

Ольга Лебедева —
практикующий психоаналитик,
искусствовед, аспирантка
Аспирантской школы
по искусству и дизайну
НИУ ВШЭ.

Грех СМОТРЕНИЯ И СМЕЩЕННЫЙ аффект: «МОДНАЯ ЗАВИСТЬ» В СВЕТЕ ТЕОРИИ ПСИХОАНАЛИЗА

Только тот может считать себя свободным
от зависти, кто никогда не изучал себя.

Гельвеций

Мода процветает на природе человека,
на ее наиболее уязвимом месте.

И. Богардус

Париж, улица Лепик, март 1947

Событие, о котором пойдет речь, упоминается во многих книгах о послевоенном Париже и моде XX века. Вошедшее в историю в том числе благодаря снимкам, сделанным Уолтером Кароном, оно связано с выходом первой коллекции дома Dior, положившей начало стилю New Look и обозначившей модные тенденции на последующее десятилетие. После легендарного показа в особняке на авеню Монтень 12 февраля 1947 года, примерно через месяц, была организована выездная фотосессия, призванная запечатлеть наряды в типично

парижских пейзажах. Помимо таких достопримечательностей, как Эйфелева башня и Елисейские Поля, в качестве места для съемок был выбран уличный рынок на Монмартре. Энтони Бивор и Артемис Купер в своей книге «Париж после освобождения, 1944–1949» так описывают произошедшее в тот день:

«Одежда была упакована в большие деревянные ящики и на грузовичке доставлена на Монмартр. Модели переоделись в задней комнате одного из баров. Однако когда первая из них, горделивая и изящная, вышла к рынку на улице Лепик, это произвело эффект короткого замыкания. Улица погрузилась в напряженное молчание, после чего одна из лоточниц с воплем возмущения набросилась на проходившую мимо модель, осыпая ее оскорблениями. Другая женщина присоединилась к ней и вдвоем они стали бить девушку, драть ее за волосы, пытаться сорвать с нее одежду. Остальные модели поспешно ретировались в бар и очень скоро и модели, и одежда были возвращены в безопасную обстановку на авеню Монтень» (Beevor & Cooper 2004: 258).

Фотографии, впрочем, представляют историю в даже еще более драматичном свете (о чем свидетельствует и единственный опубликованный вышеупомянутыми авторами снимок из данной серии): действующих лиц намного больше и среди них есть мужчины, на заднем плане видны со смехом наблюдающие за происходящим зрители, девушку обливают водой, забрасывают овощами, толкают, бьют, разрывают платье до такой степени, что ей с трудом удастся им прикрыться. Особенно жуткое впечатление оставляет застывшая на лице модели нервная улыбка.

Очевидная иррациональность происшествия неоднократно побуждала его комментаторов отыскивать объяснения действиям нападавших: демонстративная экстравагантность оскорбляла тех, для кого война означала пять лет страданий (Ibid.), эпизод обнаружил продолжавшееся сосуществование двух Парижей — богатого и бедного (Hogne 2002: 386), людей лишили последней иллюзии — иллюзии равенства (J.M.D. 1947: 946). При этом трудно сказать, что пострадавшая имела какой-то особенно вызывающий внешний вид: достаточно просто скроенное шерстяное платье со скромным вырезом и юбкой умеренной ширины и длины — навряд ли намного длиннее, чем у окружающих ее на снимках женщин, которые, судя по всему, не работают на рынке, а пришли туда за покупками. Повидимому, подобные соображения были и у создателей сериала «Коллекция»¹, когда, обыгрывая данный сюжет, они внесли в него ряд корректировок: в фильме модель одета в очень диоровское платье из тяжелого шелка пронзительно-алого цвета с экстремально

широкой юбкой «тройное солнце», на ней широкополая шляпа и длинные перчатки, руки украшены крупными браслетами; она долго позирует фотографу среди лотков с овощами, чем провоцирует всеобщее раздражение; женщин всего две, они выглядят изможденными и оборванными, а их претензии конкретны и как будто даже экономически оправданы: «Эта юбка может одеть дюжину детей! Сколько вы раздели, чтобы ты щеголяла в этом?» Такого рода детали сообщают сцене некоторую логику.

Современница описываемых событий писательница и журналистка Нэнси Митфорд в своем письме музыкальному критику Эдди Саквилль-Весту выражает удивление по поводу того, что шитая по новой моде одежда возбуждает классовое чувство такого накала, какое не удастся спровоцировать и собольим мехам, и выказывает опасение повторить судьбу той самой «l'élégante de la rue Leprieux»² (Beevor & Cooper 2004: 258–259).

Оставшийся в истории в качестве эксцесса инцидент может послужить поводом для психоаналитической рефлексии, позволяющей *помыслить моду как территорию страстей и как поле, прошитое аффектом*. В то же самое время эксцессивность как выход за рамки условно нормального положения вещей может быть расценена в качестве указания на ту заключенную в феноменах маргинального характера потенциальную возможность получения доступа к истинному положению вещей, что изначально являлась точкой приложения сил и главным интересом психоанализа. Как замечает Славой Жижек, явления, представляющиеся «всего лишь отклонением, случайным искажением и разладом, тем, что может быть устранено в ходе улучшения системы», обнаруживая противоречивый характер последней, в действительности являются неизбежным ее продуктом — «точно так же и Фрейд полагал, что устройство человеческого сознания открывается в снах, оговорках и тому подобных „анормальных“ явлениях» (Жижек 1999: 65–66). Таким образом, то, что на первый взгляд видится исключением, нарушением, аномалией, может стать ключом к пониманию принятой нормы. Подобным же образом, сюжеты, представляющиеся сформированными цепью ошибочных и нелогичных поступков (сотрудники модного дома почему-то поехали проводить фотосессию на рынок в неблагополучный район, торговцы и покупатели зачем-то напали на беззащитную девушку и пр.), могут послужить той же цели, учитывая, что «...„истина“ сама становится истиной — если использовать гегелевское понятие — „посредством“ ошибки. Такова логика „хитрости“ бессознательного, тот способ, каким оно вводит нас в заблуждение: бессознательное не есть нечто трансцендентное,

недостижимое, не есть что-то, чего мы никак не можем заметить; скорее оно представляет собой — если вспомнить использованную Лаканом игру слов при переводе понятия *Unbewusste* — *une bévue*, недосмотр: мы упускаем из виду то, что наши действия всегда являются частью рассматриваемых нами обстоятельств, что наши ошибки есть часть истины как таковой» (там же: 32).

В связи с приведенным эпизодом обратим внимание на существенный момент: речь идет не о страстном желании присвоить дорогостоящую, красивую, хорошего качества и т.п. вещь, которой можно так или иначе воспользоваться — что, учитывая условия, показалось бы естественным — но о стремлении испортить или уничтожить ее (даже полунищие рыночные торговки из упомянутого сериала срывали с модели юбку не для того, чтобы унести с собой ишить из нее детских рубашек — важно не получить такую юбку в собственное пользование, важно, чтобы такой юбки вообще ни у кого не было).

Деструктивный характер разыгранной участниками уличного происшествия сцены, а также проявленная в ходе нее радикальная захваченность разрушительным аффектом, заставляет вспомнить Мелани Кляйн с ее концепцией зависти как непосредственного производного деструктивных импульсов влечения к смерти, нацеленного на порчу и уничтожение хорошего объекта даже в случае жизненной важности такового или даже, скорее, именно в этом случае: чем ценнее объект, тем больше у него шансов стать объектом нападения.

Любопытным и весьма значимым ввиду нашего интереса обстоятельством является также то, что в случае с описанной коллизией произведшим замыкание фактором стала одежда.

