуждение, а именно: непротиворечивость, динамичность и бесконечность бытия. Если бытие признается нами подвижным, или изменчивым, то в качестве его движущей силы мы обнаружим негативность, которая обуславливает становление и бытийствование вещей. Исходя из принципа бесконечности бытия, мы заключаем невозможность симультанного проявления всех вещей, иначе бытие обнаруживало бы в себе противоречивость; притом отметим, что раздельное сосуществование противоречивых вещей допустимо. Чтобы схематизировать процесс работы негативности, необходимо концептуально различить три момента ее проявления в сущем.

1. Потенция — условие различия и мера возможности сущностного раскрытия вещи самостоятельно или при внешнем посредстве, которую мы определим через аристотелевское понятие *dynamis*¹⁰: потенция есть серия отрицаний одной формы вещи в пользу другой, вмонтированная в нее как условие ее развития и осуществления в качестве конкретной вещи; иными словами — зависание еще-не-сущего между возможностью актуализации одного пучка возможностей в противовес иному, так как одновременное осуществление всех вариантов потенции одной вещи невозможно ввиду топологических и темпоральных ограничений самого бытия.
2. Воля — актуализация потенции как способности к действию, отрицание, вынесенное вовне и ориентированное на преобразование действительности¹¹ (что равно интенции высвобождения максимального числа потенций бытия). Всякая вещь, бытийствуя, вынуждена постоянно отрицать себя, чтобы реализовывать свой сущностный потенциал, иначе говоря, она *активно* стремится к воплощению *иного*. Воля как ипостась негативности указывает на интенциональность и телеологичность последней.
3. Сила — актуализированная волей потенция, которая образует переизбыток сущего, заступающий за предел вещи, что вынуждает ее совершить саморастрату, удваивая первичную негативность, дабы не допустить перенасыщения бытия сущим, то есть единовременного сосуществования противоречивого.

Мы зафиксировали негативность в трех ее моментах: потенция — сообщает сущностное содержание возможности вещи; воля — заставляет вещи бытийствовать и устанавливает отношения между вещами; сила — непосредственно актуализирует наиболее способное сущее и «ничтожит» наименее способное. Мимесис же непосредственно участвует в производстве сущего и его *иного* (которые взаимодействуют в рамках своего рода миметического соперничества), а также легитимирует дуализм идеи

10. *Dynamis* есть «начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное» (*Аристотель*. Метафизика. М.: Эксмо, 2015. С. 148).

11. *Батай Ж.* Гегель, смерть и жертвоприношение // *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер., комм., науч. ред. С. Л. Фокин.* СПб.: Мифрил, 1994. С. 248.

и вещи¹², поскольку в множественности своих воплощений вещь ориентирована на единый образец, или идею. Последнее способствует миметической репродукции в бытии того, что оказалось лишено онтологической мощи (быть представленным в бытии и способным производить эффекты присутствия), поскольку после уничтожения вещи так или иначе сохраняется ее потенция или идея, так что становится возможным ее возвращение¹³. Мимесис почти что слепо продуцирует *подобное*, то, что стремится к тождеству: нечто утверждается в качестве сущего и одновременно с этим миметически производится его доппельгангер, *иное*, также имеющее свою претензию на актуализацию существования. Иначе говоря, мимесис буквально создает прибавочную стоимость бытия — бытие', где «штрих» — его иное, его миметический двойник¹⁴.

Что же происходит с удваивающимся и потенциально противоречивым сущим? Поскольку бытие, обладая бесконечным потенциалом к расширению, в то же время (в связи с принципом непротиворечивости) содержит лимит на одновременное воплощение потенций возможно противоречивых вещей, если они претендуют на один и тот же экзистенциальный ресурс (подобное условие движения сущего мы обозначим как *хронотопический лимит бытия*), то ему требуется внутренний механизм регуляции миметической негативности, который бы из числа *иного* (того, что содержит максимальную потенцию в текущем событии) калибровал производимое ею сущее и не-сущее на конкретном *хронотопическом* участке. Это первичное онтологическое различие наиболее возможного, сущего и не-сущего производит насилие, являясь, как и мимесис, частным случаем негативности.

Исходя из вышесказанного, миметическое насилие будет воспроизводить следующий паттерн. Коль скоро всякая вещь обладает волей, которая определяет интенциональность ее взаимодействия с другими вещами, то в момент встречи одной вещи с дру-

12. Маковецкий Е. А. Подобие и подражание. Очерки по философии и истории культуры. СПб.: РХГА, 2014. С. 9–14.
13. Лишенное представленности в бытии не погибает безвозвратно, ведь если бы оно напрочь истерлось из бытия, то уже никоим образом не проявляло бы себя в нем. Тотальное истребление сущего невозможно именно потому, что оно всегда оставляет не только материальные следы, но также идеальный осадок; пусть в несколько ограниченном виде, но не-сущее мерцает в бытии и даже опосредованно может влиять на него.
14. Миметический двойник стремится к тождеству и даже замещению собой другого, но *мера* подобия всегда сохраняет дистанцию между двойниками.

гой возникает наложение одной воли на другую. Обе, как было сказано выше, отрицают сами себя в порядке собственного существования, но с момента столкновения начинают взаимно отрицать и друг друга. Насилие, совершающееся как взаимная попытка воспрепятствовать реализации другой воли, есть удвоение негативности, ее расщепление. Ввиду такого расщепления, где происходит интерференция негативных, отрицающих друг друга (и себя самих) волей, в образованном насилем побочном регистре негативности возникает возможность *ино́го*¹⁵, стремящегося отрицать и ничтожить *иное*, которое было предметом первичного вожделения каждой из волей, отрицаемого в насильственном акте. Так, мы можем наблюдать движение к двойственности, которое, достигнув точки удостоверения двоицы, затем устремляется к единице, отрицая отношения двойничества посредством насилия.

Насилие, необходимо принадлежа нейтральному бытию, так же нейтрально и не обладает субъектностью, поскольку носит инструментальный характер: оперируя миметически порожденным избытком сущего, насилие устраняет противоречивость во множественном сущем и расчищает пространство для непрерывно возникающего в бытии *ино́го*, отталкиваясь от степени потенции и, как следствие, проявленности возможного сущего. С одной стороны, насилие появляется в момент расширения бытия, производящего избыток, и подавляет *иное*, с другой — включается, когда избыток уже произведен и должен быть растрочен. В обоих случаях вычисляется степень реализации сущего и уже сообразно ей кроится последнее. Иначе говоря, в этих актах калькуляции и отбора насилие, локально устраняя миметического двойника сущего — *иное*, утверждает различие в множественности сущего, в силу чего и производится не-сущее, которое, утратив представленность в бытии и способность воздействовать на него непосредственно, испытывает ресентимент по отношению к наиболее потентному сущему, стремясь заместить его собой и тем самым вернуть себе онтологическую полноту¹⁵.

Итак, насилие подчинено механизмам производства бытия, разделяющего его функциональной телеологией и интенциональностью. Оно может работать как на сокращение, так и на умножение сущего, может быть направлено как вовне (конфликт волей ве-

15. Это возможно при условии, что не-сущее сохранило в себе волю, и тогда, будучи двойником бытийствующего сущего, оно сможет взять «реванш», ценой которого будет восстановление не-сущим своего позитивного бытийного статуса, или реальность *ино́го*.

щей), так и внутрь (самодисциплина, или отбор потенций вещи), следовательно, оно гетерогенно.

От двоицы к единице и от двоицы к нулю: миметический модус

Выше было показано, как в онтологическом регистре являют себя мимесис и насилие, две взаимосвязанные части одной бытийной структуры, ответственной за актуализацию сущего. Так, мимесис множит сущее путем передачи через образы тождества, выраженного в материальных эффектах подобия, отчего, например, так легко со стороны распознать общность миметических двойников, кем или чем бы они ни были. Но необязательно миметические двойники будут поражены взаимным насилием: в случае если они разнесены друг от друга территориально и темпорально, то есть не притязают на единовременную актуализацию и, значит, не имеют интенции заместить друг друга, они могут существовать относительно мирно, так как между ними сохраняется необходимое различие, в первую очередь — хронотопическое. Такое сбалансированное различие миметическое двойничество является примером неконфликтного мимесиса, но стоит убрать это базовое различие, и в двойничестве запустится конфликт потенций и притязаний на конкретный хронотопический участок. Такова модель миметического соперничества в онтологическом плане, но сходным ли образом оно развернется в аспекте антропологическом?

По мысли Жирара, в основе соперничества *потенциально тождественных* субъектов лежит миметическое желание. Испытывая ощущение нехватки бытия, индивид включается в борьбу за заполнение этой лакуны посредством желания объекта, которое он заимствует у того, кто обладает, как ему *мнится*, большей полнотой бытия¹⁶. Удвоенное желание приводит к тому, что желающие одного и того же вступают в состязание за право обладания объектом желания, который буквально воплощает возможность восполнить брешь в собственном бытии. И хотя причина миметической борьбы не в сущностном или бытийном дефиците, но, напротив, как было показано выше, в избытке, то у Жирара мы обнаружим парадоксальную ситуацию — миметическое соперничество словно бы исходит и пребывает в ситуации баланса.

Миметическое насилие, базируясь на логике *мимесиса апроприации*, то есть подражательного присвоения как условия субъ-

16. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. С. 346.

ективации¹⁷, возникает вследствие присвоения желания, скопированного субъектом у образца, и представляет собой последовательность раздваивающихся жестов, где каждый акт удвоения продуцирует насильственный жест, который образцовому жесту одновременно и тождественен, и нет. Эта игра тождества и различия происходит за счет динамизма самой миметической структуры желания, потому что каждый ее элемент обладает агентностью и взаимно усиливает остальные элементы. Так, в результате серии подражательных осцилляций, обусловленных движением к различию как соперников, так и самого объекта желания, возникает насильственная взаимность. В первом случае это движение выражено в стремлении максимально различиться с соперником, что порой означает дискредитацию другого до такой степени, которая бы позволила ответить ему с лихвой, так как в противном случае, — приняв взаимность тождества, — продолжать борьбу не имеет смысла. Объект внутри двойнических отношений также устремлен к различию¹⁸: как только желание вступает в фазу актуализации, желаемый объект трансцендируется — с него спадает его материальная/*реальная* оболочка, послужившая триггером к борьбе, тем самым высвобождая метафизическое ядро желания, которое наводит на соперников насильственный морок, подкрепляемый представлениями о чести, престиже и т. д.¹⁹

Следовательно, и обоюдное стремление соперников к различию, и различение внутри себя самого объекта желания посредством открытия его метафизического измерения суть создание *иллюзии* различия, которая и является истинным двигателем борьбы (и здесь нет противоречия с миметической теорией). Собственное различение объекта желания — его метафизическое преобразование, в котором объект утрачивает статус материального выражения различия и в итоге полностью теряется соперниками из виду, — предъявляет нам непреходящее тождество последних. Иначе говоря, миметическое соперничество оказывается онтологически пустым и бессмыс-

17. Там же. С. 8–11.

18. По существу, объект желания — единственный, кто в жираровском миметическом треугольнике действует в логике онтологического мимесиса, поэтому он может реализоваться в *ином*.

19. Миметическое желание, утверждает Жиран, только и возникает в момент, когда в соперничестве появляется его онтологическое измерение, вскрывающееся в ситуации трансцендирования желаемого объекта. И если прежде он, возможно, воплощал в себе реальную потребность соперников, то ввиду борьбы за него он становится для них «более реальным», чем он есть на самом деле, становится «ирреальным» (Там же. С. 346–347).

ленным и потому заикливается, ведь после поражения (победа невозможна, а значит, всегда проигрывают оба) и объект, и образец-соперник отбрасываются субъектом и заменяются на новые. Таким образом, миметическое соперничество разворачивается в паттерне непрерывного кругового движения от двоицы к единице, демонстрирующем заикленность миметического желания и, следовательно, гомогенность насилия²⁰.

В ситуации, когда захваченность преобразенным объектом слишком велика, соперники сливаются в гонке симметрично-асимметричных насильственных жестов, или, как иначе определяет подобную ситуацию сам Жирар, — в логике пари²¹. В таком случае чем выше ставка, тем менее вероятно, что кто-то сдастся, а потому, представляя друг для друга непреодолимое препятствие, соперники переходят в заключительную стадию борьбы чистой насильственной взаимности — в устремление к крайности, которое обнаруживает подлинный объект желания, то есть само насилие, и, стало быть, миметическая двоица устремляется к нулю — к взаимному уничтожению.

На межличностном уровне устремление к крайности может из конфликта двух индивидов вырасти до сколь угодно многих, консолидированных в две воюющие стороны, что может привести к уничтожению не только первоначальных противников, но и целого сообщества. Интерпретируя Клаузевица, Жирар экстраполирует данную модель миметического соперничества на взаимодействие государств, концептуализируя войну как поединок миметических двойников²².

Война определяется Клаузевицем как продолжение политики, поскольку ее мотивацией является принуждение одного к исполнению воли другого. Другими словами, задача военных действий — привести соперников к переговорам. Отсюда вытекает и второй его тезис о том, что «наступающий хочет мира, обороняющийся хочет войны»: наступление ведется в целях принужде-

20. Стоит отметить, что в самой миметической теории мы уже находим указание на неоднородность насилия: взаимное межсубъектное или единодушное коллективное насилие может иметь созидательную функцию, и тогда оно определяется Жираром как учредительное, так как дает начало институциям или восстанавливает порядок в сообществе, потрясенном внутренним насилием. Но Жирар, признавая «созидательный эффект» насилия, настаивает, что он возникает скорее вопреки, а потому нарочито отождествляет между собой все проявления насилия.

21. Там же. С. 348.

22. *Он же*. Завершить Клаузевица. С. 19.

ния к миру на своих условиях, тогда как обороняющаяся сторона задает тон войне и более всего заинтересована в ее продолжении²³.

При этом государства (как в представлении Клаузевица, так и в интерпретации Жирара) субъективируются, отчего их поединок предстает шахматной партией: война, как и миметическая схватка, ведется между абсолютно тождественными субъектами, для которых народные массы по обе стороны суть лишь слепые орудия их индивидуальной борьбы. Взаимодействие между такими субъектами ведется в двух режимах. Первый — *реальная* война, где относительно противника происходит как ориентация на хронотоп военных действий (климат, географические и политэкономические условия и т. д.), так и калькуляция издержек, разработка стратегии и тактики²⁴, в силу чего сохраняется, пусть и в прерывистом виде, политическое ядро войны, — то есть пространство для создания различия. Режим *абсолютной войны*, внутри которого удержание различия между противниками уступает место чистой взаимности, служит теоретической моделью для войны реальной, но совпасть им мешает реальность политического, подерживаемая противниками в первом режиме и не позволяющая осуществиться пределу насильственной взаимности.

Клаузевиц не верит в возможность перекрытия политики устремлением к крайности, в чем его упрекает Жирар, утверждая, что политика здесь — лишь видимость²⁵, а значит, реальная война, проходя серию поражений и побед, все стремительнее сближается со своим концептом и в конце концов воплотит его. Ведь хотя война стартует с притязания на реальные объекты — перераспределение ресурсов и контроль над региональными потоками финансового капитала, обуславливающие в глобальном масштабе претензию на экономическую гегемонию, — тождество соперников и продуцируемая ими насильственная взаимность, как и в межличностном соперничестве, замещают эти объекты желанием уничтожения соперника именно ввиду взаимности и ресентиментарного характера этих притязаний.

Так перед нами возникает модель не просто капиталистической, но империалистической войны²⁶, развитие которой Жирар

23. Там же. С. 35–37.

24. «В этот момент оба противника не устремляются к крайности, поскольку не отвечают на удары друг друга, находясь в одном месте и в одно время» (Там же. С. 28–29).

25. Там же. С. 66.

26. Хотя Жирар не пользуется понятием империалистической войны (при том что оно выводится из его рассуждения о глобальности капиталисти-

и схватывает через «добавочный» элемент миметического соперничества — устремление к крайности. Такая война действительно эксплуатирует отношения двойничества в их идеальной формуле близнецовости противников, чем динамизирует тенденцию чередования и сближения двух режимов войны (реальной и абсолютной), описанных Клаузевицем. Политическое же служит ей ширмой для перераспределения позиций внутри капиталистической системы и передела сфер экономического влияния, как то описывают теоретики империалистической войны (например, Владимир Ленин, Роза Люксембург, Иммануил Валлерстайн). Но инструментальность такой войны, как верно отмечает Жирар, обманчива, ведь ставки предельно высоки, а на кону уже не столько победа, сколько не-поражение. Следуя жираровской логике абсолютизации тождества и гомогенности насилия, мы обнаруживаем в империалистической войне высшую точку развития самого концепта войны (и, следовательно, человечества). В нее исторически инвестировали войны с совершенно разной телеологией, в том числе революционные, ведь, как утверждает Жирар, между собой они не слишком различаются, но сходны в своем ресентименте и взаимном желании истребления²⁷. Таким образом, военная история представляет собой поиск наиболее летальных средств для уничтожения масс, а история человечества — неминуемое движение к самоистреблению.

Но как преодолеть непреодолимое, если все тождественны друг другу, а миметическое желание создает ситуацию соперничества, усиливающую угнетение тождеством и провоцирующую поиск галлюцинаторного различия, чего бы то ни стоило? Жирар предлагает нивелировать негативный эффект миметизма путем введения метаобраза в лице Иисуса Христа, — радикально отличного, с которым невозможно было бы вступить в миметическое соперничество. Подобный ход должен запустить континуальное событие, обратное грехопадению и потому означающее возвращение себе подобия Богу, которое и призовет *Царство* на землю. Только для этого необходимо совершить небольшое допущение:

ческой войны, ей по сути синонимичной), он анализирует сам феномен войны за определенные ресурсы, на которые претендуют два соперничающих государства, — войны, что оборачивается войной на уничтожение. Избегание понятия при очевидном рассмотрении феномена империалистической войны, вероятно, обусловлено тем, что Жирар избегает марксистского дискурса и подчеркнуто отказывается соотносить себя с какой бы то ни было политической позицией.

27. Там же. С. 67.

допустить, что в рамках системы, сконструированной Жираром, где субъект не автономен и, будучи тождественен другому, одержим мнимым различием с ним, он сможет отринуть свою «квазиидентичность», отказаться от тождества с тем, с кем еще вчера был насильственно взаимен, чтобы мочь уподобиться Христу. То есть ему необходимо одновременно и разорвать отношения тождества, и конституировать тождественность другому через отрицание его роли образца-соперника, что замыкает подражающего субъекта на единственном трансцендентном образце. Из этого вытекает вертикализация прежде имманентных и горизонтальных отношений субъекта и образца-соперника, предъявляя нам, таким образом, два класса субъектов подражания — вертикальный (субъект ориентирован на трансцендентный образец) и горизонтальный (субъект и образец равны и тождественны). По мысли Жирара, переориентация подражания на трансцендентный и единственный образец должна ограничить желание и избавить его от конфликтности.

Однако смена множественного образца на единый и трансцендентный не лишает насилие почвы, скорее наоборот — так оно обретает *сущностное* основание ввиду размыкания тождества и возникновения реального различия, потому как наряду с субъектом серийного подражания-себе-подобному появляется субъект, стремящийся к подобию с Богом и отрицающий множественность «земных» образцов. И значит, субъекты горизонтального подражания будут соперничать также с маргинальными субъектами вертикального подражания, так как между ними появляется радикальное различие, выраженное в человеко- и богоподобии. Но те, кто избрал для себя трансцендентный образец, могут начать конкурировать между собой за метафизическое различие, исчисляя меру подобия Богу, степень правильности уподобления и т. д. Таким образом, мы получаем здесь ту же треугольную структуру насильственного взаимодействия, что и в горизонтальном подражании, в котором соперничающие субъекты и объект находятся в одной плоскости. Однако в этом случае соперничество между *различными* субъектами ведется за объект, который колеблется от реального к трансцендентному, а не трансцендируется целиком, тогда как в случае строго вертикального подражания Богу образец совпадает с объектом, вокруг которого разворачивается борьба двух тождественных субъектов.

Очевидно, что в связке «мимесис апроприации — насилие» Жирар пытается нейтрализовать элемент апроприации, полагая его необходимым и вводя новый модус подражания с «неконфликт-

ной» апроприацией, которая тем не менее оказывается конфликтна, но уже опосредованно. Включение в миметическую коммуникацию трансцендентного образца является попыткой обнадеежить субъекта гетерогенностью, возможностью выхода за собственный предел. Однако, будучи ориентированным лишь на индивидуального субъекта, но не на коллективного, подражание трансцендентному образцу не лишает межсубъектное взаимодействие насилия, но являет новые способы субъективации через обладание, которое поставляет маркеры различия и, следовательно, *объективные* медиумы насильственной коммуникации. И поэтому, чтобы преодолеть насилие в том виде, каким оно представлено в миметической теории (то есть заключенным в человеческой субъективации и коммуникации, а потому носящим циклический характер), нужно ребалансировать жираровскую связку насилия и мимесиса апроприации, отказав последнему в нейтральности и исключительности: предположить не только неоднородность субъекта, в том числе коллективного, но признать гетерогенность насилия и в антропологическом аспекте. У насилия есть его *иное*, и это насилие против него самого²⁸.

От двоицы к нулю: антимиметический модус

Утверждая гетерогенность насилия, мы деабсолютизируем тождество, а следовательно, и апокалиптизм устремления к крайности, выраженный в империалистической войне. Деабсолютизация тождества означает утверждение — а не просто допущение — неоднородности не только индивидуального субъекта, но прежде всего коллективного, который также отвечает за формирование индивидов. Жирар, разрабатывая теорию интересубъективного взаимодействия, в последних своих работах совершил попытку разгерметизации миметической теории, призвав субъекта к разотождествлению, выраженному в индивидуальном отказе от миметического

28. На первый взгляд может показаться, что *иное* насилия — это его антипод, ненасилие, но это не так. Ведь в том, что касается его онтологического значения, оно противоречиво, поскольку в контексте производства сущего означает невозможную статику бытия; как этико-политическая позиция оно консервативно, так как сводится к попустительскому конформизму и бездействию по отношению к насилию, в особенности системному, тем самым поощряя его несправедливость и жестокость. С критикой ненасилия как политически неэффективного инструмента можно ознакомиться в работе Питера Гелдерлооса: *Гелдерлоос П. Как ненасилие защищает государство*. М.: Радикальная теория и практика, 2014.

соперничества в пользу устремления к невозможному подобию. В то же время при переходе в плоскость коллективного взаимодействия Жирар, как и Клаузевиц, просто переносит паттерн межсубъектного миметического соперничества на взаимодействие государств (внутри которых при этом существуют различные группировки интересантов), что отражено в его определении войны как поединка двух индивидов²⁹, хотя, казалось бы, здесь мы и обнаруживаем возможность коллективного разотождествления с «репрезентантами» общей воли в силу объективной неоднородности коллектива. А потому в разработке стратегии избавления от угрозы устремления к крайности Жирар все еще сохраняет веру в индивидуальный жест, тем самым отказывая коллективу и в способности воспротивиться насилию³⁰. Но может ли миметически субъективированный индивид — даже при условии отказа от подражания многим в пользу подражания одному — изменить среду и сообщество, сформировавшие его? Жирар пессимистичен в отношении эффективности масс, поэтому предлагает индивиду саботировать свою субъектность, отказав самому себе в желании. При этом о разрушении всеобщего порядка, выстроенного на миметическом принципе апроприации и насилия, речь не идет. Однако, утверждая неоднородность коллективных субъектов внутри глобальной войны, мы можем обнаружить орудие ее собственной гибели — войну гражданскую, или классовую³¹.

Мимесис апроприации обуславливает такое социальное устройство, в котором все же есть реальное субъектное различие — *обладание*, которое упорядочивает и стратифицирует общество. Мимесис апроприации — это альфа и омега логики неолита³², современным выражением которой становится капи-

29. Такое определение удивительным образом игнорирует социальную неоднородность внутри воюющих государств (общественное согласие и несогласие с внешней политикой, социальное расслоение и т. д.), которая и может привести к изменению хода войны, даже выходу из нее.

30. Жирар Р. Завершить Клаузевица. С. 45.

31. См.: Ленин В. И. Империализм, как высшая стадия капитализма // Он же. Полн. собр. соч.: В 55 т. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 27. С. 299–426.

32. Согласно Бадью, неолит представляет собой смену парадигмы в истории человечества, в которой акцент смещается с кочевых обществ охотников-собирателей на оседлые сельскохозяйственные сообщества. В рамках неолита, длящегося несколько тысячелетий, человечество развивается, совершенствуя орудия труда и технологии производства ради извлечения и накопления прибыли. Неолит характеризуется определенной «онтологической бедностью», выраженной в утилитарной позиции в отноше-

тализм³³. Обладание чем-либо не может быть достаточным и постоянным из-за изменчивости правил и объектов обладания, что задает динамику общественных отношений, но никогда не приводит их в состояние баланса, поскольку такая система не предусматривает всеобщего экономического равенства. Как следствие, общество расщепляется на два нетождественных друг другу класса — пролетариат и буржуазию, — которые представляют собой, в терминах Алена Бадью, «неконсистентного коллективного субъекта»: общество, как множество множеств, может быть воспринято как единое, но в действительности оно объективно лишено однородности. Понятие класса здесь появляется как фактическое, а не абсолютное, поскольку складывается в конкретных исторических условиях, выступающих также и условиями субъективации отдельных индивидов, а потому классовое различие реально и подразумевает принципиальную несводимость одного класса к другому³⁴. Таким образом, мы фиксируем реальное субъективирующее различие.

Взаимоотношения классов здесь можно определить как конфликтный не-мимесис, в котором нет присущей мимесису взаимности и симметрии насильственных жестов. И потому такие миметические отношения являются своего рода инверсией подражания трансцендентному метаобразцу: между сторонами сохраняется четкое различие, обусловленное самой логикой апроприации, — обладание средством производства; технически преодолимое различие, если у индивида стоит задача перехода из одного класса в другой. Что касается насильственного аспекта классовых отношений, то он проявляется двояким образом. Один класс имеет средства для угнетения и подавления любого сопротивления со стороны другого, что выражается в системном насилии, но аналогичного насильственного жеста в ответ не может последовать, так как этот жест потребовал бы политического измерения, то есть политической субъективации. До тех пор взаимность может быть проявлена лишь в измерении экономическом, в котором классы, при всей их нетождественности, взаимодействуют в апроприационной па-

нии сущего, что и обуславливает фиксацию на обладании и ресурсной эксплуатации. См.: Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006.

33. Badiou A. Politics Today: Thirteen Theses and Commentaries // Crisis & Critique. 2022. Vol. 9. № 2. P. 11–22. URL: <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/nov-25/alain-badiou.pdf>.

34. Не отрицая действительного тождества индивидов, мы констатируем реальное различие классов как коллективных субъектов.

радикале, упорядоченной буржуазией. Но все же их уподобление оказывается невозможным, так как ни с одной стороны не происходит двойного схватывания: буржуазия не стремится подражать пролетариату и наоборот, но также не следует и призыва с обеих сторон к подражанию себе³⁵, поскольку они не являются противоположностями друг друга. Пролетариату, как справедливо отмечает коллектив Тиккун, противостоит не буржуазия, а империя «как неприязненная *среда*»³⁶, то есть сам империалистический порядок, воспроизводящий условия для онтологического различия и покрывающий субъектное тождество, тем самым затягивающий мир в воронку насилия.

Глобальная империалистическая война — это состояние абсолютно проницаемых границ: больше нет внутреннего и внешнего, ведь все насильственно овнешняется. Поскольку она разворачивается между неконсистентными коллективными субъектами, и внутри них также происходят процессы перманентной консолидации и отталкивания, то в момент, когда не остается ничего, прежде скреплявшего их разделенное единство, коллективный субъект окончательно распадается на: 1) революционизированный пролетариат, который, размежевываясь с буржуазией, вытесняет то, что к ней тяготеет, и гомогенизируется; 2) буржуазного гетерогенного субъекта, так как ему присуща индивидуалистическая логика, а значит, интенциональная и телеологическая разнонаправленность. И потому нам следует трактовать жираровский призыв к саботажу субъектности именно по отношению к субъектности коллективной, поскольку только таким образом подрывается деятельность империи. Определив неконсистентность коллективного субъекта, мы находим иное пространство для разрешения устремления к крайности — пространство коммунистической политики, способной на массовое восстание против логики частного способа присвоения (апроприации), принятой за основание человеческой цивилизации.

Если рассматривать классовый конфликт с точки зрения миметического соперничества, то он не содержит в себе интенции замещения одного соперника другим, прежде всего потому, что они имеют различный онтологический потенциал: пролетариат движим стремлением к справедливости и установлению поли-

35. Порой мы можем столкнуться с предъявлением сторонами друг другу свидетельства тождества: «Посмотри, я такой же, как ты», — брошенного скорее в попытке сгладить конфликт, нежели установить отношения тождества.

36. Тиккун. Введение в гражданскую войну. М.: Гилея, 2022. С. 127.

тической истины, тем самым притязая на универсальное³⁷. Обладая потенциалом к солидарности, он может сохранять внутреннее единство и удерживать классовое различие, что не позволяет сущностно отождествиться с буржуазией и свести противостояние в устремление к крайности. Последнее и будет категорическим фактором различия между гражданской, классовой войной и глобальной империалистической: первая, согласно Бадью, ставит своей целью уничтожение порядка, на основании которого возможно определение места, конституирующего классы³⁸ (таким образом, в ее целеполагании политика совпадает с онтологией), а вторая, будучи попыткой сохранения статус-кво, оборачивается абсолютной войной на уничтожение.

Итак, модель гражданской, или классовой, войны представляет собой антимиметический модус насилия, который размыкает его зацикленность, лишает агентности и тем самым способствует актуализации революционного события³⁹, обнаруживающего возможность выхода из устремления к крайности через слом механизмов воспроизводства империалистического порядка. Апокалиптизм Жирара не безоснователен, ведь им весьма точно диагностируется ситуация эскалации насилия на глобальном уровне. Однако Жирар видит проблему не в мимесисе апроприации и примате апроприационной перспективы, но в его эффекте взаимности и негативности тождества, и потому предложенное им решение заключается лишь в замене апроприруемого образца и надежде на то, что вертикализация миметического взаимодействия снимет напряжение в горизонтальных отношениях, не пересматривая критически сам принцип обладания, помещаемый Жираром в основание антропогенеза. Жираровская сотериология предлагает лишь изменение акцентов в механизме насилия, но не условий и порядка его функционирования. Устранение (а не отсрочка) угрозы всеобщего истребления — и здесь я солидарна с Бадью — может быть достигнуто исключительно путем осуществления политического проекта пролетариата⁴⁰, который разрушит неолитическую логику апроприации, прежде формировавшую жираровского субъекта, и тем самым приведет к реформативному социальным отношениям.

37. Бадью А. Загадочное отношение философии и политики. М.: ИОИ, 2016. С. 40–41.

38. Badiou A. Theory of the Subject. L.; N.Y.: Continuum, 2009. P. 7.

39. «У Империи внутренний враг. Имя ему — событие» (Тиккун. Указ. соч. С. 111).

40. Badiou A. Politics Today.

Библиография

- Аристотель. Метафизика. М.: Эксмо, 2015.
- Бадью А. Загадочное отношение философии и политики. М.: ИОИ, 2016.
- Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006.
- Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер., комм., науч. ред. С. Л. Фокин. СПб.: Мифрил, 1994. С. 245–268.
- Гелдерлоос П. Как ненасилие защищает государство. М.: Радикальная теория и практика, 2014.
- Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016.
- Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон. М.: ББИ, 2019.
- Жирар Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010.
- Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015.
- Ленин В. И. Империализм, как высшая стадия капитализма // Он же. Полн. собр. соч.: В 55 т. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 27. С. 299–426.
- Маковецкий Е. А. Подобие и подражание. Очерки по философии и истории культуры. СПб.: РХГА, 2014.
- Тиккун. Введение в гражданскую войну. М.: Гилея, 2022.
- Badiou A. Politics Today: Thirteen Theses and Commentaries // Crisis & Critique. 2022. Vol. 9. № 2. P. 11–22. URL: <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/nov-25/alain-badiou.pdf>.
- Badiou A. Theory of the Subject. L.; N.Y.: Continuum, 2009.

VIOLENT (NON)RECIPROCITY: MIMESIS AND ANTI-MIMESIS OF CONFLICT

ALINA KONDAKOVA. Stasis Center for Practical Philosophy, European University at St. Petersburg (EUSPb), Russia, akondakova@eu.spb.ru.

Keywords: violence; mimesis; identity, negativity; René Girard; Alain Badiou.

Violence in its genesis is defined by René Girard as a purely human phenomenon, which is conditioned by the ultimate identity of the subjects, the non-recognition of which pushes them to establish a difference, which is impossible due to the illusory nature of the latter. Thus, the mimetic crisis (the crisis of differences), which is almost losing its discontinuity, reveals only a homogeneous form of violence, and it itself is endowed with hypostatic agency by Girard, which means that it's impossible to overcome the current situation of looping mutual violence from within. The root of violence is what Girard defines as the mimesis of appropriation. The only way to cope with the destructive effects of the human mimetic nature is an individual rejection of violence by imitating a transcendent model unattainable to mimetic rivalry, which violates the principle of reciprocity of mimetism. Consequently, the heterogeneity of the subject necessary to get rid of striving to the extreme appears in Girardian theory only when the metaphysical dimension opens.

The author suggests a radical revision of the principles of mimetic theory. The main method of redefining the foundations of mimetic theory turns out to be its ontologization, which ultimately makes it possible to form a socio-political space for resolving the mimetic crisis and to show the possibility of an alternative to the logic of possession. Thus, during the reconstruction of the ontological basis of violence, it is revealed that it is inherent primarily in being itself as part of the mechanism for the production of being, and, consequently, it is neutral, which allows the author to propose a project of an immanent way out of striving to the extreme, by establishing the heterogeneity of both violence and the subject.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-65-84

References

- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], Moscow, Eksmo, 2015.
- Badiou A. *Etika: ocherk o soznanii zla* [Léthique. Essai sur la conscience du mal], St. Petersburg, Machina, 2006.
- Badiou A. Politics Today: Thirteen Theses and Commentaries. *Crisis & Critique*, 2022, vol. 9, no. 2, pp. 11–22. Available at: <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/nov-25/alain-badiou.pdf>.
- Badiou A. *Theory of the Subject*, London, New York, Continuum, 2009.
- Badiou A. *Zagadochnoe otnoshenie filosofii i politiki* [La relation énigmatique entre politique et philosophie], Moscow, Institute for General Humanitarian Studies, 2016.
- Bataille G. Gegel', smert' i zhertvoprinoshenie [Hegel, la mort et le sacrifice]. *Tanatografiia Erosa: Zhorzh Batai i frantsuzskaia mysl' sere diny XX veka* [The Thanatography of Eros: Georges Bataille and Mid-Twentieth-Century French Thought] (comp., trans., comment. S. L. Fokin), St. Petersburg, Mithril, 1994, pp. 245–268.
- Gelderloos P. *Kak nenasilie zashchishchaet gosudarstvo* [How Nonviolence Protects the State], Moscow, Radical theory and practice, 2014.
- Girard R. *Ia vizhu Satanu, padaiushchego, kak molniia* [Je vois Satan tomber comme l'éclair], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2015.

- Girard R. *Nasilie i sviashchennoe* [La violence et le sacré], Moscow, New Literary Observer, 2010.
- Girard R. *Veshchi, sokrytye ot sozdaniia mira* [Des choses cachées depuis la fondation du monde], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2016.
- Girard R. *Zavershit' Klauzevitsa. Besedy s Benua Shantrom* [Achever Clausewitz: entretiens avec Benoît Chantre], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2019.
- Lenin V. I. Imperializm, kak vysshaia stadiia kapitalizma [Imperialism, the Highest Stage of Capitalism]. *Poln. sobr. soch: V 55 t.* [Complete works: In 55 vols], Moscow, Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1969, vol. 27, pp. 299–426.
- Makovetsky E. A. *Podobie i podrazhanie. Ocherki po filosofii i istorii kul'tury* [Likeness and Imitation. Essays on Philosophy and History of Culture], St. Petersburg, Russian Christian Academy for the Humanities, 2014.
- Tiqqun. *Vvedenie v grazhdanskiu voinu* [Introduction à la guerre civile], Moscow, Hylaea Books, 2022.

Бесконечный проигрыш: ревность и любовь в миметической теории

ЕКАТЕРИНА ГРИГОРЬЕВА

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (МГУ);
Институт научной информации по общественным наукам (ИНИОН РАН),
Москва, Россия, yatak.grig@yandex.ru.

Ключевые слова: Рене Жирар; «Черный лебедь»; Жан-Пьер Дююи; ревность; миметический треугольник желания; двойник; проигрыш.

В статье рассматривается ситуация бесконечного проигрыша в рамках жираровского треугольника миметического желания, включающего любящего субъекта, объект этой любви и образец, который выступает в качестве препятствия на пути желания субъекта. В описанной конфигурации конститутивной для субъекта является ревность: вне непрерывной оглядки на образец или, иными словами, на идеального Другого, любовь не представляется возможной. Субъект проигрывает собственную любовную партию тому, в отношении кого приписывает себе радикальную недостаточность. Желанием субъекта здесь становится одержимость идеальным Другим или же медиатором желания — тем, кто мешает субъекту достичь объекта своей любви, и тем, кто обеспечивает своим появлением ревность.

Помимо философии самого Рене Жирара и ее интерпретации Жан-Пьером Дююи, автор статьи основывает свою концепцию бесконечного

проигрыша на работах Мераба Мамардашвили, Поля Пресьядо, Аленки Зупанчич, Жака Лакана, Жоржа Батая, Отто Ранка, Мишеля Лейриса, Алена Бадью, Франца Кафки. В качестве основного иллюстративного материала в статье рассматривается фильм Даррена Аронофски «Черный лебедь», описывающий ситуацию бесконечного проигрыша в миметической теории. Медиатор желания здесь одновременно становится и зеркальным двойником субъекта, тем самым радикализируя интуицию подражания в рамках миметического треугольника. Желание предстает в виде невозможного и недостижимого, поскольку устранение раздвоенности оказывается самоубийственным актом, а видимость выигрыша неизменно оборачивается проигрышем. Возможность выхода из описанного треугольника подражания и проигрыша проблематизируется на материале «Конца ревности» Марселя Пруста и связывается автором с темой смерти.

...любовь, дошедшая до такой точки, — болезнь (а я люблю болеть).

