

Ревность как соревновательность

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕВНОСТНЫХ КРИЗИСОВ

Kate Khan

Jealousy as Rivalry: Phenomenology of Jealousy Crises

Екатерина Хан

Российский университет дружбы народов
имени Патриса Лумумбы, ассистент кафедры
онтологии и теории познания
katerina.inno@gmail.com.

Ключевые слова: ревность, соревнование, привязанность, кризис, патемический сценарий, Бенедикт Спиноза, Фридрих Шеллинг, Рене Жирар, Жан-Поль Сартр, Марина Цветаева

УДК: 111+801.73

DOI: 10.53953/08696365_2026_197_7_123

В статье анализируются разные философские подходы к исследованию аффекта ревности как соревновательности. Сопоставляются трактовки феномена ревности как метафизически нагруженного аффекта и как патемического сценария, включающего в себя полемический эпизод соперничества. Рассматриваются разные концепции разрешения ревностного кризиса — при помощи преобразующей силы любви (Спиноза, Шеллинг), через миметическое насилие (Жирар), посредством признания (Дююи) и в результате моральной трансформации привязанности (Греймас и Фонтаний). Разбор неразрешимых кризисов ревности проиллюстрирован на примере одноактной пьесы Сартра «За закрытыми дверями» и стихотворения Марины Цветаевой «Я тебя отвоюю...».

Kate Khan

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba), the Department of Ontology and Epistemology, Assistant lecturer
katerina.inno@gmail.com.

Keywords: jealousy, rivalry, attachement, crisis, pathemic scenario, Benedict Spinoza, Friedrich Schelling, Rene Girard, Jean-Paul Sartre, Marina Tsvetaeva

UDC: 111+801.73

DOI: 10.53953/08696365_2026_197_7_123

The article analyzes various philosophical approaches to the study of the affect of jealousy as rivalry. The author compares interpretations of the phenomenon of jealousy — as either a metaphysically-grounded affect, or as a pathemic scenario, which necessarily includes a polemical episode of rivalry. Jealousy can be resolved through the transforming power of love (Spinoza, Schelling), through mimetic violence (Girard), through recognition (Dupuy) or as a result of the moral transformation of the attachment (Greimas and Fontanille). Sartre's one-act play *Huis clos* and Marina Tsvetaeva's poem *I'll conquer you from all lands...* are analyzed as the examples of unsolvable jealousy crises.

«Чувствовать я начал прежде, чем мыслить; это общий удел человечества»¹, — писал Жан-Жак Руссо на первых страницах своей «Исповеди». Мышление, в свою очередь, способно модифицировать чувства — что, впрочем, еще не гарантирует, что оно сможет их обуздать. Скорее напротив: как показал Серен Кьеркегор в «Или — или», рефлексия может усугубить состояние страдания, например, запуская механизм «тавтологической совести»², доводящей аффек-

1 Руссо Ж.-Ж. Исповедь / Пер. Д.А. Горбова и М.Н. Розанова // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. Т. 3. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. С. 12. (В оригинале: «Je sentis avant de penser; c'est le sort commun de l'humanité»; цит. по: Rousseau J.J. Les confessions. Nouvelle edition par G. Sand. Paris: Charpentier, 1841. P. 4).

2 См. подробнее: Чернавин Г.И. «Водяное колесо» вины: тавтология совести в заметках Витгенштейна // Horizon. Феноменологические исследования. 2022. № 2. С. 544–557.

тивное расстройство до глубокого отчаяния. Возможно, сами формы и способы осмысления аффектов еще нуждаются в прояснении: так, например, ловушка сомнений, в которую попадает в «Несчастнейшем»³ героиня, запутавшаяся во взаимоисключающих и равновозможных истолкованиях мотивов своего возлюбленного, мучается именно оттого, что мечется между двумя альтернативами: надежды и скорби. Однако, как показывает Кьеркегор, в ситуации рефлексивной тревоги любая аффективная определенность могла бы стать спасительной: сказать «да» скорби значило бы вместо постоянной реактуализации страдания постепенно прийти к утешению. Если человек слишком захвачен своим чувством, другие аффекты, мысли, события, жесты становятся незаметными, оттесняются на задний план или вовсе отрицаются. «Апории» и кризисы ревности в этом смысле — одна из аффективных «ловушек», которая все еще нуждается в переосмыслении и философском «распутывании».

Прояснение собственной аффективной жизни опосредовано языком, а за языковыми выражениями зачастую скрываются психологические, религиозные, этические представления о тех или иных аффектах и их значении для жизни. Переосмысление аффектов в этом смысле требует переопределения терминов: избавление от инерции привычных ассоциаций и тонкое нюансирование тех состояний, которые мы привыкли описывать широкими мазками. Как пишет Артемий Магун, «аффект (сентимент) — это термин культуры, предполагающий определенную аристократическую виртуозность и градацию качества (а не только количества) аффективности»⁴. Виртуозность в проявлении своих аффектов обычно ассоциируется с актерской игрой, самоконтролем и рефлексивной демонстрацией собственных чувств. Однако, как показал еще Сартр, ничто не мешает обнаружить подобного рода игры в самой основе жизни сознания⁵. Такой, казалось бы, естественный аффект, как ревность, также имеет различные градации. В своих социально одобряемых формах ревность превращается в соревновательность — например, в ситуации галантного соперничества или аффективного стимула для здоровой конкуренции. Однако известны и те формы ревности, которые характеризуются как деструктивные для общества, — например, приводящие к преступлениям на почве ревности или психопатологическому (и чаще всего беспочвенному) ревностному бреду.

Как известно, ревность сопровождает и усиливает конфликты, обвинения, подозрения, ставит под сомнение верность и, в конце концов, побуждает усомниться в собственной ценности и значимости в глазах Другого, равно как и в ценности самого этого Другого. Человеческий способ обращения с аффектом ревности несводим к моральным оценкам, поощряющим или порицающим те или иные ее проявления, и не может ограничиваться психологическим анализом того, как следует действовать, исходя из накопленного опыта. Феномен ревности раскрывается в том или ином аспекте — в зависимости от степени

3 Кьеркегор С. Или — или. Фрагмент из жизни. СПб.: Издательство РХГА; Амфора, 2011. С. 258–259.

4 Магун А.В. От триггера к трикстеру. Энциклопедия диалектических наук. Т. 2. Негативность в этике. М.: Издательство Института Гайдара, 2022. С. 352.

5 Можно вспомнить знаменитый пример с официантом, который «играет в бытие официанта в кафе»: Сартр пишет, что при самообмане я могу быть кем-то в чьем-либо представлении, хотя являюсь таковым лишь «по способу бытия того, чем я не являюсь». См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Издательство АСТ, 2017. С. 137–138.

рефлексивности, от сопутствующих глубинных субъективных убеждений (часто ассоциируемых с характером), ожиданий от себя и от Другого. Задача данного феноменологического исследования в том, чтобы понять, как можно осмыслить и переживать кризисы ревности и, главное, каким образом ревностный кризис может быть разрешен сущностно (то есть с точки зрения возможностей обращения с некоторой имманентной динамикой этого сложного аффекта как такового).