Итак, сделав помещенный в начале статьи сюжет отправной точкой наших рассуждений, мы предполагаем, воспользовавшись психоаналитической оптикой, проследить некоторые траектории разворачивания аффекта зависти в пространстве вестиментарной моды, для чего намерены обратиться к концептуализациям зависти, данным Фрейдом, Лаканом и Кляйн. Последнее имя, возможно, имеет в данном случае особое значение, ибо зависть безусловно может считаться базовым концептом теории Мелани Кляйн; тем не менее, отдавая ей должное, нельзя не коснуться фрейдовских взглядов на зависть, а также уточнений и комментариев, данных к ним Лаканом. К слову сказать, каждый из вышеупомянутых авторов имел заслуживающие внимания гардеробные коды. Сыграл ли, пусть и неявным образом, этот проявлявшийся на уровне обыденной жизни интерес к миру вестиментарных объектов какую бы то ни было роль в их исследованиях зависти, подспудно инициировав интерес к ней?

В любом случае, начиная разговор о зависти как об аффекте³, имеющем свойство обнаруживать себя в непосредственной связи с практиками одевания и, в более широком смысле, с телесными практиками моды, мы не можем хотя бы вскользь не коснуться способов ее повседневной тематизации в прошлом и настоящем.

Зависть в моде

Прояснение понятия зависти, которое в разных интерпретациях может обрести специфическими подробностями и нюансами, отсылает к вопросу дефиниций, всегда непростому, в данном же случае, учитывая обозначенные теоретические рамки, особенно: как известно, полагая, что прогресс познания не терпит «закоренелости формальных определений» (Фрейд 1998: 124), Фрейд предпочитал последних избегать. Так или иначе, в качестве ориентира мы предлагаем воспользоваться трактовкой Мелани Кляйн, согласно которой зависть есть злое чувство, возникающее в связи с тем, что другой человек, обладая чем-то желанным, получает удовольствие, и направляемый завистью импульс стремится этот доставляющий другому удовольствие объект разрушить или испортить (Klein 1975: 181). Важное уточнение было сделано Лаканом. Как пишет Джон Форрестер, «по Лакану, объект зависти не является для субъекта чем-то полезным... Объект зависти — это не то, чего желаю я, а, скорее, то, что удовлетворяет другого, с которым я себя сравниваю или отождествляю. Лакан подчеркивает, что зависть — это грех смотрения, *invidia*⁴, смотрения вовне, на чужое самодостаточное изобилие, на то, как другой удовлетворяет себя, наслаждаясь объектом, — такова сцена зависти» (Форрестер 2001: 206).

Связь с актом смотрения подчеркивается Данте в его «Божественной комедии»: завистники попадают во второй, предпоследний, круг ада, где, одетые во власяницу, с зашитыми веками, спинами подпирают скалу. Хотя и не с самого начала оказавшаяся в числе смертных грехов, зависть, войдя в составленный в конце VI века Григорием Великим стандартный список последних, более его не покидала, лишь меняя в нем свою позицию, — в так называемой же григорианской гептаде⁵, в качестве наиболее серьезного греха прописывающей гордыню, зависть оказывается на втором по степени тяжести месте.

Стоит, вероятно, обратить внимание на то, что вестиментарная символика в изобилии обнаруживается в аллегориях как гордыни — как это демонстрирует, например, гравюра Питера Брейгеля Старшего из серии «Семь смертных грехов» «*Superbia*», где последнюю олицетворяет смотрящая в зеркало женщина в модном

платье, а чуть поодаль в парикмахерской черти делают модникам прически (Никулин 1987: 83), — так и зависти. Впрочем, современник Брейгеля, голландский богослов, литератор и художник Дирк Корнхерт называл зависть «старшей дочерью гордыни» (Koeniger & Butts 1995: 66)⁶.

Так, многие сюжеты, наполняющие посвященную зависти работу Брейгеля из той же серии, завязаны на вестиментарной метафоре, явленной через почти избыточное присутствие в ней такого предмета гардероба, как обувь. На это, комментируя лист «Invidia», обращает внимание Мэри Луиза Брингл. Как пишет Брингл, «обувь в самом деле служит четким указанием на социальный статус... Однако независимо от того, чего желают завистники — богатства или общественного положения, — все они будут обуты в один размер — и неважно, подходит ли им такая обувь и удобно ли им в ней» (Bringle 2016: 47).

Обращаясь к существовавшим в различных формах до конца XVIII века и так или иначе регулировавшим вестиментарные практики моды законам о роскоши, Гельмут Шек, в своей ставшей уже классической работе, склонен видеть в основании последних «регулярное и практически универсальное давление зависти, которая выбирает в качестве цели, более или менее случайно, то тот, то другой признак неравенства граждан или соплеменников», одновременно трактуя их как возникающую из страха божественной зависти своего рода «замену искупительной магии природы и духов у примитивных народов» (Шек 2010: 314–315). Можно предположить, что в подобных случаях мода представлялась не только фактором, нарушающим естественное положение вещей⁷, но и тем, что, нарушая его, вводит во грех и навлекает гнев со стороны высших сил.

Кажется, что, как и отношение к моде, отношение к проявленной в связи с нею зависти с тех пор претерпело изменения, и с началом серьезного интереса к моде и ее изучения как важного социального феномена, и зависть, по крайней мере, в тех случаях, когда она так или иначе оказывается с модой сопряжена, в свою очередь, лишается большей части своей греховности. И даже несмотря на то что зависть по сей день продолжает оставаться пороком, с которым идентифицироваться всего сложнее, и в соответствии с известным афоризмом Ларошфуко, похваляясь иной раз самыми преступными страстями, зависти мы стыдимся настолько, что не смеем в ней признаться, — создается впечатление, что конкретно этот ее вид представляется нам сегодня наименее опасным. В самом деле, если сознаться в том, что мы завидуем чьим-то талантам и успехам, крайне сложно, то завидовать модному платью или туфлям вполне простительно. Можно сказать,

что мода сегодня стала территорией, на которой зависть как будто бы отчасти легализовалась.

Само слово «зависть» так глубоко проникло в наши речи о моде и одевании и так прочно укоренилось в них, что мы уже почти не замечаем, как чуть ли не каждое описание совершаемых в этом поле действий оказывается отмеченным ею в качестве почти неизбежной мотивации — в наши дни интернет пестрит заголовками наподобие: «Прибираем волосы красиво, на зависть подругам», «Вот как можно выглядеть в 55+: стильно, модно и на зависть молодым», «Деловой стиль: двенадцать сногшибательных летних образов на зависть коллегам», «Грудь всем на зависть. Как выбрать идеальный бюстгальтер», «20 модных образов на август 2022, которые вызовут восторг и зависть окружающих», «На зависть всем: Белла Хадид поделилась фотографией в кружевном белье» и даже «Вадим Расковалов — instagram husband всем на зависть».

Обратившись к англоязычным ресурсам, можно обнаружить, что слово «envy» — «зависть» в переводе на русский — широко используется в названиях предприятий модной индустрии — брендов одежды и косметики, интернет-платформ и бутиков: True Envy Boutique, Kloset Envy, Envy Label, ENVY by Melissa Gorga, Ego Envy, Fashion Envy, Curve Envy Fashion, Envy Fashions, GREEN w/ENVY, Runway Envy, Envy Fine Clothing, Envy Fashion, Envy Clothing, Dress Envy, Envy Professional и тому подобные.

Возможно, впрочем, это лишь еще одно свидетельство тому, что в поле моды мы сталкиваемся с таким вариантом себя, о котором ничего не хотели бы знать. В пользу подобного соображения говорит и факт потенциально содержащейся в акте одевания агрессии, недвусмысленным образом явленный на уровне языка — стоит лишь обратить внимание на то, как в действительности небезобиден дискурс вестиментарной моды. Модная одежда и прочие атрибуты привлекательного внешнего облика в буквальном смысле наделяются функцией аннигиляции или повреждения других. Что случится, если некто придет к ним красиво и модно одетым? Скорее всего, они «упадут», либо он их «сразит наповал», или же они «сдохнут от зависти». Рассказ об эффектном появлении на мероприятии может сопровождаться словами «Я их всех просто убила». А если это случится в англоязычной среде, то и там найдутся весьма информативные выражения для описания как намерений модно одевшегося — «dressed to kill», так и последствий для того, кто его таким увидит — «green with envy»⁸. Паразитерная одежда, похоже, и в самом деле способна оборачиваться оружием массового поражения.