*Жорж Батай*¹

МИМИКРИЯ, или имитация поведения другого человека, становится главным измерением желания для Рене Жирара. Желание в его интерпретации перестает мыслиться как нечто двойственное, как результат отношений между субъектом желания и его объектом. Желаящего и желаемое начинает разделять образец — тот, кому желающий подражает. Именно подражание ложится в основу миметического механизма, имеющего, таким образом, треугольную «форму». Любящий субъект и объект его любви в нем разделены уже упомянутым образцом, или медиатором — соперником субъекта, которому последний подражает. Миметический механизм (миметическую теорию) пронизывает магистральный тезис: всякое желание подражательно.

Треугольник миметического желания состоит из объекта желания, субъекта — того, кто желает, — и соперника этого субъекта, медиатора его желания. Субъект и отделяющий его от объекта желания медиатор желают чего-то одного. Субъект заимствует желание медиатора, подражая последнему, что, в свою очередь, делает и медиатор по отношению к субъекту. Создается эффект двойничества: в конечном счете они пытаются уподобиться друг другу, имитировать друг друга.

Источником желания в рамках миметической теории становится другой человек, желающий того же, что и субъект желания. На обложке первой книги Жирара «Ложь романтизма и правда романа» была помещена аннотация, начинавшаяся со слов: «Человек не может что-то пожелать сам: надо, чтобы кто-то указал ему

1. Батай Ж. Невозможное // Он же. Ненависть к поэзии: Романы и повести / Пер. с фр.; сост. С. Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2017. С. 225.

объект желания»². Этот «кто-то», указывающий субъекту, чего же ему желать, — медиатор, источник желания.

Субъект и медиатор его желания связаны амбивалентными отношениями. С одной стороны, они восторгаются друг другом, ведь без скрытого восхищения не может возникнуть желание подражать другому. С другой стороны, они едва ли не ненавидят друг друга, поскольку между ними, имеющими один объект желания, неизбежно возникает взаимная вражда. Неизбежность этой вражды связана с тем, что обладать объектом может только один из них. Постоянное подражание друг другу сводит этих людей вместе, одновременно расталкивая.

Общее желание связывает их, заставляет медиатора уподобляться субъекту и наоборот. Эта взаимная мимикрия вызывает в них обоюдную ненависть: их отношения подтверждают, что по-настоящему не любить можно того, кто мешает удовлетворить собственное желание³. Однако ситуация здесь усложняется, очевидно, тем, что этот «кто-то» не только мешает удовлетворить собственное желание, но и в конечном счете желание это внушает: без медиатора просто не было бы желания субъекта.

Отношения субъекта и образца Жирар предлагает описывать как отношения постоянно завидующих друг другу людей. Жизнь субъекта желания и медиатора в миметическом механизме — театр зависти. Именно зависть выражает описанную амбивалентность отношений людей, связанных одним объектом желания. С одной стороны, зависть нельзя помыслить вне скрытого признания того, кому ты, собственно, завидуешь. С другой стороны, она невозможна без уничтожения и обесценивания того, к кому испытываешь зависть. При этом завидующий стремится как бы к высшей ступени бытия, выражающейся для него в союзе тех, кому он завидует, а именно в союзе медиатора и объекта желания. Он отчаянно жаждет достичь этой ступени. И сам факт зависти постоянно свидетельствует о его как бы недостаточности, позоре. Зависть — свидетельство ущербности положения того, кто завидует. То есть в миметическом механизме субъект изначально оказывается наделенным некой недостаточностью. Он

2. Цит. по: Рей О. Глубинные пространства желания // Дюпон Ж.-П. Ревность. Геометрия желания / Послесл. О. Рея; пер. с фр. А. Н. Смирновой. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2021. С. 215.

3. Жирар Р. Театр зависти. Уильям Шекспир. М.: ББИ, 2021. С. 2.

зависим от той привилегированной связи, которая имеет место между желаемым им объектом и медиатором⁴.

Не всякое мимическое желание связано с завистью, но всякая зависть отражает структуру миметического желания⁵. При этом зависть эта, если обращаться к интерпретации наследия Жирара, предложенной Жаном-Пьером Дююи, может пониматься как нечто равнозначное ревности. Такое понимание позволяет практически равноценным употреблением слов «зависть» и «ревность» самим Жираром: при подсчете упомянутых терминов в «Театре зависти» выясняется, что количество их примерно одинаковое. Как настаивает Дююи, это говорит о том, что названием работы мог бы стать и «Театр ревности»⁶. Перед глазами субъекта в контексте подражательного желания всегда-уже находится образец, а потому ревность здесь становится постоянной.

Постоянно и обращение субъекта к связи между медиатором и объектом его желания. Ревнивец мучает себя картинами воображаемого счастья, недоступного ему самому. Он убежден, что за его спиной все счастливы и что счастье это возможно без него. Он чувствует, таким образом, странную сопричастность чужому единству, пускай и негативную: когда его нет, люди радуются, а сам он этой радости оказывается лишен. Именно чужая связь, в которой люди счастливы, оказывается формулой ревности для Дююи⁷.

При этом приписывание себе субъектом радикальной недостаточности и оглядка на ту особую связь, которая имеет место между медиатором желания и объектом, постоянны. Тот, кому субъект завидует, или тот, к кому он ревнует объект своего желания, становится для него своего рода идеальным Другим — тем, кому он отчаянно подражает, и тем, кто в конечном счете и внушает ему желание.

Ситуация, в которой он находится, в рамках статьи будет описана как ситуация бесконечного проигрыша: субъект всегда уже здесь ущербен и недостаточен, а преодоление соперничества не представляется возможным, поскольку оно составляет конститутивный компонент желания. Вне этого соперничества не было бы и этого желания, потому что желание в миметическом меха-

4. Там же. С. 3.

5. «Любая зависть миметична, но не всякое миметическое желание завистливо» (цит. по: Там же).

6. Дююи Ж.-П. Указ. соч. С. 27–29.

7. Там же. С. 221.

низме подражательно, внушено фигурой и желанием другого человека. Субъект обречен, таким образом, постоянно оглядываться на идеального Другого в лице медиатора и жить с ощущением собственной недостаточности.

Возможен ли выход из данного треугольника, или, иными словами, «конец ревности»? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо предварительно рассмотреть феномен любви, в рамках которого и возникает ревность, а также проанализировать особенности его понимания в миметической теории. Кроме того, потребуется рассмотреть проявления миметического желания, которые демонстрирует не только и даже не столько философия Жирара, сколько различные изображения миметической одержимости, существующие в современной культуре.

Любовь как неисправимый проигрыш

Подражательное желание изначально предполагает переход к теме проигрыша. Субъект находится в уязвленном положении как в теории Жирара, так и в интерпретации его наследия Дююи. В первом случае субъект завидует, и зависть эта неявно свидетельствует об ущербности бытия того, кто завидует. Завидующий замороженно наблюдает за связью двух других людей, обладающих тем, чем субъект не обладает. Во втором случае субъект ревнует и аналогично жаждет причастности к союзу двух людей — медиатора собственного желания и объекта. Здесь он снова недостаточен: люди счастливы за его спиной, тогда, когда его нет рядом. И это заставляет субъекта всегда находиться в положении того, кто радикально недостаточен по сравнению с кем-то другим.

При этом как в первом, так и во втором случае субъект постоянно соперничает с медиатором своего желания, видя в нем идеального Другого. Это видение и предreshает исход соперничества, превращая субъекта во всегда-уже проигравшего. Таковым его делает тот факт, что само вступление в миметический треугольник уже означает признание за медиатором более высокого статуса, признания его как бы более достойным, чем ты сам. Подражательное желание устроено таким образом, что субъект невольно желает превосходства медиатора, то есть собственного проигрыша: желает этого превосходства для того, чтобы в конце концов его присвоить⁸. Он находится в этой убийственной амбивалент-

8. Там же. С. 61.

ной игре, включающей и признание более высокого положения за образцом желания, и страстное желание это положение захватить. Здесь восхищение образцом и ненависть к нему же оказываются рядом.

Субъект, таким образом, становится одержим идеальным Другим, выступающим в качестве медиатора желания — того, кто мешает субъекту достичь объекта своей любви и того, кто обеспечивает своим появлением зависть или ревность и одновременно является источником желания. Иными словами, здесь проигрыш начинает пониматься в качестве синонима любви, а игра любящего становится игрой всегда-уже проигравшего.

Если понимать победу как отсроченное поражение, то нужно признать, что проигрыш есть то, к чему приведет выигрыш. И именно проигрыш здесь окажется тем, что привяжет к игре и сделает игру эту возможной. В такой игре неизбежным становится регулярный проигрыш, проигрыш, наводящий на мир игры и в конечном счете побуждающий играть. Движение к победе — это в равной степени движение и к поражению. Однако без победы, мыслимой как основополагающий компонент игры, как то, ради чего игра разворачивается, трудно эту игру представить. Победа маячит где-то там, на горизонте: она мыслится как актуальная возможность, как то, чего можно — и, кажется, нужно — достичь. Но в ситуации как бы невозможности этой победы, когда ты всегда-уже проиграл, встает вопрос о том, как это произошло.

Можно обнаружить себя на уклоне, который ведет к превращению в проигравшего. Когда что-то по-настоящему меняется, играющий с удивлением обнаруживает, что именно так всегда и было. Всегда был этот уклон, нативно содержащийся в каждом действии и пробалтывавшийся — как истина для Жиля Делёза⁹ — в произвольных знаках. Проигрывающие зачастую разыгрывали уже написанную роль: Николай II и Людовик XVI оказывались в кажущихся очевидными ситуациях и принимали такие же очевидные решения¹⁰. Монарха клонит в свержение, а каждого из нас — в превращение во влюбленного или в любви этой терпящего поражение.

9. «Истина не проявляется ни с помощью аналогий, ни с помощью доброй воли, она пробалтывается в произвольных знаках» (Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 2017. С. 41).

10. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 125.

Проигрыш в любви — это ситуация неисправимая, изменить ее можно только самым радикальным шагом, буквально, по выражению Мераба Мамардашвили, атомной бомбой:

Проблема измены, предательства — это ситуация «неисправимости» — апокалипсическая ситуация, которую можно исправить только с помощью атомной бомбы, где обстоятельства владеют тобой, как сицилийская мафия, — за какую нитку не потяни¹¹.

Обстоятельства владеют проигравшим, как владеет терпящим поражение Майклом Корлеоне в трилогии «Крестный отец» сицилийская мафия — его же семья. Фрэнсис Форд Coppola следует завету автобиографичности создаваемого: безжизненный взгляд главного героя в финале первой части «Крестного отца» — взгляд самого режиссера или взгляд человека, признающего безоговорочность своего поражения. Coppole, мыслившему себя в качестве автора «новой волны», не хотелось идти на поводу у киноиндустрии и снимать фильм о мафии. Майклу не хотелось идти на поводу у своей семьи и платить за нее по счетам. Однако и того, и другого толкала необъяснимая сила — возможно, тот самый уклон, на котором они оба оказались.

Ироничная заставка фильма — рука, держащая марионетку. Кем являются главный герой и режиссер в этой конфигурации — управляющими или управляемыми? Наверное, на этот вопрос отвечает Майкл в финале трилогии, стоя на сицилийском кладбище: «Виновата история». Младший сын основателя криминального клана, он долгое время противопоставлял себя собственной семье и тому, чем она занимается. Став же приемником отца после его смерти, Майкл отрекается от прежних взглядов. В начале первой части трилогии мы видим его вернувшимся из зоны боевых действий, говорящим своей невесте Кэй, что он не тождественен своей семье: «Да, это моя семья, Кэй, но это не я сам». А в конце фильма наблюдаем уставший взгляд Майкла и ужас в глазах теперь уже его жены. Перед ней закрываются двери кабинета мужа, где будут обсуждаться планы по устранению врагов семьи.

В этот момент Майкл проигрывает. Проигрывает в конечном счете себе и своей любви — надежды по поводу брака рушатся не из-за свержения внешним Другим, но из-за предательства самого себя.

11. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления // Он же. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 210.

Но когда-то, задолго до этого проигрыша, глаза Кэй и Майкла встретились в первый раз.

Влюбленные встречаются посреди смены парадигмы¹², еще не понимая, что смена парадигмы — их встреча в этот конкретный момент. Влюбленность, равно как и катастрофическая ситуация, может быть описана с помощью схемы «до и после». Происходящая посреди коренного слома, влюбленность сама по себе знаменует это радикальное изменение, становясь его причиной и разделяя жизнь на эти самые «до и после». Влюбиться означает почувствовать другое начало. Известный ранее мир разрушается, раскалывается надвое, а каждая половина — снова и снова надвое, и конца этому нет.

Одной из повторяющихся фантазий, парадоксально относящихся как к чувству влюбленности, так и к позднему капитализму, становится фантазия конца. «Конец истории» Фрэнсиса Фукуямы, как указывает Аленка Зупанчич, знаменует собой противоположное заявленному в названии¹³, равно как и конец в рамках влюбленности знаменует пролонгирование конца, а следовательно — не конец. Деление привычного мира продолжается. И конец, таким образом, повторяется¹⁴: если нет ничего сладостнее последней выкуренной сигареты, которая не является, в общем, последней, то нет и ничего радостнее финального деления известного ранее мира — деления, которое финальным тоже не является. Тот факт, что сигарета последняя, добавляет что-то к ее вкусу, делает ее наилучшей. Всякая сигарета в идеале должна была бы называться последней, чтобы ей можно было наслаждаться, чтобы убежденность курящего в том, что она действительно последняя, делала ее особенной¹⁵.

Аналогично каждый миг влюбленности становится особенным, ощущается едва ли не как последний: потому здесь рождение нового чувства связывается с апокалипсом¹⁶, а истиной любви пере-

12. Подобная ситуация описана Полем Пресьядо, когда он в работе «Я влюблен» пишет: «Я влюбляюсь в тебя прямо посреди смены парадигмы. Пока не пойму, что смена парадигмы — это ты» (*Пресьядо П. Б. Я влюблен // Telegraph*. 25.10.2022. URL: <https://telegra.ph/YA-vlyublen-10-25>).

13. Зупанчич А. Повторяя конец / Пер. с англ. Олелуш // *Лаканалия*. 2019. № 32. С. 6. URL: <http://www.lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/Lakanaliya-Vremya.pdf>.

14. Там же.

15. Там же. С. 13.

16. *Пресьядо П. Б.* Указ. соч.

стает быть ностальгическая память¹⁷. Ведь именно сейчас, на руинах прежнего мира, рождается любовь.

Любовь — комическое чувство. Случайность в ней превращается в необходимость, делая любовь любовью: когда-то глаза влюбленных встретились в первый раз. В этот миг «случайное» превратилось в «необходимое» и тем самым был осуществлен переход от «еще не» к «всегда-уже»¹⁸. Обстоятельства, в которых непреднамеренно оказываются люди, впоследствии ими же оцениваются как выражение некой глубочайшей истины, того, что всегда содержалось в их жизни и должно было актуализоваться в качестве события. Случайное, таким образом, начинает мыслиться в качестве необходимого. Как раз в такой случайности заключаются и фарс, и комедия, и драма любви. В изживании же любви состоит, кажется, ее трагедия — трагедия того, кто в игре этой терпит поражение.

I know, you've got me wrapped around your finger, — пел Брайан Молко в песне, которую более десяти лет отказывался исполнять на собственных концертах. Он знает, что проигрывает любви — и всегда, кажется, знал, что так будет, в двух куплетах перечисляя, о чем именно догадывался все это время. Уклон, толкавший его к каждому новому действию и сопровождавший на протяжении всей описываемой истории, в конце концов открыто заявляет о себе в финале — когда любовь эта закончилась. Проигрывающий играет, таким образом, уже написанное: он действует так, словно его толкает идущий позади. Он уже на пути к этому поражению. Та инстанция, от лица которой он мог говорить «я», вдалеке от него. Он здесь — субъект, желание которого приобретает характер одержимости¹⁹.

Игра проигрывающего различается в зависимости от специфики этого поражения, но в треугольнике любви она — в отношении обсессивного субъекта к идеальному Другому, которому он и проигрывает эту партию. Проигрыш этот обеспечивается тем, что любовную игру субъекта сопровождает этот идеальный Другой: он появляется, вселяя своим присутствием чудовищное беспокойство и вызывая ревность, становящуюся в этих обстоятель-

17. Zupančič A. *The Odd One In: On Comedy (Short Circuits)*. Cambridge, MA: MIT Press, 2009. P. 134–135.

18. Долар М., Божович М., Зупанчич А. *Любовная машина. Лакан и Спиноза. Комедия любви*. СПб.: Алетейя, 2020. С. 10.

19. Смулянский А. *Желание одержимого: невроз навязчивости в лакановской теории*. 2-е изд., доп. СПб.: Алетейя, 2018.

ства лейтмотивом любовного треугольника. Субъект с появлением Другого видит перед собой, таким образом, не столько даже объект своей любви, сколько фигуру, которая отделяет его от этого объекта, а в итоге заменит для него и объект желания, и — парадоксально — его самого.

Возможной эта подмена станет благодаря эффекту двойничества, вне которого говорить о подражательном желании невозможно. Субъект всегда имитирует действия медиатора, а медиатор — действия субъекта. Глазами субъекта в итоге становятся глаза другого человека, по сравнению с которым тот приписывает себе радикальную недостаточность. Именно по причине всегда присутствующего в подражательном желании эффекта двойничества тема взгляда Другого необходима для обращения к поражению в миметическом механизме.

Чужие глаза в структуре миметического желания

«Из моих глаз глядят чужие глаза»²⁰, — в очерке «Человек и зеркало» Михаил Бахтин констатирует избыток Другого в зеркальном образе. Внешнее оказывается тем, что вытесняет собой внутреннее, а фигура Другого становится той, к которой смотрящий одержимо возвращается и на которую столь же одержимо ориентируется. В интерпретации Бахтина герой не собственными глазами наблюдает свое отражение, а чужими: зеркальный образ становится для него апофеозом присутствия фигуры Другого, вытесняющей его самого.

Ситуация бесконечного проигрыша в треугольнике миметического желания и одновременно метафора глядящих на меня из зеркала чужих глаз во всей полноте отражается в фильме Даррена Аронофски «Черный лебедь» (2010), где медиатор желания одновременно является и зеркальным двойником субъекта, тем самым радикализируя интуицию подражания в рамках механизма Жирара.

Нина, главная героиня фильма, видит в зеркалах фигуры соперниц и отчаянно сравнивает себя с ними, испуганно пытается выпарить из себя, собственно, себя в попытках приблизиться к этому идеальному Другому. Из ее глаз в конечном счете глядят чужие глаза: человек, в которого она влюблена, приписы-

20. Бахтин М. М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 240.

ваает ей радикальную недостаточность по сравнению с другими людьми. В его глазах она всегда могла бы быть лучше: свободнее, раскованнее, смелее. Для него она труслива: единственные моменты, когда она была смелой, кажутся ей самыми моментами страшной и роковой оплошности. Тогда она видит в себе человека, которым быть не готова: человека, напоминающего ее соперниц по роли, других артисток, потенциально способных ее заменить. С ними ее сравнивает объект ее любви, по отношению к ним она чувствует радикальную недостаточность. Они и становятся ее двойниками — людьми, с которыми ее сравнивают, наделенными тем, что не позволяет себе публично продемонстрировать Нина, и преследующими ее в зеркальных отражениях.

Поражение Нины обозначается практически сразу: сцена сна героини, открывающая фильм, повествует о ее превращении в белого лебедя. В либретто балета «Лебединое озеро», постановку которого зритель будет наблюдать весь фильм, невинная и прекрасная девушка Одетта была превращена в белого лебедя. Она жаждет разрушить злые чары, но помочь ей, как водится, может только любовь. Ее желание почти осуществляется: появляется принц — Зигфрид, имя которого в фильме не звучит, поскольку своеобразной вариацией этого героя становится режиссер постановки, в которой главную роль исполняет Нина. Но до того, как он — принц — смог признаться ей в любви, похотливый двойник — черный лебедь Одиллия — обманывает и соблазняет принца. Принц не узнает подмены или не хочет ее узнавать. В этот момент мы наблюдаем коду Одиллии — момент того самого проигрыша в любви, ставшего для главной героини роковым. Узнав о предательстве любимого, белый лебедь бросается со скалы — и в смерти, как говорит режиссер в самом начале фильма, рассказывая о замысле постановки, обретает свободу.

Проигрыш этот, как было сказано, имплицитно пробалтывается с самого начала: еще в первых сценах фильма героиня начинает замечать в зеркалах странные фигуры, а во время публичного объявления о намерениях режиссера поставить свою версию балета с новой королевой лебедей отчетливо бросается в глаза кадр, в котором лицо главной героини множественно расщепляется в зеркалах. Там она более неотличима от своего двойника — и там же уже показан финал фильма и проигрыш героини.

Лаура — французская писательница Коlette Пеньо — говорила о том, как два зеркала, с помощью которых она разделяла и соединяла себя вновь, стали условием ее литературного творчества

и условием, можно сказать, ее самой²¹. С помощью расположенных рядом зеркал она, еще будучи маленьким ребенком, разрушала себя и свою прежнюю неделимость, играя как бы с интуицией аннигиляции, с руинами самой себя. Нина отказывается от этой игры, игра зеркал начинает ее разыгрывать против воли: голос, которым она могла говорить о себе, больше ей не принадлежит. И именно с этого момента — первого появления множественного зеркального образа Нины — начинается ее конец.

Финальным пунктом назначения в этой истории становится опыт абсолютной негативности, равный в конечном счете опыту смерти: героиня убивает своего зеркального двойника осколком этого же зеркала, говоря, что теперь настала ее очередь. По-видимому, это означает, что пришел черед играть от собственного лица и попытаться переиграть свой проигрыш. Смерть, переживаемая в этой сцене героиней — а вернее, ее двойником, который в этих кадрах впервые становится неотличимым от нее, — не противоположна, как сказал бы Жорж Батай, жизни, но и есть сама эта жизнь, вписанная в пограничные состояния, подобные тем, что переживает главная героиня фильма, пытаясь избавиться от единственного мешающего ей чело- века — себя самой.

Дуальная природа главной героини балета «Лебединое озеро» и, соответственно, фильма «Черный лебедь» проявляется именно в описанной сцене. Убивая в себе собственного похотливого двойника, свое инобытие, главная героиня фильма не подозревает, что злополучным осколком зеркала убивает в итоге себя. Аналогично, Мишель Лейрис в «Возрасте мужчины»²² описывает женщину, обладающую двойственной природой. С одной стороны, он говорит о невинности — ее олицетворением становится Лукреция, убившая себя на глазах у отца и мужа на следующий день после того, как ее обесчестили. С другой стороны, он говорит о Клеопатре — олицетворении порока, женщине, отдававшей своих любовников на съедение диким животным на следующее утро после проведенной с ней ночи. Описывая свой поход в театр в еще совсем раннем возрасте, Лейрис восхищенно пишет о Стелле, в которую был влюблен Гофман — автор «Сказок...», экранизацию которых наблюдает автор. Она находит множество вопло-

21. Батай Ж., Пеньо К. Сакральное / Пер. с фр. О. Е. Волчек. Тверь: Kolonna Publications, 2010.

22. Лейрис М. Возраст мужчины / Пер. с фр. О. Е. Волчек, С. Л. Фокина. СПб.: Наука, 2002.

щений, в том числе в невинной кукле, которая ломается, а еще в куртизанке, которая всегда изменяет. При этом в интерпретации Лейриса эта женщина всегда оказывается одним и тем же человеком — неизбежно эти воплощения находят свое выражение в ней одной, делая ее двойственной в глазах смотрящего. «Ломается» в балете «Лебединое озеро» и в фильме «Черный лебедь» и главная героиня, изначально представлявшаяся невинной и непорочной, и поломка эта влечет за собой ее превращение в кого-то другого — превращение, которое делает возможным множественное воплощение героини.

Главная героиня должна была воплотить схожий двойственный образ — оказаться «белой» Одеттой и «черной» Одиллией одновременно. Контрастное изображение Нины и женщин, с которыми ее сравнивает режиссер постановки — мужчина, к которому она испытывает романтические чувства, — демонстрирует, кажется, интуицию этой же дуальности, выраженной во фрейдовском комплексе Мадонны и Блудницы. Неспособный увидеть в ней эту двойственность принц Зигфрид в балете, а потом его кино-итерация режиссер Тома призывают «белого лебедя» обнаружить в себе противоположное, навязчиво сравнивая его с кем-то другим. Обсессивный субъект в результате находит своего идеального Другого и пытается им стать, а потому и из глаз его глядят чужие глаза.

История Нины является примером истории взаимоотношений субъекта с собственным двойником, примером «треугольного», миметического желания и в конечном счете — примером становления идеальным Другим, возможным в этой истории только за счет смерти. История героини — история бесконечного проигрыша в рамках миметического механизма.

Истории о двойниках имеют некоторые сюжетные сходства²³. Субъект, сталкиваясь со своим двойником, практически неизбежно

23. Тема двойничества широко представлена в русской художественной литературе, в частности, в работах Достоевского, Гоголя, Гончарова, Анненского и пр. В связи с миметизмом некоторые моменты двойничества в этой традиции были подробно освещены в работе: *Подорога В. А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы*. М.: Культурная революция, 2006. Во всех указанных случаях, как и в приведенных нами, также можно обнаружить некоторое сюжетное сходство; провести сравнительный анализ данного направления в трактовке двойника и двойничества с точки зрения миметического желания Жирара было бы, безусловно, интересно. Однако в рамках представленной работы это неизбежно увело бы нас от основной темы статьи — темы ревности и бесконечного проигрыша в треугольнике миметического желания, в связи

но вступает с ним в противостояние, как это происходит и с Ниной: зачастую находящий выражение в зеркальном образе двойник становится причиной разрушения известной герою ранее жизни. Двойник виден только самому субъекту и реализует его скрытые или подавленные желания, совершая поступки, на которые он сам вряд ли когда-нибудь решился бы. Двойники Нины являются олицетворением «взрослой жизни», доступ к которой для нее оказывается закрытым в сознательном возрасте: она продолжает сохранять себя в качестве белого лебедя, дистанцируясь от всех кажущихся ей негативными и опасными проявлений жизни.

Появление двойника предвещает скорую гибель человека: встречаясь с ним, как будут настаивать Отто Ранк и вслед за ним Младен Долар, герой вступает на путь, неизбежно ведущий к смерти. Мира оказывается недостаточно, чтобы вместить их обоих, один из них должен умереть, но смерть одного также означает смерть другого²⁴. Так происходит потому, что человек не принимает, вытесняет, принципиально отвергает свою тень, выражение своей темной стороны. Это отвержение и становится причиной смерти персонажа. Другой, символизирующий бессознательное, не интегрирован в его жизнь, а потому его навязчивое присутствие — предвестник смерти, вызванной отчаянными попытками человека сохранить себя самотождественным под натиском изменяющихся обстоятельств.

Образ двойника в конечном счете становится более фундаментальным, чем его обладатель, он составляет средоточие оригинала и олицетворяет его наиболее ценную часть. Обретение идентичности субъектом через стадию зеркала в теории, к примеру, Жака Лакана или Анри Валлона выражает аналогичную интуицию. Глядя в зеркало, человек обретает собственное «я», однако получает он его от своего же двойника, появление которого символизирует теперь уже невозможность самосовпадения. Не случайны здесь слова о том, что когда субъект узнает себя в зеркале, то уже неизбежно слишком поздно: двойник, призванный защитить своего обладателя от смерти, на деле эту смерть приближает, манифестируя невозможность прежнего согласия

с чем был избран другой путь освещения данного феномена: через обращение к работе Ранка «Двойник» в интерпретации Долара (*Долар М. «Двойник» Отто Ранка // Ранк О. Двойник / Под ред. Е. Д. Зельдиной, В. А. Мазина. СПб.: Скифия-принт, 2017*).

24. Там же. С. 20.

и совпадения с собой²⁵. В этом смысле появление двойника фатально: мыслившийся как попытка опровержения власти смерти, своего рода олицетворение бессмертия, двойник манифестирует своим появлением скорую гибель «я». Удвоение лишает субъекта возможности самобытия, при осуществлении которой, однако, не было бы «я».

Глядя в зеркало, мы можем увидеть свои глаза, но не взгляд, который тем самым утрачивается. В случае же, когда человек видит, как зеркальное отражение закрывает глаза — объект появляется в зеркале в качестве взгляда, — происходит столкновение с двойником, вызывающим смертельную тревогу²⁶.

Выражающий подавленные желания субъекта, двойник вызывает страх приобретения того, что было вытеснено. Главная героиня фильма видит закрывающего глаза и движущегося двойника в зеркалах репетиционного зала, в отражениях в вагонах метро, в собственном доме. Она боится этого рокового приобретения: приобретения в качестве себя человека, который мыслится как роковая оплошность, как ошибка на поверхности означивания ее жизни.

Вместе с тем двойник для нее начинает выступать в качестве «медиатора», третьего лица, разделяющего ее саму и объект ее желания. Фигура другой женщины, идеального Другого, с которым себя маниакально сравнивает Нина, становится фигурой, которой героиня пытается заменить саму себя. Вместе с тем она противится замене, ее движение в рамках этой любовной игры амбивалентно. С одной стороны, она пытается сохранить тождественность, с другой — понимает, что эта тождественность с появлением двойника уже невозможна, а каждая новая встреча с закрывающим глаза зеркальным отражением приближает ее к смерти.

Нина подражает своим соперницам и одновременно двойникам, имитирует их. Показательна сцена из начала фильма, когда она украдкой наблюдает за репетицией массовой сцены балета — в рамках этой сцены одна из главных ее соперниц исполняет небольшую сольную партию. Нина подглядывает за ее исполнением — подглядывает потому, что находится в месте, откуда ее саму, кажется, не будет видно. За этим ее застаёт режиссер и бросает слова о том, что девушка, за которой главная героиня

25. Долар М., Божович М., Зупанчич А. Указ. соч. С. 18.

26. Долар М. Указ. соч. С. 20.

ня наблюдает, двигается легко и без усилий, иными словами, без попыток ему понравиться. Он уходит, перед этим сказав, что она не имитирует чье-то движение — иными словами, никому не подражает.

Чем ближе премьера «Лебединого озера», в котором героиня исполняет главную роль, тем более жестоким становится ее противостояние с медиаторами собственного желания. По мере приближения спектакля соперницы становятся все большим препятствием на пути героини. Отношения их начинают приобретать все более амбивалентный характер: она парадоксально любит и ненавидит тех, кому отчаянно подражает²⁷. Нина приписывает себе радикальную недостаточность. Испепеляющая ненависть и скрытое обожание — едва ли не две стороны одной медали, собственные инобытия — сопровождают ее при каждом взгляде на них.

Что характерно, двойниками для Нины становились женщины, с которыми ее сравнивал желанный ею режиссер. Двойники преследовали главную героиню, олицетворяя ту ее часть, которую она сама решительно отрицала — Одиллии, похотливого двойника Одетты, роль, которая ей не дается. Режиссер признавался, что видит в Нине только белого лебедя. Черный же лебедь, Одиллия, является двойником белого лебедя и в использованной в фильме интерпретации «Лебединого озера» становится предвестником скорой смерти героини.

Образец выступает в роли того элемента, который может восполнить эту принципиальную нехватку и невозможность обладания объектом, иными словами, в роли недостижимого идеального Другого. Желание обладания объектом трансформируется: медиатор — двойник — становится настолько важной фигурой, что сам объект желания уходит на второй план. Соперничество с медиатором по ходу развития сюжета фильма приобретает все более изощренные формы, выливаясь в конечном счете во взаимное подражание и насилие. Один становится для другого настолько важным, что теряется из вида объект желания и объект их изначального противостояния.

Ревность как конститутивный компонент желания

Потому и можно говорить, что конститутивным элементом желания Нины была ревность: она любила режиссера, поскольку

27. Дююи Ж.-П. Указ. соч. С. 39.

его любили и другие женщины, поскольку на пути к нему всегда была непреодолимая преграда в виде медиатора — другого человека, без которого представить свой союз с режиссером было невозможно. Все определялось и центрировалось другими людьми: Нина оставалась для объекта своего желания фоновым сопровождением, массовой — оставалась для него актрисой миманса, но не исполнительницей королевы лебедей. Так же ведет себя и принц Зигфрид в либретто «Лебединого озера»: он не узнает в качестве своей возлюбленной белого лебедя, отдавая предпочтение ее похотливому двойнику Одиллии, черному лебедю.

Черный лебедь становится для героини тем, к кому она испытывает чувство, которое стоит называть ненавистью. Это чувство совмещает противоположные составляющие, а именно благоговение перед объектом этого чувства и разрывающую, невыносимую злобу по отношению к нему же²⁸. Объектом истинной ненависти, как настаивает Жирар, может стать только тот, кто мешает нам удовлетворить собственное желание, — при этом желание это оказывается внушено самим этим объектом ненависти.

Случай из психоаналитической практики, описываемый Юлией Кристевой²⁹, содержит аналогичную интуицию о нахождении человека в треугольнике желания. Женщина, страдающая депрессией, Мари-Анж, подозревает своего мужа в измене. Вычислив соперницу, она решается на хитроумную, как ей представляется, месть: подливает ей снотворное и другие вредные вещества, прокалывает шины ее автомобиля, обрезает тормоза. В итоге муж, кажется, теряется из поля ее зрения: никаких претензий ему она не предъявляет, сосредотачивая свое внимание на другой женщине. Она забывает о своей ревности и травме, вместо того на короткое время — во время вспышек этого мщения — получает сладостное удовлетворение от осознания причинения боли другой женщине. Вместе с тем чувство отмщения, очевидно, амбивалентно: с одной стороны, она рада происходящему, с другой — после каждого такого действия ее охватывает необычайный стыд. Она и ненавидит свою соперницу, и испытывает к ней парадоксальное чувство обожания, уже не обращая внимания на мужа.

28. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019. С. 40.

29. Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. М.: Когито-Центр, 2010. С. 93.

Желание в миметическом механизме предстает как невозможное и недостижимое: образец, медиатор выступает в качестве неустранимого препятствия, преодоление которого сродни поражению и смерти. Жизнь Нины сопровождается чередой многократных поражений, разрушительных сравнений с медиатором, всегда выступающим лучшей версией ее самой. В этой убийственной игре героиня в конечном счете желает поражения: если ей чего-то и хочется, то свидетельства превосходства медиатора, но никак не его уничтожения. В случае его исчезновения жизнь перестала бы быть для Нины жизнью. Она желает успеха соперницы, который, в свою очередь, разрушает ее, однако в разрушении этом, во влечении к смерти и находится полнота ее бытия. Она желает этого успеха, чтобы присвоить его и захватить, однако постоянная оглядка на Другого не делает этот процесс менее разрушительным для нее.

Она оказывается, таким образом, разделенной между «я» и Другим. Чтобы преодолеть этот треугольник и выйти из него, ей необходимо стать Другим, однако это невозможно. Попытка возвыситься и хоть как-то реализовать себя выражается в унижении и саморазрушении. В конце концов унижение и саморазрушение Нины на пути к становлению черным лебедем находят выражение в смерти: только убив в себе медиатора своего желания, собственного двойника, она обнаруживает, что на протяжении всей этой истории черным лебедем, единственным человеком, мешающим ей, оставалась она сама. Уклон поражения, на котором она находилась с самого начала истории, сопровождал ее и определял каждый последующий шаг. Ее клонило к этому проигрышу: избежать убийства своего двойника и последующей смерти в обстоятельствах, когда этот двойник выражал наиболее ценную ее часть, было невозможно.

Конститутивным для ее желания на протяжении всей этой истории оставались ревность и подражание — она любила его потому, что перед ней всегда было препятствие, потому что его любил кто-то другой. «Люби его потому, что я его люблю»³⁰, — эти слова из шекспировской комедии «Как вам это понравится» цитирует Жирар, описывая миметическое подражание в любви. Эта реплика, он подчеркивает, является почти идеальным примером двойного послания, в совершенстве усвоенного соперниками в любви. С одной стороны, это фраза о запрете любви: не люби его, ведь его уже люблю я. С другой стороны, это о парадоксальном призы-

30. Жирар Р. Театр зависти. Уильям Шекспир. С. 127.

ве к любви: любви его и ты, и фактом своей любви вступи со мной в соперничество.

Здесь побочным продуктом подражания станет ревность, которая и определит весь дальнейший путь играющих в любовь — и весь дальнейший путь того, кто в любви этой проиграет. Уклон ревности — уклон, конца которому, кажется, нет, равно как нет конца поражению любящего в треугольнике желания. Не случайны здесь слова о том, что единственное, что может положить конец измене, — это атомная бомба³¹. Описание гнета обстоятельств, которыми проигрывающий уже не может управлять, но которые тем не менее кажутся ему понятными и как будто всегда уже известными — часть этой роковой для него игры, разыгрывающей его, словно марионетку на эмблеме «Крестного отца».

Главный герой «Любви» (2015) Гаспара Ноэ вскоре после собственной измены, придя в клуб и обнаружив свою возлюбленную, танцующую с другим, спрашивает: «С кем она танцует?» Он идет прямо по схеме Жирана: потеряв свою любовь и поняв, что она может быть с кем-то другим (хотя, конечно, в финале фильма это утверждение опровергается), он оказывается не в силах смириться с их расставанием. Ревность снова становится конститутивным компонентом близости и желания: без желания Другого свое желание оказывается невозможным.

В пьесе Патрика Марбера «Ближе» — название ее экранизации, снятой Майком Николсом, переведено как «Близость» (2004) — себя аналогично обнаруживает миметическое желание. Подражание в любви становится едва ли не лейтмотивом разворачивающегося перед нами действия: главный герой Дан, неудачливый писатель, подрабатывающий сочинением некрологов, влюбляется в другого человека всякий раз, когда понимает, что человек этот любим кем-то еще. Завершить же отношения с другим на этом фоне он оказывается не в силах. И не в силах, кажется, по аналогичной причине — из страха перед Другим и одновременного благоговения перед ним:

Дан: Вообще-то... она придет сюда встречать меня... довольно скоро.

Анна: Зачем вы заставляете ее даром тратить на вас время?

Дан: Это не так. Я благодарен ей... ее... никак нельзя не любить и никак нельзя бросить.

31. Здесь присутствует отсылка к процитированному в начале статьи фрагменту из «Эстетики мышления» Мамардашвили о катастрофической ситуации измены и предательства (*Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 210*).

Анна: И не дай Бог кто-нибудь еще дотронется до нее своими грязными лапами?

[Пауза]

Дан: Может, и так.

Главным действующим лицом в приведенных примерах является ревность. Ее развитие спиралевидно: чем больше герои пытаются сопротивляться ее присутствию, тем более сильную власть над ними она обретает. Причем с каждым новым витком этой спирали все более очевидным становится, что выпутаться из нее практически невозможно: потому показательны диалоги героев в «Ближе» уже после того, как писатель объединился с первоначальным объектом своего миметического желания: там ревность не оставляет его ни на минуту, он, словно замороженный, ожидает ответа от игры, в которую невольно, как потом сам признается, вступил. Здесь важно слово «невольно», подчеркивающее убежденность героя в том, что инстанция, от лица которой он мог говорить «я», все это время находилась где-то очень далеко, а он оставался лишь разыгрываемым персонажем, с каждой минутой действия все более и более одержимым ревностью.