Ревность как сложный аффект, или проблема воображаемого уподобления

В феноменологическом понимании ревность — весьма своеобразное настроение, *Stimmung*⁶, словно бы побуждающее увидеть мир в определенном свете: как мир угрожающей лишенности, недовольства, неполноценности и неполноты. Прежде чем приступить к исследованию «как» ревностного способа видеть и чувствовать, проведем некоторую концептуальную ревизию и взглянем на то, какие попытки сущностного описания аффекта ревности, ее кризиса и способов ее разрешения уже предпринимались философами ранее.

Одну из первых систематических попыток философского исследования аффектов предпринял Бенедикт Спиноза в своей «Этике», где в числе прочих сложных аффектов он упоминает и ревность (*zelotypia*). В частности, в схолии к теореме 35 ревность определяется как сложная комбинация ненависти к ранее любимому и зависти к сопернику⁷. Вместе с тем в той же книге, в разделе «Определения аффектов», философ неожиданно отказывается давать повторное определение ревности и прочих сложных аффектов, ссылаясь на то, что они возникают из сложения простых аффектов, уже определенных ранее⁸. Действительно ли философ старательно избегает повторений и не скрывается ли за формулировкой «и так далее» предположение, что сложные аффекты не обладают целостностью и специфичностью, раз могут быть сводимы к сумме свойств простых аффектов. Попробуем прояснить причины возникновения ревности, погрузившись в исследование имманентных свойств спинозовской души, таких как воображение, мышление и желание.

Сама возможность такого аффекта, как ревность, объясняется Спинозой через апелляцию к способности воображения. В теореме 27 третьей книги «Этики» он объясняет, каким образом воображение осуществляет аффективное упо-

-
- 6 *Stimmung* (нем. «настроение») — в данном контексте отсылает к терминологии Мартина Хайдеггера, который, начиная с «Бытие и время» (см. § 29 et als.), апеллирует к настроению как к онтическому эквиваленту онтологического расположения (*Befindlichkeit*) — экзистенциального способа быть некоторым качественным образом затронутым миром. См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011. С. 134.
- 7 «Такая ненависть к любимому предмету, соединенная с завистью, называется ревностью, которая, следовательно, есть не что иное, как колебание души, возникшее вместе и из любви и ненависти, сопровождаемое идеей другого, кому завидуют» (Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // М.: Рипол-классик, 2021. С. 240).
- 8 В качестве дополнительной причины Спиноза указывает на то, что для многих подобных сложных аффектов и вовсе нет названия — впрочем, не в случае ревности. См.: Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // М.: Рипол-классик, 2021. С. 307.

добление: «Воображая, что подобный нам предмет, к которому мы не питали никакого аффекта, подвергается какому-либо аффекту, мы тем самым подвергаемся подобному же аффекту»⁹. О какого рода подобии идет речь в случае ревности, догадаться нетрудно: среди множества людей можно встретить тех, что обладают схожими атрибутами, претерпевают подобные аффекты или во всяком случае убеждены в своем подобии, — и именно они оказываются более близки друг другу и испытывают в силу этого особую эмоциональную связь, или эмпатию. Я мыслю Другого в качестве соперника, вообразив, что он влюблен в того же, в кого и я, на основании замеченных сходств и совпадений — и далее начинает разыгрываться целый спектакль, в котором соперник видится тем более счастливым в роли возлюбленного, чем сильнее мое собственное ощущение обделенности в любви. Так, в силу вступает другой аспект ревности — соревновательность, или эмуляция¹⁰. Самым радикальным примером здесь были бы однойцевые близнецы — и они, как показывает в своем романе «Метеоры» Мишель Турнье на примере Жана и Поля, действительно могут иметь столь схожие предпочтения, что на протяжении долгих лет жизни озадачены лишь тем, как (не) расстаться, оставаясь Жан-Полем и сохраняя свою криптофазию, или тайный «эолов язык»¹¹. Воображаемое подобие и эмуляция выступают объяснением того, почему каждый желает лишь посредством желания Другого.

Правда, если исходить из того, что аффекты действуют во всей природе (а не только в специфически человеческой), можно столкнуться и с некоторым общевидовым подобием: все люди предстают как один из модусов, или *affectiones*, субстанции, обладая общевидовым сходством. Это объясняет, почему мы можем проникнуться жалостью к больным животным¹² или испытывать яркие эмоции от кукольного театра. Не получается ли тогда, что подобие является не причиной уподобления аффектов, а выступает их следствием? Разве мы не считаем более похожими на нас как раз тех, кто любит и ненавидит то же, что и мы, кто разделяет наши стремления и отвращения? И далее, не следует ли из этого возможность в конкретном случае обнаружить большее природное сходство с не-человеком¹³ — как это происходит в случае Понтия Пилата по отношению к его собаке Банге в романе «Мастер и Маргарита»?

9 Там же. С. 226.

10 В соответствии с выделенными Спинозой тремя основополагающими аффектами желания, удовольствия и неудовольствия в схолиях к теоремам 22 и 27 можно выделить и три типа раздражительных аффектов: *commiseratio*, или сострадание (подражание, относящееся к неудовольствию), *aemulatio*, или соревнование/зависть (подражание, относящееся к желанию), а также не имеющую специального названия радость, вызываемую счастьем другого (там же, с. 221–222, 227–228). Описание последнего аффекта весьма примечательный пример того, как в результате разумного требования формальной полноты классификации автор вводит концепт, которому не смог подобрать адекватного латинского названия (русскоязычной версией названия подобного аффекта, на мой взгляд, могло бы быть «сорадование»).

11 См. Турнье М. Метеоры. СПб.: Амфора, 2006. С. 153–157.

12 В схолии к 57-ой теореме Спиноза достаточно прямолинейно рассуждает об аффектах животных, говоря о том, что мы не можем считать их бездушными, — просто их аффекты отличны от наших настолько же, насколько отлична их природа (Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. С. 278).

13 Если следовать интерпретации Б. Робинсона и М. Кутнера, спинозистская теория аффектов вполне актуальна в постгуманистической перспективе, когда мы признаем полноценность и частично-человеческих (гибридных), и нечеловеческих субъектов.

Если воображаемый перенос аффекта, построенный на принципе уподобления, играет ключевую роль в понимании ревности, становится ясен и механизм заблуждений: в ряде случаев ум может ошибиться в установлении сходства, что не будет препятствовать работе воображения и, стало быть, действительности аффективного переноса.

Таким образом, аффективная природа ревности оказывается динамичной и активной. Эмуляция, или копирование желания, приобретает тот или иной оттенок в зависимости от того, преобладает ли в нем стремление доставить удовольствие либо, наоборот, причинить вред сопернику или уничтожить объект соперничества. И поскольку сама сущность человеческой души состоит в желании, то в Спинозовской картине у нас не остается иных вариантов, кроме как столкнуться с еще более сильным аффектом, который оттеснит аффект ревности. Основным примером Спинозы построен, конечно, на апелляции к более высокому и стабильному желанию наслаждаться интеллектуальной любовью к Богу (*amor Dei intellectualis*) — очищать свои желания, стать менее пассивными и обусловленными временными, ненадежными связями с ревнуемыми другими — и стремиться к более полному постижению идей, увеличивая свою потенцию к действию. Избавление от рабства аффектов идет по пути благочестия (*pietas*), или уважения к общему благу, — и в этом смысле оказывается, что между чувственностью и этикой у Спинозы нет никакой существенной цезуры, а познание добра и зла может ограничить страсти лишь постольку, поскольку рассматривается как аффект, когда добро и радость фактически совпадают. Тогда получается, что и эмуляция может не только порождать конкуренцию, сопряженную с агрессивной борьбой и желанием устранить соперника, но и оборачиваться заразительным энтузиазмом, кооперацией или даже солидарным благочестием. Вопрос сводится лишь к интенсивности и направленности. Все исключения из правил остается списывать на то, что всякая конкретная, индивидуальная вещь вызывает весьма своеобразный, уникальный аффект, — ибо подобие никогда не подразумевает полного тождества.