Говоря ИНЫМ ЯЗЫКОМ

В английском языке для соотнесенных с одеждой и внешним видом разновидностей зависти существуют выражения «dress envy» и «fashion envy» — нечто вроде «платьевой зависти» и «модной зависти». Отдельного внимания заслуживает разнообразие уровней их обсуждения — от рекомендаций подросткам на тему того, как справиться с подобными неприятными и постыдными чувствами (Lewis 2012), до рассуждений о том, как феномен «модной зависти» становится фактором, затрудняющим правовое обеспечение защиты интеллектуальной собственности в сфере дизайна одежды (Scafidi 2015).

Основательница Института модного права в Нью-Йорке Сьюзан Скафиди обращает внимание на то, что предпринимаемые с первых десятилетий XX века попытки правового регулирования в данной области неизменно сталкиваются со встречной аргументацией, в основе которой лежит осуждение несправедливой ситуации, позволяющей богатым носить недоступную простым людям одежду. При этом то, что на уровне риторики приводится авторами подобных доводов в качестве очевидных соображений экономической справедливости и сарториальной демократичности, в действительности изобилует этическими сложностями: сведение проблемы к конфликту незаслуженной привилегии и абсолютного права ущемляет интересы многочисленной армии занятых в индустрии моды и смежных индустриях, лишь очень немногие из которых в действительности могут считаться богатыми. Как констатирует Скафиди, «и знаменитые, и неизвестные дизайнеры по-прежнему остаются объектами подпитываемого завистью образа действий» (Ibid.: 248–249).

Приведенная Скафиди риторика известным образом рифмуется с теми комментариями приведенного в начале сюжета, в которых звучит крайне мало сочувствия пострадавшей, оставшейся в истории под ироничным прозвищем «l'élégante de la rue Leprieux», и одновременно настойчиво отыскиваются оправдания ее преследователям. А если бы подвергшаяся нападению в ходе исполнения профессиональных обязанностей девушка была не моделью, а, скажем, медсестрой? Как бы в этом случае был трактован эпизод?

Оставив пока в стороне такие крайне интересные темы, как отношение моды к закону/с законом, озвучим следующее предположение: не возбуждается ли такого рода «модный виктимблейминг» некой потенциальной возможностью вклада обеих сторон, поскольку для конструирования сцены зависти непременно нужны двое?

Так или иначе, присутствие двоих открывает перспективу разворачивающегося в такого рода зеркальной сцене нарциссического конфликта, почвой для которого становится вовлеченность в отношения, сформированные в плоскости воображаемого (в лакановской терминологии)⁹ с трудно определимыми границами между собой и другим, между «я» и «не-я» — сцене, в которой могут разыгрываться самые разнообразные сюжеты.

В своем эссе «Мода» 1904 года Георг Зиммель писал о зависти и осуществляемом через нее «соучастии во владении» (Зиммель 1996: 276) объектом. «Завидуя предмету или человеку, мы уже не абсолютно исключены из него, мы обрели известное отношение к нему, между нами уже существует одинаковое душевное содержание, хотя и в совершенно различных категориях и формах чувства. По отношению к тому, чему мы завидуем, мы находимся одновременно ближе и дальше, чем по отношению к тому, что оставляет нас равнодушными. Зависть позволяет измерить дистанцию, что всегда означает отдаленность и близость; безразличное же находится вне этой противоположности» (там же).

Зиммель, впрочем, рассматривал взаимосвязь моды и зависти как, скорее, благотворную для обеих сторон, полагая, что зависть способствует распространению моды — мода же, в свою очередь, так как ее содержания «не являются абсолютно недостижимыми», по его мнению, способна умиротворять зависть посредством «едва заметного владения своим объектом (как счастье в несчастной любви)», так что «...отношение к модному несомненно таит в себе благотворное смещение одобрения и зависти. Модный человек вызывает зависть в качестве индивида и одобрение в качестве представителя определенного типа» (там же: 276–277).

Более радикальная трактовка зависти как реализуемого в логике нарциссического двойничества амбивалентного переживания была дана Сёренем Кьеркегором. «Зависть — это восхищение, которое притворяется. Тот восхищенный, который чувствует невозможность счастья, состоящего в том, чтобы уступить своему восхищению, берет на себя роль завистника. Теперь он говорит иным языком, в котором то, чем он в глубине души восхищается, уже ничего не значит, является всего лишь жалкой гаупостью, странностью, экстравагантностью. Восхищение — это счастливая самоотдача, а зависть — несчастное обретение заново своего Я» (Кьеркегор 2014: 104).

Взаимные связи любви и зависти исследуются Фрейдом в его работе «Массовая психология и анализ Я», где любовь предстает как защищающее от враждебных чувств реактивное образование; к данному

тексту мы обратимся ниже. А пока можно вспомнить слова весьма почитаемого Фрейдом Гёте: «Против превосходства другого нет иного спасительного средства, кроме любви», которые приводит Макс Шелер, размышляя о том, как в жизни великих любовь и зависть по отношению к тем, кто обладал выдающимися достоинствами, сменяли друг друга, пока одно не брало верх над другим (Шелер 1999: 25–26).

Мысль Фрейда о единой природе агрессивных и любовных импульсов близка Мелани Кляйн, считавшей себя одним из лучших и, возможно, наиболее последовательных его учеников (Кляйн 2019: 18).

В своих рассуждениях о зависти и стратегиях защиты от нее Кляйн указывает на то, что могло бы быть обозначено как реализующаяся в нарциссической логике проецирования завистливых импульсов «обратная» или «оборачиваемая» зависть, последствием которой, в соответствии с той же логикой, становится страх преследования. «Частый метод защиты состоит в том, чтобы пробудить зависть у других своим успехом, достоянием и удачей, тем самым переворачивая ситуацию, в которой испытывается зависть. Неэффективность этого метода исходит из персекуторной тревоги, или страха преследования, которому она дает начало. Завистливые люди и в особенности завистливый внутренний объект считаются худшими преследователями. Другая причина, по которой эта защита ненадежна, исходит в конечном счете из депрессивной позиции. Желание заставить других, особенно любимых людей, завидовать и праздновать триумф над ними дает начало вине и боязни причинить им вред. Пробужденный страх уменьшает наслаждение своим достоянием и опять же усиливает зависть» (там же: 160–161).

В целом, принимая во внимание проходящее красной нитью через работы Фрейда положение об определяющей роли присутствия в жизни субъекта другого и отношениях двоих как лежащих в основании любой социальной связи матрицы, можно говорить, что сложно устроенная сцена зависти способна обнаруживать себя в составе различных социальных феноменов, и вестиментарная мода как территория встречи со множеством идентификационных аттракторов может становиться одним из них.

Зависть и справедливость

Говоря о зависти в контексте психоанализа и обращаясь к фрейдовской ее трактовке, в первую очередь почти традиционно вспоминают концепт «зависти к пенису», представленный Фрейдом в качестве существенного фактора становления женщины — и, буквально,

становления женщиной, — которое должно завершиться преобразованием завистливых чувств в желание родить ребенка. Эта идея, получившая большую известность и ставшая предметом многочисленных дискуссий, вызвала к жизни ряд ответных гипотез, в том числе во многих смыслах зеркальную по отношению к ней концепцию «зависти к матке» американского психоаналитика немецкого происхождения Карен Хорни. Так или иначе, подобный широкий резонанс заставил Джона Форрестера задаться вопросом о том, какой же именно из элементов теории Фрейда стал причиной столь страстной полемики — собственно пенис или все-таки зависть? (Форрестер 2001: 205).

При этом, вероятно, можно сказать, что неоднозначная судьба этой теории отчасти отвлекла внимание от других фрейдовских мыслей, касающихся зависти, в частности от его соображений о значении последней для социальных отношений. Впрочем, как отмечает Форрестер, «...первичная сцена зависти к пенису очень схожа со сценой зависти как таковой: девочка видит своего брата или сестру с предметом, который, как ей кажется, всецело его/ее удовлетворяет и становится таким образом жертвой зависти <...> это последующее реактивное образование: отождествление с другим ребенком и настойчивое требование равенства» (там же).