«Конец ревности» — рассказ Пруста, входящий в «Утехи и дни»³². В годы их написания автор думает о чем-то несоизмеримо более масштабном, о том, что определит его литературную судьбу и станет его *magnum opus* — желает, в конечном счете, Другого, и такое желание определяет то, что он создает в эти годы. В рассматриваемом тексте почти безусловная любовь главного героя сменяется испепеляющей ревностью, одновременно подтачивающей его желание и убивающей его самого. Посреди безумной любви — любви, заставлявшей называть объект своего обожания матерью, братом, родиной и боженькой одновременно, — герой узнает, что ему, возможно, все это время не были верны. Он сам, однако, пренебрег тем, что можно было бы назвать верностью, — если бы верность не становилась в таких обстоятельствах лишь одной из карт, разыгрываемых уже предавшими друг друга людьми. Знание о возможной неверности любимой его фактически убивает: мучимый сомнениями и испепеляющей ревностью, герой не может оправиться от незначительных ран и умирает в собственной постели.

32. Пруст М. Конец ревности // Он же. Утехи и дни. М.: Рипол-классик, 2018. С. 271–307.

Главный герой повествования Оноре из разговора со знакомым узнает о возможных изменах своей возлюбленной Франсуазы, с которой состоит в тайной связи. Эта новость сильно меняет его жизнь: фразы, почти безразлично сказанные собеседником, он слышит теперь днем и ночью. Во время личных встреч Оноре пытается добиться признания в неверности от своей возлюбленной, однако та не подтверждает догадки героя. Мысли Оноре о возможных изменах Франсуазы приобретают навязчивый характер. Получив незначительные травмы, герой понимает, что не сможет выздороветь. Лежа в постели и чувствуя приближение смерти, он вглядывается в лицо женщины, ревность к которой прежде его испепеляла, и понимает, что больше не ревнует. Именно миг приближения смерти становится концом ревности и концом любви в этом рассказе.

Перед смертью он вспоминает, как просил свою мать уехать из дома накануне бала — настолько невыносимым было для него, еще ребенка, понимать, что он будет спать, пока мама проводит время на балу. Аналогичный жест он повторяет, уже точно зная, что совсем скоро его не станет. Герой просит свою возлюбленную выйти замуж, чтобы он мог спокойно умереть. Он умер бы в этом случае огорченным, но опять-таки спокойным. Возлюбленная отвергает просьбу, уверяя, что герой будет жить, оправится от ран. Он вспоминает, как получил эти травмы вследствие падения с лошади. Когда его опрокидывала лошадь, он подумал: «Я буду раздавлен!» Раздавила ли его лошадь, или это сделала собственная ревность и невозможность принятия того факта, что дорогой ему человек одновременно может принадлежать ему и другим?

Эта новелла Пруста — о поиске истины и нахождении человека на уклоне, толкающем играющего в любовь к поражению. Кто ищет истину? Ревнивец, находящийся под воздействием уловок любимого³³. Ревнивец, который в итоге находит подтверждения своим неутешительным догадкам, — даже если эти догадки остаются только у него голове.

Здесь уместно, к примеру, понятие «единственной реальности», введенное Мамардашвили в контексте разговора о Прусте³⁴. Некоторые герои писателя, уверенные в реальности тех или иных событий, в конечном счете оказывались в ситуации

33. Делёз Ж. Указ. соч. С. 41.

34. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995. С. 26–41.

ях, в рамках которых события эти становились реальными, даже если таковыми изначально не являлись. Реальными именно по своим последствиям: убежденные в собственной правоте, герои действовали так, будто уже находятся на некотором уклоне, будто кто-то подталкивает их в спину.

Пруст намекает — то, что мы предполагаем относительно ситуации, и есть истина. Главный герой не находит подтверждений своим догадкам — его возлюбленная не признается в измене. Однако эта «единственная реальность» настолько определяет его жизнь, что в конце концов ему кажется, что подтверждения эти он нашел. Ревнивец, ищущий подтверждения неверности любимого и в итоге их находящий — это человек, разгадавший, что в любви речь идет не о наслаждении, но о поиске истины³⁵.

Истина имеет свойство пробалтываться в произвольных знаках³⁶. Знаки эти лишают спокойствия и заставляют отправиться на поиски подтверждений. Тот, кто понимает, что ему изменили, испытывает, кажется, радость, когда становится очевидной его правота относительно возможной неверности любимого. В таком случае совершается интерпретация, которая ведет к прочтению полного текста — текста, ранее скрытого. Истина являет себя, а тот, кто ее отыскал, встречается с необратимостью и силой.

Истина — это результат насилия мысли³⁷. Что-то побуждает героя «Конец ревности» отправиться на поиски подтверждений своих догадок. Насилие, движущее им, разрушительно, однако разрушение это становится тем, что и заставляет его дойти в своих поисках до истины. Истина эта безвозвратно разрушает привычный мир, создавая ситуацию апокалипсиса. В конечном счете предательство невозможно свести к простому отречению. Невозможно просто отступить или просто отдалиться. Измена — это ситуация, в которой ставка делается на то, что тот, кому изменили, «никогда не существовал»³⁸. Чтобы отречься от кого-то, нужно отречься и от себя — от того себя, что был верен преданному. Нужно стать врагом той истины, которую составлял для тебя другой.

35. Делёз Ж. Указ. соч. С. 41.

36. Там же.

37. Там же.

38. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / Пер. с фр. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2006. С. 110.

Потому, кажется, в этом контексте и появляется мотив конца света: мир, которому субъект был верен, безвозвратно деформируется. Понятно, почему вчерашний приверженец одних политических взглядов отрекается от них в пользу других, не понимая, почему ранее придерживался иной позиции, а вчерашний влюбленный сегодня перестает понимать, за что и почему любил этого человека.

Герой «Конца ревности» часто прислушивался к себе, но не говорил самому себе об истине своих измен женщине, которую (как сам признавал) любит. Он прислушивался и слышал только зов смерти — зов, который отчаянно подтачивал его жизнь. Интуиция поражения подтачивала и интуицию выигрыша: герой продолжал подозревать свою возлюбленную, находясь с ней в отношениях. Он проиграл, как бы не проиграв. И выиграл, как бы не выиграв. Только ощущение приближающейся смерти и ее могущества продолжало подтачивать его жизнь. В «Дневнике» Кафка заявляет, что на смертном одре, если боль не будет слишком сильной, он испытает удовлетворение³⁹. Более того, он замечает, что свои лучшие строки написал из готовности умереть удовлетворенным. Морис Бланшо комментирует эти слова, говоря, что установление отношений господства со смертью становится, таким образом, условием письма⁴⁰. Почему смерть? Смерть, являющаяся пределом всего, определяет и возможные отношения с самим собой и окружающими, и отношения возможности создания какого бы то ни было произведения.

Пределом всего для героя «Конца ревности» становится эта самая смерть. Он лежит уже явно на смертном одре и думает о своей любви, мучается и не может, кажется, простить ни себе, ни миру, что они скоро расстанутся и что последний сможет продолжаться без него. Возлюбленная отказывается выйти замуж, и это только усугубляет его положение: теперь он думает о том, как после его ухода она будет любить кого-то другого. Здесь обнаруживает себя ревность, подтачивающая желание героя: он в подробностях представляет, как после его ухода женщина, которую он любит, будет счастлива с другим человеком, и мысли эти не дают ему покоя.

39. Кафка Ф. Америка. Процесс. Из дневников. М.: Политиздат, 1991. С. 537.

40. Бланшо М. Пространство литературы / Пер. с фр. Б. В. Дубина и др. М.: Логос, 2002. С. 87.

Вскоре, однако, он понимает, что больше не ревнует — и именно в этот миг осознает близость смерти. Перед смертью он видит собравшихся вокруг его кровати людей. Одним из «этих людей» становится и женщина, которую еще совсем недавно он любил и из-за любви — или ревности — к которой, собственно, умирает. Она смотрит на него заплаканными глазами и повторяет их излюбленные прозвища, однако он понимает, что уже не может искренне ответить ей тем же. Он слышит слово «родина» из ее уст и понимает, что теперь она для него не более родина, чем все остальные окружившие его сейчас люди. Смерть приблизилась, и он понимает это потому, что больше не ревнует. Это и становится концом ревности и одновременно концом любви в этом миметическом треугольнике поражения.

Ревность, постоянная оглядка на Другого, подтачивала желание главного героя, была элементом, вне которого говорить об их любви было невозможно. Концом ревности стала его смерть, в миг приближения которой он понял, что любовь в миметическом механизме закончилась.

Если трактовать желание как миметическое, то в основании треугольника желания окажется стремление к совпадению с Другим, основанное на изначальном чувстве собственной недостаточности у субъекта. Когда Жирар пишет, что «миметическое желание ставит нечто желаемое в зависимость от того, кто имеет с ним привилегированную связь»⁴¹, он невольно подводит нас к мысли о том, что ревность — это та же зависть, зависть к тому, кого мы считаем более «привилегированным», более способным к обнаружению нашей собственной целостности, чем мы сами. Потому ситуация нахождения в треугольнике желания описывается как ситуация поражения — в условиях постоянного соперничества с медиатором желания, выступающим в роли идеального Другого, субъект ощущает свою неполноту и становится, таким образом, всегда-уже проигравшим. В итоге он желает превосходства образца, но желает его для того, чтобы захватить, присвоить.

Объект любви оказывается катализатором обнаружения той полноты, которая для субъекта останется недостижимой. Полнота эта будет выражена в виде того самого идеального Другого, медиатора, двойника, составляющего нашу же собственную природу, невидимую, однако, нам самим до тех пор, пока она не окажется в поле желания объекта любви. Невозможность тождественно-

41. Жирар Р. Театр зависти. Уильям Шекспир. С. 3.

сти изначально заложена в треугольнике Жирара и находит свое выражение в фигуре медиатора, имитирующего действия субъекта. Фундаментальность распада, связанная с тем, что отказ от одной из сторон (себя привычного и себя, выявленного с помощью идеального Другого) означает отказ от себя, осознается в приведенных в рамках статьи примерах лишь постфактум, на пороге смерти. Конец ревности оказывается не просто концом любви в треугольнике желаний, но и концом существования изначально раздвоенного существа, желающего субъекта в миметическом механизме.

Библиография

- Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / Пер. с фр. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2006.
- Батай Ж. Невозможное // Он же. Ненависть к поэзии: Романы и повести / Пер. с фр.; сост. С. Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2017. С. 223–304.
- Батай Ж., Пеньо К. Сакральное / Пер. с фр. О. Е. Волчек. Тверь: Kolonna Publications, 2010.
- Бахтин М. М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000.
- Бланшо М. Пространство литературы / Пер. с фр. Б. В. Дубина, С. Н. Зенкина, Д. Кротовой, В. П. Большакова, Ст. Офертаса, Б. М. Скуратова. М.: Логос, 2002.
- Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 2017.
- Долар М. «Двойник» Отто Ранка // Ранк О. Двойник / Под ред. Е. Д. Зельдиной, В. А. Мазина. СПб.: Скифия-принт, 2017.
- Долар М., Божович М., Зупанчич А. Любовная машина. Лакан и Спиноза. Комедия любви. СПб.: Алетейя, 2020.
- Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019.
- Жирар Р. Театр зависти. Уильям Шекспир. М.: ББИ, 2021.
- Зупанчич А. Повторяя конец / Пер. с англ. Олелуш // Лаканалия. 2019. № 32. С. 6–21. URL: <http://www.lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/Lakanaliya-Vremya.pdf>.
- Кафка Ф. Америка. Процесс. Из дневников. М.: Политиздат, 1991.
- Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. М.: Когито-Центр, 2010.
- Лейрис М. Возраст мужчины / Пер. с фр. О. Е. Волчек, С. Л. Фокина. СПб.: Наука, 2002.
- Мамардашвили М. К. Эстетика мышления // Он же. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 173–489.
- Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999.
- Подорога В. А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. М.: Культурная революция, 2006.
- Пресьядо П. Б. Я влюблен // Telegraph. 25.10.2022. URL: <https://telegra.ph/YA-vlyublen-10-25>.

- Пруст М. Конец ревности // Он же. Утехи и дни. М.: Рипол-классик, 2018. С. 271–307.
- Рей О. Глубинные пространства желания // Дюпюи Ж.-П. Ревность. Геометрия желания / Послесл. О. Рея; пер. с фр. А. Н. Смирновой. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2021. С. 215–261.
- Смулянский А. Желание одержимого: невроз навязчивости в лакановской теории. 2-е изд., доп. СПб.: Алетейя, 2018.
- Zupančič A. The Odd One In: On Comedy (Short Circuits). Cambridge, MA: MIT Press, 2009.

INFINITE LOSS: JEALOUSY AND LOVE IN MIMETIC THEORY

EKATERINA GRIGORYEVA. Lomonosov Moscow State University (MSU); Institute of Scientific Information for Social Sciences (INION RAS), Moscow, Russia, yatak.grig@yandex.ru.

Keywords: René Girard; *Black Swan*; Jean-Pierre Dupuis; jealousy; mimetic triangle; double; loss.

The article proposes consideration of the situation of infinite loss within the framework of René Girard's triangle of mimetic mechanism that includes a loving subject, the object of his love and a model that acts as an obstacle to the desire of the subject. In the described configuration, jealousy is constitutive for the subject: without continuous looking back at the model or, in other words, at the ideal Other, love is impossible. The one to whom the subject loses his own love game becomes the one in relation to whom he ascribes to himself a radical insufficiency. The desire of the subject here becomes the obsession with the ideal Other or the mediator of desire — the one who prevents the subject from reaching the object of his love and the one who provides jealousy with his appearance.

In addition to the Girard's philosophy and its interpretation by Jean-Pierre Dupuis, the author of the article bases his concept of endless loss on the works of Merab Mamardashvili, Paul Preciado, Alenka Zupančič, Jacques Lacan, Georges Bataille, Otto Rank, Michel Leiris, Alain Badiou, Franz Kafka. As the main illustrative material, the article considers the *Black Swan* movie by Darren Aronofsky, which describes the situation of endless loss in the mimetic theory. The mediator of desire here simultaneously becomes the mirror double of the subject, thereby radicalizing the intuition of imitation within the framework of the mimetic triangle. Desire appears as impossible and unattainable, since the elimination of duality turns out to be a suicidal act, and the appearance of winning invariably turns into a loss. The possibility of getting out of the described triangle of imitation and loss is problematized on the material of Marcel Proust's *The End of Jealousy* and is associated by the author with the theme of death.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-87-112

References

- Badiou A. *Etika: Ocherk o soznanii Zla* [L'Éthique: Essai sur la conscience du mal], St. Petersburg, Machina, 2006.
- Bakhtin M. M. *Avtor i geroi. K filosofskim osnovam gumanitarnykh nauk* [Author and Hero. To the Philosophical Foundations of the Humanities], St. Petersburg, Azbooka, 2000.
- Bataille G. Nevozmozhnoe [L'Impossible]. *Nenavist' k poezii: Romany i povesti* [Haine de la poésie], Moscow, Ladomir, 2017, pp. 223–304.
- Bataille G., Peignot C. *Sakral'noe* [Le Sacré], Tver, Kolonna Publications, 2010.
- Blanchot M. *Prostranstvo literatury* [L'Espace littéraire], Moscow, Logos, 2002.
- Deleuze G. *Marsel' Prust i znaki* [Marcel Proust et les signes], St. Petersburg, Aleteia, 2017.
- Dolar M. "Dvoinik" Otto Ranka [Otto Rank und der Doppelgänger]. In: Rank O. *Dvoinik* [Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie], St. Petersburg, Skiffia-print, 2017.
- Dolar M., Bozovic M., Zupančič A. *Liubovnaia mashina. Lakan i Spinoza. Komediia liubvi* [The Love Machine. Lacan and Spinoza. The Comedy of Love], St. Petersburg, Aleteia, 2020.

- Girard R. *Lozh' romantizma i pravda romana* [Mensonge romantique et vérité romanesque], Moscow, New Literary Observer, 2019.
- Girard R. *Teatr zavisti. Uil'iam Shekspir* [Shakespeare: les feux de l'envie], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2021.
- Kafka F. *Amerika. Protsess. Iz dnevnikov* [Amerika. Der Prozeß. Tagebücher], Moscow, Politizdat, 1991.
- Kristeva J. *Chernoie solntse: Depressiia i melankholiia* [Soleil noir. Depression et melancolie], Moscow, Cogito-Centre, 2010.
- Leiris M. *Vozrast muzhchiny* [L'Age d'homme], St. Petersburg, Nauka, 2002.
- Mamardashvili M. K. Estetika myshleniia [Aesthetics of Thinking]. *Filosofskie chteniia* [Philosophical Readings], St. Petersburg, Azbooka-klassika, 2002, pp. 173–489.
- Mamardashvili M. K. *Lektsii o Pruste (psikhologicheskaiia topologiia puti)* [Psychological Topology of Path (Lectures on Proust)], Moscow, Ad Marginem, 1995.
- Merleau-Ponty M. *Fenomenologiia vospriiatiiia* [Phénoménologie de la Perception], St. Petersburg, Iuventa, Nauka, 1999.
- Podoroga V. A. *Mimesis. Materialy po analiticheskoi antropologii literatury* [Mimesis: The Analytic Anthropology of Literature], Moscow, Cultural revolution, 2006.
- Preciado P. B. Ia vliublen [Je suis amoureux]. *Telegraph*, October 25, 2022. Available at: <https://telegra.ph/YA-vlyublen-10-25>.
- Proust M. Konets revnosti [La fin de la jalousie]. *Utekhi i dni* [Les plaisirs et les jours], Moscow, Ripol-classic, 2018, pp. 75–83.
- Rey O. Glubinnye prostranstva zhelaniia [L'arrière-pays du désir]. In: Dupuy J.-P. *Revnost'.* *Geometriia zhelaniia* [La jalousie. Une géométrie du désir], St. Petersburg, Ivan Limbakh Publishing House, 2021, pp. 215–261.
- Smulyansky A. *Zhelanie oderzhimogo: nevroz naviazchivosti v lakanovskoi teorii* [The Desire of the Obsessive: Compulsion Neurosis in Lacanian Theory], 2nd ed., St. Petersburg, Aleteia, 2018.
- Zupančič A. Povtoraiia konets [Repeating the End]. *Lacanalii*, 2019, no. 32, p. 6–21. Available at: <http://www.lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/Lakanaliya-Vremya.pdf>.
- Zupančič A. *The Odd One In: On Comedy (Short Circuits)*, Cambridge, MA, MIT Press, 2009.

К трем тезисам о психоанализе Александра Горского

ЕЛЕНА КОСТЫЛЕВА

Центр практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге (ЕУСПб), Россия, ekostyleva@eu.spb.ru.

Ключевые слова: Александр Горский; русский космизм; фаллический зрачок; психоанализ; мимесис; миметическая теория; миметическая феноменология.

В статье рассматривается оригинальная версия психоанализа философа, представителя русского космизма Александра Горского (1886–1943). Его психоаналитическая теория осмысляется в неотрывной связи с учением Николая Федорова; общим принципом в создании теории остается воскрешение как главная идея русского космизма. Горский выдвигает три тезиса о психоанализе Зигмунда Фрейда: аутоэротическая зеркальность, внутрителесность пространства и органопроекция. В основании его собственной теории психоанализа лежит позитивистская предпосылка о возможности зрения без глаз при помощи рецепторов, расположенных в коже. На этой гипотезе Горский строит свою теорию «фаллического зрачка», в центре которой находится тело, не только видящее посредством множества фаллосов, но и производящее образы, не уступающие реальным. Важнейшей здесь оказывается фигура музы, девы, женщины.

Психоаналитическая теория Горского помещается в общий контекст психоаналитического дискурса и современной мысли о сексуальности. В качестве теоретической рамки для рассмотрения его проекта выступают общие миметические истоки теорий Горского, Зигмунда Фрейда и Рене Жирана. Устанавливается, что миметический принцип сохраняется в теории Горского, но перемещается им в сферу нематериального. Выдвигается гипотеза о том, что этим жестом Горский высвобождает пространство для изобретенной им магнитно-облачной эротики как земной и практической, но свободной от первородного греха. Также отмечается, что, будучи не менее радикальной, чем идейное наследие Вильгельма Райха и Жоржа Батая, и сравнимой по степени оригинальности с теориями Поля Пресьядо или Катрин Малабу, теория Горского остается неизвестной мировой науке.

Введение

ЭТА СТАТЬЯ посвящена анализу «Огромного очерка»¹ Александра Горского — репрессированного в сталинские времена² религиозного философа, последователя философии общего дела родоначальника «русского космизма» Николая Федорова. Работа написана в 1924 году и посвящена концепции «фаллического зрачка» — его собственной оригинальной теории психоанализа: Горский предлагает новую чувственность, в которой светочувствительные органы (глаза, они же фаллосы) расположены у людей на коже и распределены по всему телу. В основе его теории лежит позитивистский аргумент, почерпнутый из последних новостей науки того времени: Горский опирается на публикацию в журнале *Scientific American*, посвященную видению кожей, без участия глаз.

Но прежде чем погрузить читателя в мир теоретического письма Горского, следует оговориться, что свою концепцию он изложил оригинальным способом. Его текст представляет собой междисциплинарное художественное исследование, цель которого — объяснить необъяснимое: связь сновидения и теории. Текст невероятно богат аллюзиями на литературные произведения и сам в стилевом отношении находится где-то между литературой и философией. Часто какой-либо тезис у Горского обосновывается или даже порождается литературным образом или цитатой, причем цитаты не служат для иллюстрации той или иной мысли, но становятся непосредственными опорами рассуждения: Горский находит в поэзии и прозе подтверждение своих идей. Его текст является одновременно образчиком психоаналитического

1. Горский А. К. Огромный очерк // Он же. Фаллический зрачок: теургические очерки. СПб.: Леонардо, 2012. С. 9–152.
2. Подробнее см.: Макаров В. Г. Архивные тайны: философы и власть. Александр Горский: судьба, покалеченная «по праву власти» // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 98–133, а также: Горский Александр Константинович // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Институт философии РАН. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010. Т. I: А–Д. С. 545.

письма, обзором волнующей автора актуальной художественной литературы и выдающимся литературным произведением.

В России основным исследователем Горского является Анастасия Гачева, подготовившая к печати двухтомник³ его работ. Теория Горского вкратце рассматривается в книге Джорджа Янга о русском космизме⁴; еще ждут подробного описания его жизнь, судьба, аресты⁵. Работы Горского практически не подверглись осмыслению в мировой психоаналитической литературе, литературе по общегуманитарной тематике, да и в литературоведении⁶. Хотя психоаналитическая теория Горского ничуть не менее радикальна и оригинальна, чем, скажем, идейное наследие австрийско-американского психоаналитика Вильгельма Райха, вклад Горского в теорию психоанализа по сей день практически не воспринят читателем и не известен мировой науке. Логика Горского многоуровневая и крайне трудна для академического изложения, поэтому в этой статье рассматриваются лишь основные черты его концепции с точки зрения теории психоанализа.

Аутоэротическая зеркальность

Горский производит деконструкцию психоаналитической теории Зигмунда Фрейда, смотрит на теорию психоанализа «с высоты птичьего полета» и отображает в своей теории общую структуру или ландшафт теории Фрейда. Тем самым он предлагает и собственный взгляд на устройство человека и его психики. Для этого философ выделяет три связанных между собой принципа пси-

3. Горский А. К. Соч. и письма: В 2 кн. М.: ИМЛИ РАН, 2018.
4. Young G. M. The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. N.Y.: Oxford University Press, 2012.
5. В 1927 году Горский был арестован по обвинению в создании «небольшой группировки так называемых „федоровцев“», «пропаганде „реакционного учения Федорова“» и «сношениях с антисоветской эмиграцией для использования религиозных настроений верующих в антисоветских целях». В 1929 году обвинен в «участии в контрреволюционной организации» и приговорен к десяти годам трудовых лагерей. В 1943 году он снова арестован: как немецкий шпион и агитатор. Не дождавшись расстрела, он умер от голода в тюремной больнице в Туле. В 1999 году реабилитирован. Подробнее см.: Макаров В. Г. Указ. соч.
6. Исключение составляют статьи Анастасии Гачевой и Татьяны Караченцевой: Гачева А. Г. «Крест над вьюгой». Философ Александр Горский — о поэме Александра Блока «Двенадцать» // Литературный факт. 2018. № 7. С. 197–256; Караченцева Т. Уродливый карлик Штосс и блистательная Антигона: парадоксы воплощения шиллеровской программы эстетической революции // Социум и власть. 2016. № 2. С. 123–131.

хоанализа: это аутоэротическая зеркальность, внутрителесность пространства и органопроекция⁷. Попытаемся восстановить логику Горского, стоящую за его тремя тезисами.

Первый из трех тезисов психоанализа — принцип аутоэротической зеркальности. Горский выводит его из фрейдовского представления о нарциссическом либидо. Фрейд вводит⁸ концепцию аутоэротического либидо как первичного состояния, где удовольствие уже не связано с напрямую с удовлетворением телесных функций, но ребенок еще не отличает себя на телесном уровне от других и потому способен испытывать удовлетворение, например, от сосания собственного пальца, а в более взрослом возрасте — от наблюдения себя в зеркале или в водной глади, как герой греческого мифа Нарцисс. Такое понимание природы сексуальной энергии было близко Горскому, но, кроме того, на него большое впечатление произвел текст Фрейда «Бред и сны в „Градиве“ Йенсена»⁹.

В этом произведении Фрейд анализирует либидинальные аспекты творческой деятельности и бессознательные основания художественного творчества. Он обращается к повести Вильгельма Йенсена «Градива»¹⁰, в которой герой, археолог, влюбляется в... барельеф — точнее, в изображенную на нем девушку, Градиву. Затем во сне он видит ее гибнущей в огне Помпеи. Прибыв в этот город, герой встречает Градиву во плоти, а заодно понимает, что наука — это лишь безжизненное созерцание, а для того, чтобы узнать душу и характер, нужно (здесь Фрейд цитирует Йенсена):

... как последний оставшийся в живых человек, стоять здесь в жарком полуденном безмолвии между развалинами прошлого и не смотреть физическими глазами и не слышать телесными ушами. Тогда... восстанут мертвые, и Помпея вновь оживет¹¹.

Основной троп теории Горского — ожившее сновидение, Градива, Галатей. В начале должен появиться визуальный образ, который впоследствии должен ожить.

7. Термин, выдвинутый философом техники Эрнстом Каппом.

8. В работах «О нарциссизме» (1914), «Воспоминание Леонардо да Винчи о раннем детстве» (1910), «Три очерка по теории сексуальности» (1905).

9. Фрейд З. Бред и сны в «Градиве» Йенсена // Он же. Хрестоматия: В 3 т. М.: Когито-Центр, 2016. Т. 3: Изобразительное искусство и литература / Пер. с нем. А. М. Боковой. С. 9–86.

10. Jensen W. Gradiva: ein pompejanisches Phantasiestück. Dresden: Reissner, 1903.

11. Фрейд З. Указ. соч. С. 21.

«Для того, кто умеет видеть, обнаженное тело представляет собой роскошный смысл»¹², — цитирует Горский Родена. Роденовские Пигмалион с Галатеей были в эскизе фавном и нимфой; все, что интересовало Родена как скульптора, — это их тела, мускулатура, само овеществленное, воплощенное пластическое движение. Голые тела, несущие смыслы, первичны. Важно их отношение, расположение тел по отношению друг к другу — поза, жест. У Родена и фавн с нимфой, и Галатеея с Пигмалионом становятся репрезентацией некоторой первичной сцены как отношения между участниками движения: сцены, пойманной скульптором в ее непосредственном смысле. Все остальное — лишь последовательность превращений, оборачиваний, «ряд волшебных изменений милого лица»¹³.

Для Горского пластическое в психоанализе так же первично, как для Родена в скульптуре: благодаря ему удастся обнаружить эссенциальное движение, само *то, что оборачивается, будучи оборачиваемым*.

Согласно Горскому, психоанализ Фрейда целиком выстроен вокруг понятия аутоэротизма и его генезиса, влияющего на генезис субъективности. Аутоэротическая зеркальность у Горского представляет собой *любовь к себе-как-нимфе*, играющей с богами, фантазию о получеловеке-полудеве как аутоэротическом объекте желаний. Аутоэротизм определяет человека как раздвоенное существо: в нем всегда присутствует нечто амбивалентное; человек — это еще и его противоположность, зеркальное отражение. Принцип аутоэротической зеркальности сам по себе, на уровне структуры служит первичным элементом в психоанализе Горского. Эта предпосылка делает возможными все другие превращения и оборачивания в его теории.

Аутоэротическая зеркальность у Горского являет особый тип философской противоположности. Его «видение наоборот» — это также видение человеческого субъекта в зеркале пола: цель всякого анализа, по Горскому, это становление (оборачивание) женщиной. Анализ психоаналитической теории, предпринятый Горским, дает и особый взгляд на психоанализ в целом как систему видения и как систему оборачивания, или *видения через оборачивание*.

Психоаналитическая противоположность у Фрейда построена на диалектической оппозиции сознательной и бессознательной частей психики. Он использует классическое, известное фи-

12. Горский А. К. Огромный очерк. С. 71.

13. Фет А. А. Полн. собр. стихотв. Л.: Советский писатель, 1959. С. 211.

лософии обращение в противоположность: мужчины — в женщину, человека — в животное (в волка или, возможно, в крысу — см. психоаналитические случаи Человека-волка¹⁴ и Человека-крысы¹⁵). Этот вид противоположности связан с негативностью, отрицанием и, соответственно, восстановлением в правах того, что отрицается, — то есть с возвращением вытесненного. Ярчайший пример психоаналитической логики оборачивания в противоположное — случай, который приводит Фрейд в работе «Отрицание» (1925)¹⁶. Фрейд расспрашивает пациента о том, что за женщина ему приснилась. Пациент отвечает: «Вы спрашиваете, кем может быть это лицо из сна. Матерью оно не является». Фрейд пишет: «Мы вносим поправку: итак, это мать»¹⁷. В этом эссе он находит точку между сознанием и бессознательным, где вытесненный аффект и осознаваемая репрезентация соединяются, но звучат вместе через отрицание.

Так возникает механизм, известный как проекция: с одной стороны, пациент связывает представление с аффектом, с другой — проецирует этот аффект вовне как «не свой», то есть как отрицаемое. Этот тип противоположности в психоаналитической теории Фрейда можно пояснить и на примере сновидения: иной — это тот, кем оборачивается во сне та или иная сторона конфликта в бессознательном, то есть «иной» у Фрейда — это всегда «я». Аутоэротическая зеркальность, или искажение вплоть до отрицания, нужна сновидению как отражение конфликта в бессознательном: психика, выдавая одно за другое, должна всеми правдами и неправдами, ценой любых компромиссов все же получить желаемое. Желание у Фрейда — это приговор: он должен быть приведен в исполнение.

Все желания в психоаналитической системе Горского сводятся к одному: увидеть себя в лучшем ином. Исполнением желания для него, как и для Фрейда, является сновидение, но у Горского это желание *увидеть*. В полном соответствии с этой логикой, сновидение у Горского — это «перевод» с языка эротических импульсов в визуальный код. Такого типа зеркальность, или аутоэротич-

14. Фрейд З. Из истории одного инфантильного невроза // Собр. соч.: В 26 т. СПб.: ВЕИП, 2007. Т. 4: Навязчивые состояния. Человек-Крыса. Человек-Волк. С. 97–214.

15. Он же. Заметки об одном случае невроза навязчивого состояния // Собр. соч.: В 26 т. Т. 4. С. 19–95.

16. Он же. Отрицание // Фон Захер-Мазох Л., Делёз Ж., Фрейд З. Венера в мехах: Сб. раб. М.: Культура, 1992. С. 365–371.

17. Там же. С. 365.

ческую зеркальность, и выделяет Горский как первый принцип психоанализа.

В естественнонаучной части своей теории Горский опирается на собственную версию закона превращения нервной энергии: если что-то вдует воздух, то может его и выдуть, если процесс пойдет «в обратном направлении»¹⁸. В основу своей теории Горский закладывает процесс проекции, которая регламентирует в психике динамику выведения чего-либо из тела и возвращающегося извне — то есть отношений с внешним.

Последовательница Фрейда Мелани Кляйн в «Заметках о некоторых шизоидных механизмах»¹⁹ теоретизировала знания психоанализа о проекции. Она описывает механизм проективной идентификации, который представляет собой одну из психических защит, осуществляемую как проекция плохих частей самости вовне. Этот процесс, по Кляйн, сопровождается страхом преследования со стороны этих отринутых и помещенных вовне (например, внутрь тела матери) отрицаемых переживаний и чувств человека, или частей самости.

Горский, также работая с проекциями, в своей теории пытается сделать их светоносными.

Либи́до у Горского — это такое влечение, которое создает себе музу из бессознательного. Аутоэротический принцип воплощается во влечении к музе, а затем либи́до возвращается в «я» — но у Горского это уже не то «я», которое было анально-садистическим, а то, которое испытывает влечение к себе как к музе. Говоря языком психоанализа, речь здесь идет о либидинальном катектировании фобического объекта. Только что там было «темное оно»²⁰, — и вдруг там «некая она»²¹. Такая «объективация» означает привязку влечения к высшему существу без гени-талей, но с четкими очертаниями — к музе или нимфе.

Тезис об аутоэротической зеркальности выражен в еще одном авторском понятии, которое лишь однажды появляется в тек-

18. Горский А. К. Огромный очерк. С. 148, 150.

19. Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Она же. Психоаналитические труды. Ижевск: Ergo, 2009. Т. 5: «Эдипов комплекс в свете ранних тревог» и другие работы 1945–1952 гг. С. 69–101.

20. «Темное оно» как термин никак не поясняется Горским, но, по всей видимости, первоисточником этого термина является искаженная цитата из последней, неоконченной повести Лермонтова «Штосс» (1845): «Темное идет!» (см.: Лермонтов М. Ю. Полн. собр. соч. В 5 т. М.; Л.: Academia, 1937. Т. V: Проза и письма).

21. Горский А. К. Огромный очерк.

сте «Очерка»: это «нижнее лицо» — генитальное лицо, или лицо «наоборот», — еще один никак не объясняемый Горским термин, предвосхищающий ядро теории, ее логику. Это своего рода онтологический «каминаут», обозначающий суть оборачивания как метода познания: второе лицо у Горского — тайное, не противоположное «явному», но просто иное. «Нижнее лицо» — это и есть «некое „оно“»:

... не столько головное я (верхнее лицо), сколько таинственное, загадочное оно (нижнее лицо), несконцентрированная, непроявленная смутная масса, магнитное облако сил, в котором уже сквозит и угадывается она (царь-девица, богиня, лучезарная подруга — муза)²².

Внутрителесность пространства

Второй тезис Горского, внутрителесность пространства, разъясняется в «Огромном очерке» крайне скупно. Пространство в сновидении — важная психоаналитическая тема, начатая Фрейдом, который интерпретировал приснившийся пейзаж как тело женщины²³. Одно из главных нововведений психоаналитического знания о бессознательном, такая аналитическая рамка была предложена в середине XX века теорией объектных отношений, или посткляйнианским психоанализом (ярчайшие представители — Роберт Хиншелвуд, Ханна Сигал, Дональд Мельтцер, Уилфред Бион). В частности, на анализе пространств сновидения построен анализ психических представлений в теории сновидений Мельтцера²⁴. Он в дополнение к обычному для психоанализа рассмотрению психических явлений через телесную оптику предлагает уделять внимание миру сновидческого как именно пространственному миру. Вместе эти две посылки образуют подход, который можно было бы назвать «внутрипространственностью тела» — и именно эта оптика, наличествующая в психоанализе Фрейда и Кляйн, развитая Мельтцером, была предвосхищена Горским.

22. Там же. С. 37–38.

23. Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. М. К. и Я. М. Коганов. С приложением очерка А. Р. Лурии «Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии». М.: Академический проект, 2020. С. 245.

24. Мельтцер Д. Сновидческая жизнь: Пересмотр психоаналитической теории и психоаналитической техники. М.: ИОИ, 2020.

Фокусировка на оборачиваемости психических и физических процессов, или самой изначальной амбивалентности, заложенной в психоанализ как науку о соотношении в психике внутреннего и внешнего, позволила Горскому сформулировать второй тезис психоанализа, но это не внутрипространственность тела, как у объектно-ориентированных психоаналитиков, а внутрителесность пространства: у Горского, поскольку он космист, речь идет не столько о теле, сколько о мире, космосе. Космисты разделяли идеи всеединства, соразмерности макрокосма (Вселенной) и микрокосма (человека). Соответственно, Вселенная становится в таком мировоззрении подобной большому телу, одухотворяется.

Органопроекция

Третий тезис Горского в отношении психоанализа — органопроекция — связан с концепцией философа техники Эрнста Каппа, которую он вводит в 1877 году в работе «Основные направления философии техники. К истории возникновения культуры с новой точки зрения»²⁵. Органопроекция — это принцип организации техники, используемый человеком. Человек после изгнания из Рая должен трудиться, и для взаимодействия с реальностью вынужден использовать орган или орудие — например, руку. Все, что человек создает, считает Капп, так или иначе является проекцией вовне частей и систем человеческого тела. Так, транспортные системы — это бессознательная проекция кровообращения, телеграф и телефон — нервной системы, и т. д.²⁶

Органопроекция и вообще мир техники интересовали многих философов-космистов начала XX века — например, предтечу космизма Александра Васильевича Сухова-Кобылина, его родоначальника Николая Федорова, Константина Циолковского, Александра Чижевского. Органопроекцию как связь микрокосма (человека) и макрокосма (мира) сделал важной частью своей философской системы о. Павел Флоренский²⁷.

В теории Горского органопроекция объясняется через фаллическую проекцию и отношения человека с собственной детской

25. *Kapp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten. Mit einer Einleitung. Hamburg: Meiner, 2015.*

26. Роль орудия в развитии человека: сб. ст. / Э. Капп и др.; под ред. и с предисл. И. С. Плотникова. Л.: Прибой, 1925.

27. *Седых О. М., Хаменков М. А. Органопроекция: русский контекст // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 1. С. 132–151.*

и девичьей генитальностью. Человек обращается со своим телом либо как с целым — женским, девичьим, красивым своими изгибами и волнами, — либо как с изломанным: Горский приводит пример²⁸ с мужчиной, которому не нравится палец на его ноге, но нравятся плавные изгибы тела женщины. Органопроекции противостоит органодизъекция — собственный термин Горского, в основу которого он помещает миф о Дионисе: в частности, он пишет о разрывании Диониса титанами, измазавшими лица краской, чтобы быть неузнанными²⁹. Титаны в теории Горского — это силы органодизъекции, силы бессознательного, делающие женщиной.