Можно подытожить, что в модели Спинозы ревность оказывается одним из тех аффектов, которые преодолеваются лишь аффектом более сильным, модифицирующим и разрешающим ситуацию и в плане чувствования, и в плане понимания. Однако сама техника этого разрешения остается не вполне ясной. Казалось бы, интеллектуальная любовь к Богу должна пересиливать эмуляцию, поскольку сулит не конечное, а бесконечное удовольствие. И все же непонятно, в какой момент и в силу чего человек вдруг обнаруживает этот наивысший аффект. Второе ограничение связано с принципом индивидуальных различий модусов: теория Спинозы предполагает возможность того, что один и тот же предмет может вызывать у разных людей разные аффекты. Это приводит к невозможности установления какого-либо подлинного аффективного единства: даже если некий предмет и вызовет у множества людей поразитель-

В конце концов, мы способны обнаружить некоторое сходство со всяким сущим, ибо с точки зрения Спинозизма все сопричастно единой субстанции мира: «...естественное познание, как и любое другое, может с одинаковым правом называться божественным, т. к. его как бы подсказывает нам природа бога, поскольку мы причастны к ней». См. *Robinson B., Kutner M. Spinoza and the Affective Turn: A Return to the Philosophical Origins of Affect // Qualitative Inquiry. 2019. Vol. 25. Iss. 2. P. 111–117; Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Пер. с лат. М.М. Лопаткина, С.М. Роговина, Б.В. Чредина. М.: Академический проект, 2015. Там же. С. 15.*

ное единодушие, оно все равно может быть нарушено в любой момент. А, пожалуй, наиболее неочевидной в концепции Спинозы является сама возможность отпадения от божественной любви, которая, собственно, и открывает возможность ревности. Переосмыслить указанные ограничения можно, по-видимому, переосмыслив сам монизм, — например, обратившись к тематизации внутрибожественной жизни у Фридриха Шеллинга.

Ревность, уступающая божественной любви

Среди многих философов, так или иначе затрагивавших проблематику ревности, Шеллинг — не самая очевидная и, пожалуй, весьма недооцененная фигура. Это, прежде всего, связано с тем, что философско-антропологическая проблематика эксплицитно поднимается им в текстах, которые не были изданы при жизни и носили скорее эзотерический характер, — речь идет, прежде всего, о незавершенном трактате «Мировые эпохи» (1811, 1813, 1815), Штутгартских частных лекциях (1810), а также небольшом наброске «Психологическая схема» (1837–1838). Как отмечает П.В. Резвых, для Шеллинга, особенно в «Мировых эпохах», свойственен своеобразный методический антропоморфизм¹⁴: сверхмирные принципы, потенции и метафизические связи исследуются по аналогии с внутренним опытом человека и человеческими взаимоотношениями. Важно, что эта аналогия вовсе не случайна, а является вполне сознательным философским шагом, в некотором смысле развивающим кантовский «коперниканский» переворот, предполагающий устанавливать нечто о предметах «раньше, чем они нам даны», основываясь на априорном знании об устройстве познавательных способностей самого субъекта познания. В логике Шеллинга же человек, пусть и не имея непосредственного доступа к постижению божественных тайн, все же оказывается способен постичь истоки природы и Бога — как раз в той мере, в какой сам является их средоточием.

Описанные им в «Мировых эпохах» страсти внутрибожественной жизни включают в себя и эпизод ревности, которая развертывается в ситуации распри между тремя потенциями (отрицающей, утверждающей и безразличной к тому и другому), каждая из которых претендует на главенство. Шеллинг описывает эту ситуацию противоборства так: «...поскольку каждый из трех принципов имеет равные притязания на то, чтобы быть сущим, то противоречие не может быть разрешено тем, что одно становится сущим за счет другого»¹⁵. Сама суть ситуации противоборства, основанного на эгоизме и взаимном несуществовании, оказывается способна к преобразованию — кризис разрешается добровольным переходом к свободной взаимопринадлежности, требующим обращения от патологической страсти самоутверждения к успокоению, обусловленному встречей с чем-то несомненно более высоким, перед ликом которого каждый готов уступить. При этом важно, что высшее не просто утверждает ультимативное господство, но озаряет каждого блаженным светом,

14 См. Резвых П. Главная проблема философии Шеллинга // Постнаука. 2015. 22 февраля (URL: <https://postnauka.org/video/41691>).

15 Перевод П.В. Резвых (готовится к публикации). См. Schelling F.W.J. (1861). Die Weltalter. In A.H.K. Schelling (Ed.), *Sämtliche Werke*. Abt. 1. Bd. 8, ed. (195–344). Stuttgart, Augsburg: J.G. Cotta'scher Verlag. S. 232 (et als.).

останавливающим бессмысленную распрю: так гнев сменяется кротостью. Шеллинг объясняет этот переход следующим образом:

Ничто не может отречься от себя как сущего иначе, кроме как перед лицом чего-то высшего. Как сердце человека чувствует себя словно бы имеющим право на эгоистическое желание [Begierde] лишь до тех пор, пока его томление [Sehnsucht], его стремление [Verlangen], та внутренняя пустота, что гложет его, не наполнится благом более высокого порядка; как душа успокаивается и утихает, лишь познавая над собою нечто выше себя, преисполняющее ее блаженством, так и та слепая жажда и желание первой [природы] может умолкнуть лишь перед лицом высшего, перед которым оно охотно и добровольно познает себя как только бытие, как *не-сущее*¹⁶.

Неожиданный аналог этим трем потенциям, обнаруженным уже во внутреннем мире человека, можно встретить в «Штутгартских лекциях», где Шеллинг разъясняет взаимосвязь трех потенций человеческого духа — природной души, или нрава (*Gemüth*), духа (*Geist*) и души (*Seele*), где многие начала, или способности, — будь то томление, желание, чувство, своеволие или рассудок — могут проявлять себя слишком настойчиво, теряя связь с другими началами и тем самым приводя к тем или иным патологиям души, которые Шеллинг в общем виде делит на три класса — болезни нрава, слабоумия и безумия¹⁷. Говоря о ревности, ясно, что она может проявиться двояко, — и как некоторая болезнь нрава, склонная к чрезмерному томлению по недоступному объекту желания, сопровождаемая скорбью; и как некоторый тип безумия, когда подогреваемый чувствами и страстями рассудок продуцирует ревностные фантазии, утратив связи с душой¹⁸.

Дальнейшее психологическое истолкование этого сюжета можно найти в «Психологической схеме»¹⁹, где воля, рассудок и дух парадоксальным образом могут либо находиться в патологическом конфликте ввиду нарушения баланса соотношений, либо же пребывают в гармоничном единстве, будучи подчиненными высшему принципу личности. Ревность возникает в одной из следующих конфигураций: 1) воля отвергает рассудок и пытается самоутвердиться, подчиняя рассудок страсти вопреки некоторому порядку вещей, вследствие чего 2) рассудок в свою очередь стремится создать для воли возможные условия воления, увлекая ее в пучину фантазии, — тогда как дух остается исключенным, и фантазия чрезмерно фокусируется на объекте страсти, теряя обычно присущую рассудку склонность соотносываться с опытом.