Здесь важно подчеркнуть связь артикулируемого в поле зависти «настойчивого требования равенства» с отождествлением как тем, что создает условия для артикуляции подобного требования.

Фрейд затрагивает тему зависти в своей известной работе 1921 года «Массовая психология и анализ человеческого я», где исследует механизм идентификации¹⁰ как обеспечивающей построение и сохранение социальных отношений, и зависть оказывается вписана в них в качестве необходимого компонента.

Рассуждая о природе социального чувства, Фрейд обращается к притче о суде Соломоновом из Третьей книги царств, где царь Соломон судит спор двух женщин, одна из которых, случайно умертвив собственного ребенка, подменила его живым младенцем второй, живущей с ней в одном доме. «И сказал царь: рассеките живое дитя надвое и отдайте половину одной и половину другой. И отвечала та женщина, которой сын был живой, царю, ибо взволновалась вся внутренность ее от жалости к сыну своему: о, господин мой! отдайте ей этого ребенка живого и не умерщвляйте его. А другая говорила: пусть же не будет ни мне, ни тебе, рубите. И отвечал царь и сказал: отдайте этой живое дитя, и не умерщвляйте его: она — его мать» (3 Цар. 3: 25–27).

Комментируя этот сюжет, Джон Форрестер замечает: «...завистливая женщина вовсе не считает, что половина младенца лучше, чем ничего и добивается обладания этой половиной. Ее целью является доказательство того, что у другой женщины, как и у нее самой, также нет ребенка. По ней так пусть уж лучше вообще детей не будет, чем останется один младенец» (Форрестер 2001: 204). «Если у одной женщины умер ребенок, то пусть и у другой не будет живого ребенка. По этому желанию узнают потерпевшую» (Фрейд 1999: 462).

Таким образом, основания социальной справедливости обнаруживаются Фрейдом в артикуляции завистливого желания «Пусть же не будет ни мне, ни тебе»: «Социальная справедливость означает, что самому себе во многом отказываешь, чтобы и другим надо было себе во многом отказывать или, что то же самое, они не могли предъявлять на это прав. Это требование равенства есть корень социальной справедливости и чувства долга» (там же: 462). Фрейд говорит о том, что так называемое массовое чувство вырабатывается у ребенка в ходе взаимодействия с сиблингами как реакция на возникшую вследствие обнаружения к ним родительской любви первоначальную зависть, а невозможность удержать свою враждебную установку без вреда для себя вынуждает отождествляться с другими детьми, следствием чего становится образующееся между ними чувство общности — которое получит дальнейшее развитие в школе, где требование справедливости и равного со всеми обращения обычно обретает весьма решительное выражение: «Если уж самому не бывать любимчиком, то пусть, по крайней мере, и не единому таковым не быть!» (там же: 461). «Социальное чувство, таким образом, основано на изменении первоначально враждебных чувств в связь положительного направления, носящую характер идентификации» (там же: 462).

Надо сказать, что школа чаще всего становится и тем местом, где тема равенства впервые отчетливо артикулируется на вестиментарном уровне в связи с обязательным ношением форменной одежды. Сегодня в ответ на поисковый запрос в Google, сформулированный как «школьная форма: за и против», можно найти множество сайтов, где в качестве аргументов за в первую очередь будут приведены такие, как формирование чувства общности и нивелирование зависти: форма «подчеркивает принадлежность к определенному учебному заведению», «обеспечивает некое социальное равенство», «снижает конкуренцию и зависть». Среди же аргументов против, как правило, будет озвучено примерно следующее: практика ношения одинаковой одежды сама по себе оказывается неспособной защитить обладателей последней от проявлений зависти.

Представляющее собой главное требование зависти равенство парадоксальным образом становится основанием и даже своего рода питательной средой для ее возникновения.

Исследуя зависть как часть более широкого понятия ресентимента в своей значительным образом повлиявшей на философскую мысль XX века книге «Ресентимент в структуре моралей», современник Фрейда Макс Шелер обращает внимание на то, что зависть возникает в ситуации, допускающей сравнение — то есть априори предполагающей некую возможность равенства¹¹ — объясняя чудовищный взрыв ресентимента в эпоху Французской революции тем, что подавляющая часть аристократии к тому моменту состояла из купивших поместья и титулы буржуазных «ротюрье» (Шелер 1999: 20).

Тремя веками ранее философ и публицист Фрэнсис Бэкон писал: «К тому же в зависти всегда таится сравнение; а где невозможно сравнение, нет и зависти <...> завистливы близкие родичи и те, кто вместе рос или вместе начинал службу, если вчерашняя родня или ровня их опередит. Это им как бы постоянный укор; это им колет глаза и нейдет из ума; да и людям всегда заметно; а ведь зависть усиливается от чужих речей и похвал» (Бэкон 1954: 59).

Каким образом механика идентификации задействована в построении и разрушении социальных связей и какова здесь роль одежды?

Некоторые ответы содержатся в том же тексте Фрейда.

Мундир и сутана

Исследуя обеспечивающие функционирование высокоорганизованных масс психические механизмы в уже упоминавшейся работе «Массовая психология и анализ человеческого я», Фрейд обращается к двум искусственным общностям, армии и церкви, на примере которых воссоздает структуру выстраивающихся между составляющими их субъектами идентификационных взаимосвязей, обеспечивающих устойчивость, по сути дела, всех социальных образований.

Отмечая, что целостность таких масс, как церковь и армия, основывается на определенном принуждении, Фрейд обращает внимание на существование внутри них сложной системы взаимоотношений, в рамках которой каждый отдельный член аффективно связан, с одной стороны, с некой верховной фигурой («вождем» — в описанных случаях Христом или полководцем), с другой — с равными себе, каждый из которых имеет аналогичные выстроенные в двух направлениях связи. Здесь важно, что речь идет о некоем имеющем место вследствие специфических обстоятельств конституирования человеческого

субъекта структурно предуготовленном месте, на котором может оказаться как значимое лицо, так и абстрактная идея. При этом утрата «вертикальной» связи с «вождем» неминуемо влечет за собой разрушение «горизонтальных» связей между членами сообщества, результатом которого становится высвобождение страха и/или прежде вытесняемых враждебных чувств у членов массы и, как следствие, прекращение ее существования.

Для осмысления описываемого феномена образования масс Фрейд прибегает к введенному им за несколько лет до этого в работе «О нарциссизме» понятию Я-идеал¹², о котором позднее напишет: «Социальные чувства покоятся на идентификации с другими людьми на основании одинакового Я-идеала» (Фрейд 1999: 439). Таким образом, «...первичная масса есть какое-то число индивидов, поставивших один и тот же объект на место своего Я-идеала и идентифицировавшихся вследствие этого друг с другом в своем Я» (Фрейд 1999: 458).

Лакан, однако, обращает внимание на «одну из загадок» фрейдовского текста о нарциссизме, которая заключается в том, что один из его фрагментов содержит понятие, парное понятию Ich-Ideal (Я-идеал) — речь идет о Ideal-Ich, Идеал-я или Идеальном я¹³. В семинаре «Работы Фрейда по технике психоанализа» он говорит: «...Фрейд употребляет здесь термин Ich-Ideal, являющийся симметричным и противоположным Ideal-Ich. Это знак того, что Фрейд обозначает тут две разные функции» (Лакан 2009: 175–176). Лакан разводит эти функции через теорию двух нарциссизмов и связь с вообразаемым и символическим порядками.

Отношение между Идеал-я (Ideal-Ich) и Я-идеал (Ich-Ideal) в связи с тем, что формулируется Лаканом как вообразаемая и символическая идентификация, Славой Жижек, опираясь на неопубликованный семинар Жака-Алена Миллера, определяет как «...отношение между „конституируемой“ и „конститутивной“ идентификациями» (Жижек 1999: 54), или идентификация с привлекательным для нас образом, чьи качества мы хотели присвоить, и местом, при взгляде из которого мы представляем себе привлекательными. Иными словами, речь идет об идентификации с Другим как фигурой-двойником, отражением и проекцией собственного я — и Другим как символическим порядком, законом и местом конституирования речи.