Формулируя три тезиса психоанализа, Горский целиком охватывает динамические отношения понятий, на которых строится психоанализ. Выделяя в структуре психоанализа главное, но ускользающее от него самого, он совершает чрезвычайно точный философский жест, обнажая суть психоаналитической теории. Два принципа, отмеченные Горским, — внутрителесность пространства и органопроекция — связаны между собой принципом аутоэротической зеркальности: так, представление о внутреннем содержании тела человек выносит вовне. И наоборот, внешнее (например, таким «внешним» является тело матери, пока человек находится в утробе) формирует представление человека о его внутреннем.

Зрение

В логике Горского усматривается одно допущение, тонкое место, в котором его воздушная теория, кажется, вот-вот «порвется», — и оно находится как раз в части позитивистской науки. Горский исходит из гипотезы о том, что можно видеть без глаз, кожей. В качестве доказательства приводится книга Роменса «Зрение без глаз», рецензия на которую была опубликована в журнале *Scientific American*. Автор книги считает доказуемым, что способность к зрению не ограничивается раздражением сетчатки и что можно найти другие органы или процессы, которые отвечают за зрение. В то время теория Роменса широко обсуждалась, ей даже была посвящена публикация в журнале «Смена»³⁰. Горский верит науке своего времени и убежден, что способность зрения распростра-

28. Горский А. К. Огромный очерк. С. 62–63.

29. Там же. С. 72.

30. См.: Зрение без глаз // Смена. 1925. № 29–30. С. 25.

нена по всему телу. «Видят» пальцы, затылок, кожа — ведь в коже находятся сотни микроскопических глаз: отсюда в теории Горского появляются отсылки к «видящим» пальцам, «видящим затылкам» и якобы «найденным» на коже человека «частицам», которые за это отвечают — «протоплазмам», что находится в пальцах, в коже. Строение «найденных» органов — чувствительная клетка, проводник, нервный фибр, соединенный с нервной системой, — повторяет строение глаза (или пальца).

Любопытно, что при всей своей фантастичности концепция эта наукой не отринута. Так, в том же *Scientific American*, где в 1924 году вышла статья про видение без глаз, в 2017 году под рубрикой «Нейронаука» снова выходит статья³¹ — перепечатка из другого журнала, также о видении без глаз, без ссылки на столетней давности статью о книге Роменса. В оригинале статьи³² указывается, что исследования экстраокулярных фоторецепторов продолжаются: в 2016 году в Портленде (штат Орегон) состоялся симпозиум «Экстраокулярные, невизуальные и простые фоторецепторы». У некоторых животных — кальмаров, лягушек — действительно обнаружены клетки, похожие на клетки сетчатки, которые к тому же, как оказалось, отвечают за магнитную ориентацию в пространстве. В свете этих открытий биологии оригинальную концепцию зрения и магнитно-облачную эротику Горского нельзя назвать окончательно оторванными от естественнонаучного знания.

Горский говорит о том, что с точки зрения науки тело человека состоит из светящихся волн. Душа же — их ритм:

Душа, по определению еще древнего философа-музыканта Аристоксена, и есть не что иное, как напряженность, ритмическая настроенность телесных вибраций³³.

Свет является в теории Горского стихией: из него состоят тела. Тело — это всего лишь схема световых волн, застывших в тот момент, в котором мы их восприняли; случайное сочетание атомов,

31. Cronin Th., *The Conversation*. Seeing Without Eyes. Cells Throughout the Body Can Detect Light, Too // *Scientific American*. 13.08.2017. URL: <https://www.scientificamerican.com/article/seeing-without-eyes1>.

32. Cronin Th. W., Johnsen S. Extraocular, Non-Visual, and Simple Photoreceptors: An Introduction to the Symposium // *Integrative and Comparative Biology*. 2016. Vol. 56. № 5. P. 758–763.

33. Горский А. К. Огромный очерк. С. 27.

готовых вот-вот распасться. Сам же свет — это колебания эфира, мирового вещества. Колебания тел также светоносны.

«Отразить», по Горскому, означает и «отвергнуть», «отбросить», поэтому зрение у него не *отражает* реальность, но *впитывает* ее и *производит*. Горский рассматривает и такое явление, как галлюцинация: в соответствии с его теорией, галлюцинация — это выведение проекции на стену (сцену) зрения. Отсюда он выводит следующее допущение: глаз может не только читать световые волны, но и *продуцировать* их:

Всякий аппарат, который может воспринимать колебания эфира (свет), в случае надобности может возбудить и соответствующие эфирные волны³⁴.

Таким образом, опираясь на данные позитивистской науки и применив принцип органопроекции к зрачку, Горский получает основу своей собственной концепции психоанализа.

Кожно-мышечная эротика

Феномен у Горского — это всегда нимфа, нерасколдованное нечто без гениталий, без клитора, без вагины, без члена, без яичек. Остаются соски, уши, смех, прочие заменители генитального: кожа. Горский видит определенный прогресс в «кожно-мышечной эротике»³⁵: это «экстрагенитальная» эротика испарений или излучений, по его мнению, развивающаяся во второй половине XIX века. Кожно-мышечное возбуждение, считает Горский, легче накапливать и сублимировать³⁶, а потому оно более пригодно для целей человечества — выхода в космическое пространство и воскрешения мертвых.

Но, только что провозглашенная Горским, кожно-мышечная эротика сразу ведет к сомнениям: а не станет ли человечество, отказавшееся от традиционной генитальной эротики, бесплодным? Горский подтверждает этот тезис стихотворением Евгения Боратынского «Последняя смерть»³⁷, в котором поэт описывает, как человечество, предавшись фантазии, позабыло о земных желаниях:

34. Там же. С. 150.

35. Там же. С. 91.

36. Там же. С. 103.

37. Первая публикация: *Боратынский Е. Последняя смерть* // Северные цветы на 1828 год. СПб.: Типография Департамента народного просвещения, 1827. С. 89–93.

Желания земные позабыв,
Чуждаяся их грубого влечения,
Душевных снов, высоких снов призыв
Им заменил другие побужденья,
И в полное владение свое
Фантазия взяла их бытие,
И умственной природе уступила
Телесная природа между них:
Их в эмпирей и хаос уносила
Живая мысль на крыльях своих,
Но по земле с трудом они ступали,
И браки их бесплодны пребывали.

В дальнейших строфах у Боратынского мир окончательно опустел — «*По пажитям загложнувшим блуждали / Без пастырей безумные стада*», — и некому уж стало произнести привет Солнцу.

Горский согласен с Боратынским относительно бесплодия слишком возвышенного, живущего фантазиями человечества, но считает, что «превращение кожи из изолятора в проводника эротической энергии» обеспечивает расцвет культуры не само по себе, а лишь постольку, поскольку из него возможен переход в *магнитно-облачную эротiku*: ее материальным носителем у Горского является некое магнитное облако, пронизанное силовыми линиями поле, которое он сравнивает с «розовым туманом» или «душистым кругом» у поэтов.

Он не объясняет, что из себя представляет магнитно-облачная эротика, но к этому объяснению должен подталкивать весь проект «Огромного очерка». Магнитно-облачная эротика — это распространение эрекции по всему телу: все тело становится фаллосом/фаллосами. Это также согласуется с представлением Горского о теле как о колебании световых волн, с идеей о превращении всего в свет. Для него мир возникает как спроецированный нами вовне: мир как проекция глаза. Чтобы жить в таком мире, нам требуется лишь достичь степени аутоэротического возбуждения, способствующей раскрытию фаллического зрачка.

Фаллический зрачок, магнитно-облачная эротика

Теперь, когда все структурные элементы теории фаллического зрачка собраны, остается только найти принцип, объединяющий фаллос и глаз.

Горский обнаруживает его в зеркальности: фаллос и глаз — это органы, через которые организм узнает себя во внешней среде.

Фаллос, поднимаясь, копирует внутренние и внешние округлые, полные, надутые очертания женщины, а зрачок служит ориентации в пространстве. Объединяются фаллос и зрачок в фаллический зрачок, по Горскому, в сновидении, где одно всегда подменяет собой другое, сгущается и смещается: «Половой орган рисуется как бы большим глазом»³⁸.

Если же искать формулу всей теории «фаллического зрачка», то ей окажется итог размышления Горского над «Наброском учения о цвете» (1810) Иоганна Вольфганга фон Гёте: «В глазе живет покоящийся свет»³⁹. Горский так описывает теорию фаллического зрачка:

Если все тело, (не исключая и головы, которой уж тогда незначем отсекается), станет как бы большим фаллосом, как это ощущается в снах полета, то есть вся кожа станет в полной мере эрогенной зоной, эрекция половых органов распространится равномерно на все другие, то все они начнут выполнять (и уже сознательно, то есть координируясь, сообразуясь друг с другом) функции воспроизведения — внедрения светового чертежа (образа) в хаотическом море тьмы и переработки с его помощью неорганической (неорганизованной) материи в органическую: «мертвой» в «живую»⁴⁰.

В окончательной версии психоанализа Горского покрытое зрячими фаллосами тело образует постулируемый философом новый «разум зрачка»⁴¹.

Разум зрачка против разума пальцев

Квинтэссенцией теории Горского является загадочная, не расшифрованная, как и многое другое в этой неоконченной из-за ареста работе, фраза: «Молодой, еще несмелый разум зрачков борется со старым, опытным шулером, разумом пальцев»⁴².

«Разум пальцев» — еще одна не проясненная категория философии Горского — берет начало в неоконченной повести Лермонтова «Штосс». В этом произведении герой поселяется в квартире, где каждую ночь к нему приходит играть в карты привидение, «темное оно», в котором легко увидеть зеркальную противополо-

38. Горский А. К. Огромный очерк. С. 27.

39. Там же. С. 134.

40. Там же. С. 140.

41. Там же. С. 117–118.

42. Там же.

ложность светоносной мусической проекции, центральной для всей философии Горского. В плену у старика-шулера оказывается женская фигура — дева, муза, — которую герой должен освободить, выиграв у призрака в карточной игре. К сожалению, раз за разом, ночь за ночью он проигрывает. Разум пальцев неизменно выигрывает у юного и неопытного разума зрачка.

Горский обращается к конфликту двух эротизмов: бесплодного кожно-мышечного эротизма (осязание, шулерство, «разум пальцев») и магнитно-облачного («разум зрачков», зрение).

Эдипов конфликт и миметическое желание

Фрейд выстроил психоаналитическую теорию на понятии Эдипова комплекса⁴³, установив в качестве закономерности душевной жизни, что ребенок, начиная желать мать и ненавидеть отца, попадает во власть комплекса Эдипа.

В «Тотеме и табу» Фрейд связывает запрет на инцест с формой общественной организации, основанной на убийстве Отца первобытной орды. Братья убивают отца, чтобы завладеть принадлежавшими ему женщинами, но в итоге отказываются от них, чтобы сохранить эту новую мужскую организацию и избежать становления кого-либо из них новым отцом.

Фрейд отчетливо видит, что паранойальное миметическое желание опасно для общества:

Сексуальная потребность не объединяет мужчин, а сеет раздор между ними. Если братья объединились, чтобы одолеть отца, то в отношении женщин каждый был соперником для другого. Каждый, подобно отцу, хотел обладать всеми ими, и в борьбе всех против всех новая организация погибла бы⁴⁴.

Он концептуализирует мужское желание как миметическое — женщиной здесь всегда хочет завладеть другой мужчина⁴⁵. Фрейд постулирует миф об убийстве Отца первобытной орды сыновьями и настаивает на нем, насколько бы неправдоподобным он ни казался. Существовала ли Орда, был ли в ней такой Отец, которо-

43. Фрейд З. Об особом типе «выбора объекта» у мужчины // Он же. Очерки по психологии сексуальности. Минск: БелСЭ, 1990. С. 65–68.

44. Он же. Тотем и табу // Собр. соч.: В 10 т. М.: Фирма СТД, 2008. Т. 9: Вопросы общества. Происхождение религии. С. 428.

45. Ср. у Горского: лермонтовский Штосс держит в плену женщину, музу, которую герою нужно освободить.

му принадлежали все женщины? Конечно, нет. Но такой «отец» существует в социальной реальности, которую Фрейд описывает при помощи своего мифа. Иными словами, мысль Фрейда лишь притворяется в «Тотеме и табу» мыслью антрополога — в действительности она не настолько фактологична. Фрейд описывает патрилинейную систему семейных отношений, то есть лишь один из видов семей у человека. Через понятие Эдипова комплекса ему удается поймать ее в теоретическую рамку и описать во всем богатстве ее влечений. Он не просто описывает западную буржуазную семью, но меняет ее этим описанием — тем, что предполагает определенную автономию семьи и брака от морали, государства и церкви. Фрейд не замыкает, как думали Жиль Делёз с Феликсом Гваттари, сексуальность в браке, а выводит ее из-под власти теологии. То же самое он делает при помощи понятия первичной сцены.

Фрейд выражает свое понимание сексуальности в концепции первичной сцены — это важное психоаналитическое понятие, введенное им в научный оборот в работе «Из истории одного инфантильного невроза»⁴⁶ (1919) и означающее *coitus* родителей или фантазию о соитии родителей, за которым наблюдает (или которое представляет себе) ребенок. Первосцена может быть как воспоминанием о реальном наблюдении за сексуальной жизнью родителей, так и бессознательной фантазией. В «Случае Человека-Волка», как еще называют эту работу Фрейда, он описывает свои сомнения относительно того, чем является первичная сцена: фантазией, воспоминанием, сновидением, воспоминанием об увиденном случайно сношении животных? Первичную сцену в виде коитуса *a tergo*, повторенного трижды, он находит в материале у всех невротиков⁴⁷. Что пытается сказать нам Фрейд своей трижды повторенной первосценой?⁴⁸

В структуре случая есть подсказка на этот счет. Дело в том, что этим абсурдным тезисом Фрейд завершает цепь своих сомнений относительно реальности первосцены и переходит к этапу рели-

46. Фрейд З. Из истории одного инфантильного невроза.

47. Там же. С. 151.

48. Второй психоаналитик Человека-волка, Рут Мак Брунстик посвящает проблеме *coitus a tergo* заметку, где приходит к выводу, что потребность вообразить коитус в позиции «сзади» связана с невозможностью для бессознательного отказаться от теории анального совокупления животных, которая, в свою очередь, предохраняет ребенка от окончательной веры в кастрацию: таким образом формируется паранойяльная первосцена доминирования или проникновения сзади (см.: Brunswick R. M. A Note on the Childish Theory of coitus a tergo // International Journal of Psychoanalysis. 1929. Vol. 10. № 1. P. 93–95).

гии. В следующей главе мать дает пациенту почитать Книгу Бытия, и невроз мальчика переходит в другую фазу: оскорбления, страх и плохие мысли отныне направлены у него на Бога, а не на отца, и все, ранее связанное с отцом, находит себе применение в формировании мировоззрения ребенка. Троекратное повторение связано с христианством и Троицей: в крещении и молитвах формула индоктринации повторяется трижды, как и первосцена. Первосцена у Фрейда — это индоктринация в сексуализацию, основание для появления психоаналитического субъекта.

В своей критике Фрейда французский философ Рене Жирар пишет, что Фрейд не склонен признавать радикальную зависимость человечества от религии⁴⁹ и недооценивает ее роль. Он прав в том, что роль религии в человеческих представлениях сильно недооценивается, но не прав в том, что этого не понимал Фрейд, открывший способ перехода от сексуальности к религии, от психоза сексуальности — к социально одобряемому религиозному неврозу, от визуальной навязчивости сновидений и первосцены — к символическому порядку слов, от галлюцинации первосцены — к образу Бога.

Жирар указывает на сходство его собственной теории миметического желания и теории Фрейда, описанной в «Тотеме и табу»⁵⁰. Фрейд видит то же, что и Жирар: коллективное убийство, жертвоприношение, лежащее в основании общества. У Фрейда жертва — это Отец первобытной орды, впоследствии обожествляемый, у Жирара — «козел отпущения», также сакрализованная жертва. Но, как считает Жирар, Фрейд не готов пойти в своей мысли до конца и потому не включает трагедию Софокла «Царь Эдип»⁵¹ в рассмотрение трагедии в «Тотеме и табу». По мнению Жирара, Фрейд делает это осознанно, поскольку, по его мнению, в свете выводов из «Тотема и табу» развалится психоаналитическая теория.

Фрейд действительно разводит теорию сексуальности (первичную сцену и Эдипов комплекс) и теорию общества (убийство отца первобытной орды) в несколько разных работ. К «Тотему и табу» Фрейд приходит в 1913 году, первосцена появилась⁵² в 1917-м. В этих работах Фрейд касается религии, творчески ра-

49. Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: НЛО, 2010. С. 285.

50. Фрейд З. Тотем и табу.

51. Софокл. Драмы / Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского, под ред. М. Л. Гаспарова и В. Н. Ярхо. М.: Наука, 1990.

52. Фрейд З. Из истории одного инфантильного невроза.

ботая с ней, видоизменяя наше представление о самих себе. Обе теории можно рассматривать как две версии толкования Фрейдом первородного греха.

Фрейд считает первородным грехом не секс или кровосмешение, но убийство прародителя⁵³. Поэтому можно предположить, что он намеренно разводит два преступления — инцест и убийство — в разные работы и столь же намеренно объединяет два эти преступления в понятии Эдипова комплекса.

Жиран также связывает инцест и убийство отца в единый комплекс. Эти явления у Жирана образуют жертвенный кризис — такое состояние общества, в котором уничтожаются культурные и социальные различия, а насилие начинает распространяться неконтролируемо, подобно заразе, инфекции. Общество во время жертвенного кризиса нечисто, заражено насилием, и виновные в этом символы неразличения — близнецы:

Близнецы нечисты точно так же, как нечист опьяненный резней воин, тот, кто виновен в инцесте, или женщина, у которой месячные. И возводить все эти формы нечистоты нужно к насилию. Этот факт от нас ускользает, потому что мы не замечаем первобытного уподобления между стиранием различий и насилием, но достаточно проанализировать, какие виды бедствия первобытная мысль связывает с присутствием близнецов, чтобы убедиться в логичности этого уподобления. Близнецы грозят вызвать страшные эпидемии, таинственные заболевания, приводящие к бесплодию женщин и животных. Нужно упомянуть и еще более показательные вещи: раздоры между родственниками, не-

53. «Если сын Божий принес свою жизнь в жертву, чтобы искупить первородный грех человечества, то, согласно закону талиона, предписывающему воздаяние мерой за меру, этим грехом было убийство, умерщвление. Только оно могло потребовать в качестве возмездия такой жертвы, как жизнь. А поскольку первородный грех был виной перед Богом-отцом, значит, наидревнейшим преступлением человечества было, по всей видимости, умерщвление прародителя кочующим племенем первобытных людей, в памяти которых образ убитого позже преобразился в божество. В своей книге „Тотем и табу“ (1913) я постарался собрать аргументы в пользу такого понимания изначальной вины.

Впрочем, разрешите мне заметить, что учение о первородном грехе не изобретено христианством, а представляет собой часть древнейших верований, которая долгое время сохранялась в подземных течениях разных религий. Иудаизм тщательно отодвинул в сторону эти смутные воспоминания человечества, и, быть может, именно поэтому он лишился права быть мировой религией» (Фрейд З. Мы и смерть (1915) // Весь Фрейд. 22.04.2019. URL: freudproject.ru/?p=1937).

обратимый упадок ритуала, преступление запретов, иными словами — жертвенный кризис⁵⁴.

Близнецовость, убийство отца и инцест — это миметические преступления, преступления (нарушения) установленных в обществе систем подобий и различий. В чистом виде инцест — это нарушение запрета на слияние, само конституирование различия: поэтому во многих культурах убивали одного или обоих родившихся близнецов. Инцест — это уничтоженное различие, слияние.

Миф об Исиде и Осирисе, которые, будучи близнецами, совокуплялись еще в утробе матери, иллюстрирует предел такого слияния как остановки времени или нерожденности, безначальной вечности. Инвариантом мифа о происхождении мира является христианский миф о грехопадении — во всяком случае, в своей «райской» части. В нем объясняется начало истории человеческого рода, устанавливается различие между человеком и человеком, при этом стирается различие между человеком и Богом («будете как боги» — Быт. 3:5): человек появляется как субъект истории, нарушая данный Богом запрет.

У насилия и сексуальности, пишет Жирар, много общего. Сексуальное желание — как и насилие — легко смещается на другой объект, если он не доступен, и оборачивается в этом случае враждебностью. Это смещение желания — не миметическое, но метонимическое свойство сексуального — предполагает его устройство как системы подобий.

Психоаналитическая теория Горского также пронизана миметизмом: тезис об аутоэротической зеркальности, зеркальное удвоение определяют и формируют ее. Но находится ли в психоанализе Горского место «шибболету психоанализа», как Фрейд называл Эдипов комплекс?

Миметическая тройца Эдипова конфликта у Горского — это тройца из лермонтовского «Штосса»: «старый шулер», муза, которую необходимо освободить из пальцев шулера, из плена, в котором ее держит старик, и сам герой — Лугин, который является для читателя человеком из «нашего», реального мира, но одновременно героем литературного произведения (как, кстати, и Эдип Фрейда). Ключевой здесь является фигура «плохого» старика-Отца, держащего в плену музу, девушку. В теории Горского сохраняется схема миметического желания и Эдипов комплекс — но перемещенный целиком в потустороннюю, внетелесную плоскость.

54. Жирар Р. Указ. соч. С. 80.

Миметизм присутствует в теории Горского не только на уровне структуры, но и в качестве того, что необходимо преодолеть. Он находит решение, перемещая эдипальное по ту сторону зеркала: Эдипов комплекс воплощается в книге, повести или сновидении. Драма, целиком разворачивающаяся в пространстве внетелесного, оставляет, таким образом, само телесное пространству физики, или внеэдипова знания: тела, являющиеся колебаниями световых волн, освобождаются Горским в его проекте магнитно-облачной эротике от идеи греховности своих взаимодействий и любого мифологического контроля над измерением либидинального.

И Фрейд, и Жирар, и Горский описывают составляющие эдипального миметического желания — миметическую сексуальность, близнецовость и мужское соперничество, убийство Отца, чья фигура впоследствии становится обожествленной, насилие, связанное с миметизмом, — как глубинные основания человеческого общества и индивидуальной психики. Но отношение этих трех авторов к Эдипову треугольнику и фигуре Отца, а также к иудео-христианской религии различается.

В работе «Человек Моисей»⁵⁵ Фрейд пытается доказать, что еврейский пророк был египтянином — то есть злейшим врагом евреев; он символически «убивает» «Отца» религии своего отца, своих предков (сам Фрейд не был открыто религиозен). В этой и в других работах он характеризует сексуальность как первичную по отношению к религии и объясняет психоаналитические истоки религии, тем самым делая религию невозможной: религия у Фрейда — всего лишь симптом невротика.

Связывая решение проблемы насилия с христианством и идеей добровольного жертвоприношения Иисуса, Жирар таким образом «сохраняет Отца», «убитого» Фрейдом. Он помещает в центр своей концепции миметическое универсальное желание, а не открытую психоанализом доэдипальную, инфантильную сексуальность, и в его теории религии ничего не угрожает.

Космисты, к которым принадлежит Горский, находят еще один способ решения проблемы насилия, смертности, первородного греха: они не «убивают Отца», как это делает Фрейд, и не «сохраняют», как Жирар, но воскрешают Отцов, решая тем самым проблему первородного греха, смертности и бессмертия.

55. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия: три очерка // Он же. Хрестоматия: В 3 т. М.: Когито-Центр, 2016. Т. 2: Вопросы общества и происхождения религии. С. 319–445.

Теория Горского и «коллапс фаллического»

Прошло сто лет с момента публикации «Огромного очерка». Сегодня очевидно, что Горский не только сделал важный теоретический шаг от религиозной философии и русского космизма к своеобразной психоаналитической онтологии, в центре которой тело, сплошь покрытое фаллическими зрачками, но и представил весьма прогрессивный проект психоанализа, в котором предвосхитил многие позднейшие психоаналитические открытия, а кроме того, по-своему разрешил многие противоречия этой теории.

Так, он своеобразно решает проблему фаллоцентризма в психоанализе, которую можно было бы определить как «коллапс фаллического» или «коллапс в фаллическое» — речь здесь о том, что в своей теории Фрейд исходит из бинарной логики наличия пениса у мужчин и его отсутствия у женщин⁵⁶. Эта логика впоследствии расширяется Жаком Лаканом, пенис становится носителем и медиатором символической функции — фаллосом. Этот аспект психоаналитической теории Фрейда критикуют и переосмысливают Мелани Кляйн, Карен Хорни и множество других психоаналитиков.

В системе Горского фаллосы равномерно распределены и находятся в клетках кожи по всему телу. Роль единственного фаллоса, таким образом, уменьшается и растворяется: если фаллосы — везде, то фаллос — нигде. Поэтому его теорию сегодня можно рассматривать в одном ряду с современными мыслителями онтологии психоанализа, такими, как Поль Пресьядо, который, впрочем, не считает свою концепцию психоаналитической и полемизирует с психоаналитиками в книге «Я — монстр, который говорит с вами»⁵⁷, — но всякая телесная, как у Пресьядо, онтология так или иначе требует психоаналитической оптики. У Пресьядо в теории «контрасексуальности» структурно место зрачка занимает анус — «солнечный анус», как у Жоржа Батая⁵⁸, — точнее, солнечный глаз ануса.

56. Фрейд З. Некоторые психические следствия анатомического различия полов // Он же. Психоаналитические этюды. Минск: Попурри, 1997. С. 549–558.

57. Пресьядо П. Я — монстр, который говорит с вами / Пер. с фр. К. Масс. М.: No Kidding Press, 2021.

58. Батай Ж. Солнечный анус // *Locus Solus*. Антология литературного авангарда XX века в переводах Виктора Лапицкого. СПб.: Амфора, 2000. С. 94–101.

Похожую подстановку одного органа на место другого для создания новой системы видения совершает и современный французский философ Катрин Малабу: в ее новой книге «Клитор. Стертое удовольствие»⁵⁹ на месте фаллоса оказывается клитор. Малабу также обращается к анализу феномена нимфы как объекта желания. По Малабу, нимфа или муза — это всего лишь объект мужской фантазии, не являющийся живой женщиной и лишенный гениталий, а потому удобный для мужских проекций. Через критику Малабу философской традиции, на протяжении тысячелетий не придававшей значения клитору, могла бы быть сформулирована феминистская претензия к Горскому. Горский действительно этого не учел, но в его психоанализе это неравенство уравнивается множественностью фаллосов, появлением своего рода «фаллической кожи» у обоих полов, а кроме того, Горский упоминает⁶⁰ клитор, считая его органом, аналогичным пенису. Также Горский раньше, чем Кляйн, совершает еще одну прорывную догадку об устройстве либидо. Он спрашивает, очень по-кляйниански, нет ли у девочки того, чему завидует мальчик? Ведь женщина, по Горскому, постоянно находится в аутоэротическом упоении, какое мужчине является лишь «изредка и искоса»⁶¹, и только во сне.

Заключение

На структуру психоаналитической теории Горского главным образом повлияли Фрейд и Федоров. Горский воспринял от Фрейда теорию либидо как силу, формирующую психику. В своей теории он по-своему оборачивает внешнее и внутреннее согласно законам психоанализа, выведенным Фрейдом, но добавляет к этому концепции из естествознания, физики, литературоведения и философии общего дела. Учение создателя русского космизма призывало к овладению материей, победе над смертью и «воскрешению отцов», поэтому базовое онтологическое допущение Горского в «Огромном очерке» остается «космическим»: это воскрешение, пересобирание мертвого обратно в живое.

Основная проблема, которую решает в своей философии Горский — это проблема прежде всего чувственная и феноменологическая: как удержать образ, как насладиться им не в качестве представления или репрезентации, но в качестве явления как та-

59. Malabou C. *Le plaisir effacé: Clitoris et pensée*. P.: Rivages, 2020.

60. Горский А. К. Огромный очерк. С. 57.

61. Там же. С. 59.

кового — видимого и осязаемого? Как мы знаем из опыта, никакой объект невозможно удержать в актуальном состоянии: физический объект изнашивается, а объект чисто духовный «портится» и, лишенный плоти и жизни, умирает, нам нужно все время его видеть или воспроизводить в памяти. Горский фактически призывает объект *производить* при помощи видения, *создавать, проектировать* музу при помощи кожно-фаллического зрения. Конфликт жадного, держащего в плену осязания («разум пальцев») и производящего, воскресительного зрения, или «разума зрачков», является теоретическим нововведением Горского. Но следует отойти от попыток определить нечто центральное в этой теории, выявить основное онтологическое допущение, образ, принцип. Концепция Горского от этого определения каждый раз ускользает. «Разум зрачка» — разум человечества, освобожденного и от генитального, и от кожно-мышечного эротизма, — это разум будущего, за ним у Горского стоит вера в мир, который мы видим и создаем, предполагающий, что мы относимся к идеям и образам так же серьезно, как и к вещам осязаемым. В этом и заключается строгая причина измененного письма, которое изобретает Горский для изложения своей теории психоанализа, — с его опорой на литературу, как если бы она была наукой, поиском прочных смыслов в неосязаемых фактах.

Библиография

- Батай Ж. Солнечный анус // *Locus Solus*. Антология литературного авангарда XX века в переводах Виктора Лапицкого. СПб.: Амфора, 2000. С. 94–101.
- Боратынский Е. Последняя смерть // *Северные цветы на 1828 год*. СПб.: Типография Департамента народного просвещения, 1827. С. 89–93.
- Гачева А. Г. «Крест над вьюгой». Философ Александр Горский — о поэме Александра Блока «Двенадцать» // *Литературный факт*. 2018. № 7. С. 197–256.
- Горский А. К. Огромный очерк // Он же. Фаллический зрачок: теургические очерки. СПб.: Леонардо, 2012. С. 9–152.
- Горский А. К. Соч. и письма: В 2 кн. М.: ИМЛИ РАН, 2018.
- Горский Александр Константинович // *Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Институт философии РАН. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010. Т. I: А–Д*. С. 545.
- Жиран Р. *Насилие и священное* / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: НЛО, 2010.
- Зрение без глаз // *Смена*. 1925. № 29–30. С. 25.
- Караченцева Т. Уродливый карлик Штосс и блистательная Антигона: парадоксы воплощения шиллеровской программы эстетической революции // *Социум и власть*. 2016. № 2. С. 123–131.
- Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Она же. *Психоаналитические труды*. Ижевск: Ergo, 2009. Т. 5: «Эдипов комплекс в свете ранних тревог» и другие работы 1945–1952 гг. С. 69–101.

- Лермонтов М. Ю. Полн. собр. соч.: В 5 т. М.; Л.: Academia, 1937. Т. V: Проза и письма.
- Макаров В. Г. Архивные тайны: философы и власть. Александр Горский: судьба, покалеченная «по праву власти» // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 98–133.
- Мельтцер Д. Сновидческая жизнь: Пересмотр психоаналитической теории и психоаналитической техники. М.: ИОИ, 2020.
- Пресьядо П. Я — монстр, который говорит с вами / Пер. с фр. К. Масс. М.: No Kidding Press, 2021.
- Роль орудия в развитии человека: сб. ст. / Э. Капп, Г. Кунов, Л. Нуаре, А. Эспинас; под ред. и с предисл. И. С. Плотникова. Л.: Прибой, 1925.
- Седых О. М., Хаменков М. А. Органопроекция: русский контекст // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 1. С. 132–151.
- Софокл. Драмы / Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского, под ред. М. Л. Гаспарова и В. Н. Ярхо. М.: Наука, 1990.
- Фет А. А. Полн. собр. стихотв. Л.: Советский писатель, 1959.
- Фрейд З. Бред и сны в «Градиве» Йенсена // Он же. Хрестоматия: В 3 т. М.: Когито-Центр, 2016. Т. 3: Изобразительное искусство и литература / Пер. с нем. А. М. Боковикова. С. 9–86.
- Фрейд З. Заметки об одном случае невроза навязчивого состояния // Собр. соч.: В 26 т. СПб.: ВЕИП, 2007. Т. 4: Навязчивые состояния. Человек-Крыса. Человек-Волк. С. 19–95.
- Фрейд З. Из истории одного инфантильного невроза // Собр. соч.: В 26 т. СПб.: ВЕИП, 2007. Т. 4: Навязчивые состояния. Человек-Крыса. Человек-Волк. С. 97–214.
- Фрейд З. Мы и смерть (1915) // Весь Фрейд. 22.04.2019. URL: freudproject.ru/?p=1937.
- Фрейд З. Некоторые психические следствия анатомического различия полов // Он же. Психоаналитические этюды. Минск: Попурри, 1997. С. 549–558.
- Фрейд З. Об особом типе «выбора объекта» у мужчины // Он же. Очерки по психологии сексуальности. Минск: БелСЭ, 1990. С. 65–68.
- Фрейд З. Отрицание // Фон Захер-Мазох Л., Делёз Ж., Фрейд З. Венера в мехах: Сб. раб. М.: Культура, 1992. С. 365–371.
- Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. М. К. и Я. М. Коганов. С приложением очерка А. Р. Лурии «Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии». М.: Академический проект, 2020.
- Фрейд З. Тотем и табу // Собр. соч.: В 10 т. М.: Фирма СТД, 2008. Т. 9: Вопросы общества. Происхождение религии. С. 287–444.
- Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия: три очерка // Он же. Хрестоматия: В 3 т. М.: Когито-Центр, 2016. Т. 2: Вопросы общества и происхождение религии. С. 319–445.
- Brunswick R. M. A Note on the Childish Theory of coitus a tergo // International Journal of Psychoanalysis. 1929. Vol. 10. № 1. P. 93–95.
- Cronin Th. W., Johnsen S. Extraocular, Non-Visual, and Simple Photoreceptors: An Introduction to the Symposium // Integrative and Comparative Biology. 2016. Vol. 56. № 5. P. 758–763.
- Cronin Th., The Conversation. Seeing Without Eyes. Cells Throughout the Body Can Detect Light, Too // Scientific American. 13.08.2017. URL: <https://www.scientificamerican.com/article/seeing-without-eyes1>.

- Jensen W. Gradiva: ein pompejanisches Phantasiestück. Dresden: Reissner, 1903.
- Kapp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten. Mit einer Einleitung. Hamburg: Meiner, 2015.
- Malabou C. Le plaisir effacé: Clitoris et pensée. P.: Rivages, 2020.
- Young G. M. The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. N.Y.: Oxford University Press, 2012.

TOWARDS ALEXANDER GORSKY'S THREE THESES ON PSYCHOANALYSIS

ELENA KOSTYLEVA. Stasis Center for Practical Philosophy, European University
at St. Petersburg (EUSPb), Russia, ekostyleva@eu.spb.ru.

Keywords: Alexander Gorsky; russian cosmism; phallic pupil; psychoanalysis; mime-
sis; mimetic theory; mimetic phenomenology.

The article deals with the original version of psychoanalysis by Alexander Gorsky (1886–1943), a philosopher of Russian cosmism. His psychoanalytic theory is considered in close connection with the teachings of Nikolai Fedorov. It is discovered that the general principle of Gorsky's theory lies in resurrection as the main idea of Russian cosmism. Gorsky puts forward three theses about the psychoanalysis of Sigmund Freud: autoerotic mirroring, intracorporeal space and organ projection by Ernst Kapp. Gorsky's theory of psychoanalysis is based on the positivistic premise that it is possible to see without eyes, with the help of receptors located in the skin. On this hypothesis, Gorsky builds his theory of the "phallic pupil," in the center of which is the body, which not only sees by many phalluses, but also produces images that are not inferior to real ones. The most important figure here is the muse, the virgin, the woman.

Gorsky's psychoanalytic theory is placed in the general context of psychoanalytic discourse and contemporary thought about sexuality. The general mimetic origins of the theories of Gorsky, Sigmund Freud, and René Girard are taken as a theoretical framework. It is disclosed that the mimetic principle is preserved in Gorsky's theory, but he moves it into the sphere of the non-material. A hypothesis is put forward that with this gesture Gorsky frees up space for the magnetic-cloud eroticism he invented, as earthly and practical, but free from original sin. It is also noted that, being no less original and radical than the ideological legacy of Wilhelm Reich and Georges Bataille, and comparable in degree of originality to the theories of Paul Preciado or Catherine Malabu, Gorsky's theory remains practically unknown.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-115-139

References

- Bataille G. Solnechnyi anus [L'Anus solaire]. *Locus Solus. Antologija literaturnogo avangarda XX veka v perevodakh Viktora Lapitskogo* [Anthology of the Literary Avant-garde of the Twentieth Century in Translations by Victor Lapitsky], St. Petersburg, Amphora, 2000, pp. 94–101.
- Boratynsky E. Posledniaia smert' [The Last Death]. *Severnnye tsvety na 1828 god* [Northern Flowers for 1828], St. Petersburg, Printing house of the Department of Public Education, 1827, pp. 89–93.
- Brunswick R. M. A Note on the Childish Theory of coitus a tergo. *International Journal of Psychoanalysis*, 1929, vol. 10, no. 1, pp. 93–95.
- Cronin Th. W., Johnsen S. Extraocular, Non-Visual, and Simple Photoreceptors: An Introduction to the Symposium. *Integrative and Comparative Biology*, 2016, vol. 56, no. 5, pp. 758–763.
- Cronin Th., The Conversation. Seeing Without Eyes. Cells Throughout the Body Can Detect Light, Too. *Scientific American*, August 13, 2017. Available at: <https://www.scientificamerican.com/article/seeing-without-eyes1>.
- Fet A. A. *Poln. sobr. stikhotvorenii* [Complete Collection of Poems], Leningrad, Sovetskii pisatel', 1959.