Если переносить данную схему на область человеческих взаимоотношений, то в первом случае мы имеем ситуацию ревностного желания — того самого, которое лежит в основе нарушения заповеди «не возжелай жены ближнего своего». Здесь рассудочная связь с другим подчинена воле признания со стороны этого другого. Второй же случай хорошо отражает ситуацию ревности,

16 Там же.

17 Шеллинг Ф.В.Й. Штутгартские беседы // Позитивная философия. В 3 т. СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2017. С. 51–59.

18 Я благодарна П.В. Резвых, который обратил внимание на это место в «Штутгартских лекциях» в рамках семинара в Лаборатории ненужных вещей (2024/2025), а также указал на то, что в понимании ревности стоит выделять два разных аспекта — в одном случае ревность связана с нехваткой признания в некоторой реальной ситуации отношений, а в другом случае исходит из ревностного бреда.

19 Резвых П.В. Шеллинг Ф.В.Й. [Психологическая схема] // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. №4. С. 471–475.

в которой ревнивца готов обвинить объект своей ревности во всех мыслимых и немислимых грехах и изменах, даже если они никак не соотносятся с реальностью, — лишь бы проявить эксклюзивность своих притязаний. Так или иначе, Шеллинг оказывается близок к Спинозе в отношении того, что более высокое чувство способно переопределить всю предшествующую диспозицию, — и только божественная любовь оказывается на это действительно способна. Однако, в отличие от Спинозы, в подобном подходе можно внимательнее рассмотреть не внешнюю, а внутреннюю конфигурацию ревности — ибо она возникает не вследствие столкновения с кем-то или чем-то особенно впечатляющим или аффективно воздействующим, но прежде всего по причине определенного разлада в личности самого ревнителя. Это объясняет множество эмпирических ситуаций, когда при прочих равных один человек склонен бурно испытывать и проявлять ревность там, где другой совершенно спокоен, и не сводит это к особенностям взаимоотношений с некоторым конкретным Другим (или с уподоблением этому Другому). Скорее, речь идет о том, что имманентное желание и чувство может приобретать весьма разные формы вследствие того или иного типа рассогласования в работе способностей души, в конечном счете в зависимости от большей или меньшей самодостаточности и открытости к тому, чтобы соотноситься не только с собственными желаниями, но и с желаниями других, и — что немаловажно — со всеобщим, или идеальным. Собственно, именно в этом Шеллинг видит перспективу разрешения распри и противоречия — в приходе к тому порядку, в котором своеволие обретает покой.

Структурный анализ ревности: формула и конфигурации

Рассмотренные выше философские концепции Спинозы и Шеллинга основывались на определенных метафизических посылах. Универсализация разрешения ревностного кризиса должна приводить либо к вытеснению ревности более сильным аффектом, либо кардинальным избавлением от нее, трансформацией самого комплекса аффектов вследствие восстановления баланса душевных сил. Подобный подход хотя и отвечает на вопрос, почему ревностный кризис может исчерпать себя, — но не проясняет, каким образом это возможно вне метафизической, божественной любви. Попробуем понять и сравнить, какие перспективы исследования ревностного кризиса откроются, если попытаться избежать онтологизации аффектов и обратиться к предельно конкретному языковому и структурному анализу.

Можно начать с элементарного остенсивного определения случая ревности в классической литературе. Возьмем патологического ревнивца вроде Отелло, который убивает свою супругу Дездемону из-за ревности к Кассию. Этот пример идеально вписывается в формулу Ролана Барта, согласно которой ревность — это «уравнение с тремя взаимозаменяемыми (перестановочными) переменными; ревнуешь всегда сразу двоих — я ревную и того, кого люблю, и того, кого любит тот»²⁰. Правда, эти переменные вовсе не взаимозаменяемы: как и в определении Спинозы, мы сталкиваемся с двумя разными типами

20 Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. М.: Ad Marginem, 1999. С. 270.

и проявлениями ревности — к объекту и к сопернику. Подразумеваем ли мы, что Отелло *всегда* ревновал Дездемону к любому потенциальному сопернику на правах ее законного супруга (ревность, обусловленная конфигурацией привязанности) или ревность *вспыхнула* в нем лишь оттого, что он позавидовал Кассио, увидев в нем соперника (ревность, обусловленная конфигурацией соперничества)? Может ли быть верным обратное: некий субъект А воспылал бы страстной любовью к Б лишь вследствие обнаружения соперника В, привязанного к Б, — так, что именно ревность порождает бы аффект любви?

Характер взаимообусловленности этих отношений можно прояснить с помощью треугольной миметической модели Рене Жиара. У Жиара ревность фактически приравнивается к желанию «занять место», а смысловой акцент у Жиара явно смещается с объекта любви на соперника, который выступает медиатором желания. Внезапно оказывается, что объект ревности выступает желанным именно потому, что это продиктовано желанием уподобления Другому, и дополнительно усиливается именно тем, что на него претендует и некий соперник. Как писал Жирар, «мы никогда не воспринимаем того, к кому ревнуют, за образец, потому что всегда смотрим глазами ревнующего. Подобно всем жертвам внутренней медиации, ревнивец с легкостью убеждает самого себя, что его желание спонтанно, то есть укоренено в объекте, и только в объекте»²¹. По версии Жиара, открыть природу желания — значит прояснить, кто является идеалом подражания, кто выступает в роли претендента, а кто — в роли медиатора, однако сделать это изнутри противостояния практически невозможно, ибо ревность и ненависть к сопернику внушает и «желание любовью ценой отличиться»²². В случае с Отелло его посредник — Кассио, однако трагическая интрига требует введения еще и злого двойника — Яго, который как бы камуфлирует мотив самого Отелло, любовь к Дездемоне и желание уподобиться Кассио, и довершает мимесис убийством собственной жены²³. Поскольку желание представляет собой интенсивную величину, то и ревность приобретает те или иные градации и формы. Позиция Дездемоны, впрочем, не сводится к сугубо пассивной роли объекта-медиатора: помимо логики разрешения миметического кризиса посредством жертвоприношения, Жирар пытается указать на ее темное стремление к насильственной смерти в свете ее желания, «больше не искушаемого ничем, кроме собственного апокалиптического самоуничтожения»²⁴. Дездемона здесь выступает не в роли языческого «козла отпущения» в треугольнике ревностных отношений — но в роли искупительной жертвы, уподобляющейся Христу. Она стремится стать добровольной жертвой и тем самым положить конец искушению ревности, против своего убийцу и упразднив миметическое соперничество. Так или иначе, в жирардовской трактовке ревности ключевую роль играет процедура подстановки — та самая, что пренебрегает исходным лейбницевским принципом

21 Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. 2-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 42.

22 Там же. С. 131.

23 Косвенное подтверждение этому можно найти в первой сцене первого акта, где в диалоге с Родриго Яго произносит слова: «Будь я Отелло, я бы не был Яго. // Служа ему, я лишь себе служу <...> Я — не я», а также реплику в конце первой сцены второго акта: «Но в нее влюблен и я // <...> Я склонен думать, что любезный Мавр // Вскочил в мое седло».