Возвращаясь к описанным Фрейдом сообществам, следует заметить, что в самом их выборе неявным образом содержится связанный с одеванием сюжет: обязательным условием принадлежности к ним является телесная модификация, связанная с универсализацией облика составляющих их людей, иначе говоря — служение в армии,

равно как и служение церкви, предполагает обязательное ношение униформы, а также соблюдение ряда правил в отношении внешнего вида. Таким образом, маркирующий каждого в качестве члена общества вестиментарный код играет роль запускающего механизма идентификации фактора, функционирующей в качестве клавиши «старт» черты: надевание членом сообщества определяющей его в этом качестве форменной одежды автоматически включает последнего в вышеописанную структуру связей, где отождествление на воображаемом уровне со сподвижниками — благодаря форме теперь так на него похожими — поддерживается символической идентификацией со взглядом Другого, в данном случае представленного Богом или главнокомандующим, определяющим его место в символическом порядке. Важно отметить, что подобное размещение прописывается в том числе посредством особенностей внешнего вида через сложную систему знаков отличия в логике «ты не есть Другой», производящих символическую разметку и обеспечивающих таким образом безопасность внутри системы. Эти наделенные смыслами детали можно было бы проинтерпретировать как некие печати, заверяющие вписывание в так называемый «символический мандат»¹⁴ того или иного пункта. И, если речь идет о равенстве, то это равенство членов массы перед лицом структурообразующей верховной фигуры, высвобождающее каждому в отношениях с ней свое особое место.

Любопытно, что Макс Шелер подмечает в христианстве близкую фрейдовской логику не сходств, но различий: «Подлинно христианским скорее является представление, согласно которому за кажущейся равноценностью рас, групп, индивидов, данной в восприятии наших человеческих глаз, умеющих схватывать поначалу лишь внешнее, Бог распознает необозримое множество ценностных различий и нюансов, подобно тому, как человек, по меткому выражению Паскаля, проявляет свой „дух“ уже в том, что способен схватывать внутренние различия людей за их одинаковой видимостью» (Шелер 1999: 111).

Таким образом, осуществляемое посредством одежды определение и означивание места субъекта в символической структуре, включая его в социально-дискурсивные связи, работает на их сохранение и поддержание. В ряде случаев прописываемая на уровне юридических актов вмененная одежде реализация функции символической разметки, выходя на первый план в традиционных, равно как в тоталитарных сообществах, и, пусть и не столь явным образом, тем не менее присутствующая в иных, до известной степени служит гарантом их стабильности. И, вероятно, можно говорить о том, что, описание одежды, характеризующее последнюю как «паспорт человека,

указывающий на его племенную, классовую, половую принадлежность, и символ, характеризующий его общественную значимость», данное советским этнографом Ниной Ивановной Гаген-Торн (Гаген-Торн 1933: 122), может быть трактовано как указывание на ее функционирование в качестве символического мандата.

В то же самое время производимая посредством одежды символическая разметка размывается в поле вестиментарной моды, становящейся территорией сопротивления символизации, и, если одежда исторически связана с вписыванием субъекта в символическую матрицу и обретением символического мандата, то вестиментарные практики моды скорее имеют отношение к «истерическому сопротивлению» последнему¹⁵ в логике вопрошания Другого о его желаний относительно самого себя и собственного места в символическом¹⁶.

Обнаруживающая себя как форма сопротивления символизации, мода одновременно представляет собой ее эффект. Практики моды неизменно оказываются сопряжены с нарушением норм и выходом за пределы посредством нивелирования, устранения границ между полами, возрастных, социальных, территориальных и прочих¹⁷. Символическая разметка предохраняет членов сообщества от проявления нарциссических враждебных импульсов зависти — в то же самое время стирающая ее мода открывает перспективы для их разворачивания.

«Худший из грехов»

В 1955 году на девятнадцатом Международном психоаналитическом конгрессе Мелани Кляйн представила доклад под названием «Исследование зависти и благодарности», а двумя годами позже, в 1957-м, — то есть за три года до смерти — опубликовала книгу «Зависть и благодарность». Став одним из последних трудов Кляйн, она явилась итогом сорокалетней работы, равно как ее кульминацией, а также радикальным сдвигом и новой отправной точкой в психоанализе (Roth & Lemma 2008: XV). Как и многие другие идеи Кляйн, книга была встречена яростной полемикой и, по словам Присциллы Рот, «вызвала содрогание в британском психоаналитическом сообществе» (Ibid.: 2).

Неоднозначная реакция, по мнению Джона Форрестера, отчасти объясняется тем, что теория зависти Кляйн очень напоминала «психоаналитическую версию учения о первородном грехе». Подобное сопоставление, пишет он, «позволяет по-новому взглянуть на библейскую трактовку грехопадения: грудь — это подсмотренный издали Эдем, изобилующий рай, из которого изгнан человек» (Форрестер

2001: 206), приводя в подтверждение цитату из «Исповеди Блаженного Августина», где детская зависть к кормящей груди подкрепляет доктрину первородного греха. «Кто напомнит мне о грехе младенчества моего? Никто ведь не чист от греха перед Тобой, даже младенец, жизни которого на земле один день... Я видел и наблюдал ревновавшего малыша: он еще не говорил, но бледный, с горечью смотрел на своего молочного брата. Кто не знает таких примеров? Матери и кормилицы говорят, что они искупают это, не знаю какими средствами. Может быть, и это невинность, при источнике молока, щедро изливающимся и преизбыточном, не выносить товарища, совершенно беспомощного, живущего одной только этой пищей? Все эти явления кротко терпят не потому, чтобы они были ничтожны или маловажны, а потому, что с годами это пройдет. И Ты подтверждаешь это тем, что то же самое нельзя видеть спокойно в возрасте более старшем» (Августин 2019: 8–9).

Комментируя этот фрагмент на семинаре 11, Жак Лакан отмечает одну важную особенность, которая, как подчеркивает Форрестер, у Кляйн лишь подразумевается (Форрестер 2001: 206). Речь идет о том, что завистник преследует иную, нежели чем обладание наличествующим у другого желанным объектом, цель: «То, чему ребенок завидует, он вовсе не обязательно стремится заполучить сам. Ребенок, наблюдающий, в нашем примере, за кормлением своего младшего брата, в материнском молоке уже не нуждается. Общеизвестно, что зависть вызывает чаще всего обладание благами, которыми сам завистник, не подозревая зачастую подлинной их природы, просто не сумел бы воспользоваться» (Лакан 2004: 127).

Как указывает Форрестер, объектом зависти, таким образом, представляется не желаемый предмет, а удовлетворение, которое получает от него тот, с кем идентифицируется завистник (Форрестер 2001: 206).

Кляйн полагает, что «существуют весьма уместные психологические причины, по которым зависть расценивается как один из „семи смертных грехов“» (Кляйн 2007: 122). «Я бы даже предположила, — рассуждает она, — что бессознательно она считается сильнейшим грехом из всех, потому что портит и наносит вред хорошему объекту, являющемуся источником жизни» (там же: 122–123); в подтверждение своих слов она цитирует Чосера, пишущего, что «...именно зависть есть худший грех; ведь все остальные грехи лишь грехи против одной добродетели, тогда как зависть против всякой добродетели и против всего хорошего» (там же: 123).

