
ФИЛОСОФИЯ

УДК 179.8

О ЗАВИСТИ СОЦИАЛЬНОЙ И ИНДИВИДУАЛЬНОЙ: ИСТОКИ И СЛЕДСТВИЯ

Н.В. Меньшикова, В.М. Фигуровская

Новосибирский государственный университет
экономики и управления «НИНХ»
E-mail: philos@nsuem.ru

В статье речь идет об одной из наиболее сильных человеческих страстей – зависти, которая, с одной стороны, отличается от здорового чувства соперничества и конкуренции, а с другой – в условиях несправедливого социального устройства приводит к утрате адекватной самоидентификации, доверия к миру и ресентименту.

Ключевые слова: зависть, благо, добродетель, социальная справедливость, ресентимент, доверие, социальный капитал.

ON SOCIAL AND INDIVIDUAL ENVY: BACKGROUND AND CONSEQUENCES

N.V. Menshikova, V.M. Figurovskaya

Novosibirsk State University of Economics and Management
E-mail: philos@nsuem.ru

The article considers one of the most intense human passions – envy, that, on one hand, differs from healthy feeling of rivalry and competition, and, on the other hand, in the environment of unfair social order, leads to the loss of adequate self-identification, confidence in world and resentment.

Key words: envy, blessing, virtue, social justice, resentment, confidence, social capital.

Зависть как предмет исследования не уместается в рамки этики, социологии или социальной психологии. Философский аспект данного феномена анализировался уже на ранних этапах развития философии: впервые это сделали софисты, зависть часто фигурирует на страницах диалогов Платона, в сочинениях Аристотеля. Специальный трактат «О завистливости» написал ученик Зенона Клеанф, безжалостно бичуют ее «отцы церкви» Клемент Александрийский и Аврелий Августин. Среди трудов Василия Кесарийского и Киприана Карфагенского есть сочинения, специально посвященные этому феномену. А.Ю. Согомонов [7, с. 31] дает краткий исторический обзор исследований, посвященных вопросам определения и природы зависти, от античнос-

ти до современности. В частности, он подчеркивает, что с наступлением Средневековья зависть как бы отодвигается на задний план, с ее существованием вроде бы «смирились», хотя и ведут против нее «священную войну». Еще на заре Средневековья зависть была возведена в ранг «смертного греха», а позднее IV Латеранский собор 1215 г., установивший обязательную ежегодную исповедь для истинных христиан, потребовал особой бдительности от церкви в деле распознавания зависти. В эпоху гуманизма и Просвещения зависть снова становится объектом пристального внимания мыслителей. Ф. Бэкон и Ф. де Ларошфуко не просто стремились понять суть этого явления, но и рационально объяснить его природу. Мандевиль первый поднялся до понимания диалектической природы зависти. Значительные шаги к раскрытию этого феномена были предприняты Б. Спинозой, И. Кантом, А. Смитом, А. Шопенгауэром, С. Кьеркегором, Н. Гартманом, М. Шелером, Ф. Ницше. Сквозь призму социального анализа рассматривали зависть Г. Зиммель, М. Вебер, М. Веблен и др. К. Маркс отмечал, что зависть порой становится универсальным социальным явлением, когда приобретает для индивида, а нередко для целого коллектива характер ценностной ориентации. Такая зависть является особым типом социального поведения, поскольку содержит в себе определенные функции, направленные на поддержание или разрушение существующих стереотипов межличностных и межгрупповых отношений. Зависть становится «нормативным» фактором, обретает характер морального чувства и прочно занимает место в нравственной культуре общества [7, с. 33]. Именно такое общество К. Маркс назвал «казарменным коммунизмом», в котором присутствует всеобщая и конституирующая зависть.

Зависть с трудом поддается систематическому изучению не только в связи с непрозрачностью эмпирического материала и экспериментальной базы, но и из-за ограниченности понятийного аппарата, способного адекватно осветить все бесконечное разнообразие форм выражения и проявления открытой и в особенности латентной зависти. Но главная, пожалуй, сложность заключается в необходимости поиска, как подчеркивает А.Ю. Согомонов, «чистого материала» для феноменологического ее изучения, чтобы по крайней мере в общих чертах понять суть этого явления, отличать его от злорадства, злопамятства, ревности, простого недоброжелательства. В этом смысле древнегреческая культура представляет собой искомый «чистый материал». Английский философ П. Волкот отмечает: «Зависть всегда содержится в нас самих, но лишь греки оказались достаточно честными, чтобы признать этот факт действительности и, обсуждая мотивы человеческого поведения, говорить о нем вполне открыто» [7, с. 33].