- Freud S. Bred i sny v “Gradive” iensena [Der Wahn und die Träume in W. Jensens “Gradiva”]. *Khrestomatiia: V 3 t.* [Chrestomathy: In 3 vols], Moscow, Cogito-Centre, 2016, vol. 3, Izobrazitel’noe iskusstvo i literatura [Fine Arts and Literature], pp. 9–86.
- Freud S. Chelovek Moisei i monoteisticheskaia religii: tri ocherka [Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen]. *Khrestomatiia: V 3 t.* [Chrestomathy: In 3 vols], Moscow, Cogito-Centre, 2016, vol. 2, Voprosy obshchestva I proiskhozhdenie religii [Societal Issues and Origins of religion], pp. 319–445.
- Freud S. Iz istorii odnogo infantil’nogo nevroza [Aus der Geschichte einer infantilen Neurose]. *Sobr. soch.: V 26 t.* [Complete Works: In 26 vols], St. Petersburg, East European Institute for Psychoanalysis, 2007, vol. 4, Naviazchivye sostoiianiia. Chelovek-Krysa. Chelovek-Volk [Obsessive Compulsive Disorder. Rat Man. Wolf Man], pp. 97–214.
- Freud S. My i smert’ (1915) [Wir und der Tod]. *Proekt “Ves’ Freud”* [Project “Freud Complete”], April 22, 2019. Available at: freudproject.ru/?p=1937.
- Freud S. Nekotorye psikhicheskie sledstviia anatomicheskogo razlichiiia polov [Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds]. *Psikhoanaliticheskie etudy* [Psychoanalytic Studies]. Minsk, Popurri, 1997, pp. 549–558.
- Freud S. Ob osobom tipe “vybora ob’ekta” u muzhchiny [Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne]. *Ocherki po psikhologii seksual’nosti* [Essays on the Psychology of Sexuality], Minsk, BelSE, 1990, pp. 65–68.
- Freud S. Otritsanie [Die Verneinung]. In: Von Sacher-Masoch L., Deleuze G., Freud S. *Venera v mekhakh: sb. rab.* [Venus in Furs: A Collection of Works], Moscow, Culture, 1992, pp. 365–371.
- Freud S. *Tolkovanie snovidenii. S prilozheniem ocherka A. R. Lurii “Psikhoanaliz v svete osnovnykh tendentsii sovremennoi psikhologii”* [The Interpretation of Dreams. With an Appendix of an Essay by A. R. Luria “Psychoanalysis in the Light of the Main Tendencies of Modern Psychology”], Moscow, Academic Project, 2020.
- Freud S. Totem i tabu [Totem und Tabu]. *Sobr. soch.: V 10 t.* [Works: In 10 vols], Moscow, STD Firm, 2008, vol. 9, Voprosy obshchestva. Proiskhozhdenie religii [Societal Issues. Origins of religion], pp. 287–444.
- Freud S. Zametki ob odnom sluchae nevroza naviazchivogo sostoiianiia [Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose]. *Sobr. soch.: V 26 t.* [Complete Works: In 26 vols], St. Petersburg, East European Institute for Psychoanalysis, 2007, vol. 4, Naviazchivye sostoiianiia. Chelovek-Krysa. Chelovek-Volk [Obsessive Compulsive Disorder. Rat Man. Wolf Man], pp. 19–95.
- Gacheva A. G. “Krest nad v’iugoi”. Filosof Aleksandr Gorskii — o poeme Aleksandra Bloka “Dvenadtsat” [“A Cross Over the Blizzard”. Philosopher Alexander Gorsky on Alexander Blok’s poem “The Twelve”]. *Literaturnyi fakt* [Literary Fact], 2018, no. 7, pp. 197–256.
- Girard R. *Nasilie i sviashchenoe* [La violence et le sacré], Moscow, New Literary Observer, 2010.
- Gorsky A. K. Ogromnyi ocherk [The Enormous Essay]. *Fallicheskii zrachok: teurgicheskie ocherki* [The Phallic Pupil: Theurgical Essays], St. Petersburg, Leonardo, 2012, pp. 9–152.
- Gorsky A. K. *Soch. i pis’ma: V 2 kn.* [Works and Letters: In 2 books], Moscow, IWL RAS, 2018.

- Gorsky Aleksandr Konstantinovich. *Novaia filosofskaia entsiklopediia: V 4 t.* [New Philosophical Encyclopaedia: In 4 vols], 2nd ed., Moscow, Mysl', 2010, vol. I, p. 545.
- Jensen W. *Gradiva: ein pompejanisches Phantasiestück*, Dresden, Reissner, 1903.
- Kapp E. *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten. Mit einer Einleitung*, Hamburg, Meiner, 2015.
- Karachentseva T. Urodlivyi karlik Shtoss i blistatel'naia Antigona: paradoksy voploshcheniia shillerovskoi programmy esteticheskoi revoliutsii [Stoss the Ugly Dwarf and the Splendor of Antigone: Schiller's Program of the Aesthetic Revolution and Paradoxes of its Embodiment]. *Sotsium i vlast'* [Society and Power], 2016, no. 2, pp. 123–131.
- Klein M. Zametki o nekotorykh shizoidnykh mekhanizmkh [Notes on some schizoid mechanisms]. *Psikhoanaliticheskie trudy* [Psychoanalytical Writings], Izhevsk, Ergo, 2009, vol. 5, "Edipov kompleks v svete rannikh trevog" i drugie raboty 1945–1952 gg. ["The Oedipus Complex in the Light of Early Anxieties" and Other Works 1945–1952], pp. 69–101.
- Lermontov M. Yu. *Poln. sobr. soch: V 5 t.* [Complete Works: In 5 vols], Moscow, Leningrad, Academia, 1937, vol. V, Proza i pis'ma [Prose and Letters].
- Makarov V.G. Arkhivnye tainy: filosofy i vlast'. Aleksandr Gorski: sud'ba, pokalechennaia "po pravu vlasti" [Archival Secrets: Philosophers and Power. Alexander Gorsky: Life as Destroyed "by the Right of Power"]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2002, no. 8, pp. 98–133.
- Malabou C. *Le plaisir effacé: Clitoris et pensée*, Paris, Rivages, 2020.
- Meltzer D. *Snovidcheskaia zhizn': Peresmotr psikhoanaliticheskoi teorii i psikhoanaliticheskoi tekhniki* [Dream Life: a Re-examination of the Psycho-analytical Theory and Technique], Moscow, IOI, 2020.
- Preciado P. *Ia — monstr, kotoryi govorit s vami* [Je suis un monstre qui vous parle], Moscow, No Kidding Press, 2021.
- Rol' orudiia v razvitiu cheloveka: sb. st. [The Role of Tools in Human Development. Collection of Articles] Lenigrad, Priboi, 1925.
- Sedykh O.M., Khamenkov M. A. Organoproektsiia: russkii kontekst [Organ Projections: Russian Context]. *Filosofiiia nauki i tekhniki* [Philosophy of Science and Technology], 2016, vol. 21, no. 1, pp. 132–151.
- Sophocles. *Dramy* [Dramas], Moscow, Nauka, 1990.
- Young G.M. *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*, New York, Oxford University Press, 2012.
- Zrenie bez glaz [Vision Without Eyes]. *Smena* [The Shift], 1925, no. 29–30, p. 25.

Богоподражание как форма мимикрии

Лина Булахова

Центр практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге (ЕУСПб), Россия, lbulakhova@eu.spb.ru.

Ключевые слова: мимикрия; христианство; Мишель Фуко; Жак Лакан; Роже Кайуа; грехопадение; монашество.

В статье рассматривается христианская сотериологическая концепция прижизненного уподобления Богу, которая, по утверждению автора, выступает особой формой мимикрии, присущей только человеческой природе. Автор исследует развитие идеи богоподражания в раннем христианстве, опираясь на церковные таинства, жития, изречения святых отцов и факты подвижнической жизни, и выявляет различные подтипы божественной мимикрии: подражание смерти, пустыне, кресту, ангелам. В четвертом томе «Истории сексуальности» Мишель Фуко представил глубокое исследование монашеских практик «покаяния» и соблюдения «девства». В тексте демонстрируется влияние этих практик на формирование современных стандартов субъектности и появление такого понятия, как «внутреннее пространство». В связи с этим указывается на миметический характер взаимоотношений между основами христианского

вероучения и психоаналитической теорией.

Проанализировав библейский миф о рождении человека из грехопадения и сопоставив его с психоаналитической концепцией формирования субъекта на «стадии зеркала», автор приходит к выводу, что центральный антропологический конфликт — переход от животного к человеку — связан с неудавшейся божественной мимикрией, попыткой атаковать Реальное с целью уподобиться ему. Неудача заключается в том, что человек обретает божественную познавательную способность охватывать своим желанием весь мир, но она остается отделена от власти преобразовать материю по одному лишь Слову. В заключении автор заново определяет мимикрию как *подражание полноте или завершенности* и предлагает при оценке социальных и политических процессов учитывать, что является в данный момент идеалом или моделью такой полноты (то есть занимает место божества).

Введение

ЕВАНГЕЛИЕ содержит множество указаний на необходимость подражать Богу. Мистический аспект этого требования воплощен в таинстве Евхаристии. Причащение уподобляет собрание верующих телу Иисуса Христа. Западная и восточная ортодоксии разделяют веру в буквальное значение ритуала. Припоминание Страстей на телесном уровне позволяет верующим войти в пространство Голгофы и пройти через Крест вместе со Спасителем. Богочеловек объединил падшее мироздание и утешал души, уподобившись на космическом уровне миру, а на индивидуальном — человеку. Апостол Павел предлагает жить, облекшись в нового человека, созданного по Богу (Еф. 4:24). О том же пишет Григорий Нисский: «Облачаешься в блаженный сей Образ»¹. «Кто утратил подобие Божие, тот утратил и общение с жизнью», — провозглашает Василий Великий. В XV веке реакцией на вырождение католицизма становится вспыхнувшая популярность трактата Фомы Кемпийского «О подражании Христу»². Автор произведения указывает, что верующему следует во всем подражать распятию и жить у мира в презрении³. В этой статье подражание Богу рассматривается в качестве особой разновидности мимикрии.

Мимикрией в широком смысле называется ситуация подражания. В зоологии под мимикрией понимают внешнее сходство животных или растений с окружающей средой, обычно представляющее определенные преимущества в выживании животному-имитатору. Отношения мимикрии — это система, состоящая

1. *Григорий Нисский*. О блаженствах // Творения св. отцов в рус. пер. Т. 38: Творения св. Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1861. Ч. 2. Кн. 2. С. 366–367.
2. *Долганова Т. М.* Трактат Фомы Кемпийского «О подражании Христу» // Молодой ученый. 2011. № 3. Т. 2. С. 76–80.
3. *Фома Кемпийский*. О подражании Христу. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. С. 101, 199, 263.

из трех живых организмов: мимика, модели и получателя информации (оператора), которые обмениваются сигналами⁴.

Наиболее влиятельный вклад в философскую рефлексию мимикрии в первой половине XX века внесли Роже Кайуа и Жак Лакан. Кайуа добавил к научной дефиниции мимикрии новые грани, когда с позиций философской антропологии переопределил это явление в качестве *патологии переживания организмом разобщения со средой*. Основной тезис его эссе «Мимикрия и легендарная психастения» заключается в том, что подражателем руководит не инстинкт выживания, а механическое влечение к пространству. Согласно Кайуа, поведение мимика спровоцировано стремлением к обезличиванию на бессознательном уровне. Напряжение между сингулярной формой жизни и некоторым внешним устраняется, когда существо находит способ справиться с дезориентацией и страхом гибели, растворяясь в пространстве. Явление мимикрии в человеческом мире Кайуа связывал со сферой миметической магии и представлением о том, что «единожды соприкоснувшись, вещи соединяются навеки»⁵. И биологические процессы, и магия проистекают из желания вернуться к примордиальному состоянию совершенства, преодолеть дискретность мира. Поэтому Кайуа предлагает рассматривать мимикрию как искаженный способ познания:

Познание стремится к редукции всех оппозиций, так что целью его является предложить нашей чувствительности идеальное решение конфликта с окружающим миром⁶.

В этих размышлениях Кайуа универсализирует тоску человека по Эдемскому состоянию единообразия, возвышая ее до всеобщего закона психики.

Находки Кайуа показали, что в изучении человеческой культуры нельзя полностью полагаться на концепцию мимикрии, сформированную в зоологии. Тем не менее следует упомянуть несколько моментов, касающихся природной мимикрии. Прежде всего, мимикровать не означает прятаться. То, что Кайуа называет «уходом», — это «уход» в среду, а не от нее. Исследователи с некоторыми усилиями провели различие мимикрии и явления, назы-

4. Например, кроличий сыч будет мимиком, змея, шипение которой он имитирует — моделью, а мелкие хищные грызуны — операторами.

5. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. С. 95.

6. Там же. С. 103.

ваемого в биологии крипсисом⁷. Мимикрия — не столько способ скрыться от враждебных проявлений окружающей среды, сколько стратегия получения преимуществ:

Прячущийся организм специализируется на генерировании информации того типа, который не учитывается... получателями, а миметический — на производстве информации того типа, который разыскивается получателем и представляет для него интерес⁸.

Это подчеркивает, насколько важны сценарии идентификации при обсуждении мимикрии и ее проявлений в природе и культуре. Мимик может имитировать окраску или звуки хищника, чтобы отпугнуть преследователя. Кроме того, множество видов используют мимикрию как способ привлечения добычи. Биолог Ричард Вейнрайт пишет, что будет гораздо проще понять задачи мимикрии, если мы «определим ее с точки зрения *ошибочной идентификации*»⁹. Таким образом, получается, что мимикрия, являясь для существа способом скрыть от врага свою природу, в то же время способствует укреплению целостной модели поведения.

Связь стыда, смерти и материи

Итак, миметические стратегии запускаются вследствие разобщения сингулярной формы жизни с окружающей средой. Вместе с тем можно говорить о том, что отношения всякого организма с окружающим миром двойственны и характеризуются расщеплением привязанности и зависимости. С одной стороны, живое существо вовлечено в свою среду обитания, полностью реализуясь в ней, с другой — эта привязанность, сопровождаемая борьбой за выживание в непредсказуемой природе, порождает напряжение и страх, на которые указывает Кайуа.

Чтобы понять, можем ли мы рассмотреть подражание Богу через этот биологический конфликт, я предлагаю обратиться к биб-

7. Согласно словарю *Merriam-Webster*, крипсисом (*crypsis*) называется способность организма скрывать себя, особенно от хищника, за счет цвета, рисунка и формы, которые позволяют ему сливаться с окружающей средой. Иногда мимикрию понимают как разновидность крипсиса, но для предлагаемого рассуждения значимо само различие.

8. *Vane-Wright R. I. On the Definition of Mimicry // Biological Journal of Linnean Society. 1980. Vol. 13. № 1. P. 2.*

9. *Ibid. P. 3.*

лейской концепции первородного греха и роли, которую играет в ней стыд. Христианская теология начинает историю человечества с катастрофы. Библия утверждает, что кардинальная поломка человеческой природы произошла из-за неповиновения первых людей, Адама и Евы, в Эдемском саду. Первородный грех на протяжении истории получал разнообразные трактовки, однако в основе большинства лежало общее для христиан представление, что физические действия могут иметь духовные последствия. Считается, что первородный грех передается из поколения в поколение, поэтому даже пришествие Спасителя — Иисуса Христа не способно полностью оградить душу от воздействия зла. Борьба верующего за собственное духовное благополучие является важнейшей частью христианского богословия.

Христианская традиция учит, что стыд — это напоминание о необходимости искупления проступка Адама и Евы. Жорж Батай в «Истории эротизма» предположил, что стыд Адама и Евы за внезапно открывшуюся наготу произвел человека как желающее существо¹⁰. С тех пор как первые люди вкусили запретный плод, ни одно страстное желание не избавлено от страха унижения. Стыд рассматривается Батаем как индикатор выхода за границы, установленные обществом. Он может сопровождать чувство отвращения к физическим реалиям секса и смерти: жидкостям, разложению, нечистотам — всему, что ассоциируется с позорной телесностью. Также стыд выступает катализатором потребности освободиться от жесткого каркаса субъективности. Батай выдвигает в качестве базовой характеристики человечности эротическое стремление к божественному прошлому мира. Оно выражается в уподоблении животному состоянию, растворению в сырой материальности и влечении к саморазрушению. Одним словом, роль стыда амбивалентна, поскольку связана как с образованием самосознания, так и с потребностью сформировавшейся личности обрести полную независимость от требований общества.

По мнению Юлии Кристевой, отвращение к себе — это основной способ утверждения самости для субъекта. Стыд связан с этим процессом через желание, по отношению к которому производится исключение унижения: я это тот, кто отделяет себя от собственных отбросов. «Отвращением к себе мистическое христианство обосновывает добродетель смирения перед

10. Комков О. Эрос и культура в мысли Жоржа Батая // Моноклер. 16.03.2023. URL: <https://monocler.ru/eros-i-kultura-zhorzh-bataj>.

Богом»¹¹, — отмечает Крестева. Таким образом, человек приучает себя следовать за высшим Законом, выраженным в религиозных установлениях. Религиовед и историк церкви Вирджиния Беррус уточняет, что люди испытывают чувство стыда, не только когда сталкиваются с ограничением физических потребностей, но и в случае если порыв страсти удалось утолить. Беррус обнаруживает «решающее значение стыда в разоблачении необъятности наших плотских потребностей»¹². Старость, болезни, позымы плоти — неистощимые источники чувства отвращения к себе; эти явления свидетельствуют человеку об ограничениях смертного тела и праздной безмерности материи¹³. В этом свете всестороннее подражание Христу помогает сбросить гнетущее ярмо стыда и заслужить вечную жизнь, свободную от чувства нехватки. В «Черном солнце» Крестева указывает на то, что крестные муки Бога представляют собой мифологическое повествование о фундаментальной драме прерывности человеческой психики. Богочеловек становится идеальной моделью внутренне совершенной личности, которая преподносит свое страдание ближнему в качестве дара безусловной любви. Христос — это «абсолютный субъект», показывающий, как можно полностью принять в себя зияние, победить смерть и восстановить сущностное единство Творения¹⁴.

Батай пишет, что человек отрицает природу как смерть¹⁵. Главной миссией Сына Человеческого стало преодоление природной смерти и дар в виде возможности бессмертия для каждого, кто последует за Христом. Мимикрия также решает задачи, связанные со смертью. Считаем ли мы мимикрию потребностью организма в развоплощении, попыткой избежать расправы хищника или способом эффективной охоты на другое существо — так или иначе она опосредована страхом гибели, и результатом ее успеха или провала зачастую становится смерть. В христианстве смерть входит в порядок мира после грехопадения, и с тех пор смерть — враг всех людей (1Кор. 15:26), потому что отделяет человека от его близких и приносит печаль. Христос продемон-

11. Крестева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003. С. 40–41.

12. Burrus V. Saving Shame. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. P. 46.

13. Ibidem.

14. Крестева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. М.: Когито-Центр, 2010.

15. Батай Ж. История эротизма. М.: Логос; Европейские издания, 2007. С. 44.

стрировал путь к спасению от смерти: добровольно принеся себя в жертву, он указал на мнимость земных привязанностей. Естественное состояние смертности преодолевается, когда идея смерти как проклятия уступает место примеру смерти как спасения: «Смерть — это окончание грехов, Воскресение — это восстановление природы»¹⁶. В «Философии религии» Георг Вильгельм Фридрих Гегель указывает на двойное движение смерти в христианстве. Величайшее горе оборачивается победой над конечностью существования: «Чувственная жизнь единичного находит свой конец в смерти»¹⁷. Скорбь по преданному тлению телу Спасителя уступает место радости от полного раскрытия его божественности¹⁸. Также на общинном уровне во время крещения оглашенного в нем умирает ветхий Адам: смерть смерти восстанавливает связь с истинной природой (*natura naturalis*), воплощенной в фигуре Христа (Второго Адама). Принцип подобия Христу в его Страстях, по словам Мишеля Фуко, имеет прямым следствием то, что христианская жизнь проходит под знаком умерщвления¹⁹. Автор трактата «О подражании Христу» утверждает:

Нет иного пути к жизни и к подлинному внутреннему покою, кроме пути святого креста и ежедневного умерщвления себя [ветхого]²⁰.

Отношение к физической смерти в христианстве раскрывается, к примеру, отцом церкви Тертуллианом. По мнению Тертуллиана, смерть не укоренена в изначальной природе. Ее вхождение в мир — следствие совершенного преступления, нарушения первой божественной заповеди. Сотворенное Богом тело не было предопределено к физической гибели, таким образом, смерть не является естественной²¹. Согласно Фуко, ритуал крещения устанавливает особые отношения между мнимой смертью и благодатью. Следствием преобразования обращенного через покаяние и символическую смерть своего прежнего «Я» становится то, что человек проходит через опыт смерти неузнанным.

16. Амвросий Медиоланский. О таинствах / Пер. с лат. А. Гриня // Собр. творений на лат. и рус. яз. М.: ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 203.

17. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 347.

18. Там же. С. 184.

19. Фуко М. История сексуальности. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2021. Т. 4: Признания плоти. С. 84.

20. Фома Кемпийский. Указ. соч. С. 102.

21. Тертуллиан. О душе. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 127–128.

Крещение и очищение

Многозначным понятием «Враг» в христианстве обозначаются как вероотступники и нарушители заповедей, так и агентность зла в целом. Врагами идущего по пути Христа человека являются плотские желания, проявления животного «Я», мирские привязанности: «Прелюбодеи и прелюбодейцы! не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога?»²² (Иак. 4:4). «Враг... есть диавол» (Мф. 13:39), так как он порождает грешников. В конце концов, враг есть смерть (1Кор. 15:26), но под смертью следует понимать не только телесную уязвимость, но и любые проявления сильной привязанности к миру. Из-за подобной вездесущности зла требовалась большая душевная работа, чтобы Враг не распознал верующего как желанную добычу. Важнейшим этапом на этом пути являлась подготовка к крещению.

Крещение как смерть и воскресение... не просто обозначает вход в христианскую жизнь: оно служит постоянной матрицей этой жизни²³.

Фуко пишет, что подготовительные ритуалы учат верующего постоянно отделяться от самого себя²⁴. Речь идет о целом комплексе техник, которые философ связывает со становлением нового типа субъективации. Обращение души подтверждается практиками покаяния и умерщвления плоти, ревностными усилиями удаляется все, что может привести к падению. Фуко указывает, что через покаяние или правдоделание «устанавливается сложное, напряженное, изменчивое отношение субъекта к самому себе»²⁵. Выговаривание истины о душе — новая форма интимного опыта, обусловленная необходимостью непременно выявить всё, что должно быть искуплено. «Освобождение себя, очищение себя и спасение себя» — комплекс процедур, порождающих, по Фуко, оригинальную форму явленности субъекта самому себе, в центре которой находятся самопознание и «проблема плоти»²⁶.

22. Св. Беда Достопочтенный (672–735) трактует эти слова апостола не только как наставление против блуда. В «Толковании на Послание Святого апостола Иакова» Беда пишет, что Иаков порицает тех, кто предпочел мудрости Создателя любовные объятия с миром.

23. Фуко М. Указ. соч. С. 84.

24. Там же. С. 71.

25. Там же. С. 86.

26. Там же. С. 60.

Христианство всегда признавало тело в качестве необходимого условия для познания и преобразования. Плоть является не только проводником зла, но и локусом реорганизации субъектности, подтверждением намерений верующего в отношении Бога. Душа и тело в человеке пребывают в произвольном смешении, а техники самоочищения должны привести к синергии всех элементов. Сообщество монахов упорядочивалось по формуле «учитель — ученик», всем новообращенным рекомендовалось проводить душевную работу под руководством более опытного духовного наставника. Неискушенный монах покорно сообщал старшему обо всех тревожащих его помыслах и полностью принимал его точку зрения²⁷. Проявление своеволия в этом вопросе считалось подражанием демонам.

Обнаруживая истину души в присутствии другого, субъект умирал для себя. Самые интимные сокровища «я» растворялись в общечеловеческом движении от постыдного отвращения к очистительному смирению. Проповедник Амвросий Медиоланский поучает монахов:

Приносящий покаяние должен быть как юноша, встретивший бывшую возлюбленную после долгого путешествия. Девушка видит его и спрашивает: «Ты ли это, что не узнал меня?» А он отвечает: «Я это; но я уже не я»²⁸.

Фуко пишет:

Эту чистоту не следует понимать как воссоздание себя или как освобождение субъекта. Напротив, она представляет собой бесповоротный отказ от всякой собственной воли, способ не быть собой и не быть привязанным к себе никакими узами. Вот ключевой парадокс этих практик христианской духовности: вердикция себя — изречение правды о себе — фундаментальным образом связана с самоотречением²⁹.

Демонология

Парадокс подражания смерти заключается в том, что эта техника позволяет покинуть «путь смерти», сбить охотника со сле-

27. *Антоний Великий. Поучения* / Сост. Е. А. Смирновой. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. С. 23–25.

28. *Амвросий Медиоланский. О покаянии* / Пер. с лат. прот. И. Харламова под ред. М. В. Герасимовой // *Собр. творений на лат. и рус. яз.* М.: ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 421.

29. *Фуко М. Указ. соч.* С. 60.

да. Процедуры умирания для себя не ограничиваются разрывом с прежней жизнью. Обновленный во Христе Бог больше не требует бояться себя, однако верующий должен возвращать постоянный страх перед собственными действиями. Тертуллиан требует от христианина восходить к крещению с безоглядным страхом³⁰. Сатана и его демоническое воинство ведут ожесточенную борьбу за душу верующего. Отсюда представление, что никто не является полноправным хозяином своей души — территория внутреннего мира видится христианину недружелюбной и опасной. Практики аскезы и подчинения воли помогают выявить в глубинах души присутствие Другого или Врага, указывает Фуко³¹.

Что представляет собой этот вездесущий враг? Своими непосредственными врагами представители раннего монашества считали демонов. Исследователь раннего христианства Дэвид Бракке рассматривает способы, которыми фигуры демона и монаха виртуозно конструируют друг друга в ранней христианской литературе. Бурное религиозное воображение часто рисовало демонов в облике чудовищ, привлекательных женщин или языческих богов, но истинная сущность демонического была недоступна зрению. Зло принимало форму плотских побуждений и порочных мыслей, поскольку демоны изначально разделяли с людьми общую природу. Строгие процедуры выявления внутренней истины необходимы, поскольку демон успешно мимикрирует и становится частью «я». Антоний Великий³² наставляет братьев-монахов:

Сами демоны невидимы... Но вы должны знать, что мы — их тела, и что наша душа принимает их нечестие; и когда она принимает их, тогда она раскрывает их через тело³³.

Демонология святого Антония была основана на ранних философских традициях египетского христианства, которое сосредоточило усилия на разрушении индивидуального «я» и повторном поглощении его единой духовной природой. Демонов святой Антоний метафорически называл «разбойниками», поскольку они захватывают тело и превращают его во враждебное жилище. Тле-

30. *Тертуллиан*. О покаянии // Избр. соч. М.: Прогресс; Культура, 1994. С. 312–313.

31. *Фуко М.* Указ. соч. С. 153.

32. Прп. Антоний Великий (251–356) — раннехристианский подвижник и пустынный, основатель отшельнического монашества.

33. *Brakke D.* Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity. L.: Harvard University Press, 2006. P. 17.

творная деятельность демона направлена на производство ложной идентичности, вернуться домой возможно, лишь воссоединившись с церковью, которую святой Антоний считал «домом Истины». Социальное единство церкви, пишет Бракке, служило напоминанием, что Бог может восстановить все творения в недифференцированной целостности³⁴.

Колонизация человеческой чувственности — не конечный уровень проявления духов злобы; демоны — агенты раздробленного мира, «принципы дифференциации, встроенные в структуру павшего космоса»³⁵. Демоническое проникло в план мироздания после грехопадения, существование человека как отдельного индивида уже подразумевает притяжение демонического отчуждения³⁶. Активность демонов связана с разрастанием социального порядка. Демоны способствуют укреплению «я» и его привязанности к миру: сильная личность склонна давать волю своим страстям и добиваться желаемого. Но любая деятельность в миру, если она прежде не прошла проверку самоуничижением и покорностью авторитету, грозит обернуться прелюбодеянием. Для святого Антония демоны являются чем-то вроде духовных паразитов, но в общем смысле их следует понимать скорее как дела плоти или вещи мира: не обязательно телесные, сексуальные, связанные с наслаждением — скорее любые формы, порождающие «любовь к сотворенному». Онтологически демоны занимают собственный регион, который, согласно Палладию Еленопольскому, располагается между небом и землей³⁷. Они формируют тот пространственный разрыв, который в момент Грехопадения нанес сферическому единству Творения непоправимый ущерб.

Стать пустыней

Антоний Великий считается родоначальником анахоретства, отшельнического монашества. Зоолог Малькольм Эдмундс предлагает термин «анахорез» для обозначения организмов, которые, зарываясь или полностью скрываясь под другим объектом, избегают обнаружения, поскольку не посылают никакой информации. Анахорез, таким образом, является разновидностью упоминавшегося выше крипсиса. В христианстве древнегреческое понятие

34. Ibid. P. 20–21.

35. Ibid. P. 22.

36. Ibid. P. 21.

37. Ibid. P. 137.

ἀναχώρησις (уход в убежище) закрепилось благодаря монашеской литературе и рассуждениям ранних богословов (например, Оригена), которые переняли его от языческих авторов. Плотин (как и Ориген) понимал анахоресис как внутреннее уединение, удаление души от мира³⁸. Однако в евангелиях или жизнеописаниях святых глагол *ἀναχωρέω* сохраняет значение уединения в пространственном смысле. Например: «И услышав, Иисус удалился (*ἀνεχώρησεν*) оттуда... в пустынное место» (Мф. 14:13). Во II–III веках анахоретов (*ἀναχωρητής*) становилось все больше в пустынях Египта.

Евангелие прославляет пустыню как таинственное, богоизбранное пространство: Иоанн Креститель рос в пустыне до дня явления своего Израилю (Лк. 1:80), Иисус пробыл в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной, и был со зверями (Мк. 1:13). Хотя уединение не является подражанием Богу, необходимость мимикрировать инкорпорирована в логику отшельничества. Отношения с пространством здесь первоначальны. Решивший выживать в суровых условиях человек должен реорганизовать свою телесность. Действие пустыни на психику можно сравнить с тем, как Кайуа описывает эффект темноты:

Светлое пространство рассеивается перед материальностью предметов, зато темнота «насыщенна», она соприкасается с человеком, окутывает его, проникает внутрь и даже сквозь него³⁹.

Пустошам свойственно скрадывать расстояния, очертания предметов и привычное чувство времени. Пустыня — пространство лиминальное и непроизводящее, это неопороченная материя, выдержавшая натиск социума. Если выразиться еще точнее: пустыня в качестве принципиально необживаемой зоны производит брешь в социальном порядке. Обретший смысл в пустынном существовании — уже не вполне человек. Дэвид Бракке указывает на дихотомию города и пустыни⁴⁰. Пустыня скрывает формы в своей однородности, город же — нагромождение вещей, движений и взглядов — принуждает к видимости. Вовлеченный в социум верующий питает своей суетой ложный гносис⁴¹ человеческо-

38. Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков. СПб.: Алетейя, 2000. С. 102–103.

39. Кайуа Р. Указ. соч. С. 98.

40. Brakke D. Op. cit. P. 133.

41. Климент Александрийский в «Строматах» разделяет гносис истинный и лживый: «Ибо гносисом мы называем не голые слова, но знание божественной природы, свет, проникающий в душу через соблюдение запо-

го мира, а пустынный сам кормится по «благодати Духа». Иоанн Златоуст в «Книге о девстве» восторженно пишет:

Освободившись от всех этих оков, они жили на земле, как на небе... вместо постели — земля, вместо трапезы — пустыня; и то, что для других кажется причиною голода, бесплодие пустыни, это самое тем святым доставляло изобилие⁴².

Пустоши — пространственное воплощение девства мира, сливаясь с которым, отшельник приближается к ангельскому состоянию. Хотя подвиги отшельников прославлялись, церковь относилась к подобному выбору с настороженностью. Проблема заключалась в том, что в радикальном аскетизме вновь актуализировались отношения «я» с телом и материей. Поглощенный своей личной битвой с плотью, анахорет проигрывает борьбу с желанием, поскольку слишком стремится преуспеть на выбранном поприще. Но если вернуться к волнующему нас вопросу мимикрии, то пустыню можно назвать идеальной моделью стерильного внешнего пространства, которую отшельник избирает в качестве объекта имитации. Иными словами, уподобляя душу выжженному солнцем пространству, анахорет совершает психическое движение в сторону развоплощения и единения с первозданной материей.

Стать девой, стать ангелом

Была и еще одна проблема: анахоретство вступало в прямое противоречие с целями Святой церкви — стать истинным домом верующих и воссоздать на земле подобие первоначальной цельности посредством общины⁴³. Ложное тело человека в церковном послушании должно было замениться истинным — стать «храмом Господним». Конечно, вопрос индивидуального спасения был значим, но спасение мира определялось тем, удастся ли всему чело-

ведей» (*Климент Александрийский*. Строматы. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. Т. 1 (Кн. 1–3). С. 424). Ложное знание — это «бесчинное угодение плоти», относительно которого Климентом приводится следующая цитата апостола Павла: «Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют» (1Кор. 6:9–10).

42. *Иоанн Златоуст*. Книга о девстве // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в рус. пер.: В 12 т. СПб.: СПбДА, 1895. Т. 1. Гл. 79.

43. Церковь как дом упоминается в: 1Тим. 3:15; Евр. 3:6.

вечеству пройти путем креста, а для этого требовалось сообщество. В онтологическом плане Христос воплощал триадическое единство Бога (как первоначала), Человека и Вселенной (мира). Страсти можно назвать миметической инсценировкой сотериологической программы — умереть в качестве индивидуального «я» и воскреснуть в истине первоначального единства с Богом. Сделав свою плоть невидимой после Воскресения, Христос переложил задачу сохранения своего материального воплощения, Тела, на коллектив верующих. В общинном единении преодолевалось ненавистное апостолу Павлу «тело смерти» (Рим. 7:24).

Рост аскетизма и монашества в IV веке повлиял на развитие концепции девства. Трактаты «О девстве» встречаются у многих авторов этого периода⁴⁴. Проанализировав подобные сочинения, Мишель Фуко предложил рассматривать практику девства как программу окончательного очищения, которое приводит человека к ангелоподобию. «Видишь ли ангелов на земле? Видишь ли силу девства?» — вопрошает Иоанн Златоуст⁴⁵. Грехопадение и последовавшее демоническое искажение природы следует понимать как возникновение отношений (*relation*) вообще. Фуко неоднократно подчеркивает, что девство надо понимать не как сексуальное целомудрие, а как восхождение к ангельскому состоянию, находящемуся по ту сторону желаний и различий⁴⁶. Идеалом девства является совершенная чистота души. Жизнь в чистоте противостоит духовной коррупции и содействует Творению в восстановлении невин(ов)ности. Душа уподобляется телу Девы, что отсылает нас к обстоятельствам пришествия в мир Спасителя. В опыте Девы Марии ложная природа преодолевается благодатью творения *ex nihilo*, которому неведомы никакие дробления. То, что казалось более невозможным в силу испорченности мира, происходит вновь, меняя структуру Бытия.

Понимаемое так девство представляет собой не просто запрет, касающийся отдельной стороны поведения человека. Оно есть фундаментальная форма в отношениях между Богом и его тварью⁴⁷.

44. Например, Амвросий Медиоланский «О девстве и браке», Григорий Нисский «О девстве», Василий Великий «О девстве или подвижничестве», Иоанн Златоуст «Книга о девстве», Мефодий Олимпийский «Пир десяти дев, или О девстве» и др.

45. Иоанн Златоуст. Указ. соч.

46. Фуко М. Указ. соч. С. 155–180.

47. Там же. С. 171.

По мнению Фуко, девство является искусством, объединяющим все процедуры (де)субъективации, о которых говорилось в разделе «Крещение и очищение». Смысл девства заключается в создании уникального опыта богоподобия, который приближает эру завершения мира. Если половое воздержание имеет сугубо индивидуальную ценность, то девство отражает идеалы сообщества: церковь — дева, оплодотворенная Богом. Значение девства при этом позитивно: это не запрет, а выбор, дающий как индивидуальное освобождение, так и образ грядущей свободы всего мироздания. Девство — доказательство Рая, как бы сообщающее всем верующим: мы можем остаться такими, какими были изначально⁴⁸. Подобие Творения, которое было утрачено из-за греха и восстановлено крещением, поддерживается мимическими силами сонма земных ангелов. Обязательство соблюдения нерушимой чистоты позволяет деве начать жизнь, отражающую вечность в спасении уже на земле. Фуко, опираясь на рассуждения Григория Нисского, заключает, что

...соблюдающий девство в некотором смысле обращает бег времени вспять и восстанавливает в себе состояние первозданного совершенства⁴⁹.

В искусстве девства и таинстве Евхаристии мы сталкиваемся с разновидностью миметической магии, в которой, как отмечает Кайуа, подобное порождает подобное⁵⁰. За безмятежным отрешением девы скрыта интенсивная производящая сила: деве свойственна парадоксальная плодотворность, замечает Фуко. Практика девства приближает Царство Небесное, пытаясь магически заразить себя и окружающий мир сходством с вечностью.

Бог как модель для подражания

Мефодий Олимпийский⁵¹ видел в девстве совершенное уподобление Богу. Образую из греческого *παρθενία* (девство) несуществующее слово *παρθεια*, похожее на *παρ-θεια* (почти божественное) он пишет, что переменной всего одной буквы можно обрести бла-

48. Там же. С. 165.

49. Там же. С. 196.

50. Кайуа Р. Указ. соч. С. 95.

51. Христианский богослов (250–311).

го свободы от мирских радостей и печалей⁵². В «Исповеди» Августина упоминает несколько ключевых божественных атрибутов: Творец неизменен и вечен; отдает, не тратя; испытывает чувства, не претерпевая страдания⁵³. Пленительное могущество Всевышнего состоит в том, что он творит вселенную из абсолютной пустоты единственным словом. Материя беспрекословно откликается на божественное желание, поскольку иного ей не дано. Бог — это единственная модель и единственный, кто сам не нуждается в моделях. «Он не только доставляет силу всему, но и пребывает выше всякой даже самой-по-себе-силы»⁵⁴.

Необходимо уточнить, что подражание Богу, конечно, не ограничивается аскетическими практиками. Христос своим примером завещал последователям принципы товарищества и взаимопомощи. «Если человек утруждается [в подвижничестве], но не имеет деятельной любви к ближнему, то напрасно и утруждается»⁵⁵, — пишет Афанасий Великий. Впрочем, христианская любовь тоже следует правилам умирания, выраженным в формулах Павла «ни эллина, ни иудея» и «имеющие жен должны быть, как не имеющие». Например, в теологии Августина труд и сексуальность — образование вещи из вещи и тела из тела — связаны равным несовершенством⁵⁶. Советский критик Августина Марк Баскин радикализирует отношение христиан к любовной привязанности тезисом: «Христианская любовь означает абсолютное отсутствие сострадания к телу другого человека»⁵⁷. Баскин ставит оригинальный вопрос: как трактовать центральное правило христианства «возлюбить ближнего как самого себя», если «я» — объект постоянных подозрений и испытаний, демонический чужак, а в ином, хоть и более предпочтительном для христианина случае — мертвец в миру. Фома Кемпийский учит, что не следует искать утешения ни в какой твари, но только в Боге: «Кто привле-

52. *Мефодий Олимпийский*. Пир десяти дев, или О девстве // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Паломник, 1996. Речь VIII. Гл. XVII.