24 Жирар Р. Театр зависти. Уильям Шекспир. М.: Издательство ББИ, 2021. С. 410.

различения индивидуальных вещей: «...в силу незаметных различий две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными и <...> они должны всегда отличаться друг от друга не только нумерически»²⁵.

Для Жирара различимость — не данность, а, напротив, недостижимый идеал на пути становления субъекта самим собой. В отличие от Спинозовской модели, где аффективное уподобление было характерно для различных сущих в силу их субстанциального единства, у Жирара мы не имеем эксплицитной теории аффектов или онтологического обоснования способности воображения. Однако подход Жирара, как отмечают Пророкова и Агамалова, содержит в себе определенную метафизическую аксиоматику, предполагающую весьма специфическую модель различающего порядка²⁶. По всей видимости, глубинные корни миметической модели, которую предлагает Жирар, кроются в его христианской онтотеологии, где прототипической жизнью все-таки является бытие по подобию Бога и стремление к жизни во Христе²⁷ — как отмечает А. Кондакова, «Жирар предлагает проект радикального христианства, или *Царства*, 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»²⁸. Однако если в теологической перспективе модель уподобления так или иначе предполагает отсылку к прототипу, то в секулярной оптике феномен ревности оказывается постоянно и неизбежно самовоспроизводящимся алгоритмом, порождающим эскалацию напряжения и кризис, который у Жирара находит свое разрешение только в жертвоприношении — фактическом при трагическом исходе и символическом — в случае комедии.

Помимо трудности различения субъектов, в модели треугольного желания возникает также и трудность различения аффектов. Как справедливо отметила Е. Григорьева, у Жирара весьма трудно отличить друг от друга «театр ревности» и «театр зависти»²⁹. Дюпои настаивает на том, что подход Жирара нуждается в корректировке: ревность не укладывается в пресловутый треугольник, ибо ключевую роль в ревности играют отношения «включенности/исключенности» самого ревнителя³⁰. Описанное Дюпои размывание роли медиатора приводит к замене геометрической конфигурации «миметического треугольника» на конфигурацию отвержения: ее можно представить, например, как окружность с исключенной из нее точкой. Однако и в концепции Дюпои обнаруживается неясность: стоит только задаться вопросом о том, что является критерием вхождения в этот самый «круг», ведь самоисключение порождает одновременно и ревностное желание войти в круг избранных, и зависть к тем,

25 Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г. Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 56.

26 См. Агамалова Л., Пророкова М. «Цветочная супруга»: между киборгом и козлом отпущения из цветов // Stasis. 2025. Т. 12. № 2. С. 88–114.

27 См. подробнее его работы «Козел отпущения» и «Я видел Сатану, падающего как молния».

28 Кондакова А. Насильственная (не)взаимность: мимесис и антимимесис конфликта // Логос. 2024. №5 (162). С. 65–86.

29 Григорьева Е. Бесконечный проигрыш: ревность и любовь в миметической теории // Логос. 2024. Т. 34. № 5. С. 90.

30 См. подробнее главу «Логика самоисключения» в: Дюпои Ж.-П. Ревность. Геометрия желания. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2021.

кто уже в нем пребывает в силу того, что обладает чем-то, чем не обладает ревнитель. Отелло, «благородный мавр», хотя и принят в аристократические круги Венецианской республики, однако из-за неприятия отца Дездемоны, Бранцио, вполне может чувствовать себя исключенным из-за предубеждений, связанных с его цветом кожи. Но подобная мотивация, хоть и проясняла бы повышенную подозрительность Отелло в отношении Кассио, все же едва ли могла бы объяснить мотивы убийства Дездемоны. Является ли завуалированная зависть самого Отелло поводом для ревности или ревностное отношение Бранцио к дочери порождает зеркальную ревность — остается непоясненным домыслом читателя, однако со всей определенностью можно сказать, что наиболее выразительно роль отверженного в трагедии отыгрывает завистливый двойник Отелло — Яго.

Ревность/зависть: семантический и семиологический анализ

Семантическую близость и трудноразличимость ревности и зависти в обычном словоупотреблении подтверждает лингвистический анализ: во многих языках понятие «ревность» фактически синонимично «зависти», которая, в свою очередь, оказывается очень близка «ненависти»³¹. В русском языке понятия ревности и зависти обнаруживают довольно разную этимологию, что позволяет акцентировать некоторые различия: «ревность» трактуется как открытое сильное переживание и изначально имеет связь как с положительными коннотациями («рвение», «усердие», «забота»), так и с отрицательными («сварливость», «склонность к спорам», «опасение, что другой сделает лучше»), тогда как «зависть» тяготеет к более негативным коннотациям и скорее ассоциируется с постыдной и скрываемой эмоцией ненависти (и «зависть», и «ненависть» этимологически восходят к «видеть»). Таким образом, если зависть исходит из скрываемой нехватки, недостатка блага и неудовольствия при его виде, то ревность скорее актуализирует неудовольствие от возможной или действительной потери актуально наличествующего блага, к которому субъект привержен. Подобной точки зрения придерживается, в частности, Марта Нуссбаум в своем анализе политических эмоций:

Зависть похожа на ревность в том смысле, что и та и другая связаны с враждебностью к конкуренту из-за владения или пользования ценным благом. Ревность, однако, обыкновенно связана со страхом конкретной потери <...> и поэтому связана с защитой самых заветных благ и отношений человека³².

-
- 31 Здесь и далее я опираюсь на исследование Е.Ю. Булыгиной и Т.А. Трипольской эмотивных концептов ревности и зависти (см. *Булыгина Е.Ю., Трипольская Т.А.* Динамические процессы в содержании эмоциональных концептов «Зависть» и «Ревность» в славянских и романо-германских языках // *Русин.* 2015. № 3 (41). С. 191–209). Авторы трактуют данные эмотивные лексемы, исходя из презумпции изначально нерасчлененного эмоционального комплекса в эмотивной картине мира человека, которая приобретает выраженную дифференциацию именно в языке, и приводят различные смысловые конфигурации, закрепившиеся в разных языках.
- 32 *Нуссбаум М.* Политические эмоции: почему любовь важна для справедливости. М.: Новое литературное обозрение, 2023. С. 509.

Стоит отметить, что в подобной трактовке Нуссбаум ревность неизбежно объективирует отношение к другому, как бы превращая человека в некое благо, которым можно обладать и за которое можно конкурировать с другими. Противоядием против зависти и ревности в ее концепции выступает разумное придание большего веса неиерархическим и нераспределяемым благам, таким как добродетели, а также культивирование отношений дружбы (что, по ее мнению, недоступно лишь патологическим, болезненным ревнивцам вроде прустовского Свана³³).

И все же положительная, или «белая», ревность, которая подразумевает «пыл» и «рвение», вносит дополнительные трудности, которые можно было бы объяснить семантической связью ревностного отношения с взаимосвязью любви и гнева. Это подтверждается, в частности, апелляцией к библейским контекстам, где ревность оказывается присуща не только и не столько даже человеку, сколько Богу, один из эпитетов которого — «Ревнитель» (כַּיָּר, воспрещающий идолопоклонничество). Ревность (др.-евр. כַּיָּר, др.-гр. ζήλος) оказывается изначально амбивалентной: в одних контекстах трактуется как «великая любовь» Господа Саваофа (Исаия 9: 7), в других — как божественное мщение и гнев (Иезекииль 23:25, Притчи 6:34) и только позднее — как религиозное рвение и усердие самих людей (Рим. 10:2).