Древние авторы понимают зависть как «досаду по чужому счастью и благу», как извращенный вид морального негодования, которому свойственна так называемая бескорыстная склонность к санкционированию. При этом речь велась, как правило, о каре в отношении объекта зависти, в то время как интересы субъекта зависти как бы не затрагивались. Эту мысль выразил в «Риторике» Аристотель, подчеркнув, что зависть есть печаль, не имеющая целью доставить что-либо самому завидующему, и она возможна лишь среди равных [1, с. 880–882]. А еще раньше Ксенофан в «Воспоминаниях о Сократе» сокрушался по поводу того, что зависть вызывается не преуспеванием врагов, а именно успехами друзей.

Эти рассуждения, на наш взгляд, требуют пояснения. Мандевиль заметил, что нищий не завидует вельможе, разъезжающему в карете, ибо расстояние между ними слишком велико. Вслед за ним эту мысль повторяли М. Шелер, В. Зомбарт и многие другие.

Для «нормального» функционирования зависти, исходя из вышесказанного, по мнению А.Ю. Согомонова, необходимо наличие следующих условий: 1) равенство в юридическом и политическом положении; 2) единство социально-классовой принадлежности; 3) инвариантность в реализации внешне одинаковых возможностей социально-правовых статусов; 4) заметные отличия в имущественном положении; 5) высокая концентрация населения; 6) относительная открытость жизненного уклада [7, с. 34]. Далеко не со всеми утверждениями автора можно согласиться, но об этом речь пойдет ниже.

Рассматривая зависть как проявление человеческой природы, Аристотель трактует зависть как крайность и человеческий порок. В «Никомаховой этике» он сравнивает зависть с моральным негодованием, а в «Риторике» – с чувством соперничества, т.е. в обоих случаях философ говорит о зависти как нежелании блага другому, а только себе, и именно в этом заключается «великое противостояние» добра и зла. При этом зависть порой инициирует вполне активные действия завистника: распространение ложных слухов, очернительства, клеветы и т.п. В этом состоит принципиальное отличие зависти от духа соперничества, ценящего истинное благородство в отношении соперников. Основное «золотое правило» зависти – нежелание другому того, что желаешь себе. Эту мысль Аристотель высказывает в «Риторике»: «Человек под влиянием чувства соперничества старается сам достигнуть благ, а под влиянием зависти стремится, чтобы его ближний не пользовался этими благами» [1, с. 883]. Для Аристотеля однозначно, что соперничество и соревнование есть благо, а вырастающая на этой почве зависть – моральное зло. Зародившаяся на древнегреческой почве идея «зависти богов», высказанная в «Одиссее», указывает на такую близкую связь между людьми и богами, при которой возможна ревность богов к людской удаче и благоденствию. По мере того, как «героическая» модель культуры, представленная в гомеровских поэмах с присущим им культом сильной индивидуальности, сходила на нет, страх перед «завистью богов» приобретал все более житейский характер. При этом формируется некая социальная, коллективная форма зависти, свидетельствующая о том, что место сильных одиночек начинает занимать безликая масса.

Э. Дюркгейм обращает внимание именно на такую характеристику коллективного сознания, как зависть. Он рассматривает две формы коллективной зависти: сакральную и профанную. Человек классического полиса находился, по мнению автора, в тисках «зависти богов», с одной стороны, и людской зависти – с другой. Сущностно тождественные, единые по своим социальным функциям, они, однако, отражают разные пласты античного сознания. Профанная зависть находится в области обыденного сознания; развиты представления о том, что следует опасаться зависти некоего сверхъестественного начала ко всякому человеческому успеху, благополучию и счастью. «Завистливое око» не персонифицировано, не всемерно, против его разрушительного воздействия имеются некоторые ритуальные средства. Идея «зависти богов» приобретает уже некое метафизическое обоснование и становится одной из форм логического объяснения мироустройства и отношений между миром

людей и миром богов. Можно говорить о том, что эта ситуация свидетельствует о формировании нравственно-религиозной культуры. Для ее становления должны возникнуть по крайней мере два условия: ломка традиционной культуры, основанной на суевериях и обрядах, и появление моральных норм, получивших объяснение и выраженных в общей логической абстрактно-теоретической форме как свидетельство формирования нравственной культуры.