53. *Блж. Августин*. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. М.: Рипол-классик, 2019. С. 4–5.

54. *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах // Соч. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. С. 471.

55. *Афанасий Великий*. О девстве, или О подвижничестве / Подг. текста и прим. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 2. С. 110–135.

56. *Баскин М. П.* Августин как теоретик католицизма // Августин: Pro et Contra. СПб.: РХГА, 2002. С. 466–486.

57. Там же. С. 484.

кается к твари, падет вместе с нею»⁵⁸. Получается, что и ближнего любят, как мертвеца: девственной, нежелающей любовью того, кто сам приготовился к отбытию в мир иной.

Христиане активно работают над еще одной важной миметической задачей — воссоединением космических братьев, Земли и Неба. Фуко отмечает, что «в девстве присутствует... пространственное, взаимопроникновение земного и небесного»⁵⁹. Территория обитания демонов должна схлопнуться подобно тому, как в девстве через телесно-духовную аскезу устраняется несовпадение между безмерностью желания и ограниченностью плоти. В сознательном сохранении невинности восстанавливается закон подчинения материи Слову, на котором держится упорядоченное Творение.

Древние греки считали, что законы космоса заложены в самом космосе, делая мироздание самодостаточным и завершенным. В христианстве, пишет Сергей Аверинцев, эта концепция была переосмыслена. Отныне порядок исходит от трансцендентного и универсального Бога, «стоящего не только по ту сторону материальных пределов космоса, но и по ту сторону его идеальных пределов»⁶⁰. Этот личный Бог требует послушания всего сущего: небесных сфер, стихий; всех аспектов мировых процессов: «Это их отказ от своеволия, их аскеза»⁶¹. Бремя многоначалия, борьба множества волей упраздняется в идее абсолютного подчинения надмирному авторитету.

Космологический принцип оказывается аналогом церковной дисциплины, а Церковь — своего рода моделью космоса, или «космосом космоса», как выражается тот же Ориген⁶².

Космос становится подражательной моделью для общественно-го порядка:

Люди должны учиться слушаться у звезд — такова ранневизантийская транскрипция евангельской молитвы «да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли»⁶³.

58. *Фома Кемпийский*. Указ. соч. С. 85.

59. *Фуко М.* Указ. соч. С. 198.

60. *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории // Августин: Pro et Contra. С. 488.

61. Там же.

62. Там же. С. 489.

63. Там же. С. 490.

По мнению Аверинцева, в этом выражается идеальная иерархия, ближе всего стоящая к принципу монашества — безусловное повиновение тому, что само в себе не имеет изъяна. Образы Космоса, Небес, Пустыни, девы воплощают многоуровневую связь с изначальной непрерывностью материи и направляют тело в его стремлении вернуться к совершенству пространственной неразличимости.

Обретение пространства и сила желания

Есть еще одна важная характеристика мимикрии: у животных она связана с морфологической специализацией организма. В классической философской антропологии человек проблематизирован как существо без специализации или, как пишет Арнольд Гелен, без специфичной среды обитания⁶⁴. В определенном смысле мы обладаем всем миром, но сверхприродный статус подрывает отношения субъекта с пространством; человек постоянно выпадает из реальности или (по еще одному меткому замечанию Гелена) «проламывает мир». Лакан квалифицирует эту проблему как «недоношенность» или врожденное разрушение морфологической цельности, которая принудительно восстанавливается только в воображаемом. В то время как животному цельный образ (*Gestalt*) тела дан изначальным, «человеческое существо видит свою форму осуществленной, целостной, миражом себя самого — лишь вне себя»⁶⁵. Опираясь на рассуждения Кайуа о связи подражательных техник и пространства, Лакан делает мимикрию основой своей «стадии зеркала». Стадия зеркала — это формообразующая ступень становления субъекта, на которой телесно дезинтегрированному существу предоставляется возможность обрести индивидуальность через образ и речь другого. Миметическое проникновение в суть желания другого человека обеспечивает стабилизацию внутреннего и внешнего миров индивида, но с этого момента поддержание жесткого каркаса самости требует постоянной работы с символическим. Проще говоря, чтобы сохранить стабильность своей личности, мы нуждаемся во взаимодействии с дру-

64. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревич, под общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 168–169.

65. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа. Семинары: Кн. 1 (1953–1954). М.: Гнозис; Логос, 1998. С. 184.

гими людьми, и по существу «я» всегда ощущается как заданное кем-то внешним.

В отличие от животного, которое полностью спаяно с некоторым биотопом⁶⁶, отношения индивида с жизненным пространством изначально конфликтны. Христианские интуиции о разрыве человека и природы вполне согласуются в этом пункте с точкой зрения философской антропологии. Хельмут Плеснер указывает на эксцентричность человека по отношению к окружающей среде⁶⁷: мы обретаем себя только с некоторого расстояния. Стыковка с телом, как было отмечено в предыдущем абзаце, зависит от вовлеченности в пространство социальных связей, но социальная (языковая) среда не является адекватным подражанием природной⁶⁸. Она существует только благодаря консенсусу представлений о ней (который, впрочем, никогда не бывает полным), поэтому сфера языка для Лакана связана с расстройством воображения. Никакой объем знания не позволяет человеку восстановить свое природоподобие. Социальное взаимодействие приносит краткое удовлетворение, но жизнь индивида пронизана мучительным беспокойством, связанным с вопросом об истине происходящего с ним в символическом регистре. Поскольку стадия зеркала — это рождение «я» из самообмана, подозрение о фантазматичности собственной анатомии составляет предмет нашей постоянной тревоги⁶⁹:

У человека складывается особенное отношение с его собственным образом — отношение разрыва, отчужденного напряжения⁷⁰.

Вероятно, поэтому нас часто посещает таинственное ощущение проживания не своей жизни, иллюзорности или симуляции. Зеркальная структура личности опрокидывает человеческое знание

... в состояние опосредованности желанием другого, образует в соперничестве с другим равноценные в своей абстрактности объ-

66. От др.-греч. *βίος* (жизнь) и *τόπος* (место) — участок земной поверхности с характерным комплексом условий существования.

67. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. С. 126.

68. Гелен А. Указ. соч. С. 173.

69. У Лакана это прежде всего связано с сексуальностью.

70. См.: *Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. L.: Routledge, 1996. P. 72.

екты и делает из «я» аппарат, для которого всякое движение инстинкта несет в себе опасность⁷¹.

Угроза инстинкта заключается в том, что проявление животного аспекта способно вновь дефрагментировать личность вплоть до полного стирания для индивида системы означающих. В этом смысле Лакан, как и Батай, связывает в единый комплекс страх животности, сексуальную функцию и амбивалентное отношение к смерти.

Итак, образ мира и образ «я» у животного полностью совпадают, человека же определяет слабость врожденных инстинктов. Но разрушенное тождество *внутреннего (Innenwelt)* и *окружающего (Umwelt)* миров производит важный эффект, учреждая два равноправных пространства. Внутренняя реальность отвечает за производство воображаемого, которое позволяет заполнить разрыв и аккуратно подшить субъекта к изначально враждебному миру. Лакан относил к стратегическим задачам психоанализа как раз такую настройку воображения, которая позволит избежать крайних форм напряжения между субъектом и социумом — короче говоря, психастении. Однако, как мы видим, логика психастении/мимикрии у Лакана работает иначе, чем у Кайуа: пространство сманивает субъекта, но не перспективой слияния с единым, а наоборот — возможностью организации эго в целостную форму. Речь, пишет Лакан, идет о соблазне нарциссизма⁷². Этот соблазн исходит от внешнего пространства, в котором обитают обладающие телами другие, завораживающие своей полнотой. В человеке, довольствующемся самим собой, есть нечто пленяющее и приносящее чувство удовлетворения, замечает Лакан⁷³. Тем же самым прельщает и идеальное животное, которое

... дарует нам зрелище полноты, осуществленности, поскольку оно предполагает совершенное слияние... *Innenwelt* и *Umwelt*⁷⁴.

Идеальное животное вновь призывает фантазию о невинном Эдеме, которая, как казалось, была безвозвратно изгнана нововременной рациональностью. Известная августиновская трактовка грехопадения как сексуального неповиновения слишком упрощает

71. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары: Кн. 2 (1954–1955). М.: Гнозис; Логос, 2009. С. 514.

72. Он же. Работы Фрейда по технике психоанализа. С. 174.

73. Там же.

74. Там же. С. 180.

христианскую онтологию. Именно желание как таковое, вождение запретного объекта приводит к греху. При чем же тут животное? Можно сказать, что *запретное* — это нечто, не являющееся необходимым. Только такой подход позволяет отделить запретное от сферы инстинкта и установить само ограничение. Бог создал Эдемскому человеку идеальные условия существования и установил лишь одно безусловное табу. Потому грехопадение стало молнией, разрезавшей целостную структуру бытия: в этот определяющий момент природная *потребность*⁷⁵ проломила границы окружающей среды и трансформировалась в иную форму обладания жизнью. Произошла метаморфоза: инстинкт как животное побуждение, всегда соразмерное возможностям тела и месту обитания, преобразуется в желание. Человеческое желание, по крайней мере, формально сохраняет подобие потребности, но отныне прочно увязано с преследующей его по пятам тенью неумеренности. Желание всегда возникает в связи с обнаружением границы и перспективой трансгрессии; таким образом, оно всегда на шаг впереди уже известной нам реальности. Ведь желание, как полагал Лакан, «это всегда желание Другого», но не только в смысле притязаний на любовь и признание, но и в смысле восполнения врожденной нехватки собственного эго через подражание желаниям других. Любое исполненное желание поэтому — в известной степени убыток, а не прибыток, потому что перестает быть желанием и вынуждает «я» требовать чего-то еще в качестве смысла своей человечности. Разрыв переживается как расшатывающая психику несогласованность между желанием и возможностью его окончательного воплощения, поэтому Лакан констатирует «фундаментальную несовместимость желания с речью»⁷⁶.

Что касается сексуального аспекта желания, возможно, что сексуальная интерпретация грехопадения приобрела влияние из-за ошибочного понимания наготы как чего-то непременно связанного с половым влечением. Нагота в контексте метафизической трансформации, с которой мы встречаемся в книге Бытия, — это скорее потеря материальной глубины в столкновении с непроницаемой плоскостью зеркала. Существо, прежде растворенное в благодати животного естества, обнаруживает во взгляде другого поверхность своей конфигурации: постоянная не-

75. Термин Лакана, соответствующий понятию биологического инстинкта. Потребность принципиально отличается от желания.

76. *Evans D.* Op. cit. P. 37.

хватка смысла, безграничность желаний и стыд за это являются истоком человеческого.

Сказанное выше позволяет интерпретировать грехопадение в философско-антропологическом ключе как трагедию фатально неудавшегося подражания. Поверив коварному обещанию Змея «будете как боги», человек попытался желать, как Бог. Адам и Ева познали творческий принцип образования новых форм — негативность, — но не получили также и божественную власть над материей. Григорий Нисский пишет, что божье Слово «не имеет сходства с нашим словом, преходящим в нечто неосуществившееся»⁷⁷. Получилось, что сотворенный по образу и подобию остался тварью с несовершенным логосом и темным плотским подсознанием. Так и не покорившаяся человеку материя производит помыслы противоречивые, смущающие и недоступные. Наслаждение способностью захватывать любой объект силой одного желания, равноценность и взаимозаменяемость этих объектов омрачены присутствием в нашей фантазии того, кому желание принадлежит в действительности — коварного Другого. Субъект, добившийся, чтобы некто внешний признал его в качестве цельного «я», обнаруживает, что все стремления этого «я» пропущены через кривое зеркало желания чужака, сплетены с его чужеродной энергией, вообще по существу — чужие. Таким образом, духовное сплетается с физическим, врожденный грех всегда оказывается на шаг впереди тела. Завершенное, самодостаточное желание может олицетворять только Бог, поскольку Он — Другой, который сам желаний не имеет. Бог творит в свободе полного совпадения Слова с жизнью (Ин. 1:1–4). Первоначальный миф состоит в том, что желание было похищено у Другого, но не полностью, была сделана только половина дела, и всему мирозданию теперь не достает какой-то важной детали. Поэтому желание остается лишь желанием и не выводит в тотальность бытия. *Таким образом, главный антропологический конфликт можно определить как рождение человека из неудавшегося богоподражания.*

Заключение

Контурно лакановская картина совпадает с христианской — проповедь Христа первым делом обращается против мнимости мира, созданного желаниями. Но если христианство сохраняло пафос ради-

77. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Творения св. отцов в рус. пер. Т. 40: Творения св. Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4. Кн. 1. С. 5–6.

кального отречения, то буржуазный психоанализ делает шаг в сторону, прагматично предлагая человеку укротить демонов своего сердца и не пытаться радикально свести счеты с символическим. Вероятно, современный психоаналитик не подчиняет «верующего» своей власти безоговорочно, но всегда может выясниться, что конкретный дискурс врачевания души исходит от силы, которая имеет такое намерение. Впрочем, отношения мимикрии в рассмотренной здесь конфигурации субъект-объектных отношений вездесущи, и с тем же успехом место аналитика может занять алгоритм *big data*.

Мишель Фуко показал, как практики, оттачивавшиеся в монашеской среде столетиями, формировали современные стандарты субъектности. Структура этой субъектности впоследствии будет верифицирована психоанализом. Возможно, весь психоанализ стоит на том, что однажды принял христианство за чистую монету и выстроил на его основе соблазнительную картину структурированной внутренней жизни. Также возможно, что пересечение двух великих учений — узловая точка исследуемой нами божественной мимикрии. В ней секулярный и теологический подход постоянно отражают и подпитывают друг друга, заключая психику — свою истинную жертву — в капкан. Выбраться из ловушки невозможно, потому что моделью подражания для субъекта становится то, что существует только в форме фантазии о расщеплении между чувственным миром и недоступным Реальным.

Теология вживила миф о разрыве в психосоматические структуры личности, так и оставив ее разъятой на «ангельское» и «демоническое». Раскол овеществлялся в практиках говорения, планомерно отчуждавших субъекта от того, что прежде ощущалось как родное. Возможно ли, что причина и следствие поменялись местами, подобно жизни и умиранию в проповедях Павла и его последователей? Допустимо ли в таком случае предположить, что влечение к смерти, разобщение с телом, порывы мимика к растворению — это ретроактивный эффект общественного конфликта? Религия решила проблему экономической и политической необходимости подавления врожденной агрессивности, введя врагов и надзирателей прямо в душу индивида. Религия также предложила проект эгалитарного будущего, основанный на отрицании индивидуальных порывов и изоцирковой игре в идею о второй смерти, которая, как отмечает Славой Жижек, позволяет примирить физические тела с любыми мучениями⁷⁸.

78. Жижек С. Между двумя смертями // Психоанализ. 25.07.2019. URL: <https://psychoanalysis.by/2019/07/25/статья-славой-жижек-между-двумя-смерт/>.

Бракке пишет, что окончание «войны» с демонами — и следовательно, с самим собой — означало бы конец самого аскетического проекта и едва ли было возможным. Раскаивающееся «я» монаха находилось в теснейших взаимоучереждающих отношениях с непокорным «я» демона⁷⁹. Уподобиться, но не быть подобным другому — это тот динамизм психики, на который указывал Лакан. Каждый раз обращаясь к глубинам своей личности, субъект обнаруживает не просто своего двойника, но вечного врага. Вражеский взгляд держит на коротком поводке: ограничивает, осуждает, унижает. Война с демонами становится выбором тех, кто не хочет быть похожим на прочих заложников разрыва. Вполне обоснованно Фуко приходит к выводу, что «девство вписывается в отношении к власти другого и к [его] взору, который обозначает одновременно подчинение индивида и объективацию его внутреннего мира»⁸⁰.

Последнее важное свойство природной мимикрии касается того факта, что адаптация не подразумевает полного превращения. Кроличий сыч не становится змеей, а орхидейный богомол — цветком. Мимикрия всегда раскрывается не как подобие, а как чрезмерность или фундаментальный обман перцепции. И если мимикрия, согласно Кайуа, — это элементарная реакция на присутствие бессознательного, то можно также заключить, что она обнаруживает экстремальность любой идентификации. В конечном счете попытка мимикрии обнажает изначальную неполноценность и модели, и мимика, и оператора. Возможно ли, что эта троица не откликается своим сотрудничеством на зов единообразия, а является самой фантазией о единообразии, его моделью? В таком случае справедливы известные наблюдения Хоми Бабы о самодостаточности мимикрии в колониальном дискурсе — власть-оккупант пытается создать узнаваемую, безопасную версию чужака, но в глубине души знает, что эта попытка не увенчается успехом. Мимикрия никогда не бывает полной или всегда уже несколько чрезмерна. В имперской логике полная ассимиляция чужеродного устранила бы необходимость институтов подавления и означала бы потерю захваченного пространства. Другой (изгой, пария) обязан оставаться частично непохожим, сохранять печать неподобающего⁸¹, но именно через эту уловку обеспечи-

79. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа. С. 181.

80. Фуко М. Указ. соч. С. 219.

81. Bhabha H. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse // October. 1984. Vol. 28. Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis. P. 126.

вается гомогенизация общества, насильственное приведение его к воображаемому единству. Короче говоря, мимикрия — это заранее неудавшийся проект, «стратегический просчет» заложен в само обоснование его необходимости. Христианский императив подражания Богу, мы полагаем, может воспроизводить ту же логику.

Выступив с посланием любви и мира, христианство обернулось капсулой времени, которое нашло величественный способ уберечь матрицу войны. Конечно, Юлия Кристева права, когда говорит, что мифология Голгофских событий является психологической проработкой ада потерь и разлук, которую представляет собой человеческое существование⁸². Но разве эти события не являются также истерической (в точном психоаналитическом смысле) демонстрацией обиды на жестокость мира и своеволие чужаков, а также сакрализацией ближнего круга? И чем в таком случае окажется навязчивая фантазия об изначальном примордиальном единстве? Поскольку весь перечисленный арсенал практик самоотречения был направлен на разрыв индивида с социумом, то есть на радикальную деполитизацию, поставленные вопросы, безусловно, носят политический характер. Но фокус данной статьи — философско-антропологический, поэтому остановлюсь на том, что многие аспекты социальных отношений в конечном счете обнаруживают свою миметическую природу. Возможно, потому, что мимикрия выявляет не только нашу индивидуальную сущность, но и то, что более ценно, чем «я»; то, ради чего смерть совершает свое двойное движение. Поэтому будет уместным в заключении определить мимикрию как *подражание полноте или завершенности*. При оценке человеческой и политической ситуации следует отдавать себе отчет, вокруг чего сосредоточены в данный момент подобные подражательные усилия. Как и любая другая, модель *полноты* может меняться. Своевременно выявляя, кто или что занимает место подобной модели (место бога), мы можем получить более ясное представление о том, какая бездна нас поманит завтра.

82. Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. С. 143–147.

Библиография

- Блж. Августин. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеевко. М.: Рипол-классик, 2019.
- Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории // Августин: Pro et Contra. СПб.: РХГА, 2002. С. 487–513.
- Амвросий Медиоланский. О покаянии / Пер. с лат. прот. И. Харламова под ред. М. В. Герасимовой // Собр. творений на лат. и рус. яз. М.: ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 300–427.
- Амвросий Медиоланский. О таинствах / Пер. с лат. А. Гриня // Собр. творений на лат. и рус. яз. М.: ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 179–265.
- Антоний Великий. Поучения / Сост. Е. А. Смирновой. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008.
- Афанасий Великий. О девстве, или О подвижничестве / Подг. текста и прим. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 2. С. 110–135.
- Баскин М. П. Августин как теоретик католицизма // Августин: Pro et Contra. СПб.: РХГА, 2002. С. 466–486.
- Батай Ж. История эротизма. М.: Логос; Европейские издания, 2007.
- Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1.
- Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревич, под общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988.
- Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Творения св. отцов в рус. пер. Т. 40: Творения св. Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4. Кн. 1. С. 1–110.
- Григорий Нисский. О блаженствах // Творения св. отцов в рус. пер. Т. 38: Творения св. Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1861. Ч. 2. Кн. 2. С. 359–478.
- Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Соч. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002.
- Долганова Т. М. Трактат Фомы Кемпийского «О подражании Христу» // Молодой ученый. 2011. № 3. Т. 2. С. 76–80.
- Жижек С. Между двумя смертями // Психоанализ. 25.07.2019. URL: <https://psychoanalysis.by/2019/07/25/статья-славой-жижек-между-двумя-смерт/>.
- Иоанн Златоуст. Книга о девстве // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в рус. пер.: В 12 т. СПб.: СПбДА, 1895. Т. 1.
- Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003.
- Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Кн. 1–3). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
- Комков О. Эрос и культура в мысли Жоржа Батая // Моноклер. 16.03.2023. URL: <https://monocler.ru/eros-i-kultura-zhorzh-bataj>.
- Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003.
- Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. М.: Когито-Центр, 2010.
- Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары: Кн. 2 (1954–1955). М.: Гнозис; Логос, 2009.
- Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа. Семинары: Кн. 1 (1953–1954). М.: Гнозис; Логос, 1998.
- Мефодий Олимпийский. Пир десяти дев, или О девстве // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Паломник, 1996.

- Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревич, под общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988.
- Тертуллиан. О душе. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.
- Тертуллиан. О покаянии // Избр. соч. М.: Прогресс; Культура, 1994. С. 307–319.
- Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков. СПб.: Алетейя, 2000.
- Фома Кемпийский. О подражании Христу. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993.
- Фуко М. История сексуальности. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2021. Т. 4: Признания плоти.
- Bhabha H. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse // October. 1984. Vol. 28. Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis. P. 125–133.
- Brakke D. Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity. L.: Harvard University Press, 2006.
- Burrus V. Saving Shame. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. L.: Routledge, 1996.
- Vane-Wright R. I. On the Definition of Mimicry // Biological Journal of Linnean Society. 1980. Vol. 13. № 1. P. 1–6.

THE IMITATION OF GOD AS A FORM OF MIMICRY

LINA BULAKHOVA. Stasis Center for Practical Philosophy, European University at St. Petersburg (EUSPB), Russia, lbulakhova@eu.spb.ru.

Keywords: mimicry; Christianity; Michel Foucault; Jacques Lacan; Roger Caillois; original sin; monkery.

The article explores the Christian soteriological concept of God-likeness, which, as the author argues, is a unique form of mimicry inherent only to human nature. Drawing on church sacraments, hagiographies, sayings of the Church Fathers, and facts of ascetic life, the author examines the development of the idea of imitating God in early Christianity and identifies various subtypes of “divine mimicry,” including imitating death, the desert, the cross, and angels. In volume four of *The History of Sexuality* Michel Foucault presented a profound study of monastic practices of “repentance” and “maidenhood.” The text demonstrates the influence of these practices on the formation of modern subjectivity and the emergence of such idea as “inner space.” In this context, the author points to the mimetic nature of the relationship between the foundations of Christian doctrine and psychoanalytic theory.

By analyzing the biblical myth of the Fall of man and comparing it to the psychoanalytic concept of the “mirror stage” the article concludes that the central anthropological conflict — the transition from animal to human — is related to a failed divine mimicry, an attempt to attack the Real with the goal of conforming to it. The failure lies in the fact that man acquires divine cognitive ability to encompass the entire world by desire, but this capacity remains separate from the power to transform matter solely by Word. In conclusion, the author redefines mimicry as an imitation of completeness or perfection and suggests that when evaluating social and political processes, we should consider what is currently ideal or a model of such completeness (i.e., occupies the place of God).

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-143-169

References

- Ambrose of Milan. O pokaianii [De paenitentia]. *Sobranie tvorenii: na lat. i rus. iaz.* [Collected Works: in Latin and Russian.], Moscow, St. Tikhon's Orthodox University, 2012, vol. 1, pp. 300–427.
- Ambrose of Milan. O tainstvakh [De sacramentis]. *Sobranie tvorenii: na lat. i rus. iaz.* [Collected Works: in Latin and Russian.], Moscow, St. Tikhon's Orthodox University, 2012, vol. 1, pp. 179–265.
- Anthony the Great. *Poucheniia* [Teachings], Moscow, Izdatel'stvo Sretenskogo monast'riia, 2008.
- Athanasius the Great. O devstve, ili O podvizhnichestve [De virginitate]. *Al'fa i Omega* [Alpha and Omega], 2000, no. 2, pp. 110–135.
- Averintsev S. S. Poriadok kosmosa i poriadok istorii [The Order of Cosmos and the Order of History]. *Augustine: Pro et Contra*, St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy, 2002, pp. 487–513.
- Baskin M. P. Avgustin kak teoretik katolitsizma [Augustine as a Theorist of Catholicism]. *Augustine: Pro et Contra*, St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy, 2002, pp. 466–486.
- Bataille G. *Istoriia erotizma* [L'Histoire de l'erotisme], Moscow, Logos, Evropeiskie izdaniia, 2007.

- Bhabha H. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *October*, 1984, vol. 28, Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis, pp. 125–133.
- Brakke D. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, London, Harvard University Press, 2006.
- Burrus V. *Saving Shame*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008.
- Caillois R. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Le mythe et l'homme. L'Homme et le sacré], Moscow, OGI, 2003.
- Clement of Alexandria. *Stromaty* [Stromata], St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2003, vol. 1 (bk. 1–3).
- Dionysius the Areopagite. O bozhestvennykh imenakh [On the Divine Names]. *Soch. Tolkovaniia Maksima Ispovednika* [Works. Interpretations of Maximus the Confessor], St. Petersburg, Aleteia, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2002.
- Dolganova T. M. Traktat Fomy Kempijskogo "O podrazhanii Khristu" [Treatise of Thomas of Kempis "On the Imitation of Christ"]. *Molodoi uchenyi* [The Young Scholar], 2011, no. 3, vol. 2, pp. 76–80.
- Evans D. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London, Routledge, 1996.
- Festugière A.-J. *Lichnaia religiia grekov* [Personal Religion Among the Greeks], St. Petersburg, Aleteia, 2000.
- Foucault M. Istorii seksual'nosti, t. 4, Priznaniia ploti [Histoire de la sexualité IV, Les aveux de la chair], Moscow, Ad Marginem Press, Garage Museum of Contemporary Art, 2021.
- Gehlen A. O sistematike antropologii [Zur Systematik der Anthropologie]. *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy] (comp. P. S. Gurevich, ed. Yu. N. Popov), Moscow, Progress, 1988.
- Gregory of Nyssa. Bol'shoe oglasitel'noe slovo [The Great Catechism]. *Tvoreniia sviatykh ottsov v russkom perevode. T. 40: Tvoreniia sviatogo Grigoriia Nisskogo* [The Works of the Holy Fathers in Russian Translation, vol. 40, The Works of St. Gregory of Nyssa], pt. 4, bk. 1, Moscow, Tip. V. Got'e, 1862, pp. 1–110.
- Gregory of Nyssa. O blazhenstvakh [On the beatitudes]. *Tvoreniia sviatykh ottsov v russkom perevode. T. 38: Tvoreniia sviatogo Grigoriia Nisskogo* [The Works of the Holy Fathers in Russian Translation, vol. 38, The Works of St. Gregory of Nyssa], pt. 2, bk. 2, Moscow, Tip. V. Got'e, 1861, pp. 359–478.
- Hegel G. W. F. *Filosofiiia religii: V 2 t.* [Philosophie der Religion: In 2 Bd.], Moscow, Mysl', 1975, vol. 1.
- John Chrysostom. Kniga o devstve [De virginitate]. *Tvoreniia sviatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta, Arkhiiepiskopa Konstantinopol'skogo, v rus. per.: V 12 t.* [The Works of Our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in Russian: In 12 vols], St. Petersburg, St. Petersburg Theological Academy, 1895, vol. 1.
- Komkov O. Eros i kul'tura v mysli Zhorzha Bataia [Eros and Culture in the Thought of Georges Bataille]. *Monokler*, March 16, 2023. Available at: <https://monokler.ru/eros-i-kultura-zhorzh-bataj>.
- Kristeva J. *Chernoie solntse: Depressiia i melankholiia* [Soleil noir. Depression et melancolie], Moscow, Cogito-Centre, 2010.
- Kristeva J. *Sily uzhasa: esse ob otrashchenii* [Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection], St. Petersburg, Aleteia, 2003.
- Lacan J. "Ja" v teorii Freida i v tekhnike psikhoanaliza. *Seminary: Kn. 2 (1954–1955)* [Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le Séminaire, livre II (1954–1955)], Moscow, Gnosis, Logos, 2009.

- Lacan J. *Raboty Freida po tekhnike psikhoanaliza. Seminary: Kn. 1 (1953–1954)* [Les Ecrits techniques de Freud. Le Séminaire, livre I (1953–1954)], Moscow, Gnosis, Logos, 1998.
- Methodius of Olympus. Pir desiati dev, ili O devstve [The Symposium of the Ten Virgins, or On Virginity]. *Tvoreniia sv. Grigoriia Chudotvortsia i sv. Mefodiiia, episkopa i muchenika* [The Works of St. Gregory Thaumaturgus and St. Methodius, Bishop and Martyr], Moscow, Palomnik, 1996.
- Plessner H. Stupeni organicheskogo i chelovek. Vvedenie v filosofskuiu antropologiiu [Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie]. *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy] (comp. P. S. Gurevich, ed. Yu. N. Popov), Moscow, Progress, 1988.
- St. Augustine. *Isповед'* [Confessiones], Moscow, Ripol-classic, 2019.
- Tertullian. *O dushe* [De Anima], St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004.
- Tertullian. O pokaianii [De poenitentia]. *Izbr. soch.* [Selected Works], Moscow, Progress, Culture, 1994, pp. 307–319.
- Thomas of Kempis. *O podrazhanii Khristu* [On the Imitation of Christ], Brussels, Zhizn' s Bogom, 1993.
- Vane-Wright R. I. On the Definition of Mimicry. *Biological Journal of Linnean Society*, 1980, vol. 13, no. 1, pp. 1–6.
- Žižek S. Mezhdru dvumia smertiami [Between the Two Deaths]. *Psychoanalysis*, July 25, 2019. Available at: <https://psychoanalysis.by/2019/07/25/статья-славой-жижек-между-двумя-смерт/>.

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 идеогаммы — 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. Бониковича, 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 субстанциональной 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 сблизается 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 (*homoiotos*)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 подобиya, 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 подобия растрчивает потенциальность, приводит к ее вырождению в многообразии действительности. Решение этого парадокса в системе Плотина заключается в антимиметическом шаге: достигнуть подобия 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-

сколько 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.

От минералогии к филологии: исследование каменных антропограмм

ЕКАТЕРИНА ХАН

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ); Российский университет
имени Патриса Лумумбы (РУДН), Москва, Россия, katerina.inno@gmail.com.

Ключевые слова: минералогия; камни; мимесис;
воображение; фантастическое; антропограммы;
Альберт Великий; Роже Кайуа; Джеффри Коэн;
Валерий Подорога.

Исследование камней и минералов как нечеловеческих форм существования в самые разные эпохи — от Аристотеля и Альберта Великого и до современных геологических изысканий — оказывалось в той или иной степени затронуто антропоморфизмом. Для людей сами камни как вид первоматерии для изготовления орудий труда и письма (начиная с того самого каменного века) выступали в качестве элементарных и предельно пассивных прообразов произведений. Особенная провокация к искусству заключена как раз в тех драгоценных камнях и кристаллах, которые поражают воображение как *факты красоты*, приводя человека в особое умонастроение (эффект фасцинации, или зачарованности, в терминах Кайуа). Кайуа в своей концепции фантастического и теории игры критикует структуралистское прочтение универсализма магии: вовлечение любых предметов в магические практики циркуляции маны скорее отражает специфическое опредмечивание действительности (Бодрийяр) в современных товарно-денежных отношениях, нежели обнаружи-

вает перспективу понимания работы «демона аналогии».

Аргумент Кайуа против концепции мимесиса в биологических теориях XIX века важен как для понимания перспективизма в постструктуралистской антропологии, так и для адекватной оценки философско-антропологических притязаний всякого рода герменевтик чтения и письма. Парадоксальным образом тот же самый демон выступает на первый план в специфической герменевтике чтения текстов, когда мы осуществляем дизъюнктивные синтезы и выстраиваем те или иные фигуры — антропограммы смысла, которые служат засечками, напоминаниями о желеаемом образе самих себя. Воображаемые антропограммы могут приводить к геофилии (Джеффри Коэн) или геофилософии (Валерий Подорога), но в каждом случае следует помнить о риске впасть в крайности — от гипостазирования фантастических гиперобъектов, грезящих о величии титанических эпох, до превращения материала в граненые сувениры коллекционера безделушек.

Именно тот, кто хочет исследовать природу лишь на эмпирических путях, как будто более всего нуждается в знании ее языка, чтобы понять речь, умершую для него. В высшем филологическом смысле эта речь является истинной. Земля — это книга, составленная из обломков и рапсодий очень разных времен. Каждый минерал есть истинная филологическая проблема. Геология еще ожидает своего Вольфа, который, точно как Гомер, исследует Землю и покажет ее состав.

Фридрих Шеллинг¹

Введение

ИССЛЕДОВАНИЕ минерального царства, казалось бы, максимально далеко от антропологических штудий. Когда речь не заходит о высеченных на дорожном или надгробном камне древних письменах, драгоценностях или особых связанных с камнями социальных ритуалах (так, умерщвление камнями — один из древнейших способов казни), мы сталкиваемся с предельно инертной материей, напоминающей скорее о смерти, нежели о жизни, скорее о твердой почве под ногами, чем о звездном небе над головой. Окаменеть — значит буквально замереть или умереть. И хотя каменный век в истории человечества остается некоторым загадочным началом, сами камни, лишенные способности отражения, нечасто становятся темой философских рефлексий. Одна из наиболее развернутых попыток тематизировать работу воображения в связи с исследованием камней была представлена французским социологом Роже Кайуа:

И все же в архивах геологии уже существовала в готовом виде — хотя пока и не пригодилась, не произвела ни резонанса, ни потомства — модель того, что гораздо позднее станет алфавитом...²

1. Шеллинг Ф. В. Й. Лекции о методе университетского образования / Пер. с нем., вступ. ст., прим. И. Л. Фокина. СПб.: Миръ, 2009.
2. Кайуа Р. Отраженные камни // Он же. В глубь фантастического. Отраженные камни / Пер. с фр. Н. В. Кисловой. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2006. С. 184.

Чистая пассивность камня, испещренного узорами природы, неспроста напоминает материальную гладь книжной страницы. Следы без шифра, миметические игры со смертью, меморабилии и антропограммы — подобные сюжеты можно развернуть в попытке углубиться в области исследований не только человеческого, обратившись от животных и растений — уже почти привычных философских сюжетов — к царству минералов. Непростой маршрут от Альберта Великого и его реминисценций античных авторов к Роже Кайуа, Валерию Подороге и Джеффри Коэну — в поисках завораживающих рисунков и аналитики материальных форм миметического там, где это казалось невозможным, — выводит на границу живого и неживого. Впрочем, граница между живым и неживым будет преодолеваться с помощью воображения и грез... Возможно, дешифровка построения фигур подобия живого в неживом и будет ключом к пониманию специфически человеческих фантазий о мире?

Гипотеза, которая легла в основу предлагаемого разбора, касается принципа работы фантазии и специфики мимесиса в игре воображения, захваченного интерпретацией некоторого условно-статического и пассивного образа. Миметическая модель, игра «демона аналогии», становится здесь центральной, но не единственно возможной: вместо мимесиса Другого как развертывания конкурентной борьбы мы можем изучить иные аспекты существования в мире и взаимодействия с вещами в нем. Будь то гравировка зодиакального знака или памятной надписи, обнаружение нерукотворного пейзажа на предельно плотном камне или попытка наделить воображаемой плотью призрак литературного героя в неосязаемой плотности литературного повествования, — схематизм воображения и миметическая игра осуществляются по общей логике, которую я постараюсь далее эксплицировать.

Альберт Великий и камни: рациональное истолкование высеченных созвездий

Попытки специального исследования минералов и их происхождения, во всяком случае в истории западноевропейской науки, обнаруживаются довольно поздно. Одним из первых теоретиков минералогии стал в XIII веке Альберт Великий. Его трактат о минералах и металлах (*De mineralibus et rebus metallicis libri*)³ наряду

3. См.: *Albertus Magnus. Book of Minerals* / D. Wyckoff (trans.). Oxford, UK: Oxford University Press, 1967.

с другими его натурфилософскими и алхимическими трактатами составляет первый компендиум перипатетической физики в истории схоластики. Примечательно, что обращение к геологической проблематике для Альберта не сводится к систематизации описаний и наблюдений: он не ограничивается суммой описаний сущности минералов у четырех философов (Александра Афродисийского, Платона, Гермеса Трисмегиста и Авиценны) и опровержением их взглядов. Альберт отказывает камням в наличии души, а также упрекает Авиценну за наделение небесных интеллигенций *чудовищным воображением*⁴. Он опирается скорее на работы Птолемея и Плиния с позиции аристотелизма⁵, а его подробные рассуждения о возникновении камней, их материи и форме завершаются рассмотрением прагматики использования драгоценных камней.

Первая книга трактата посвящена теоретической минералогии: в ней представлены методологическое введение и описание общих и акцидентальных свойств минералов как таковых, в то время как вторая книга уже может служить практическим руководством по обращению с драгоценными камнями. Уточнив этимологию и перечислив известные физические свойства камней (цвет и светопроницаемость, твердость, прочность, пористость), распределив их на четыре основные группы по цветам и отдельно описав окаменелости, Альберт не касается тонкостей ювелирного искусства и сразу же переходит к перечню основных представлений о метафизических свойствах драгоценных камней (целительных, защитных, приносящих удачу и т. д.). Эффективность минералов, как считается, усиливается огранкой и гравировкой (немудрено, учитывая преимущественно эстетический характер описания этого воздействия — на камень достаточно смотреть или делать его видимым для других, надев на шею). Став талисманом или апотропеем, драгоценный камень выступает в качестве своего рода меморандума о намерениях, то есть материального напоминания о желанных благах, причем выгравированное на нем созвездие призвано усилить подобный эффект. Альберт отмечает:

4. Ibid. P. 64.

5. Сам Аристотель, впрочем, уделял минералогии совершенно незначительное и несамостоятельное место. Единственное упоминание камней встречается в третьей и четвертой книгах «Метеорологии», где вскользь названы два вида испарений из Земли, которые приводят к образованию ископаемых минералов (в результате сухих испарений) и плавких металлов (в результате влажных испарений, застывших прежде, чем они стали водой).