Казалось бы, весьма близкая к упомянутой ранее человеческой «формуле ревности» конфигурация встречается в книге Захарии (8:2): «так говорит Господь Саваоф: возревновал Я о Сионе ревностью великою, и с великим гневом возревновал Я о нем», что в современном переводе трактуется следующим образом: «Я люблю Сион так сильно, что рассердился на него, когда он перестал быть верен». Однако божественная ревность, в отличие от патологической человеческой, всегда справедлива — в том смысле, что она проявляется как гнев лишь после действительного нарушения верности, не испытывая мучительного сомнения или подозрения ввиду божественного всеведения. Ветхозаветная ревность Бога все больше переносится в Новом Завете на человека, формируя тем самым концепцию *ревностности* или прозелитизма, т.е. пламенной приверженности Богу среди верующих: «Ибо я ревную о вас ревностью Божиею» (2-е Коринфянам 11:2), «Не возбужу ли ревность (παράζηλω) в сродниках моих по плоти и не спасу ли некоторых из них?» (Рим. 11:14).

В зависимости от того, понимать ли ревность как некоторое субъективное эмоциональное переживание, связанное с другими людьми, как целую конфигурацию отношений и притязаний, как божественный предикат или как религиозно-ценностную установку, — мы будем по-разному регистрировать ее проявления, тем самым обнаруживая неоднозначность и в морализации данного аффекта. В одних случаях ревность оборачивается крайностью «неумеренной любви», в других — обнаруживает отсутствие доверия, в-третьих — выступает утверждением власти, владения или же пылкой верой. Так или иначе, можно сказать, что феноменальное обострение ревности во всех случаях происходит в ситуации соперничества, — и, таким образом, ревность ложится в основу понимания всякого *соревнования*, актуализирующего *привязанность*. Эту двойную конфигурацию подробно рассматривают семиологи А. Греймас и Ж. Фонтаний³⁴,

33 Там же. С. 510.

34 Греймас А., Фонтаний Ж. Семиотика страстей: От состояния вещей к состоянию души. М.: УРСС: Ленанд, 2015. С. 274–275.

разрабатывая на их основе свою дискурсивную схему ревности, включающую в себя макросеквенцию, т.е. динамическую последовательность развертывания чувства ревности: 1) эксклюзивная привязанность; 2) смутная недоверчивость³⁵; 3) полемический эпизод; 4) любовь/ненависть. В свою очередь, полемический эпизод включает в себя следующие этапы: беспокойство, подозрение, эксклюзивное видение, эмоцию и морализацию.

Таким образом, вместо дефиниции или даже уравнения ревности Греймас и Фонтаний предлагают «патемический сценарий», в котором возможны различные объяснения причин возникновения этой самой эксклюзивной привязанности (провидение, характер, стечение обстоятельств и т.п.) и различные нюансы развертывания полемического эпизода, составляющего саму интригу. Помимо структурирования динамики ревности, семиологический анализ предлагает также дифференцировать субъекта действия и субъекта состояния. Более того, в отличие от модели Жирара, в которой каждый субъект ревнив по умолчанию в силу самой миметической природы желания, в модели Греймаса и Фонтаний становление-ревнивцем предполагает трансформацию, которая «полностью когнитивна и опосредуется “спектаклем” или “образом”»³⁶, убеждающим ревнивца в его несчастье как бы извне. Подобный подход, впрочем, будто бы вуалирует всякую имманентную, аффективную природу желания, предлагая трактовать чувства и отношения исключительно в поле их символического выражения. Во многом благодаря этому патемический сценарий достаточно легко ложится на разнообразный драматический материал: в случае того же Отелло нетрудно отследить динамику отношений от эксклюзивной привязанности к Дездемоне до ненависти, порожденной весьма хитросплетенным привнесением недоверчивости, подозрения и морализации. Примечательно, что в таком формализованном виде эта схема оказывается приложима не только к intersubjectивным отношениям, но и к тактикам самоопределения — например, в ситуации выбора одной из конкурирующих теорий или идеологий.

Вариативность патемического сценария предполагает, что в зависимости от того, каким образом будет разрешен полемический эпизод, ревность приведет либо к эскалации недоверия (что чревато очередным витком конфликта), либо к примирению и любви. И хотя Греймас и Фонтаний не дают ясного ответа, в каком случае происходит то или другое развитие событий, очевидно, что ключевую роль в данном случае будет играть содержательный аспект морализации. Но как же быть, если морализации так и не произошло?

Вымышленные тупики ревности в литературе: патемические сценарии Сартра и Цветаевой

Далее предлагается рассмотреть несколько литературных примеров, которые раскрывают специфику каждой из теоретических моделей, — в одноактной

35 Принимая во внимание сказанное выше относительно «ревности Бога», следует оговориться, что схема в целом и эта фаза в особенности все же являются специфически человеческими.

36 Греймас А., Фонтаний Ж. Семиотика страстей: От состояния вещей к состоянию души. С. 267.

драматической пьесе «За закрытыми дверями» Ж.-П. Сартра и стихотворении «Я тебя отвоюю...» М. Цветаевой. В обоих случаях ревностный кризис оборачивается своеобразным тупиком, а артикулированной морализации или сколько-то конструктивного разрешения полемического эпизода в конце произведения так и не происходит. Принципиальное различие здесь вносит перспектива: в пьесе Сартра читатель наблюдает за длительной динамикой ревностного кризиса, разворачивающегося между тремя участниками, тогда как стихотворение Цветаевой буквально сталкивает читателя лицом к лицу с пронзительным и безымянным «Я», вопиющим о ревности к столь же безымянному «Ты» перед всем миром.

У Сартра «Мы» имеет достаточно устойчивую конфигурацию перманентного жирардианского миметического треугольника, где каждый попеременно выступает то субъектом, то объектом желания двух Других, утверждая тем самым перманентную диалектику уподобления и различения, никогда не сводимых ни к тождеству, ни к совершенной инаковости. Гарсен, Инес и Эстель образуют замкнутый любовный треугольник, который ввиду постоянного сопричастия обречен на перманентную конфликтность: каждый из героев всегда чувствует себя отвергнутым, непризнанным, пристыженным, независимо от того, пытается ли он или она выставить себя в наилучшем свете или же открывает о себе некую неприглядную правду. Драма выявляет бесконечный тупик ревности, продиктованный постоянной переменной вершин этого миметического треугольника, который на уровне речи реализует себя как потенциально нескончаемый диалог. Вместе с тем каждый герой в тот или иной момент ищет признания в глазах другого, стремясь одновременно пренебречь третьим, отчего напряжение лишь возрастает.

Сартровская ситуация «ада» напоминает описанную Шеллингом распрю, с той лишь разницей, что никакого разрешения здесь не может быть, причем по причине, уже заданной самими условиями пьесы. Персонажи уже мертвы, они находятся в конце времен, и даже забрезжившая перспектива перемены (или символ прощения свыше?) — открывшаяся внезапно дверь — не воспринимается ими как действительная. Те подлинные Другие, которые могли бы обеспечить героям признание или прощение, остались в земной жизни, а здесь они не могут даже выступить друг для друга «зеркалами», поскольку, пытаясь найти признание у одного, они так или иначе цепляются вниманием за Другого, кем бы он ни был. «Эти пожирающие взгляды», конкурирующие за внимание друг друга, обречены на асимметрию невзаимности — ибо триада не сводима к диаде без потерь.