На более поздних этапах развития общества возникают новые формы регуляции социального взаимодействия, которые в культурологии получили названия «культуры стыда» и «культуры вины» [4]. В культурах первого типа личная самооценка основывается на мнении окружающих, т.е. общественном одобрении или порицании, а поведение индивида соотносится с нормами общества, где высшей степенью оценки становится чувство стыда (позора) вплоть до остракизма провинившегося. «Культура стыда» доминирует преимущественно на эпической стадии развития общества. Своеобразие воспроизводимой Гомером моральной ситуации состоит в том, что есть моральные индивиды и им следует подражать, но отсутствуют сформировавшиеся моральные нормы, т.е. в эпическом обществе, как пишет А.А. Гусейнов, нет еще «абстрактно-фиксированного критерия различения нравственного и безнравственного» [3].

Затем в процессе исторического развития этот внешний регулятор становится недостаточным и начинается поиск внутреннего основания личностной ответственности через самооценку и саморегуляцию. Так, на смену стыду приходит чувство вины. В отличие от стыда вина – чувство более сложное, возникает тогда, когда уже существуют наиндивидуальные моральные нормы, зафиксированные в общезначимых культурных формах. В Греции в VII–VI веках до н.э. был совершен величайший нравственный переворот, положивший начало осевому времени становления цивилизации и институциональному закреплению нравственных норм. Новое сознание с необходимостью включало в свое содержание этическую саморегуляцию, личную ответственность и нормы долженствования, что свидетельствовало об уходе от родовой регуляции индивидуального поведения и формировании свободной личности.

В эту эпоху расцвета мифологического сознания взоры древнегреческих философов обращены не столько к миру земному, сколько к Космосу и миру божественному. Возникает идея «зависти богов» и ее карающей функции. Например, Эсхил высказывает мысль о том, что божественное начало наделено этическими функциями и божественная зависть выступает в качестве мерила справедливости, гаранта сохранения мироздания. В «Истории» Геродота идея божественной зависти начинает приобретать некую логическую, условно говоря, рациональную доказательность. Наблюдая определенную неустойчивость человеческого благоденствия, Геродот допускает божественное вмешательство в жизнь людей, выраженное либо в изначальной предопределенности, либо в божественном отмщении. А.Ф. Лосев полагает, что «зависть богов», по Геродоту, проявляется в нетерпимости богов к сверхмерному счастью низших существ (людей) [5]. При этом причина «зависти богов», по Геродоту, кроется в поведении человека, его высокомерии и гордыне. Таким образом, Геродот придает этой зависти именно морализирующий смысл и основание для жизни в соответствии со справедливостью и космической мерой. Развивающаяся в Древней Греции конкуренция между дионисийской и апол-