Хотя несомненно, что для наших настоящих задач достаточно вышеизложенного, тем не менее для удовольствия наших читателей мы выскажем некоторые соображения о значении изображений, а затем об использовании лигатур и подвесок с камнями⁶.

Можно сказать, что, закрепив за камнем определенные мотивационные функции и наделив собственный мотив определенной формой, весом, плотностью, цветом и символическим изображением, тот, кто носит камень, конкретизирует мотивационные структуры, — а камень таким образом становится подлинной драгоценностью.

Показательно и то, что окаменелости, застывшие растения и животные, а также «естественные образы» не привлекают особого внимания средневекового мыслителя — гораздо важнее начертать, выгравировать на камне правильное созвездие или лигатуру. Материя камня мыслится все же несамостоятельной, пассивной основой, сама по себе она лишь прочная поверхность, с которой необходимо ассоциировать замысел, стихию, определенный знак зодиака. Неодушевленность неживой материи, согласно Альберту, приводит к возможности использовать камень как символ и след. Подлинный краеугольный камень — конечно, не материя, но акт веры.

Ибо вот тот камень, который Я полагаю перед Иисусом; на этом одном камне семь очей; вот, Я вырежу на нем начертания его, говорит Господь Саваоф, и изглажу грех земли сей в один день (Зах. 3:9)⁷.

Примечательно также, что, по преданию, на наперснике Первосвященника (Моисея), украшенном двенадцатью камнями, были выгравированы буквы. Камень с гравировкой священных символов, таким образом, становится отражением божественного взгляда, а его исходная неподвижность и пассивность, твердость и нерушимость выступает необходимой антитезой подвижности и вездесущности силы духа. Нет достаточных оснований считать, что все камни могли мыслиться как одушевленные или что драгоценные камни могли выступать в качестве достаточных гаран-

6. Ibid. P. 140.

7. Я благодарна Максиму Калинину, обратившему мое внимание на это место и комментарий к загадочному образу семиокого камня на основе рукописного текста сирийского мистика Иосифа Хаззайи «О семи очах Господа», перевод которого на русский язык готовят Максим Калинин и Полина Иванова.

тов удачи и жизненного благополучия. Зато можно действительно обнаружить в них один из вероятных прообразов письменности (ввиду долговечности сделанной засечки) и источников мотивов для искусства (ввиду разнообразия и эстетических свойств драгоценных камней).

От Кайуа к Коэну: мимесис камней и факты красоты — путь к геофилии?

Более современный взгляд на «прикладную минералогию» и работу воображения при взгляде на камни может представить нам другой теоретик, Роже Кайуа. Первым делом стоит вспомнить его ценное критическое замечание в отношении миметических классификаций биологов XIX века — прежде всего Альфреда Жиара, который предлагал выделять различные стратегии миметизма, например, мимикрию защитную и мимикрию нападающую, анализируя не столько способ маскировки, сколько ее результат с позиции внешнего наблюдателя⁸. Кайуа указывает на то, что вместо анализа самого эффекта *фасцинации*, или заворожения, — который по сути является привлекающим внимание маневром, позволяет как защищаться, так и нападать, — Жюар спешит сделать вывод о характере действия по его последствиям, обособляя организм-1, организм-2 и среду. Аргумент Кайуа состоит в том, что явление мимикрии раскрывает сущностно *поливалентную тен-*

8. Принципиальную роль для Кайуа играет попытка различить антропоморфную интерпретацию, связанную с позицией *объективного* наблюдателя и возможностью интерпретации извне, и некоторое универсальное фасцинирующее действие, непосредственно делающее наблюдателя *пассивным*. См.: «Совершенно очевидно, что в вышеуказанных случаях решающую роль играет антропоморфизм: сходство имеет место только в глазах человека, который смотрит на объект. Объективным же фактом является завораживающее действие (фасцинация) — что доказывает, в частности, *Smerinthus ocellata*, не похожая ни на какое опасное существо. Тут важны лишь пятна в форме глаз. Это подтверждается поведением бразильских туземцев — «глаза» *Caligo* можно сравнить с апотропейным *oculus invidiosus* — дурным глазом, способным и причинить вред, и защитить, если его направить против тех злых сил, частью которых он является. Здесь антропоморфизм уже ни при чем, поскольку фасцинирующее действие глаз имеет место во всем животном мире. Зато это сильное возращение против тенденциозных утверждений о сходстве; к тому же даже с точки зрения человека ни один из вышеприведенных фактов не дает основания для окончательных выводов о сходстве» (Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения // Он же. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. С. 89).

денцию стирания границ организма со средой или границ одного вида с другим сообразно принципу Карно и стремлению к некоторому инстинктивному единообразию. Стоит добавить, что за подобной тягой к единообразию для живого можно было бы прочитывать тягу к смерти, что отмечает в своем разборе мимикрии и фасцинации Сергей Зенкин, показывающий, как эта ранняя теория мимикрии приводит Кайуа далее к проработке идеи игры-головокружения (*ilinx*)⁹. Рассмотрим этот аргумент более подробно. Как пишет Кайуа,

... обращение к магической тенденции искать сходства между вещами годится лишь как первое приближение, поскольку сама эта тенденция нуждается в объяснении¹⁰.

Кайуа показывает, что путь от гипостазирования некоторых обнаруженных корреляций до универсального действия маны (который предлагал, например, Марсель Мосс) будет верно указывать исходный и конечный пункт некоторой мифологемы, но не саму траекторию и способ ее задания; такой путь лежит через внимательное раскрытие самих техник аналогизирующего переноса. Если универсальные лингвистические и семиотические гипотезы будут более активно тематизироваться в структуралистской антропологии, то Кайуа предлагает посмотреть не столько на элементарные структуры воображаемых опытов, сколько на способы их классифицировать. Раскрытие загадки минералов будет разворачиваться, с одной стороны, в его исследованиях работы фантазии и разработке теории игры, а с другой — в своеобразной аналитике минералов как некоторых *фактов красоты*. И подобно тому как среди многообразия агатов особое внимание привлекает тот, на котором запечатлена картина, так среди многообразия переводимых иероглифических терминов важно не упустить тот, который окажется радикально непереводаемым в силу обнаружения иного родового свойства¹¹.

9. См.: Зенкин С. Н. Явление сакральное (*nimen*) // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1–2. С. 197–222.

10. Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения. С. 96.

11. Здесь можно вспомнить разбор иероглифов из работы «Игры и люди», в которых, несмотря на весьма эффектное построение общей классификации игр, Кайуа показывает возможность альтернативных типологий на примере китайских иероглифов, обозначающих другие роды игр. Так, китайский термин *уеи* включает в себя «прогулки, игры с воздушным змеем, загробные странствия душ, блуждания шаманов, призраков и грешников», осциллируя между отдельными аспектами *ludus*

При этом, прояснив доминирующие принципы игр, которые выступают как «самые диффузные и неразличимые имплицитные постулаты»¹², из них можно будет обнаружить и выводить самые разные типы обществ.

Минералы представляют собой тот тип объектов, который позволяет разгуляться так называемому демону аналогии или дает прекрасный фон для развертывания игры воображения. Лишь редкие минералы являют собой поддельные знаки, воплощая мнимые совершенства и чудесные картины, будто бы высеченные рукой природы-творца в кварцевой пластине. Подобные экземпляры служат эталонами для символа и вызывают у созерцающего их тот же эффект фaszинации, который столь распространен в живой природе. Притягивая взгляд человека, диковинный узор минерала вызывает ассоциации и стимулирует работу фантазии, являя некоторую потенцию смысла там, где его в общем-то и не ждали. Неспроста Альберт Великий упоминает о том, что некоторые камни способны повышать способность дивинаторного искусства (!). Так, картина, которая распознается в Пирровом агате, считается как послание неведомого адресанта, причем послание столь искусно изготовленное, что его хочется попытаться повторить. Статичность картины в камне — в отличие от живописного пейзажа, который стремительно меняется по мере того, как восходит и заходит солнце, — дает тот самый эталон сохранности, который оправдывает затрачиваемые на вырезание знаков время и усилия. Выступая одновременно в качестве модели и цели, каменная скоропись или картина в камне оказываются тем символом власти над временем, который впоследствии воплотят иероглифы, скрижали законов и эмблематические изображения в геральдике.

Фантастическое в таком случае — не фантазия. Оно присуще тому знанию, которое передают символы, ребусы и эмблемы¹³.

Мотивированное природой фантастическое раскрывает себя там, где человек замечает алфавит в каменных породах или часы в порядке раскрытия бутонов цветущих растений в различные моменты дня. Качественное разнообразие в сочетании с внезап-

и *paidia* и не вписываясь в собственном смысле ни в класс миметических игр, ни в класс игр-головокружений, ни роковых игр-*alea*. (Он же. Игры и люди / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: АСТ, 2022. С. 70).

12. Там же. С. 133.

13. Он же. В глубь фантастического. С. 66.

но обнаруживаемой его соразмерностью и соизмеримостью наводит на мысль о том, что вполне возможно было бы собрать цветочные часы или отточить заложенную в мраморе возможность быть статуей, как писал Аристотель. Это становление, конечно, не содержит в себе чудесной метаморфозы, но все же является результатом приложенного сознательного усилия. Чтобы находить путь по звездам или ориентироваться во времени по цветочным бутонам, уловленной корреляции недостаточно: схематизм воображения требует также большого напряжения памяти. Чтобы изваять прекрасную Галатею, сама память требует овнешнения через могучее мускульное усилие и работу долотом. Искусство, которое передается изустно и требует постоянной практики, умирает каждый раз с каждым своим носителем, в то время как высеченное в камне будет хранить прозрения красоты навеки. Победа над камнем означает для человека победу над собственным временем.

Собственно, искусство скульптуры и архитектурные монолиты представляют собой апогей того, что способен распознать в царстве минералов человек, — а именно ту неподвижную маску смерти, о которой можно сохранить память вопреки естественному распаду органической материи. Как пишет Роже Кайуа,

... науке не измыслить точности, бреду не создать фантазии, искусству не добиться гармонии и смелости, которыми не обладали бы в зародыше, в идее или в несомненной и великолепной законченности структуры, формы, рисунки камней... минералы — исходный запас, основа существования всего, что способно растворяться, истощаться и рассеиваться¹⁴.

Собственно, здесь Кайуа соглашается с исходной взаимообусловленностью двух потенциалов — потенциала данности и творческого потенциала. Иначе говоря, факт красоты в камне — сложная комбинация подходящего материала и творческого внимания, позволяющего этот материал некоторым образом увидеть и освоить. Эту позицию можно противопоставить весьма расхожему мнению о кардинальном различии между природой и техникой. В изложении Владимира Бибикина в курсе «Лес» последнее обозначено так:

...если бы в составе природы было искусство строительства, то стволы, камни, глины сами собирались бы, сволакивались

14. *Он же*. Отраженные камни. С. 177.

в здания и здания вырастали бы спонтанно... животные подражают человеку, ласточки строят гнезда по подобию человеческих домов¹⁵.

Признавая возможность миметического родства ласточкиного гнезда и человеческой хижины, равно как и подражания птичьим трелям в музыке Мессиана, все же не стоит забывать о раках-отшельниках, жемчужинах, прорастающих в раковинах, а также о каменных пещерах, служивших укрытием многим поколениям наших предков: некогда сконструированная дихотомия все же имеет весьма нечеткие контуры.

Воображаемая петрификация имеет место не только в области праксиса, но и в области игры, например, в некоторых разновидностях детской игры в салочки. Однако исторически такая игра скорее воспроизводит страх контактного заражения (дотронуться значит «запятнать», «заразить чумой»), где окаменение маркирует наихудшее состояние (замереть, выбыть из игры как бы значит «умереть»¹⁶). Здесь подражание камням — «смерть-самозванка»¹⁷ (Жорж Батай), и такая псевдомиметическая игра ничего не дает для жизни, но некоторым образом предоставляет почву для фантазирования о смерти. Элемент симуляции (*mimicry*, если следовать классификации Кайуа¹⁸) в подобной детской игре (*paidia*) сведен к незначительному (салочки все-таки не служат карнавалом или ритуальным воспроизведением эпидемии или даже охоты), в то время как на первый план выходит аспект состязательности (*agôn*), приправленный малой толикой головокружения (*ilinx*).

Альтернативная форма отношения к драгоценным камням — не становление-камнем, а объективация, накопление и собирание камней, своего рода сизифов труд счастливого обладателя бриллиантов, размыкает для нас еще один регион опыта — опыт коллекционера вещей.

Жан Бодрийяр в «Системе вещей» указывает на одно из значимых понятия «предмет» в словаре Литтре, который определяет его как «повод страсти». Предмет коллекционера, как пишет Бодрийяр, служит зеркалом его личности и воплощением человеческой

15. Бибихин В. В. Лес. СПб.: Наука, 2011. С. 128.

16. Впрочем, в некоторых вариациях игр в салочки возможны худшие исходы — вроде выбывания до конца игры, которое воспринимается как еще более негативное.

17. Батай Ж. Человек перед страхом смерти и пустоты // Делюмо Ж., Батай Ж. Пустота страха. М.: Родина, 2020. С. 138.

18. См.: Кайуа Р. Игры и люди. С. 71–72.

страсти к бегству. Коллекция, как пишет Бодрийяр, становится безупречным домашним животным, «собакой, от которой осталась лишь ее верность»¹⁹, и при этом наиболее ценны те экземпляры, которые в коллекцию еще не вошли, поскольку они постоянно откладывают смерть самого субъекта. Универсальная природа коллекционирования истолковывается Бодрийяром на основе не-критического воспроизводства нескольких психоаналитических мотивов: как компенсаторный эффект критических фаз сексуальной эволюции, как превращенная форма нарциссизма, как сублиматорно-регрессивный уход в фанатичное обладание собираемыми вещами. В экзистенциальном же аспекте коллекция призвана некоторым образом обналечить и приручить ход времени, «переключить реальное время в план некоей систематики»²⁰. Коллекции драгоценных камней и являются, таким образом, наиболее выразительными формами власти — ведь это обладание редкими и совершенно неподвижными фактами красоты, которые, покорившись ювелирному искусству, превращаются в атрибуты власти.

С учетом обозначенных выше перспектив мысленный эксперимент по одушевлению камня, предложенный Джеффри Коэном в работе «Камень: экология нечеловеческого»²¹, кажется другой версией сизифова труда. Под остроумной литературной попыткой предъявить под видом нечеловеческой (дизантропоцентричной) экологии новый, еще не выработанный пласт исследований (за которым должен обнаружиться подлинный, необработанный философский камень), на деле скрываются скорее пространно-патетические рассуждения о сохранении планеты и о возвышенном. Попытка открыть новую невыработанную жилу связывается с медитативным погружением в рассуждения о времени существования горных пород:

Камень — обыденный предмет, на который философ мог бы взгромоздиться, чтобы поразмышлять; необдуманное подспорье для порождения идей (*ideation's unthought support*); камень на ладони же — повод (*spur*) к аффекту, познанию и созерцанию²².

19. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Рипол-классик, 2022.

20. Там же.

21. Cohen J. J. Stone: An Ecology of the Inhuman. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2015.

22. Ibid. P. 11.

Коэн склонен романтизировать первых людей, обитавших в пещерах и пребывавших в подлинной гармонии с окружающей средой, «пока камень не превратился в ресурс»²³, однако экспликация нескольких пассажей из Августина и Исидора Севильского призвана скорее создать некоторый апокалиптический риторический эффект, чем прояснить историю идей о царстве минералов. Освоение каменных пород, начало каменного века в истории для Коэна открывает две весьма различные тенденции: возвеличивание минеральных пород и культы валунов как гиперобъектов (связывание их с космосом, загадочные культы вроде Стоунхенджа) — и воспевание красоты кристаллов в желании обладать малыми объектами. Многообразие одного из наиболее плотных и, казалось бы, неподатливых видов неорганической материи становится одним из первых инструментов, позволяющих как повысить смертоносность орудий охотника, так и стать знаком отличия. Коэн обращает внимание на практики освоения камней, отсылая тем самым к весьма любопытному и важному сюжету в истории культуры — к попытке наделить минералы свойствами растений и животных, придав им половой диморфизм и описав их генезис через аналогии роста и размножения²⁴. Переход к новым технологиям не упразднит интереса к камням, которые веками будут использоваться в градостроении, обустройстве дорог и улиц, украшении предметов быта, выражать собой голоса и иллюстрировать братства тайных орденов.

Коэн будто призывает человечество из свободных каменщиков перейти в подлинные геофилы и осознать ответственность за несоразмерное использование величественных многовековых материй ради краткосрочных целей. Многие его этюды призваны усугубить ту самую антропоморфизацию, которая, будучи игрой, вовсе не лишена некоторой прагматики действия. Впрочем, предложенный Коэном перспективизм камней и гор с их радикально иным временем, с отказом от описания мира в терминах либи-

23. Ibidem.

24. Коэн приводит множество интересных пассажей о камнях и кристаллах как об испытывающих страсти, на основании разных источников — от Джона Мандевиля до Джейн Беннетт. Например, алмазы сравнивались у Мандевиля с питомцами: «Алмазы созревают, питаются, вожделяют и размножаются. Им потребуется всего лишь несколько капель росы, так что они представляют собой особо ценный вид домашних камней» (*Diamonds mature, eat, desire, reproduce. Demanding no more than occasional drops of dew, they offer themselves as an especially precious kind of pet rock*) (Ibid. P. 247).

динальной экономики и биополитики в пользу загадочных движений литосферных плит сводится к указанию на масштабы истории Земли, превосходящей историю человеческого рода. Работа Коэна во многом представляет собой прозаические медитации экологически ориентированного интеллектуала, который пытается убедить своих читателей вернуться назад к средневековым трактатам о минералах, подумать о своей хрупкости и недолговечности перед лицом величественного молчания гор. Обладая несомненной риторической привлекательностью, они тем не менее являют собой непоследовательную концепцию одухотворения Земли. Да и Земля, настолько превосходя человека, едва ли нуждается в человеческом одобрении.

Не отрицая возможной пользы от вслушивания в драгоценную мощь камней и фантазирования над несоизмеримостью их времени существования нашему, стоит вернуться к тезису Кайуа о том, что «нет ничего, что не удалось бы разглядеть в камнях снисходительному воображению»²⁵. Демоны аналогий легко способны привести любителя кремней к маниакально-карикатурным формам рассуждения²⁶, и во избежание попыток выдать собственные страхи за конец всего сущего нам следовало бы обратиться к изучению собственного схематизма и способов построения антропоморфных фигур.

Камни, перспективизм и антропограммы (Подорога и де Кастру)

Попытки нащупать и описать краеугольные или философские камни в человеческой культуре привели нас к некоторым столпам веры, будь то вера экологическая (Коэн) или социологическая (Кайуа): неспроста, как отмечал Сартр, в позитивизме опытной науки возрождаются «религиозные церемонии жертвоприношения живых тел, практики актов петрификации»²⁷: так диалектика живого толкуется через неживое, и чаще всего посредством умерщвления. Однако возможны ли другие стратегии? Да, если вернуться к камню как к столпу веры и проследить модификации работы воображения и миметические фантазии в поле нема-

25. *Кайуа Р.* Пирров агат // Он же. В глубь фантастического. С. 134.

26. Там же. С. 140–141.

27. *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. P.: Editions Gallimard, 1985. Т. II. L'intelligibilité de l'histoire. P. 358.

териального творчества, в попытках картографирования не земли, а самих себя.

Такой переход от минералогии к филологии мог бы состояться самыми разными способами, будь то осмысление перехода от философии тождества к философии откровения у Шеллинга или медитаций о деятельности масонов. Но так или иначе, медитация о минералах и архэ каменного века подвели нас к ключевому вопросу: почему люди столь склонны к фантазированию и нестрогим подобиям? Указание на априорные структуры синтеза в данном случае — ход неудовлетворительный, хотя бы потому, что он-то как раз никогда не возвращается к подлинному морфологическому многообразию. Поэтому представляется резонным обратиться не к синтетической или философской, а к аналитической антропологии. Вместо попыток универсализировать человеческий опыт или выявить его инвариантные структуры аналитическая антропология Валерия Подороги стремится обнаружить в вещах и текстах бесценный экзистенциальный опыт, который может гарантировать — «не отражать или воспроизводить, а именно создавать... переживание смысла»²⁸.

Итак, различные унифицирующие антропологические схемы можно вслед за Подорогой разделить на две группы по способу их формирования — это схемы включающего и схемы исключающего наблюдения²⁹. Они, в свою очередь, приведут нас к наполненным антропограммам (литературным — в форме конкретных героев, сюжетов и фантастических миров) и антропограммам пустым (теоретическим — в качестве инструментализированных понятий: архетипов, эпистем, ризом, следов, анаграмм). Первый способ нам уже вполне ясно проиллюстрировал Коэн (литературизация геологии в попытке превращения ее в геофилию), а второй — скорее Кайуа (демистификация опыта визуальной замороженности в построении теории). Однако, как справедливо отмечает Подорога, пользуясь метафорикой Делёза и Гваттари, картографирование себя и своего опыта требует подвижной множественности с помощью концептов, существующих во времени³⁰. Антропограммы Подороги стоит отличать от его же метода реконструкции «авто-био-графий». Антропограммы — это по сути схема, лаконичное картографирование читательского опыта, своего

28. См.: Подорога В. А. Антропограммы. Опыт самокритики. С приложением дискуссии. СПб.: ЕУСПб, 2017. С. 12.

29. Там же. С. 18–19.

30. Там же. С. 69–71.

рода модель концептуальной сборки читательских стратегий развертывания смысла (снабженная комментарием, проясняющим генезис этой схемы). «Авто-био-графии» представляют собой развернутые «тетради» с попыткой построения целостной «автобиографической конструкции» на основе философски-психоаналитической интерпретации биографических фактов и свидетельств³¹.

Свою «Метафизику ландшафта» Подорога неспроста начинает именно с Кьеркегора — дело в том, что «картографирование уровней экзистенциального бытия» с помощью марионеток-псевдонимов, где каждый персонаж Кьеркегора, равно как и каждое предлагаемое им *alter ego* призваны сформировать множество траекторий для чтения и самоопределения, то есть наиболее эксплицитно выразить ту самую герменевтическую технику (или «коммуникативную стратегию»³²), которую Подорога будет далее применять к другим философским и литературным текстам. Ключевую роль для Подороги здесь играют «высказываемость мысли» (практика описания стиля на основе ряда произведений, а не одного авторского текста) и «сериализация» (определенная позиция в мире чтения, которая утверждает избранную произвольную последовательность, или «серию авторов», в качестве осмысленного ансамбля имен не ввиду исторической или конвенционально сложившейся традиции или школы, но в ходе предъявленного интерпретативного анализа).

Истинный читатель выделяется из массы себе подобных маевтическим кружением рефлексии; он должен, уточняет Кьеркегор, быть «обманом втянут в истинное», а истинное — рождение его собственной субъективности — это он сам, вернувшийся к себе, но вернувшийся уже как Другой³³.

Эта позиция вовсе не оригинальна, мы неоднократно встречаем ее в качестве общего места и у других авторов, увлеченных переводами и герменевтическими практиками — скажем, у Поля Рикёра или Библихина. Однако в своем комментарии к трактовке философского эссе у Адорно (и Беньямина) Подорога предлагает весьма сильный тезис: «Философия становится наукой о проис-

31. См.: Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии № 1 / Под ред. В. А. Подороги. М.: Логос, 2001.

32. *Он же*. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Канон+, 2021. С. 148.

33. Там же. С. 53.

хождении философских имен»³⁴. Подобное утверждение, помимо содержащегося в нем круга в определении, чревато радикальным отказом от возможности какого бы то ни было изобретательства; по сути, здесь можно обнаружить критерий различения философии и литературы (поэзии в особенности). Если термины философского письма — это своего рода «графематические метки» или смысловые узлы, знаки, повторяемые и пересобираемые с *миметической виртуозностью*, то поэтическая речь косноязычна и выражает головокружение, «ритм бездн», реализует *принцип сделанности* — будто бы подражая Творцу и пребывая предельно близко к нарождающимся вещам.

Для своей аналитической антропологии литературы Подорога, по-видимому, сознательно выбирает тех авторов, кто будет выражать подобного рода притязания: в числе его фаворитов Николай Гоголь, Андрей Белый, Андрей Платонов, обэриуты. Этот выбор не просто не случаен, но и обременителен — предоставляя замечательный материал для составления читательских антропограмм, Подорога словно прививает хороший вкус, выводя за скобки всякую возможность несогласия, полемики или аналитики опытов чтения чего-либо мучительного, скучного, побуждающего к спору. Он как будто совершенно уходит от ответственности за тот насильственный опыт «литературы воспитания», с которым может столкнуться читатель неискушенный. Практики узнавания себя в мире литературы оказываются лишены тех методических компендиумов, которые давали бы столь же простые и отчетливые руководства к чтению, что и азбука камней Альберта Великого, поскольку сборки себя через многочисленных персонажей и авторов осуществляются методом сложного варьирования ситуаций путем многочисленных проб и ошибок. Опыты заморозки книги (фасцинации) столь часто уступают скуке, что рискуют отвлечь от истинного читательства.

«Палеонтологические гипотезы» сознания, отсылки к вытесненным воспоминаниям, хранящимся в родовом бессознательном, или антропософские медитации Андрея Белого Подорога предлагает сопоставить с пантеизмом Толстого и литературно-философскими изысканиями Дэвида Лоуренса. Результат этого сравнения — некоторый ископаемый призрак или «дикий взгляд животного», которым мы боимся подражать, некоторый тип миметической реакции, которая оказывается устрашающей для самого человека. Релевантная отсылка к миру индейцев и тотемных

34. Там же. С. 466.

животных наводит здесь на предложенную Эдуарду Вивейрушем де Кастру модель переноса дизъюнктивного синтеза³⁵ на внутрикультурные множественности или попытку исследования перспективизма (мультинаaturalизма) человеческого/нечеловеческого³⁶. Де Кастру упоминает дизъюнктивный синтез, указывая на исходную ситуацию двусмысленностей в различных языках, приводящую к гетерогенности словарей перевода (исходя из разных позиций, мы можем оказаться в ситуации непонимания, причем это непонимание у каждого свое). Условием целесообразности использования именно дизъюнкции здесь является гетерогенность посылок представителей различных культур: в каждом языке имеются свои семантические сдвиги, свои двусмысленности, которые при попытке обнаружения точных эквивалентов могут давать сбои. Вместо того чтобы выстраивать иерархию языков или культурных кодов (например, считать язык антрополога-исследователя языком *par excellence* и стремиться к однозначной переводимости понятий, жестов, ритуалов на язык исследуемых «туземцев»), следовало бы как раз учитывать возможность по меньшей мере *двойственности самого непонимания*.

Читаемое читает нас. Теперь смысл — это не то, что вменяет читатель философскому произведению, он разворачивается одновременно с коммуникативным пространством, в котором читатель становится читаемым. Движение чтения конкурирует со своим двойником — видом философского письма. Другими

35. Дизъюнктивный синтез — понятие, которое де Кастру заимствует из «Анти-Эдипа» Делёза и Гваттари (см. гл. 2, § 7 «Каннибальских метафизик»: *Вивейруш де Кастру* Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 167–193). Здесь речь идет о способе указать на серию возможных смыслов и линий их смещений, то есть иметь в виду «горизонтальную цепочку» или даже сетку возможных интерпретаций: так, например, могут оказаться скрещены логика обмена дарами и логика обмена товарами, но, выбирая между «даром» и «товаром», эмпирически мы не можем выбрать привилегированную логику обнаружения некоторой уникальной «вещи как таковой», которая сама по себе является как то или другое. «Мы имеем дело с кровью или пивом, никто не пьет напиток-в-себе» (Там же. С. 76).
36. Корень радикального разнообразия для де Кастру здесь состоит в том, что различие между точками зрения должно мыслиться не метафизически, «в душе», а «задаваться спецификой тела» (Там же. С. 39), что переводит исследователя-антрополога из семиотически-структуралистского анализа в область онтосемиотики, позволяющей акцентировать не только синонимическое общечеловеческое, но и «противоестественную омонимию дискурсов видов всего живого» (Там же. С. 41).

словами, понимание читаемого зависит теперь от того, насколько я способен соучаствовать в другом письме³⁷.

Если Подорога выступает за своего рода читательскую пересборку идентичности посредством механизмов миметического синтеза, где человек увлеченно подражает человеку, герою, марионетке или автору, ужасаясь самой перспективе подражания зверю или машине (целью является не столько понимание Другого, сколько антропограмма самого себя как Читателя), то де Кастру ориентирует нас на обнаружение устойчивых практик необычного мимесиса, где человек оказывается действительно способен подражать зверю, растению или духу³⁸. Примечательно, что из области внимания и одного, и другого выпадают те самые безмолвные камни — тот базовый уровень предельно пассивной материальности, который так часто представляется краеугольной материей для исключительно сознательно запечатленного образа себя. Копировать зверя или даже цветок кажется возможным посредством имитации способа живого взаимодействия с вещами. Но что значило бы копирование камня — радикальную аскезу, предельную степень бесстрастности, отчужденность и совершенную пассивность? Что за бремя этот «философский камень»?

Заключение: к критике геофилософии

Встретив и обозначив некоторые типы антропограмм — будь то зодиакальные шлифовки на драгоценных камнях у Альберта Великого, одомашненные кристаллы и вековечные глыбы у Мандевиля и Коэна, фасцинации фантастического у Кайуа или литературные памятники у Подороги, — нетрудно вывести типологию материального, равно как и обнаружить труднопреодолимую границу миметического, связанного с обездвиженностью камня самого по себе. Однако схематизм минералогии наводит на мысль о том, что прекраснодушный пафос геофилии или экофилософии разбивается о факт банального сопротивления материала.

Стоит необдуманно признать за планетой либидинальное измерение или, как пишет Оксана Тимофеева, вдруг увидеть в неф-

37. Подорога В. А. Метафизика ландшафта. С. 53.

38. Одно тело может испытывать метаморфозы, быть вместилищем множества логик, смыслов или «духов» (один из примеров индийского перспективизма у де Кастру: человек-охотник обнаруживает в себя ягуара, но тот же человек, на которого нападает ягуар, обнаруживает в себе уже тапира).

ти черного раба³⁹, как следующим шагом потребуется дать отчет о собственном положении на этой планете. Очевидно, что та иерархия творений, которую нам предлагала схоластика — с человеком в качестве господина и венца божественных творений, — попадет под подозрение. Логика гипостазирования так или иначе рискует обернуться перевернутой эстетикой возвышенного. Тогда покажется, что гнев человеческий — жалкое подобие вулканического гнева, целеполагание людей — лишь попытка описания Гольфстрима, идеалы романтической любви — пародия лебединой песни, а всякий счастливый момент — отблеск радуги после дождя, и мы вернемся к протомифологической картине, где люди на первом шаге непременно осознают себя ресентиментными карликами, постоянно норовящими напакостить своими парниковыми газами в мире величественных сил природы.

Действительное сострадание уже не всему живому, но ко всему сущему потребовало бы утвердить бессмысленность права на жизнь и указало бы на беспочвенность любого владения чем бы то ни было в качестве ресурса (или возвращение к некоторому «замороженному господству» дискурсивных порядков). На практике же собирание и картографирование антропограмм на основе своего читательского опыта, коллекционирование магических камней, попытки составления словарей мифов и различных «религиозных» или «культурных» перспектив обнаруживают радикально избирательный, предвзятый и антропоцентристский характер. Все же последовательный дизъюнктивный синтез требует радикальной инклюзивности, которая выводит нас, например, за пределы возможной этики — и возвращает в измерение человеческих, слишком человеческих игр, в которых каждый несет экзистенциальную ответственность за то, кому или чему предпочитает подражать. Как писал Василий Бородин, «всё же всё же это написано // сердцем а не долотом»⁴⁰. Каменные скрижали, стены, чаша и надгробие как воплощенные единства закона, опоры, дара жизни или памятного знака уступают место другим материальным носителям — а архитектурная логика и завораживающие практики продолжают.

39. Тимофеева О. В. Черная материя // *Опыты нечеловеческого гостеприимства: антология* / Под ред. М. Крамар, К. Саркисова. М.: V-A-C Press, 2018. С. 178.

40. Бородин В. А. Клауд найн. М.: Центрифуга; Центр Вознесенского, 2022. С. 42.

Библиография

- Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии № 1 / Под ред. В. А. Подороги. М.: Логос, 2001.
- Батай Ж. Человек перед страхом смерти и пустоты // Делюмо Ж., Батай Ж. Пустота страха. М.: Родина, 2020. С. 126–167.
- Бибихин В. В. Лес. СПб.: Наука, 2011.
- Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Рипол-классик, 2022.
- Бородин В. А. Клауд найн. М.: Центрифуга; Центр Вознесенского, 2022.
- Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Зенкин С. Н. Явление сакральное (numen) // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1–2. С. 197–222.
- Кайуа Р. Игры и люди / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: АСТ, 2022.
- Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения // Он же. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. С. 83–104.
- Кайуа Р. Отраженные камни // Он же. В глубь фантастического. Отраженные камни / Пер. с фр. Н. В. Кисловой. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2006. С. 153–252.
- Кайуа Р. Пирров агат // Он же. В глубь фантастического. Отраженные камни / Пер. с фр. Н. В. Кисловой. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2006. С. 129–152.
- Подорога В. А. Антропограммы. Опыт самокритики. С приложением дискуссии. СПб.: ЕУСПб, 2017.
- Подорога В. А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Канон+, 2021.
- Тимофеева О. В. Черная материя // Опыты нечеловеческого гостеприимства: антология / Под ред. М. Крамар, К. Саркисова. М.: V–A–C Press, 2018. С. 166–179.
- Шеллинг Ф. В. Й. Лекции о методе университетского образования / Пер. с нем., вступ. ст., прим. И. Л. Фокина. СПб.: Мирь, 2009.
- Albertus Magnus. Book of Minerals / D. Wyckoff (trans.). Oxford, UK: Oxford University Press, 1967.
- Cohen J. J. Stone: An Ecology of the Inhuman. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2015.
- Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P.: Editions Gallimard, 1985. Т. II. L'intelligibilité de l'histoire.

FROM MINERALOGY TO PHILOLOGY: RESEARCHING THE STONE ANTHROPOGRAMS

KATE KHAN. National Research University Higher School of Economics (HSE University); Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia, katerina.inno@gmail.com.

Keywords: mineralogy; stones; mimesis; imagination; fantastic; anthropograms; Albert Magnus; Roger Caillois; Jeffrey Cohen; Valery Podoroga.

From Aristotle and Albert the Great and up to modern geological surveys the studies of stones and minerals as non-human forms of existence turned out to be more or less theoretically loaded with anthropomorphism. Stone as one of the first materials for technical and writing tools (from the Stone Age) used to provide elementary and radically passive prototypes for the works of art. A special provocation to create art consists precisely in those precious stones and crystals that strike the imagination as facts of beauty, bringing a person into a special state of mind (*fascination* in terms of Caillois). In his concept of the fantastic and in classification of games, Caillois criticizes the structuralist interpretation of magical universalism: the involvement of any object in the magical practices of mana circulation rather serves as a reflection of its specific objectification (Baudrillard) in modern commodity-money relations, rather than reveals the prospect of understanding of the function of the “demon of analogy.”

Due to Caillois' argument against the concept of mimesis in the biological theories of the nineteenth century, we can better understand perspectivism in poststructuralist anthropology and adequately assess the philosophical and anthropological claims of all kinds of hermeneutics of reading and writing as well. Paradoxically, the same demon of analogy comes to the fore in the specific hermeneutics of reading texts, when we carry out disjunctive syntheses and build certain figures, or anthropograms of meaning, which serve as serifs, reminders of the desired image of ourselves. Imaginary anthropograms can lead to geophilia (Jeffrey Cohen) or geophilosophy (Valery Podoroga), but in each case, one should bear in mind the risk of falling into extremes — from hypostasis of fantastic hyperobjects, dreaming about the greatness of epochs of Titans, to the transformation of raw material into faceted souvenirs of a collector of trinkets.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-197-216

References

- Albertus Magnus. *Book of Minerals* (trans. D. Wyckoff), Oxford, UK, Oxford University Press, 1967.
- Avto-bio-grafiia. *K voprosu o metode. Tetradi po analiticheskoi antropologii № 1* [Auto-bio-graphy. On the Question of Method. Papers on Analytical Anthropology] (ed. V. A. Podoroga), Moscow, Logos, 2001.
- Bataille G. Chelovek pered strakhom smerti i pustoty [L'homme devant la peur de la mort et du vide]. In: Delumeau J., Bataille G. *Pustota strakha* [The Void of Fear], Moscow, Rodina, 2020, pp. 126–167.
- Baudrillard J. *Sistema veshchei* [Le systeme des objets], Moscow, Ripol-classic, 2022.
- Bibikhin V. V. *Les* [Forest], St. Petersburg, Nauka, 2011.
- Borodin V. A. *Klaud nain* [Cloud Nine], Moscow, Tsentrifuga, Voznesensky Center, 2022.
- Caillois R. *Igry i liudi* [Les jeux et les hommes], Moscow, AST, 2022.

- Caillois R. Mimikriia i legendarnaia psikhasteniia [Mimétisme et psychasthénie légendaire]. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Le mythe et l'homme. L'Homme et le sacré], Moscow, OGI, 2003, pp. 83–104.
- Caillois R. Otrazhennyye kamni [Pierres réfléchies]. *V glub' fantasticheskogo. Otrazhennyye kamni* [Au coeur du fantastique. Pierres réfléchies], St. Petersburg, Ivan Limbakh Publishing House, 2006, pp. 153–252.
- Caillois R. Pirrov agat [L'agat de Pyrrhus]. *V glub' fantasticheskogo. Otrazhennyye kamni* [Au coeur du fantastique. Pierres réfléchies], St. Petersburg, Ivan Limbakh Publishing House, 2006, pp. 129–152.
- Cohen J. J. *Stone: An Ecology of the Inhuman*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 2015.
- Podoroga V. A. *Antropogrammy. Opyt samokritiki. S prilozheniem diskussii* [Anthropograms: A Self-Critical Approach. With an Addition of Discussion], St. Petersburg, EUPRESS, 2017.
- Podoroga V. A. *Metafizika landshafta. Kommunikativnyye strategii v filosofskoi kul'ture XIX–XX vekov* [Metaphysics of the Landscape: Communicative Strategies in the Philosophical Culture of the Nineteenth and Twentieth Centuries], Moscow, Canon+, 2021.
- Sartre J.-P. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Éditions Gallimard, 1985, t. II, L'intelligibilité de l'histoire.
- Schelling F. W. J. *Lektsii o metode universitetskogo obrazovaniia* [Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums], St. Petersburg, Mir, 2009.
- Timofeeva O. V. Chernaia materiia [Black Matter]. *Opyty nechelovecheskogo gostepriimstva: antologiiia* [Experiences of Non-Human Hospitality: An Anthology] (eds M. Kramar, K. Sarkisov), Moscow, V–A–C Press, 2018, pp. 166–179.
- Viveiros de Castro E. *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoi antropologii* [Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology], Moscow, Ad Marginem Press, 2017.
- Zenkin S. N. Iavlenie sakral'noe (numen) [The Sacred Phenomenon (numen)]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Sociological Review], 2011, vol. 10, no. 1–2, pp. 197–222.