Согласно теории Кляйн, психическая реальность организуется посредством бессознательных фантазий: первые внутренние объекты

возникают в связи с ощущениями на теле как результат испытываемого удовольствия и неудовольствия, при этом любое из них переживается как оккупация внутреннего пространства неким тотализирующим психический опыт объектом — удовлетворяющим хорошим или неудовлетворяющим и плохим. Как отмечает психоаналитик Елизавета Зельдина, у Мелани Кляйн речь идет именно о непосредственном переживании ребенком всего испытываемого им на уровне тела — таким образом, холод, голод и тому подобные вещи ощущаются не как отсутствие матери, согревающей одежды или пищи, но как пришествие плохого объекта, заставляющего эти мучительные ощущения испытывать: «В нашей речи можно обнаружить конструкции, вроде „я мучим жаждой“, „меня съедает чувство голода“, то есть „плохой“ объект еще и фантазируется как активно злонамеренный, причиняющий неприятные ощущения» (Зельдина 2015: 127). И в то же самое время «телесно „бабочки в животе“ и „мурашки по коже“ являются остатками представлений о присутствии „хороших“ объектов, доставляющих приятные ощущения» (там же: 128). Существующее в русском языке выражение «завидки берут», указывая на проективный характер зависти, точно описывает представление о явлении плохого объекта, равно как о его захватнических интенциях.

В попытках уйти от переживаемой как плохой объект зависти происходит нападение на хороший объект, что, делая удовлетворение в принципе невозможным, замыкает порочный круг.

Мелани Кляйн описывает, как по мере работы ею было обнаружено, что «первым объектом зависти является кормящая грудь, поскольку младенец считает, что она обладает всем, чего он желает, и что в ней безграничный поток молока и любовь, которую грудь хранит для собственного удовлетворения» (Кляйн 2007: 114). При этом она уточняет, что грудь для него не есть «лишь физический объект»: «Все его желания влечений и бессознательные фантазии насыщают грудь качествами, далеко выходящими за пределы фактического, которое она дает... грудь в хорошем ее аспекте является прототипом материнской хорошеи, неиссякаемого терпения и щедрости, а также креативности» (там же: 110). Именно эти представления создают хороший объект, который даст возможность сформироваться способности испытывать благодарность и надеяться, отдавать и отдаваться творчеству и который послужит защитой от сильных фрустраций в будущем. Зависть, однако, «способствует трудностям младенца в страивании хорошего объекта, поскольку он считает, будто удовлетворение, которого он был лишен, фрустрировавшая его грудь хранила для себя» (там же: 111). В то же самое время удовлетворяющая грудь

также может становиться предметом зависти именно из-за той легкости, с которой она отдает молоко (там же: 117).

В книге Кляйн приводятся многочисленные примеры того, как в аналитической ситуации зависть возникает в виде потребности пациента обесценивать аналитическую работу, которую он воспринимает как помогающую. В соответствии с ее теорией, зависть вызывают прежде всего щедрость и способность к творчеству, поскольку и то и другое предполагает наличие внутри хорошего объекта — того, что «наиболее ценно и желаемо» (там же: 141). Проблема, однако, заключается в том, что порча и/или уничтожение такого объекта вследствие испытываемой зависти неизменно оборачивается его недоступностью.

«Почему архитекторы носят черное?»

За пределами кабинета психоаналитика, в повседневной жизни, с явлениями такого порядка приходится сталкиваться, каким бы ни казалось это на первый взгляд странным, в области, называемой индустрией моды и красоты. Интересно, что именно на зависть к творческому потенциалу в связи с проблемами «модного права» обращает внимание Сьюзан Скафиди, рассуждая о существующем в академической юридической среде противоречии, в рамках которого представители последней склонны рассматривать моду только как инструмент демонстрации статуса и рачительное рыночное предприятие, настойчиво сводя на нет ее творческую составляющую (Scafidi 2015: 256)¹⁸.

Не здесь ли в конечном итоге кроется ответ на вопрос «Почему архитекторы носят черное?», с шутливой озабоченностью обсуждаемый на разных ресурсах и даже вынесенный в название книги Кордулы Рау, где среди множества ответов профессионалов индустрии — ироничных, нейтральных или поэтичных — в качестве безусловно заслуживающего внимания следовало бы выделить высказывания Майнхарта фон Геркана и Герберта Шультеса, первый из которых подчеркивает вневременную, непреходящую сущность черного (что трактуется Ачалией Альмер как противопоставление постоянства и выносливости черного связанной с модой сезонной переменчивости) (Альмер 2011: 278), в то время как второй объясняет этот получивший распространение в профессиональной среде обычай нежеланием сообщать о себе слишком многое.

К этому можно добавить, что представляющий свою коллекцию одежды дизайнер чаще всего выходит на подиум одетым в черное — Впрочем, сегодня уже можно говорить, что черный цвет давно стал

своего рода униформой занятых в сфере моды и красоты — как, в общем-то, и представителей многих других творческих профессий.

Не скрывается ли за подобными сдержанностью и постоянством неосознанная потребность в защите от потенциально провоцируемой зависти, равно как и сообщение о том, что связанный с творчеством в каком-то смысле оказывается здесь в зоне риска?

Кляйн заостряет внимание на визуальном аспекте зависти, обнаруживающем себя в языковых конструкциях. В одной из сносок к тексту она указывает на этимологические корни английского слова «envy», восходящего к латинскому *invidia*, от глагола *invideo* — «смотреть искоса, злобно или недоброжелательно, смотреть дурным глазом, испытывать неприязнь или завидовать чему-либо» (Кляйн 2007: 112) — как свидетельство проективного характера зависти. Сходным образом в русском языке «сглазить» означает принести несчастье посредством злого, завистливого взгляда, а «зависть», так же как и «ненависть», — от слова «видеть».

«Ненавистный» и «ненаглядный» равным образом содержат отсылку к скопическому, указывающую на нарциссическую составляющую поименованного подобным образом. В то же время в заключенной в акте смотрения амбивалентности, столь явственно представленной в языке, можно увидеть связь с той спутанностью как невозможностью разделить плохой и хороший объекты, о которой пишет Мелани Кляйн (там же: 158).

Согласно ее гипотезе, первичное расщепление между плохим и хорошим объектами является необходимым для сохранения хорошего объекта с целью последующего синтеза, однако «если нормальное расщепление первоначально не было успешным, эта неудача, связанная с чрезмерной завистью, часто имеет результатом расщепление между идеализированным и очень плохим объектом... Однако если зависть очень сильна, весьма вероятно, что рано или поздно она обернется против первоначально идеализируемого объекта и против людей, которые его представляют» (там же: 157–158).

Проходящее не между хорошим и плохим, а между идеализированным и очень скверным объектами расщепление служит защитой от деструктивных импульсов, зависти и страха преследования. Главной характеристикой идеализированного объекта является его хрупкость, создающая тенденцию к разрушению, следствием чего становится перманентная смена неудовлетворяющих объектов; при этом на прежде идеализированный объект проецируется враждебное, завистливое и критическое отношение (там же: 158–159).

И, позволив себе чуть больше свободы, мы можем поразмышлять о том, что в основании самой загадочной черты такого явления, как мода, — выраженной в частой смене модных тенденций изменчивости — наряду с иными факторами довольно неожиданным образом может обнаруживаться зависть — и идеализация как способ защиты от нее.

В самом деле, модный объект, представляющийся сегодня верхом совершенства, послезавтра сочтут безвкусным и уродливым и отправят в секонд-хенд или на свалку, чтобы, просматривая журналы мод десятилетней давности, искренне удивляться тому, что когда-то носили — и эта история еще не раз повторится... И, признав, что одежда, помимо прочего, всегда еще и чья-то разработка, мы вполне можем помыслить ее в той логике идеализации-обесценивания, которую прописывает в своих работах Мелани Кляйн.

Страсти по моде

Обратившись к теологической традиции, можно обнаружить, что возникновение одежды и возникновение страстей отсылают к одному и тому же ряду событий, представая продуктом и эффектом грехопадения и изгнания из рая: в раю Адам и Ева не знали страстей и одежды не носили. И то и другое появилось в результате понесенной утраты.

Как пишет Джон Форрестер, «психоанализ — это современный дискурс о человеческих страстях, но это такой дискурс, который конструирует страсти в рамках количественных структур, в рамках конфликта между абстрактными ментальными силами, или же отношений субъекта, объекта, означающего и символического» (Форрестер 2001: 208).