лонической культурой определяет неоднозначное отношение к такому объяснению исторических коллизий, результатом чего становится десакрализация «божественной» зависти, ее включенность в повседневную жизнь, нравственную культуру греческой демократии и привлечение внимания к зависти человеческой, профанной. Как свидетельствует дальнейший ход истории, борьба демократии с тиранией породила новый тип оценки человеческого поведения, выразившейся в так называемом остракизме. Социум, осуждая того или иного индивида за его якобы недостойное поведение, предлагал не его физическое уничтожение, а исключение из этого сообщества в виде почетной ссылки. При этом речь шла о таких прегрешениях, как излишнее самовозвышение, наличие чрезмерно амбициозных планов и притязаний на основы демократии. Отношение рядовых граждан к трибунам или иным политическим деятелям на самом деле приобретало характер недоброжелательства и тайной или явной зависти к незаслуженно возвысившимся. Заметно, что субъектом зависти всегда выступает народ, толпа, хотя можно было бы проследить и выявить тайные пружины подстрекательства, исходящие от конкретных граждан, действующих в своих корыстных интересах. Остракизму не подвергался никто из бедняков, а лишь представители богатых и знатных. Плутарх называет два основных мотива, лежащих в основании остракизма: чрезмерно разросшийся авторитет, слава и вызванная этими обстоятельствами зависть; богатство, чрезмерно демонстрируемое и также вызывающее зависть. Таким образом, остракизм по сути подобен «зависти богов», но его природа выявляется в десакрализованной форме, являясь по сути неким институализированным средством проявления зависти, узаконившим определенный тип социального поведения. На эту особенность греческой демократии обратил внимание Ф. Бэкон, который в своих «Опытах» [2] также связывает остракизм с завистью, причем для него зависть народа есть признание достоинств сильной личности и одновременно главное препятствие на пути реализации ее творческих потенциалов, а Ф. Ницше позже назовет остракизм классическим примером молчаливой зависти толпы.

Приходится признать, что за прошедшие века мало что изменилось, когда речь идет о человеческой зависти. Однако у нее появляются новые средства для того, чтобы вписаться в новый социально-исторический контекст. В иные времена, когда чувство зависти людской обострялось неимоверно сильно, происходил слом существующего общественного строя, совершались социальные революции под лозунгами всеобщего равенства, братства, свободы. Либо в обществах, где царили (или царят) долгие годы тоталитарные режимы, искусственно уравнивающие всех людей и претворяя в жизнь лозунги эгалитаризма, зависть рядится в новые одежды для прикрытия своей истинной сущности. В таких условиях зависть обретает «второе дыхание», даруя завистнику высшее наслаждение при виде горя и униженности тех, кто лишен доступа к «верхам». Конечно, мы не можем утверждать, что именно зависть есть источник закономерных общественных изменений. Однако важно понять, какую конкретную окраску формам и срокам этих изменений придает зависть.

Представляется, что зависть всегда негативна по своей природе, независимо от того, называется она черной или белой. Она есть свидетельство, с одной стороны, заниженной личной самооценки, ощущение самонедостаточности, а с другой – отрицание права Другого на обладание тем, чего лишен Я. Таким

образом, имманентно зависть разрушительна и в отношении Я, и в отношении Другого, т.е. в коммуникации. Не исследуя всех причин возникновения зависти – личной, индивидуальной или массовой, ее животных или социальных истоков, обратимся к тому, как эта проблема обсуждается в работах М. Шелера. Автор исходит из идеи ресентимента, переоценки ценностей, который возникает на почве зависти, ревности, конкуренции [8]. Зависть возникает из желания обладать благом, которое есть у другого, но отсутствует у завистника. Если при этом формируется внутреннее напряжение в связи со жгучим желанием этим благом завладеть, и невозможностью, в первую очередь, неспособностью добиться желаемого социально узаконенными средствами, возникает чувство душевного дискомфорта. При этом источником подобной ситуации могут быть разные объекты зависти, как материальные, так и иные. К примеру, завидуют не только чужому богатству, социальному положению, славе, но и красоте, уму, личному достоинству и т.д. М. Шелер считает, что следует различать так называемую экзистенциальную зависть, зависть к индивидуальной сущности и бытию другого человека, и зависть социальную, характерную для общества всеобщей конкуренции. Отличительной чертой последней является, по мнению М. Шелера, внутренняя и внешняя безграничность стремления, не ограничиваемого нравственными императивами. В любом случае болезненное внутреннее напряжение ищет выхода, и индивид пытается для себя разрешить возникшую коллизию через ценностное сравнение себя с другими.