В пьесе Сартра невозможны ни жертвоприношение (все в равной степени мертвы и обречены на сопричастие), ни метаморфоза перед лицом чего-то наивысшего (герои остаются в ситуации замкнутости, желая добиться гипотетического признания и осознавая вместе с тем, что в этом и кроется их поражение, их «ад»). Гипотетическое развитие сюжета потребовало бы того, чтобы по меньшей мере один из персонажей покинул комнату, исчез или каким-то образом преобразился. Однако даже пресловутая открытая дверь не срабатывает. Тупиковость посмертного бытия взаперти демонстрируется в таком виде неспроста: для Сартра неприемлем поворот *ex machina*, условием изменений должно быть свободное решение самого человека, условием становления является бытие. Можно сравнить этот эпизод с аналогичным моментом из «Расторжения брака» Клайва Стейплза Льюиса, когда ангел убивает ящерицу, под-

вергающую человека ужасным мукам, на которые он и сам готов идти, лишь бы сохранить ее: «Всякая любовь воскреснет здесь, у нас; но прежде ее надо похоронить»³⁷. У Льюиса патологически мучительные отношения в сумерках, предвещающих ад, в любой момент могут быть увидены как предрассветный миг рая, ибо: 1) сотериологический мотив сохраняет шанс на искупление грехов и прощение; 2) диада все же предполагает взаимность. В ситуации же пьесы «За закрытыми дверями» постоянная циркуляция ревности, стыда, поиска признания и отвержения в рамках триадичной структуры основана на неспособности героев к действительной перемене, исчерпанности их существования, когда они уже не могут «стать иначе» и обречены «переводить стрелки». Персонажи заперты в треугольнике ревности и тем самым обречены на нелюбовь, ибо лишаются свободы снискать во взгляде Другого подлинное признание, поскольку Третий всегда отменяет это признание отвержением. Кажется, будто решение Гарсэна остаться и добиться от Инес морального приговора является такого рода попыткой — однако мы видим, что попытка Эстель избавиться от Инес, убить «третью лишнюю, которая смотрит», заведомо обречена на провал ввиду невозможности закрыть глаза — таковы правила игры. Обреченные на посмертные адские муки ревности, стыда, непризнания и взаимобусловленности герои Сартра призваны напомнить о том, что жизнь каждый миг предоставляет свободу не оставаться в плену подобного рода аффективных конфигураций и предпочесть мазохистическому подчинению и ревности к Другому — любовь.

В стихотворении Цветаевой обнаруживается иной, весьма необычный тип ревности, который исходит не из замкнутости в треугольнике, но из мнимости единения, где предметом ревности становится само отделение. Первые строки — «Я тебя отвоюю у всех земель, у всех небес, // Оттого что лес — моя колыбель, и могила — лес» — уже наводят на мысль о том, что лирическая героиня исходит из собственной принадлежности лесу как всеильной женской природе, антитезой которой выступает автономный Другой. Вместе с тем попытка «отвоевать» и «присвоить» обречена на поражение, ибо автономия этого «Ты» совершенно непреодолима на протяжении всей его жизни: «Но пока тебе не скрещу на груди персты — // О проклятие! — у тебя остаешься — ты: // Два крыла твои, нацеленные в эфир, — // Оттого что мир — твоя колыбель, и могила — мир!» Описанное в стихотворении желание «отвоевать тебя» и «у всех других», и «у той одной», и у самого Бога разбивается о некую предзаданную свободу и принадлежность миру.

Это стихотворение можно было бы рассмотреть в контексте поэтической симпатии и поэтической же ревности Цветаевой и Блока. Как показывает С.Н. Бройтман, поэтика Цветаевой в значительной степени выражает превращенную, как бы пресуществленную и спроецированную на себя (т.е. сменившую перспективу с мужской позиции на женскую) поэтику Блока: «Цветаева считала, что любовь есть не слияние двух в одно, а смерть-рождение, пресуществление “я” и “ты”»³⁸. Однако само это пресуществление оборачивается ревностным отношением по отношению ко всему тому, чему «Ты» может быть сопричастным. Рассмотрим комментарий самой Цветаевой:

37 Льюис К.С. Расторжение брака / Пер. с англ. М. Трауберг. М.: Издательство АСТ, 2022.

38 Бройтман С.Н. М. Цветаева и А. Блок // Новый филологический вестник. 2005. № 1 (URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/m-tsvetaeva-i-a-blok>).

Я хочу в тебе уничтожиться, то есть я хочу быть тобой. Но тебя уже в тебе нет, ты уже целиком во мне. Пропадаю в собственной груди (тебе). Я не могу пропасть в твоей груди, потому что там тебя нет. Но может быть я там есть? (Взаимная любовь. Души поменялись домами). Нет, и меня там нет. Там ничего нет. Меня же нигде нет. Есть моя грудь — и ты. Я тебя люблю тобою. Захват? Да, но лучше, чем товарообмен.

И далее:

Ну а взаимная любовь? (Товарообмен). Единовременный и перекрестный захват (отдача). Два пропада: души X в собственной груди, где Z, и души Z в собственной груди, где X. Но раз я в тебе живу, я не пропала! Но раз ты во мне живешь, ты не пропал! Это бытие в любимом, это «я в тебе, а ты во мне», это все-таки я и ты, это не двое стали одним. Двое стали одним — небытие. Я говорила о небытии в любимом³⁹.

Эта экспликация, переведенная с языка поэтической метафизики на язык человеческих отношений, в каком-то смысле обнажает глубинную природу самой патологической ревности, которую можно себе представить, — чувства, которое способно аннигилировать все, лишь бы утвердить такое парадоксальное замыкание на идеале совершенной взаимности, которое буквально ведет к самоуничтожению. В этом смысле патологический ревнивец, одержимый паранойяльными подозрениями, перестает воспринимать происходящее иначе, чем сквозь призму своего подозрения, — и в этом смысле Цветаева повторяет тот же ход, который развертывается в трагедии «Отелло»: стремление к диаде, разворачивающееся внутри монады, обречено на тупик. Здесь впопугу обратитесь к философам любви Алена Бадью, который отмечал: «Любовь производит истину из разъединения... никакая одиночная позиция не включает в себя опыт другого, иначе это было бы интериоризацией двух»⁴⁰. Отчаянный жест интериоризации, описанный в стихотворении, иллюстрирует тупик банальной невозможности вместить двух в одном. Творчество же Цветаевой, пусть и обращенное к Блоку, все же несводимо к банальному миметическому соперничеству и все же оборачивается поэтическим самоутверждением. Обреченная на невозможность полного захвата и слияния лирическая героиня Цветаева проигрывает «бой за Ты», чтобы обрести собственный поэтический голос, который лишь отчасти превращает и дополняет блоковские «мужские» мотивы, мотивы «духа», «женской» перспективой, или мотивами «души».