Снимая оппозицию интеллектуального и аффективного, Лакан настаивает на отношении аффекта к символическому порядку и аффектированности субъекта своим отношением к Другому. В то же время в семинаре «Изнанка психоанализа» он отмечает: «По моей версии аффект в результате вытеснения оказывается смещен, не поддается идентификации, ускользает — его корни становятся от нас скрыты. В этом суть вытеснения. Аффект не подавляется — он смещается, становится неузнаваем» (Лакан 2008: 180). Таким образом, психоаналитическая теория говорит о страстях в их количественном выражении, одновременно называя одним из основополагающих свойств аффекта его способность к смещению, к отделению от представления — операция, связанная с вытеснением последнего, за которой

следует присоединение к другому, ассоциативно связанному с первоначальным психическому содержанию.

Возвращаясь к теме модной зависти, зададимся вопросом: что же все-таки происходит в поле вестиментарной моды и почему столь незначительный предмет, как ширина юбки, вызывает такой накал чувств?

В своем эссе «Нагота» Джорджо Агамбен цитирует автора «Теологии одежды» Эрика Петерсона: уточняя пословицу «Одежда делает людей» (Kleider machen Leute), тот замечает, что одежда делает «не только людей, но и человека как такового, который сделан из своей одежды, потому что сам по себе он не поддается объяснению» (Агамбен 2014: 101).

Таким образом, существует некая необходимость того, чтобы человеческое тело как тело природное, тело как организм, тело, обуреваемое страстями и сотрясаемое аффектами, было ограничено, усмирено одеждой. Принадлежащее регистру реального в лакановском смысле этого слова тело проблематично, поскольку недоступно в своем биологическом измерении. Тем не менее тело — то, чем овладевают через осуществляемое в символическом регистре вписывание в человеческие координаты и одним из первых задействованных в этом процессе инструментов становится одежда, с самого начала маркирующая каждого из нас как принадлежащего к человеческому роду и встраивающая наши тела в культурный контекст.

В то же самое время мода стирает метки пола, возраста, статуса — пересекая границы символического и становясь местом радикального вопрошания человеческого субъекта о себе самом. Лакан говорит о том, что «...аффект представляет собой нестроение» (Лакан 2000: 44). В поле моды мы соприкасаемся с тем, что ускользает от символизации, и это отсылает к вопросу аффекта: аффект возникает там, где что-то не стыкуется, не срабатывает, там, где присутствует некий сдвиг с точки зрения структуры, где символическая конструкция обнаруживает несовершенство своего устройства.

При этом любой аффект соотнесен со страхом¹⁹ в логике обмена: согласно Фрейд, «страх является ходкой монетой, на которую меняются или могут обмениваться все аффекты» (Фрейд 1989: 257). И, когда субъект в тревоге не находит себе места, умирает от зависти или в гневе выходит из себя — это буквальным образом отсылает к его месту в символическом порядке, перестающем быть порядком в момент утраты структурирующих картину мира ориентиров.

Фрейд обращается к тревоге в связи с утратой объекта, однако «...это лишь первое впечатление, — говорит Лакан, — ...тревога

сигнализирует не об утрате, а о чем-то таком, что уровень утраты удваивает — об отсутствии той опоры, которую дает утрата. Наиболее сильную тревогу ребенок испытывает тогда, когда отношения, на которых выстроено его бытие, — нехватка, делающая его воплощенным желанием, — нарушаются» (Лакан 2010: 69).

Тревога возникает там, где не хватает нехватки. В этом случае резонным кажется вопрос, на что же в самом деле направлено желание завистника. Возможно, за порчей и разрушением стоит попытка восстановить нехватку?

Может быть, в поле зависти мы сталкиваемся с реализующейся в нарциссической логике невозможностью разделить себя с другим и невыносимой тревогой от его воображаемой полноты, становящейся угрозой собственному желанию.

Литература

- Августин 2019* — Августин Блаженный. Исповедь. М., 2019.
- Агамбен 2014* — Агамбен Д. Нагота. М., 2014.
- Бэкон 1954* — Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические. М., 1954.
- Гаген-Торн 1933* — Гаген-Торн Н. К методике изучения одежды в этнографии СССР // Советская этнография. 1933. № 3–4. С. 119–135.
- Гуревич 2010* — Словарь средневековой культуры / Под ред. А. Гуревича. М., 2010.
- Жижек 1999* — Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
- Жижек 2008* — Жижек С. устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008.
- Зельдина 2015* — Зельдина Е. Монстры Мелани Кляйн // Лаканалия. 2015. № 17. С. 125–130.
- Зиммель 1996* — Зиммель Г. Избранное. Том 2. Созерцание жизни. М., 1996.
- Кляйн 2007* — Кляйн М. Зависть и благодарность // Психоналитические труды: в 7 т. М., 2007. Т. 6. Зависть и благодарность и другие работы 1955–1963. С. 103–182.
- Кляйн 2019* — Кляйн М. Интервью о встречах с Фрейдом. Ижевск, 2019.
- Кьеркегор 2014* — Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М., 2014.
- Лакан 2000* — Лакан Ж. Телевидение. М., 2000.
- Лакан 2004* — Лакан Ж. Семинары. Кн. 11: Четыре основные понятия психоанализа. М., 2004.
- Лакан 2008* — Лакан Ж. Изнанка психоанализа. Семинары. Книга 17 (1969/70). М., 2008.

- Лакан 2009* — Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа. Семинары. Книга 1 (1953/54). М., 2009.
- Лакан 2010* — Лакан Ж. Тревога. Семинары. Книга 10 (1962/63). М., 2010.
- Лапланиш, Понтализ 1996* — Лапланш Ж., Понтализ Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1996.
- Лебедева 2017* — Лебедева О. Другая кожа // Лаканалия. 2017. № 23. С. 43–51.
- Никулин 1987* — Никулин Н. Искусство Нидерландов XV–XVI веков. Л., 1987.
- Рибейро 2012* — Рибейро Э. Мода и мораль. М., 2012.
- Рокамора, Смелик 2023* — Осмысление моды. Обзор ключевых теорий / Ред. Рокамора А., Смелик А. М., 2023.
- Форрестер 2001* — Форрестер Д. Психоанализ и странная судьба зависти // Кабинет «Ё». Картины мира II. СПб., 2001. С. 202–214.
- Фрейд 1989* — Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989.
- Фрейд 1998* — Фрейд З. Влечения и их судьба // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб., 1998.
- Фрейд 2011* — Фрейд З. О нарциссизме // Очерки по теории сексуальности. М., 2011.
- Фрейд 1999* — Фрейд З. Психоаналитические этюды. Мн., 1999.
- Шек 2010* — Шек Г. Зависть: теория социального поведения. М., 2010.
- Шелер 1999* — Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999.
- Юран 2005* — Юран А. «Утраченный» аффект психоанализа // Психоанализ. Киев. 2005. № 7. С. 132–160.
- Beevor & Cooper 2004* — Beevor A., Cooper A. Paris After the Liberation, 1944–1949. London: Penguin, 2004.
- Bringle 2016* — Bringle M.L. Envy: Exposing a Secret Sin. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2016.
- Roth & Lemma 2008* — Envy and Gratitude Revisited / Ed. by Roth P. and L.A. London, 2008.
- Horne 2002* — Horne A. Seven Ages of Paris. N.Y.: Alfred A. Knopf, 2002.
- J.M.D. 1947* — J.M.D. Les jupes longues, luxe d'argent // Esprit: Nouvelle série. Décembre 1947. No. 140 (12). Pp. 945–946.
- Klein 1975* — Klein. M. Envy and Gratitude // The Writings of Melanie Klein. Vol. III. Envy and Gratitude and Other Works 1946–1963. N.Y.: The Free Press, 1975. Pp. 176–235.
- Koerner & Butts 1995* — Koerner J.L., Butts B. The Printed World of Pieter Bruegel the Elder. Saint Louis Art Museum, 1995.