Внутри мимикрии: вопрос об истине и лжи применительно к психической реальности

НИНА САВЧЕНКОВА

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

Ключевые слова: мимикрия; миметический процесс; нечувственные подобия; интроекция; проекция; система производства ложностей; восприятие; не-восприятие.

Аналитика феномена мимикрии и миметических процессов, выполненная в гуманитарной мысли в XX веке — в работах Роже Кайуа и Вальтера Бенямина, — дает основание для понимания мимикрии в антиадаптивной манере, как конфликтного отношения внутреннего и внешнего. Психоаналитическое изучение невротических и психотических структур указывает на значимость миметических процессов для внутренней жизни человека и связывает их с фундаментальными процессами интроекции и проекции, порождающими психическую реальность. Анализ этих процессов, представленный в работах Шандора Ференци, показывает, какие формы приобретает миметическая

тенденция в формировании реальности психотика и невротика.

В мимикрии выявляется двойная тенденция — воспринимать и уклоняться от восприятия. На материале работ Уилфреда Биона обнаруживается, что уклонение от восприятия предполагает активную деятельность по изоляции объекта, что приводит к заключению о невозможности этого уклонения в действительности. В опоре на исследования психических процессов и миметизма в данной статье делается попытка раскрыть драматическую парадоксальность мимикрии, связанную, с одной стороны, с тенденцией избыточности и погружения, а с другой — с тенденцией проникновения и контроля.

С САМОГО начала XX века феномен мимикрии отодвигался из собственно биологического поля, обрстая дополнительными смыслами, становясь предметом как сознательного, так и бессознательного проживания в искусстве и гуманитарной мысли. Благодаря двум мыслителям эта тенденция была схвачена и сформулирована как проблема. Роже Кайуа радикально развернул смысл мимикрии от адаптивной функции и великой экономии природы к эстетическому событию, роскоши и излишеству «художественного инстинкта природы». Не говоря уже о совершенно другом образе природы, не поддерживающем механическую причинность и логику минимальных затрат, такое понимание мимикрии сфокусировало внимание исследователей на отношениях индивида с окружающей средой, детализировало их. Граница внешнего и внутреннего стала не линией раздела, но линией соприкосновения, территорией, где возможны множественные события, природу которых, очевидно, еще только предстояло исследовать. Независимо от Кайуа Вальтер Беньямин настойчиво пытался воплотить интуицию мимесиса как универсального принципа культуры. С его точки зрения, миметические подобиya, которыми пронизан весь мир, с возрастанием скоростей технического прогресса «сворачивались» и переходили на микроуровень, превращаясь в подобиya нечувственные, но точно так же пронизывающие весь мир и человека в нем. В итоге конкретность жизненного опыта и художественного события как бы кристаллизовались в том самом соприкосновении человеческой телесности, жеста, способа бытия и окружающего пространства, будь это дерево, под которым расположился уставший Беньямин, или берлинский двор, окружавший лоджию с колыбелью, в которой он лежал младенцем, или парижские пассажи, по которым флиировал герой его текста, Шарль Бодлер. Свертывание подобиya требовало изменения оптики, другой системы наблюдения — другого типа письма, чем Беньямин и был озабочен.

Беньямин связал феномен мимикрии с миметическим процессом в концепте «миметического подобиya»¹. Кайуа «патологи-

1. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012.

зировав» мимирию, указав на совершающееся здесь нарушение «естественного» процесса индивидуализации, обособления всего живого². Оба полагали, что миметический процесс нуждается в феноменологически подробном проживании/наблюдении. Для обоих миметическое отношение чревато многообразной событийностью и предчувствуемым драматизмом. В соответствии с этим принципом Беньямин реконструировал поэзию Бодлера, опираясь на точки контакта форм чувственности и городской среды (число этих точек бесконечно — от случайно пойманного взгляда прохожей и разговора со старьевщиком до времяпрепровождения в пассаже и графики уличных сценок, запечатленных карандашом друга-художника), отслеживая переплетения и взаимовлияния причин и следствий³.

Ретроспективно это погружение в отношения внутреннего и внешнего, феноменологическое замедление и обретение новой оптики можно почти повсеместно обнаружить в литературе начала XX века, прежде всего в прозе Вирджинии Вулф и ее принципе «монологической полисубъектности» (внутренней речи, которая, однако, звучит вовне, переплетаясь с другими голосами и удерживая всю событийность повествования), в письме Джеймса Джойса, Франца Кафки, Роберта Вальзера и многих других. По словам Беньямина, само письмо становится «архивом нечувственных подобию», здесь накапливается миметическая плоть, а рисунок воображения, мимирирующего в реальность, проявляется в своих, каждый раз неповторимых очертаниях. О подобной концепции архива думал и Фрейд, когда пытался конкретизировать психическую реальность и в итоге остановился на метафоре «волшебного блокнота», где записать, будучи едина благодаря тесному соприкосновению всех трех листов, при разделении их образует тексты, существующие совершенно по-разному: исчезнувший текст на поверхности целлулоидной пластинки, невидимая прозрачная запись на тонкой восковой бумаге, архив и палимпсест восковой основы.

Описывая «патологический» характер мимирии, Кайуа отсылает к подобию психических и природных состояний. «Легендарная психастения» — симптом, характеризующий ту же захваченность шизоидного субъекта окружающим пространством, замороженность им и неспособность в связи с этим ощущать собственные границы, что демонстрирует и бабочка на лиственной или древесной поверхности.

2. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003.

3. Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. М.: Ad Marginem, 2012.

Иначе говоря, опыт и аналитика миметического в XX веке ясно указывают на тенденцию феноменологического погружения вглубь мимикрии. Необходимо провалиться в ее реальность, как Алиса провалилась в кроличью нору. Нужно исследовать процессы, которые составляют ее суть, а также понять драматизм, ее характеризующий. Неоднородность и конфликтность здесь неизбежны, поскольку феноменам мимикрии никогда не удастся создавать новые онтологические формы и стабилизироваться в них, они остаются феноменами перехода, вновь и вновь конституируя измерения внутреннего и внешнего, порождая границы, которые только что стирали.

Подобного рода погружение, детальное изучение зон контакта внутреннего и внешнего было выполнено в психоанализе и остается в центре внимания до настоящего времени, и мы попробуем воспользоваться психоаналитическим языком, чтобы реконструировать проделанную здесь работу. Необходимо отметить, что, несмотря на интуиции классического психоанализа, для описания миметических процессов потребовалось все же создать новый язык, который развивается и трансформируется параллельно изучению мимикрии.

Впервые парадоксальную конфликтность в отношениях внутреннего и внешнего миров обнаружил Шандор Ференци. В статье 1909 года «Интроекция и перенос» он обратил внимание на «склонность психоневротиков к имитации», на особого рода «психическую инфекцию», которой они захвачены.

Больной присваивает симптомы или черты характера какой-то личности и приспособливает их к себе, идентифицируя себя в своем бессознательном с этой личностью на основании «одинаковых этиологических притязаний»⁴.

Характерными особенностями такого присвоения становятся, с одной стороны, расточительность, чрезмерность, преувеличенность и нарочитость аффекта, а с другой — холодность и своекорыстие, тщеславие, зависть и ненависть, скрывающиеся за фасадными великодушием и добротой, а также демонстративно провозглашаемой ценностью избранного объекта. И Фрейд, и Ференци видят причину такого положения дел в перенесении, то есть, в том, что

... невротики в стремлении уклониться от неприятных и потому ставших бессознательными комплексов вынуждены относить-

4. Ференци Ш. Интроекция и перенесение // Он же. Теория и практика психоанализа. М.; СПб.: ПЕР СЭ; Университетская книга, 2000. С. 9.

ся к определенным лицам и вещам внешнего мира с преувеличенным интересом⁵.

Внутренняя связь между тем, от чего переносится аффект и тем, на что он переносится, фрагментарна, метонимична, случайна, но при этом элемент, благодаря которому совершается перенос, является вполне реальной, материальной частью мира.

Так, например, влюбленный в искусство Сван переносит на Одетту свой аффект исключительно в силу случайно обнаруженного сходства между уставшей и приболевшей женщиной и линией Сепфоры на картине Сандро Боттичелли. Аффект благодаря этому элементу обретает подвижную точку опоры; объект внешнего мира теперь может быть захвачен, переприсвоен в качестве «ревенанта». В душе Свана вспыхивает страсть и обретает свою специфику. Ференци изобретает слово, которое наилучшим образом схватывает характер возникающего миметического отношения. Имитируемый объект внешнего мира помогает взять реванш, страсть к искусству обретает действительную эротическую форму, реактивный компонент вплетен в саму структуру этого жеста и выполняет сложную функцию. Он удерживает в некотором смысле присутствующее прошлое и в том же странном смысле отсутствующее настоящее. Страсть Свана приобретает характер ревности.

Интроекция и перенос предстают как нечто неотделимое друг от друга. «Невротик постоянно находится в поисках объектов, с которыми может себя идентифицировать, на которые может переносить свои чувства»⁶ (подчеркнем — чувства, не имеющие к этим объектам отношения) и тогда они, эти объекты, могут быть интроецированы, включены в состав его внутреннего мира. Чем больше невротик интроецирует и переносит, тем сильнее иллюзия близости между ним и объектом, тем больше он им захвачен и тем глубже трещина между ними. При этом интроекция для Ференци — не только и не столько достояние невротика. Это фундаментальный психический процесс, с помощью которого формируется само психическое пространство, как если бы соотношение миров организовывалось не параллелизмом вещей и представлений о них, но прежде всего миметическим подобием пространств. В этой обоюдной артикуляции, танце пространств, формируется как внутренняя реальность, так и мир вокруг. Таким же образом Витгенштейн описывал отношения языка и мира. Язык не выра-

5. Там же. С. 11.

6. Там же. С. 16.

жает, он показывает, поскольку структура языка подобна структуре мира.

Психическая реальность существует в грандиозных омонимиях. Так, для Ференци важна омонимия гипнотического внушения и переноса. Гипноз создает то поле магического, где причина и следствие синхронизируются или могут поменяться местами, то есть где возникает сущностная неопределенность, освобождающая интроективно-переносные процессы. Если реактивность уже всегда встроена в первичный акт принятия чего-либо, этот акт неизбежно содержит в себе пародическое искривление; стремясь быть чистым копированием жеста другого, он использует схему жеста в качестве опоры, позволяющей достичь триумфа над внутренними врагами, такими как фрустрация, невыносимость существования, страх; или же интроекция материализует, создавая невротический симптом — в качестве инструмента развития собственной способности чувствовать. Так, пишет Ференци,

...случайный катар пациентки Фрейда (Доры) превратился, под маской «нервного кашля», в тонко градуированное средство выражения сложнейших любовных влечений⁷.

Совершенно другая, но не менее сложная история развивается, когда дело касается психотической организации⁸. Казалось бы, в данном случае никакой речи о мимикрии не идет. Связь психотика с реальностью разорвана, и он погружается в собственный мир, утрачивая какой бы то ни было интерес к другим объектам. Однако Ференци утверждает, что безразличие психотического субъекта — не что иное, как предельная внимательность. Каталептик, казалось бы, превратившийся в вещь, в «космический обломок», на самом деле абсолютно сосредоточен и захвачен происходящими с его телом и душой событиями; и эти события имеют самое непосредственное отношение к внешнему миру. Параноидальная конструкция основана на чем-то вроде «обратной» интенциональности. Теперь не я воспринимаю объекты мира, но они воспринимают меня, причем в ярко выраженной аффективной манере — любят или преследуют. Проекция как фундаментальный процесс, поддерживающий паранюю, предполагает «обратную» интенциональность и «обратный» мимесис.

7. Он же. Тик с точки зрения психоанализа // Он же. Теория и практика психоанализа. С. 172.

8. Фрейд определяет невроз как конфликт между Я и влечениями, а психоз — как конфликт между Я и внешним миром.

Пациент Ф. в яблоках фруктового сада видит свои размноженные гениталии, другой пациент считает водопровод своим кровеносным сосудом⁹.

Антонен Арто сознательно использовал проективную стратегию в своих текстах (эссе «Нервометр», «Элоиза и Абельяр», «Учелло-волосатик»), следуя как раз путем обостренной чувствительности, наделяя языком каталептическую телесность, взошедшую, с его точки зрения, на высшую ступень восприимчивости и способности переживания. И если в начале XX века литературные проекты в основном связывают обостренное внимание к миру с «чувствительной бесчувственностью», то есть с интроективными процессами (Вулф, Джойс, Пруст), то в литературе середины века основным инструментом становится проективный опыт, порождающий парадоксальную «бесчувственную чувствительность» (Кафка, Беккет). Интересно, что иногда этот переход совершается в рамках одного литературного проекта, как в случае с ранним и поздним Беккетом, в итоге делающим выбор в пользу психотической модели.

Называя интроекцию и проекцию фундаментальными процессами, обеспечивающими формирование психической реальности, а также ее крайними точками, Ференци не ограничивается поляризацией, но описывает конкретные феномены, где интроекция и проекция причудливо сочетаются, образуя замысловатый рисунок, достойный миметических полотен природы. Такой прецедент описан в его статье «Тик с точки зрения психоанализа», где в центре внимания удивительный феномен — молниеносная, стремительно повторяющаяся стереотипия, способная затронуть не только отдельные части тела, но также изолированные мельчайшие мышцы. Тик интересует Ференци, во-первых, как внезапно обретенная автономия части по отношению к целому, к функционально осмысленной жизни организма, автономия, в которой спонтанность неотличима от принудительности; и, во-вторых, как немедленный защитный акт по отношению к любому сенситивному раздражению, обретающий предельное сходство с самим этим раздражением.

Возникая в ответ на травму или боль, моторное действие тика представляет собой защитную реакцию, которая имитирует само воздействие и как бы позволяет войти внутрь раздражения/боли — самому стать ими, так что даже когда боль прошла, моторный жест остается и ведет самостоятельное существование.

9. *Он же*. К определению понятия интроекции // *Он же*. Теория и практика психоанализа. С. 46.

Из-за чего можно говорить о тике как о новом влечении, рождение которого можно наблюдать.

Ряд тиков обладает еще одной побочной (если не основной) функцией, а именно — время от времени заставлять чувствовать отдельные части тела и уделять им внимание. Это, например... привычка одергивать или что-то поправлять в одежде, потягивать шейю... постоянно облизывать и кусать губы, а также в какой-то мере искаженные гримасы, «цыканье зубом»¹⁰.

Можно было бы сказать, что с помощью этих тиков человек как бы подражает собственному телу, иронически, карикатурно овладевая им (Ференци напоминает: «подражание — излюбленный способ иронизирования»).

Тик — интереснейший феномен еще и потому, что в нем моторные проявления и кататонические реакции (тик позы, связанный не с движением, а с неподвижностью), несмотря на видимую противоположность, являют собой одну и ту же ленту Мёбиуса. Ференци пишет:

Каталепсия и мимикрия были, соответственно, регрессиями к какому-то еще более примитивному способу приспособления живых существ, к аутопластическому приспособлению¹¹.

Изменение собственной самости вместо попытки изменения мира заставляет вспомнить о галлюцинаторных решениях подобных проблем, описанных Фрейдом. Однако в данном случае это не иллюзии. Еще более глубокая регрессия активизирует не фантазию, а телесность, иницируя архаичные способности органов и тканей. Один из современных психоаналитиков, Джеймс Гротштейн, удачно сформулировал это качество регрессии. Он пишет:

Парадоксально, но регрессию можно описать не как спуск на прежние уровни существования, а скорее как... *прогрессирование* глубоких структур опыта внутри «я»¹².

Таким образом, интроекция и проекция работают как аутопластические имитативные практики, по-разному использующие интен-

10. Он же. Тик с точки зрения психоанализа. С. 154.

11. Там же. С. 163.

12. Гротштейн Дж. «...Но в то же время на другом уровне...» Психоаналитическая теория и техника в кляйнианском/бионианском подходе. М.: ИОИ, 2022. С. 138.

циональность. При этом они функционируют на материальном уровне, с высокой скоростью и в микромасштабе, глубоко внедряясь в телесность и формируя то, что Ференци называл «истерическими идиомами» и «шедеврами аутопластики»¹³.

Кайуа заметил, что как только речь заходит о мимикрии, любая область знания актуализирует свой эстетический ресурс. Можно было бы добавить — не только эстетический, но и эвристический в целом. Описание миметических процессов требует языковых трансформаций, как будто язык также должен регрессировать и аутопластически приспособливаться к тому, за чем он следует. В 1920-е годы в психоанализе произошла революция, сравнимая с революцией в физике при открытии ненаблюдаемых частиц. Мелани Кляйн описала то, что происходит во внутреннем мире младенца с момента рождения вплоть до обретения им речи. Условием этой революции стала методологическая установка, связанная с непрерывным наблюдением, а также повышенным вниманием к контексту и точным, мельчайшим деталям детского поведения. В очередной раз взгляд становится все более подробным, открывая мир бессознательной фантазии, постоянно проявляющей себя именно в деталях и, в частности, позволяющей развивать наблюдение за процессами интроекции и проекции.

Паула Хайманн так очерчивает зону перехода, контакта внутреннего и внешнего, где разворачивается игра мимикрии:

Малыш узнает окружающий мир, «беря все в рот». Он также уделяет усиленное внимание объектам вокруг, знакомится с ними шаг за шагом, кусочек за кусочком, рассматривая, облизывая, хватая их. Рот, руки, глаза и уши буквально «абсорбируют» предметы его любопытства. Если хватает мускульных сил, он имитирует объект, изображая движениями тела нечто «замеченное» в значимом для него человеке, демонстрируя таким образом, что он уже абсорбировал, «интроецировал» его (или ее)¹⁴.

Не менее важным жестом является отвержение. Поскольку внешний мир первоначально существует лишь в связи с тем удовольствием или страданием, которое он с собой несет, младенец воспринимает его объекты всегда как имеющие отношение к нему.

13. Ференци Ш. Феномен «материализации» истерии // Он же. Тело и подзнание. Снятие запретов с сексуальности. М.: Nota bene, 2003. С. 83, 89; «Истерические материализации демонстрируют пластичность и даже художественные способности организма» (Там же. С. 89).
14. Хайманн П. Функция интроекции и проекции в раннем младенчестве // Развитие в психоанализе. М.: Академический проект, 2001. С. 198.

Потому выплюнуть что-либо плохое отнюдь не означает избавиться от него навсегда, но скорее создать врага, произвести объект, который нападет в ответ; напротив, проекция чего-либо хорошего является подготовкой к реинтроекции и возвращению к реальному объекту. Интроекция и проекция постоянно переплетаются, порождая все более сложный, дифференцирующийся или стагнирующий мир отношений и коммуникаций. Четыре оси этих отношений (хорошее, плохое, внутреннее, внешнее) не всегда совпадают и совершенно исключают возможность точного разграничения фантазии и реальности. Отношение между внутренними и реальными объектами постоянно осциллирует. Фрустрация со стороны реальных объектов заставляет обращаться к внутренним, искать утешения у них, идеализировать их, но это отношение также является неустойчивым, пробуждает подозрения и тревогу.

Фантазии относительно внутреннего объекта открывают путь к внешнему, и наоборот, внешний объект дает чувственный материал для конструирования внутреннего¹⁵.

Хайманн подчеркивает, что, несмотря на противопоставление внутреннего и внешнего в языке описания, речь идет об одном и том же — фантазии по поводу внутренних объектов неотделимы от отношения к внешним и образуют единый опыт. Любопытно, что в новой антропологии отношение между фантазией и реальностью разворачивается по той же схеме, через усложнение и дифференциацию переходной зоны. Так, Эдуардо Кон описывает жизнь в джунглях, где вы никогда не знаете точно, с кем именно встретились — с ягуаром, ставшим человеком, или с человеком, ставшим ягуаром, в силу чего и само различие между человеком и ягуаром оказывается неочевидным.

Итогом теории объектных отношений, изучающей психический мир раннего детства, становится представление о двух модальностях психической реальности — о параноидно-шизоидной и депрессивной позициях. Первая предполагает множественность, частичность, стихии и потоки, вторая — формирующееся целое, организованное вокруг утраты (утрачиваемого значимого объекта). Додумав до конца мысль Ференци о телесности психического и об исходном отсутствии границ между фантазией и реальностью, Кляйн разрушила когнитивный схематизм, которым была

15. Там же. С. 224.

отмечена мысль Фрейда. Феноменологический поворот совершился, мышление теперь рассматривалось исключительно в контексте перцептивности, а сама перцепция — как двойной процесс интроекции и проекции, то есть не только как восприятие, но и как отказ воспринимать что-либо. Какие же формы имеет этот отказ?

Погружение в конкретность уклонения от восприятия осуществил Уилфред Бион, выдвинув целый ряд важных тезисов. Во-первых, вслед за Ференци и Кляйн он полагал, что выделительная функция — одна из важнейших в живой системе и нуждается в специфическом символическом сопровождении. Во-вторых, Бион усматривал тесную связь между психической операциональностью и психической фактичностью. Таково его предположение о том, что исходным психическим материалом являются аффективно окрашенные телесные состояния (бета-элементы). Преимущественный способ обращения с ними — это проекция, изоляция и перемещение. Этот тип психической фактичности плохо поддается процессам символизации и, будучи интегрирован в целостную психическую систему, все равно сохраняет свои свойства фрагментарности, осколочности и обрывочности, по сути, являясь экскрементом. Другой тип психического материала имеет опору в визуальных образах и нарративных последовательностях и тесно связан с процессами символизации. Его природа как будто целиком реализована в символической активности (альфа-функция), в соотнесенности со смыслом целого. Третьим тезисом является само стилистическое различие психических актов, отмеченных изолирующими и контекстуализирующими стратегиями. И наконец, еще одна важная мысль Биона состоит в том, что если объект, с которым я имею дело, расщеплен и фрагментирован, то точно так же расщеплено и фрагментировано мое Я.

То есть Бион слегка смещает смысл фрейдовских «проглотить» и «выплюнуть». Принять в данном случае — это значит произвести образ или нарратив, создать временные или пространственные связи, создать контекст. Отказаться принимать означает изолировать, инкапсулировать психический материал, а также заняться поиском пространства, в которое его можно было бы внедрить. Изолирующая стратегия тесно связана с переживанием отсутствия как такового, с опытом ничто. Рассматривая психическое становление в онтологических терминах, Бион трактует отсутствие ценного объекта (материнской груди) как переживание присутствия чего-то плохого внутри: поскольку голод — это конкретное физическое состояние (боль), этот внутренний объект нуждается в инкапсулировании и эвакуации. Бион говорит:

Я не приписываю младенцу понимание потребности, но я приписываю ему понимание неудовлетворенной потребности¹⁶.

Голод как плохой внутренний объект должен быть исторгнут вовне, а это означает, что он помещается в мать и превратится в преследующую грудь — пожирающую интенцию, адресованную самому младенцу. В итоге параноидальная конструкция создана и работает. Собственные состояния интерпретируются как намерения внешнего мира. Внутреннее страдание превращается в переживание агрессии, адресованной мне. Вся конструкция основана на изоморфизме чувства и действия, которые сохраняют тождественность, полностью меняя свой смысл.

Поскольку основной мотив отказа воспринимать — это непереносимость фрустрации, именно изолирующие стратегии являются наиболее изощренно адаптивными; имитативность — их принцип. Блон поддерживает представление Кляйн об исключительной переплетенности частей Я, внутренних и внешних объектов, полагая, что спроецированные части Я довольно агрессивно ведут себя в отношении внешних объектов. Это практически всегда колонизация: вторжение, внедрение, захват, осуществляемые с целью контроля над внешней реальностью или обеспечения безопасности своих собственных частей.

Об увеличивающейся интенсивности соприкосновения внутреннего и внешнего и специфических поверхностных эффектах, возникающих на этой границе, свидетельствовал сам изменяющийся психоаналитический язык. Паула Хайманн активно использовала слово «*абсорбция*». Дональд Мельтцер и Эстер Бик открыли особый тип *адгезивной* идентификации, использующий кожу и мышечные ткани в качестве инструмента, позволяющего сканировать и точно воспроизводить эмоциональный ландшафт взаимодействия, успешно мимикрируя в его контекст, но не понимая его смысла. Дональд Винникотт описал «ложную личность», также успешно справляющуюся с задачами адаптации, защищающую и надежно прячущую личность подлинную. Проблема имитации психической реальности к середине XX века становилась все более острой.

Вернемся еще раз к аксиоматике британской традиции (Кляйн, Блон, Мельтцер). Перцепция — это не только восприятие, но и отказ воспринимать, а этот отказ восходит к работе выделительной функции, которая предполагает инкапсуляцию и эвакуацию собственных частей и внутренних объектов. Другими словами, когда

16. Блон У. Научение через опыт переживания. М.: Когито-Центр, 2008. С. 48.

я что-то «не воспринимаю», это всегда означает развертывание активной деятельности по изоляции «невоспринимаемого» объекта, чтобы облегчить имитативное внедрение и последующий контроль над ним.

Очевидно, что такое понимание восприятия и отказа от него выходит за рамки логики, полагающей существование чего-либо или отрицающей его, что, конечно, трансформирует проблематику истины и лжи. Описывая психическую реальность в терминах альфа-функции и бета-элементов, Блон говорит о том, что в человеческую психику встроена «система производства ложностей». То есть ложь не является утверждением о том, что существующее не существует. Она является таким преобразованием существующего, при котором его смысл сдвинут: то, что было живым, приобретает механические черты, гордость и достоинство оборачиваются высокомерием, способность понимать — тупостью, эротизм — ханжеством. Как будто бы ничего не изменилось, структуры сохраняют свой изоморфизм, но при этом изменилось все.

Блон переосмысливает концепцию психической реальности, опираясь на миф, который, как он считает, служит психоанализу математической формулой. Мифы, значимые для психоанализа, всегда указывают на проблему неразличимости истины и лжи. Эдипово стремление знать в какой-то момент *оборачивается* параноидальным преследованием Тиресия, райское блаженство Адама и Евы — попыткой обретения всемогущества, подлинная intersубъективность строителей Вавилонской башни — не понимающим друг друга многоязычием. Миметическое подобие здесь функционирует явно иначе, нежели у Бенямина. Оно уже не является зоной события, той магической территорией, где причины и следствия — это серии, стремящиеся навстречу друг другу. Здесь не происходит ни сексуального события, ни рождения жизни, — наоборот, миметический рисунок выполнен в слишком определенных линиях, они проведены раз и навсегда, замыкают, а не размыкают картину.

Подчеркивая единообразие ситуаций во всех названных мифологических прецедентах, Блон обращается к мифу о Палинуре и предлагает его подробное прочтение. Похоже, что для него этот миф — зеркальная противоположность декартовой конструкции. Во многом подобный картезианской ситуации неотличимости сна и бодрствования —

... но теперь-то я совершенно точно не сплю, но наяву смотрю на этот лист, и голова эта, которой сейчас качаю, не охвачена обманчивыми грезами. В полном сознании, обдумав этот жест,

я протягиваю руку — никогда во сне не переживал я ничего более определенного. Правда, я, пожалуй, не смогу вспомнить на верное, был ли я игрушкой сна, когда ранее сходным образом принимался за рассуждения, ибо внимательнее передумывая их теперь, вижу совершенно ясно, что ни по каким надежным признакам нельзя в них явь отличить от сна¹⁷ —

этот миф акцентирует не точку зрения самонаблюдения и самознания, а богов и стихию, которым противостоит кормчий. В отличие от Рене Декарта, разговаривающего с самим собой, Палинур вступает в диалог с самим Сном, который в облике Форбанта уговаривает кормчего передать управление ему и поспать, пользуясь спокойным морем. Самому Сну Палинур презрительно, покартезиански отвечает, что не может довериться «обманчивому лику спокойного моря», вероломному ветру и безоблачному небу, которым он столько раз был обманут. Находясь в эпицентре обмана, в стихии притворства, Палинур рассчитывает на сохранение системы координат, не выпускает из рук кормило и неотрывно смотрит на звезды, по которым держит путь. Но бог Сна насылает сон на Палинура и, едва дождавшись, когда ослабнут члены кормчего, низвергает его, сонного, вместе с кормилом (!) в голубую глубь моря, откуда он молит о спасении.

Бион всегда напоминает: другая сторона всемогущества — это беспомощность. Если Декарт абсолютизирует бодрствование, ясность и очевидность самосознающего мышления, то Бион абсолютизирует сон с его окончательной правдой отклонения от предписанного маршрута. Сновидение, в котором фантастическое подчиняется повседневной логике, а повседневное являет себя как фантастическое, в полной мере обнаруживает драматизм миметического феномена.

Рискнем предположить, что драматизм этот обусловлен двойной тенденцией. То, что Кайуа называет избыточностью и «художественным инстинктом природы», а Бион — альфа-функцией, представляет собой производство конкретности. Детали не существуют отдельно, они сверхдетерминированы, пронизаны множеством связей, из них ткется единое полотно, которое не всегда можно охватить взглядом. Сверхдетерминация предполагает и множество линий, которыми вычерчивается рисунок и которые, например, прославляет Арто, когда пишет о живописи Паоло Уччелло:

17. Декарт Р. Размышления о первой философии. СПб.: Наука, 1995. С. 31.

Что ты видишь, кроме круговращения ветвей, решетки вен, крохотного следа морщинки, разводов моря волос. <...> Идеальная волосяная линия, невыразимо тонкая и дважды повторенная¹⁸.

Или Мерло-Понти, который пишет, что,

... передавая цветовыми градациями объемность предмета, Сезанн отмечает его контур *несколькими синими линиями*¹⁹.

Двойная тенденция мимикрии состоит в одновременности восприятия и не-восприятия. Восприятие рушит идею мимесиса как подражания, потому что «пережитое нельзя воспроизвести», нельзя выразить одно посредством другого, так как «мир — это объем без всяких пробелов»²⁰, любая реальность избыточна и подражать ей — это уже всегда быть низвергнутым в «голубую глубину моря». Не-восприятие, напротив, обнаруживает исключительную цепкость в отношении объектов и поддерживает миметические практики за счет проникновения и контроля. Так, латентный гомосексуал, уклоняющийся от восприятия желания, размещает собственные чувства в том объекте, который мог бы быть значим для него, и в гомофобном триумфе торжествует над невыносимыми частями Я, одновременно устанавливая воображаемый контроль над интересующим его объектом. Подобно перчатке, вывернутой наизнанку, гомосексуальность превращается в гомофобию. Возможны и другие варианты. На материале клинического случая Ференци описывает, как непризнанная гомосексуальность идиосинкратически мимикрирует в гетеросексуальность. Субъект, охваченный гомосексуальным желанием, которое он не в силах признать, разворачивает грандиозное эмоциональное полотно в отношениях со своей женой. Долгое время жившие вместе супруги, чья эротическая жизнь не отличалась яркостью, вдруг оказываются в центре почти романной интриги. Ночь начинает мощно инвестироваться фантазиями. Муж обвиняет жену в эротической безудержности, утверждая, что она требует от него невыносимой сексуальной активности в извращенных формах, подозревает ее в многочисленных изменах, проявляет агрессию и бьет жену, чего никогда не было в их отношениях. Одновременно он

18. Арто А. Учелло-волосатик // *Locus solus*. Антология литературного авангарда XX века в переводах Виктора Лапицкого. СПб.: Амфора, 2000. С. 92.

19. Мерло-Понти М. Сомнение Сезанна // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 108. Курсив автора.

20. Там же.

безупречен и сервильно лоялен по отношению к объекту своего желания, что первоначально кажется естественным, поскольку он и правда является слугой. Но по мере того, как проективные тенденции берут над ним верх, в его сервильности становятся все более очевидны подчеркнутость и нарочитость, а также элементы преследования. Фантазия сосредотачивается вокруг предполагаемой любовной сцены между женой и объектом его желания, на сцене появляется нож, и герой истории отправляется в психиатрическую клинику.

Фрейд когда-то говорил о том, что в психической реальности ничто не исчезает. Следуя за Ференци и британцами, можно было бы сказать, что мы не только можем помнить все, но и все воспринимаем. Хотя в точке контакта человека и мира никогда не бывает точного совпадения, что и обуславливает неизбежность миметического усилия, которое складывается двояко — в интроективном расширении, вписывающем мир в себя, порождающем бесконечное психическое письмо, всегда рискуя раствориться в «голубой глубине»; и в проективной инкрустации, впечатывающей себя в мир, оставляя повсюду эти загадочные знаки.

Библиография

- Арто А. Учелло-волосатик // *Locus solus*. Антология литературного авангарда XX века в переводах Виктора Лапицкого. СПб.: Амфора, 2000. С. 91–93.
- Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. М.: Ad Marginem, 2012.
- Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012.
- Бион У. Научение через опыт переживания. М.: Когито-Центр, 2008.
- Гротштейн Дж. «...Но в то же время на другом уровне...» Психоаналитическая теория и техника в кляйнианском/бионианском подходе. М.: ИОИ, 2022.
- Декарт Р. Размышления о первой философии. СПб.: Наука, 1995.
- Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003.
- Мерло-Понти М. Сомнение Сезанна // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 102–118.
- Ференци Ш. Интроекция и перенесение // Он же. Теория и практика психоанализа. М.; СПб.: ПЕР СЭ; Университетская книга, 2000. С. 8–44.
- Ференци Ш. К определению понятия интроекции // Он же. Теория и практика психоанализа. М.; СПб.: ПЕР СЭ; Университетская книга, 2000. С. 45–47.
- Ференци Ш. Тик с точки зрения психоанализа // Он же. Теория и практика психоанализа. М.; СПб.: ПЕР СЭ; Университетская книга, 2000. С. 143–174.
- Ференци Ш. Феномен «материализации» истерии // Он же. Тело и подсознание. Снятие запретов с сексуальности. М.: Nota bene, 2003.
- Хайманн П. Функция интроекции и проекции в раннем младенчестве // Развитие в психоанализе. М.: Академический проект, 2001. С. 190–249.

INSIDE MIMICRY: THE QUESTION OF TRUTH AND FALSEHOOD AS APPLIED TO PSYCHIC REALITY

NINA SAVCHENKOVA. Stasis Center for Practical Philosophy, European University at St. Petersburg (EUSPb), Russia, ninasavchenkova@mail.ru.

Keywords: mimicry; mimetic process; insensible similitudes; introjection; projection; falsity production system; perception; non-perception.

The analytics of the phenomenon of mimicry and mimetic processes, carried out in humanitarian thought in the 20th century — in the works of Roger Caillois and Walter Benjamin, provides a basis for understanding mimicry in an anti-adaptive manner, as a conflicting relationship between internal and external. Psychoanalytic study of neurotic and psychotic structures also points to the significance of mimetic processes for the inner life of a person and connects them with the fundamental processes of introjection and projection that give rise to psychic reality. The analysis of these processes in the works of Sandor Ferenczi shows what forms the mimetic tendency takes in the formation of the psychotic's and neurotic's reality.

In mimicry we find a dual tendency to perceive and to avoid perception. On the basis of Wilfred Bion's work, it is revealed that evasion of perception implies activity to isolate the object, which leads to the conclusion that this evasion is impossible in fact. Based on these studies, this article attempts to reveal the dramatic paradoxicality of mimicry, associated, on the one hand, with the tendency of redundancy and immersion in the context, and on the other hand, with the tendency to penetrate and control external objects.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-219-234

References

- Artaud A. Uchello-volosatik [Uccello le poil]. *Locus Solus. Antologija literaturnogo avangarda XX veka v perevodakh Viktora Lapitskogo* [Anthology of the Literary Avant-garde of the Twentieth Century in Translations by Victor Lapitsky], St. Petersburg, Amphora, 2000, pp. 91–93.
- Benjamin W. *Berlinskoe detstvo na rubezhe vekov* [Berliner Kindheit um neunzehnhundert], Moscow, Ad Marginem, 2012.
- Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia* [Doctrine of the Similar. Media Aesthetic Works], Moscow, RSUH Press, 2012.
- Bion W. *Nauchenie cherez opyt perezhivaniia* [Learning From Experience], Moscow, Cogito center, 2008.
- Caillois R. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Le mythe et l'homme. L'Homme et le sacré], Moscow, OGI, 2003.
- Descartes R. *Razmyshleniia o pervoi filosofii* [Meditationes de prima philosophia], St. Petersburg, Nauka, 1995.
- Ferenczi S. Fenomen «materializatsii» isterii [Hysterische Materialisationsphanomene]. *Telo i podsoznanie. Sniatie zapretov s seksual'nosti* [The Body and the Subconscious. Removing Inhibitions From Sexuality], Moscow, Nota bene, 2003.
- Ferenczi S. Introektsiia i perenesenie [Introjektion und Übertragung]. *Teoriia i praktika psikhoanaliza* [Bausteine zur Psychoanalyse], Moscow, St. Petersburg, PER SE, Universitetskaia kniga, 2000, pp. 8–44.
- Ferenczi S. K opredeleniiu poniatii introektsii [Zur Begriffsbestimmung der Introjektion]. *Teoriia i praktika psikhoanaliza* [Bausteine zur Psychoanalyse], Moscow, St. Petersburg, PER SE, Universitetskaia kniga, 2000, pp. 45–47.

- Ferenczi S. Tik s tochki zreniia psikhoanaliza [Psychoanalytische Betrachtungen über den Tic]. *Teoriia i praktika psikhoanaliza* [Bausteine zur Psychoanalyse], Moscow, St. Petersburg, PER SE, Universitetskaia kniga, 2000, pp. 143–174.
- Grotstein J. «...No v to zhe vremia na drugom urovne...» *Psikhoanaliticheskaia teoriia i tekhnika v kliainianskom/bionianskom podkhode* [“But at the Same Time and on Another Level”. Psychoanalytic Theory and Technique in the Kleinian Mode], Moscow, Institute for General Humanitarian Studies, 2022.
- Heimann P. Funktsiia introektsii i proektsii v rannem mladenchestve [Certain Functions of Introjection and Projection in Early Infancy]. *Razvitie v psikhoanalize* [Developments in Psychoanalysis], Moscow, Academic Project, 2001, pp. 190–249.
- Merleau-Ponty M. Somnenie Sezanna [Le doute de Cézanne]. *(Post)fenomenologiya. Novaia fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* [(Post)phenomenology. New Phenomenology in France and Abroad], Moscow, Academic Project, 2014, pp. 102–118.