Противопоставление ревностной фантазии, порождаемой монадой, которая никак не может признать ограниченность, накладываемую парностью, и ревностной конфигурации триады, которая никак не может свестись к паре, обнаруживает два аспекта одного и того же кризиса формулы «Я и Ты». Ревностный кризис, порождающий борьбу и соревнование, может происходить из стремления к эксклюзивной привязанности или из миметического желания уподобления Другому, однако в основе самой этой привязанности лежит набор трудно совместимых требований: 1) признание ценности как «Я», так и «Ты»; 2) постоянное стремление к сравнению «Я» и/или «Ты» друг с другом и с дру-

39 Цит. по: Бройтман С.Н. М. Цветаева и А. Блок.

40 Бадью А. Что такое любовь? // Новое литературное обозрение. 2011. № 6 (108). С. 8–15.

гими; 3) желание утвердить формулу слияния «Я и Ты» в качестве монады, а не диады.

Так, чтобы преодолеть кризис ревности, потребуется развидеть воображаемое сходство «Я», «Ты» и всевозможных соперников, признав автономное достоинство каждой «вот-этости» (*haeccitas*). Выпутаться из патемического сценария, приводящего к ревностной одержимости и жертвоприношениям, можно лишь сосредоточившись на восстановлении самости, исследуя свою внутреннюю драматургию оценок, суждений, волений и чувств. В случае Сартра это означало бы обретение покоя в совместном молчании «за закрытыми дверями», в случае Цветаевой — заключение мира меж «лесом» и «эфиром».

Библиография / References

- Агамалова Л., Пророкова М. «Цветочная супруга»: между киборгом и козлом отпущения из цветов // *Stasis*. 2025. Т. 12. № 2. С. 88–114.
- (*Agamalova L., Prorokova M.* «Tsvetochnaya supruga»: mezhdru kiborgom i kozlom otpushcheniya iz tsvetov // *Stasis*. 2025. Vol. 12. № 2. P. 88–114.)
- Бадью А. Что такое любовь? // Новое литературное обозрение. 2011. № 6 (108). С. 8–15.
- (*Badiou A.* Qu'est-ce que l'amour? // *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2011. № 6 (108). P. 8–15 — in Russ.)
- Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. М.: Ad Marginem, 1999.
- (*Barthes R.* Fragments d'un discours amoureux. Moscow, 1999.)
- Бройтман С.Н. М. Цветаева и А. Блок // Новый филологический вестник. 2005. № 1. (URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/m-tsvetaeva-i-a-blok>.)
- (*Broytman S.N. M. Tsvetaeva i A. Blok* // *Novyy filologicheskii vestnik*. 2005. № 1 (URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/m-tsvetaeva-i-a-blok>.)
- Булыгина Е.Ю., Трипольская Т.А. Динамические процессы в содержании эмоциональных концептов «Зависть» и «Ревность» в славянских и романо-германских языках // *Русин*. 2015. № 3 (41). С. 191–209.
- (*Bulygina E.Yu., Tripol'skaya T.A.* Dinamicheskie protsessy v sodержanii emotsional'nykh kontseptov «Zavist'» i «Revnost'» v slavyanskikh i romano-germanskiykh yazykakh // *Rusin*. 2015. № 3 (41). P. 191–209.)
- Греймас А., Фонтаньи Ж. Семиотика страстей: От состояния вещей к состоянию души. М.: УРСС: Ленанд, 2015.
- (*Greimas A., Fontanille J.* De la qualité à la sensation: De l'état de choses à l'état d'âme. Sémiotique des passions. Moscow, 2015 — In Russ.)
- Григорьева Е. Бесконечный проигрыш: ревность и любовь в миметической теории // *Логос*. 2024. Т. 34. № 5. С. 87–110.
- (*Grigoryeva E.* Infinite loss: Jealousy and love in mimetic theory // *Logos*. 2024. Vol. 34. № 5. P. 87–110 — in Russ.)
- Дютои Ж.-П. Ревность. Геометрия желания. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2021.
- (*Dutoit J.-P.* La jalousie. Une géométrie du désir. Saint Petersburg, 2021 — In Russ.)
- Жируп Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
- (*Girard R.* Mensonge romantique et vérité romanesque. Moscow, 2021 — In Russ.)
- Жируп Р. Театр зависти. Уильям Шекспир. М.: Издательство ББИ, 2021.
- (*Girard R.* Shakespeare: les feux de l'envie. Moscow, 2021 — In Russ.)
- Кондакова А. Насильственная (не)взаимность: мимесис и антимимесис конфликта // *Логос*. 2024. № 5 (162). С. 65–86.
- (*Kondakova A.* Violent (non)reciprocity: Mimesis and anti-mimesis of conflict // *Logos*. 2024. № 5 (162). P. 65–86 — in Russ.)
- Кьеркегор С. Или — или: Фрагмент из жизни. СПб.: Издательство РХГА; Амфора, 2011.
- (*Kierkegaard S.* Enten — Eller: Et Livs Fragment. Saint Petersburg, 2011 — In Russ.)
- Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В.

- Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 47–546.
- (*Leibniz G.W.* Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie // Selected Works: in 4 vols. Vol. 2. Moscow, 1983. P. 47–546 — in Russ.)
- Магун А.В.* От триггера к трикстеру // Магун А.В. Энциклопедия диалектических наук. Т. 2: Негативность в этике. М.: Издательство Института Гайдара, 2022. С. 350–358.
- (*Magun A.V.* Ot triggera k triksteru // Magun A.V. Entsiklopediya dialekticheskikh nauk. Vol. 2: Negativnost' v etike. Moscow, 2022. P. 350–358.)
- Нуссбаум М.* Политические эмоции: почему любовь важна для справедливости. М.: Новое литературное обозрение, 2023.
- (*Nussbaum M.* Political Emotions: Why Love Matters for Justice. Moscow, 2023 — In Russ.)
- Резвых П.В.* Главная проблема философии Шеллинга // Постнаука. 2015. 22 февраля (URL: <https://postnauka.org/video/41691>).
- (*Rezvykh P.V.* Glavnaya problema filosofii Schellinga // Postnauka. 2015. February, 22 (URL: <https://postnauka.org/video/41691>),)
- Резвых П.В.* Шеллинг Ф.В.Й. [Психологическая схема] // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 4. С. 471–475.
- (*Rezvykh P.V.* Schelling F.W.J. [Psikhologicheskaya skhema] // RUDN Journal of Philosophy. 2019. Vol. 23. № 4. P. 471–475.)
- Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. М.: Академический проект, 2015.
- (*Spinoza B.* Tractatus Theologico-Politicus. Moscow, 2015 — In Russ.)
- Спиноза Б.* Этика. М.: Рипол-классик, 2021.
- (*Spinoza B.* Ethica. Moscow, 2021 — In Russ.)
- Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011.
- (*Heidegger M.* Sein und Zeit. Moscow, 2011 — In Russ.)
- Чернавин Г.И.* «Водяное колесо» вины: тавтология совести в заметках Витгенштейна // Horizon. Феноменологические исследования. 2022. Т. 11. № 2. С. 544–557.
- (*Chernavin G.I.* The «Waterwheel» of guilt: The tautology of conscience in Wittgenstein's Notes // Horizon. Studies in Phenomenology. 2022. Vol. 11. № 2. P. 544–557.)
- Робинсон В., Кутнер М.* Спиноза and the Affective Turn: A Return to the Philosophical Origins of Affect // Qualitative Inquiry. 2019. Vol. 25. Iss. 2. P. 111–117.