При отсутствии адекватной самооценки, болезненном самолюбии и самолюбовании чувство зависти может привести к печальным результатам: с одной стороны, психическим срывам, болезням, испорченным отношениям с близкими, а с другой – к желанию произвести переоценку ценностей, позволяющую индивиду найти основания для формирования чувства превосходства над другими. Подмена истинных ценностей ложными в угоду собственным амбициям и «фальсификации ценностных таблиц» (Ф. Ницше) не только коверкает личность, но имеет вредные социальные последствия. Скрывая действительные мотивы своих поступков, завистник начинает проповедовать другие «ценности», находит последователей и совершает антисоциальные действия под маской благих дел. При этом происходит «омассовление» субъекта зависти, недовольные той или иной общественной ситуацией как бы слипаются в один большой ком и начинают формировать свою социальную организацию. Именно ничем не ограничиваемое стремление к жизни «не по заслугам», порождающее зависть, доходящую до ненависти, – наиболее негативная сторона социальных взаимодействий, если в их основание заложена зависть. Важен вывод, сделанный М. Шелером: не устранив негативные причины ресентимента, нельзя сформировать позитивную нравственную интересубъективность и построить отношения с другими на фундаменте добрососедства, взаимного примирения, поддержки и доверия.

Надо, однако, иметь в виду, что в разные исторические эпохи ценности объективно меняются и пересматриваются. Но сейчас мы говорим о базовых человеческих ценностях как категорическом императиве. В его содержании зависть носит всегда и повсеместно негативный антигуманный характер. Фактор социальности человеческого взаимодействия играет важнейшую роль в искоренении зависти и ее последствий так же, как и наоборот, в формировании зависти.

Дж. Ролз в «Теории справедливости» [6], обсуждая проблему равенства, основанную на адекватном понимании принципа различия, приходит к выводу о том, как связаны между собой зависть и социальная справедливость. Автор деликатно говорит о вероятности извинительной общей зависти во вполне упорядоченном обществе. Предположив, что главным психологическим источником зависти является отсутствие уверенности человека в его действительной значимости и самооценности Я, и полагая при этом собственное бессилие для изменения неблагоприятных обстоятельств жизни, человек либо теряет к ней интерес, либо начинает завидовать более удачливым и благополучным. Если в это время в душе еще нет устойчивого морального стержня, отсутствует практика критического рефлексирования, бывает трудно устоять против возможности обвинить в своих неудачах других, внешние обстоятельства и поддаться искушению зависти. Что может в таких обстоятельствах предложить общество или непосредственно малая группа, с которой коммутирует индивид?

Возможно, по нашему мнению, исследовать зависть с позиций современных теорий социального капитала и доверия. Если человек доверяет людям, с которыми он взаимодействует, исчезает место для зависти. Кажется, сообщество, коллектив, братство, построенные на доверии, не только выбивают почву для возникновения зависти, но и принципиально повышают уровень самооценки и честность взаимоподдержки. При таком психологическом климате человек выпрямляется и чувствует себя свободно и уверенно. И при этом вся система социальных сетей, которыми распоряжается это сообщество, его социальный капитал, является условием, позволяющим индивиду раскрыть свои потенциальные возможности без оглядки на презрение или даже просто равнодушие окружающих.

Литература

1. *Аристотель*. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск: Литература, 1998. С. 880–883.
2. *Бэкон Ф.* Соч. Т. 2. М., 1972. С. 370.
3. *Гусейнов А.А.* Введение в этику. М., 1985. С. 42.
4. *Кон И.С.* Социология личности. М., 1967. С. 199–200.
5. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 93–94.
6. *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
7. *Согомонов А.Ю.* Социально-нравственная природа зависти // *Философские науки*. 1989. № 8. С. 31–34.
8. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. М.: Наука, 1999.

Bibliography

1. *Aristotel'.* Jetika. Politika. Ritorika. Pojetika. Kategorii. Minsk: Literatura, 1998. P. 880–883.
2. *Bjekon F.* Soch. T. 2. M., 1972. P. 370.
3. *Gusejnov A.A.* Vvedenie v jetiku. M., 1985. P. 42.
4. *Kon I.S.* Sociologija lichnosti. M., 1967. P. 199–200.
5. *Losev A.F.* Antichnaja filosofija istorii. M., 1977. P. 93–94.
6. *Rolz Dzh.* Teorija spravedlivosti. Novosibirsk, 1995.
7. *Sogomonov A.Ju.* Social'no-nravstvennaja priroda zavisti // *Filosofskie nauki*. 1989. № 8. P. 31–34.
8. *Sheler M.* Resentiment v strukture moralej. M.: Nauka, 1999.