Lewis 2012 — Lewis V. Yow to deal with fashion envy // Teen Vogue. 2012. February 26. www.teenvogue.com/gallery/how-to-deal-with-fashion-envy.
Ninavaggi 2010 — Ninavaggi F.J. Envy Theory: Perspectives on the Psychology of Envy. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
Scafidi 2015 — Scafidi S. The Scholarship of Envy: How the Framing of Fashion Leaves a Legal Lacuna // The Luxury Economy and International Property: Critical Reflections. N.Y. Oxford University Press, 2015. Pp. 249–262.

Примечания

1. Посвященный событиям возрождения традиций парижской высокой моды после Второй мировой войны сериал «Коллекция» вышел на экраны в 2016 г. (режиссеры Дирбла Уолш и Дэн Зефф).
2. «Элегантная с улицы Лепик» (фр.).
3. Указывая на происхождение термина «аффект» из немецкой психологической традиции, Лапланш и Понталис описывают его как «всякое эмоционально-аффективное состояние... проявляющееся в общей душевной тональности или в сильной энергетической разрядке. По Фрейд, всякое влечение находит свое выражение на двух уровнях: аффекта и представления. Аффект — это качественное выражение количества энергии влечения и ее разновидностей» (Лапланш, Понталис 1996: 67). При этом они заостряют внимание на том, что Фрейд «говорил не только об аффекте, но иногда и о „кванте аффекта“, подчеркивая тем самым его экономический аспект: квант аффекта „...это влечение, отделенное от представления; различные количества энергии находят свое выражение в процессах, ощущаемых нами как аффекты“» (там же: 68). Фрейдская метапсихологическая идея единства механизмов аффектации (как замечает психоаналитик Айтен Юран, «в рамках экономической точки зрения это кажется само собой разумеющимся») (Юран 2005: 157) позволяет мыслить зависть в качестве одного из аффектов.
4. Зависть (лат.).
5. Папа Григорий I при разработке так называемой гептады — списка семи смертных грехов — расположил последние по степени тяжести: гордыня (*superbia*), зависть (*invidia*), гнев (*ira*), уныние (*accidia*), жадность (*avaritia*), чревоугодие (*gula*) и роскошь (*luxuria*) (Гуревич 2010: 126).
6. Как отсылка к подобной связи могут быть трактованы присутствующие в гравюре «Зависть» павлиньи перья — атрибут гордыни: в одноименной гравюре похожие перья украшают хвост

разгуливающего рядом с представляющей гордыню аллегорической женской фигурой павлина.

7. Обширный материал на эту тему содержит книга Эйлин Рибейро «Мода и мораль» (Рибейро 2012).
8. «Позеленевший от зависти». «Одетый, чтобы убить» (англ.).
9. Обращаясь на страницах настоящего текста к терминам «символическое», «воображаемое», «реальное», мы употребляем их в соответствии с трактовкой, соответствующей теории трех психических регистров Жака Лакана.
10. Как пишут Лапланш и Понталис, в психоанализе отождествление, или идентификация, понимается как «психологический процесс, посредством которого субъект присваивает себе свойства, качества, атрибуты другого человека и преобразует себя — целиком или частично — по его образу» (Лапланш, Понталис 1996: 432) и оказывается напрямую связана с конституированием субъективности, собиранием собственного Я, которое, согласно Фрейду, может при этом копировать как любимое, так и нелюбимое лицо, ограничиваясь заимствованием у него одной-единственной черты (Фрейд 1999: 450).
11. «Страшный взрыв ressentimentа во времена Французской революции, направленный против аристократии и всего того, что связано с ней в ее стиле жизни, был бы совершенно немислим (как и формирование ressentimentа), если бы сама аристократия не состояла более чем на 4/5 своей номинальной численности (по подсчетам Зомбарта, см. „Luxus und Kapitalismus“. München, 1912. S. 10–24) из буржуазных „ротюрье“, которые вместе с покупкой дворянских поместий завладевали также титулами и именами их бывших владельцев... Особую остроту ressentimentу придавало как раз новое чувство равенства, родившееся у тех, кто восстал против господствующего слоя» (Шелер 1999: 20).
12. Я-идеал (Идеал-Я) есть понятие, «введенное Фрейдом во второй теории психического аппарата, — инстанция личности, возникающая из совпадения двух моментов: нарциссизма (идеализация Я) и (само)отождествления с родителями (или их заместителями) и коллективными идеалами. Идеал-Я это образец, которому стремится следовать субъект» (Лапланш, Понталис 1996: 152).
13. Звучит это следующим образом: «Этому идеалу „Я“ досталась та любовь к себе, которой в детстве пользовалось действительное Я. Нарциссизм оказывается перенесенным на это новое идеальное „Я“, которое, подобно инфантильному, обладает всеми ценными совершенствами. Человек оказался в данном случае, как и во всех

других случаях в области либидо, не в состоянии отказаться от некогда испытанного удовлетворения. Он не хочет поступиться нарциссическим совершенством своего детства, и когда со временем и с возрастом ставит перед самим собой его как идеал, то это есть только возмещение утерянного нарциссизма детства, когда он сам был собственным идеалом» (Фрейд 2011: 210–211).

14. О «символическом мандате» в контексте структурирования восприятия реальности символическим вымыслом пишет Славой Жижек в книге «Устройство разрыва. Параллаксное видение» (Жижек 2008: 431).
15. Подробнее см. нашу статью «Другая кожа» (Лебедева 2017).
16. «Субъект всегда привязан, приколот к означаемому, которое представляет его другим: так он получает символический мандат, место в интерсубъективной системе символических отношений. Но дело в том, что в конечном счете этот мандат всегда произволен, он по самой своей природе является перформативом и не может быть объяснен ссылками на какие-либо „действительные“ признаки или свойства субъекта. И, получив этот мандат, субъект автоматически сталкивается с неким „Che vuoi?“, с вопросом Другого. Другой обращается к нему так, как если бы субъект знал ответ на вопрос „почему я обладаю этим мандатом“, но вопрос этот, конечно, не имеет ответа. Субъект не знает, почему он занял это место в символической структуре. Его единственным ответом на вопрос Другого „Che vuoi?“ может быть только истерический вопрос: „Почему я тот, кем меня обязали быть, почему у меня этот мандат? Почему я... (учитель, господин, король... или Джордж Каплан)“? Короче, „почему я то, что, по твоим (Другого с большой буквой) словам, я есть?“» (Жижек 1999: 58).
17. Аннеке Смелик интересно описывает подобные процессы в оптике и терминологии Жюль Делёза и Феликса Гваттари с точки зрения «различий и повторений», «становления другим», «территоризации, детерриторизации и ретерриторизации» (Рокамора, Смелик 2023: 194–195).
18. Скафиди ссылается на вышедшую в 2010 году книгу «Психология зависти» доктора медицины Фрэнка Джона Нинаваджи, чей подход основывается на расширении положений теории Мелани Кляйн в области когнитивной психологии и нейробиологии (Ninavaggi 2010). Как пишет Скафиди, «мода... вероятно, обладает большей способностью провоцировать зависть, чем любой другой предмет роскоши. Немногие люди проводят всю свою жизнь в собственных домах и машинах, и изысканные обеды и роскошные

каникулы проходят вне поля зрения наших коллег и соседей, но одежда является какой-то почти вездесущей частью нашей внешности <...> Индивидуальный выбор одежды сообщает информацию о личной идентичности и создает доступное для сравнения непосредственное впечатление, результатом чего обычно становится зависть... тесная связь между одеждой и идентичностью стала фактором, способствующим снижению предусмотренного законодательством США уровня защиты интеллектуальной собственности в сфере дизайна одежды — ситуация, осложненная импульсами зависти» (Scafidi 2015: 256).

19. Появление в психоаналитических текстах слов «страх» и «тревога» — следствие проблем перевода: фрейдовское понятие *Angst* традиционно переводится как «страх», однако будучи переведено на французский и английский как соответственно *angoisse* и *anxiety*, оно впоследствии вернулось в русскоязычные тексты как «тревога». Таким образом, этими терминами пользуются как синонимами.