

Helmut SCHOECK

ENVY

A THEORY OF SOCIAL BEHAVIOUR

**Liberty Fund
Indianapolis**

Гельмут ШЁК

ЗАВИСТЬ

ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

•



Москва 2008

УДК 316.62:179.8

ББК 88.5+87.8

Ш40

Редакционный совет серии:

В. Завадников (председатель),

П. Горелов, Дж. Дори, М. ван Кревельд, Д. Лал,

Б. Линдси, Я. Романчук, Т. Палмер

Редколлегия: Ю. Кузнецов, А. Якимчук, Е. Болотова,

И. Комарова, А. Нагайцев, Б. Белова

Редактор серии: Ю. Кузнецов

Перевод: В. Кошкин

Научный редактор: Ю. Кузнецов

Шёк Гельмут

Ш40 Зависть: теория социального поведения / Гельмут Шёк ; пер. с англ. В. Кошкина под ред. Ю. Кузнецова. — М.: ИРИСЭН, 2008. 544 с. (Серия «Социология»)

ISBN 978-5-91066-023-0

В работе немецкого социолога Гельмута Шёка, ставшей классической, представлен всесторонний анализ зависти, как социально-психологического и социального явления и как мотива социального поведения человека. Исследуется роль этой эмоции в поддержании социальной структуры традиционного общества, в возникновении радикальных уравнилельных и социалистических движений. Показано, что институционализированная зависть является одним из главных препятствий на пути экономического роста развивающихся стран. На обширном материале изучается также роль зависти в современной политике и институтах развитых обществ. Предмет исследования рассматривается с междисциплинарных позиций с привлечением материалов антропологии, этнографии, психологии (психоанализа), литературоведения и других дисциплин.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, изучающих социологию или интересующихся этой наукой. Она также будет полезна исследователям, занимающимся проблемами экономического, социального и политического развития.

УДК 316.62:179.8

ББК 88.5+87.8

Все права защищены. Никакая часть этой книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами без письменного разрешения владельца авторских прав.

ISBN 0-86597-063-7

ISBN 978-5-91066-023-0

© 1966 by Helmut Schoeck

© АНО «Институт распространения информации по социальным и экономическим наукам», 2008.

Оглавление

ОТ ИЗДАТЕЛЯ	11
ГЛАВА 1. ЧЕЛОВЕК ЗАВИДУЮЩИЙ	13
<i>Мир с точки зрения завистника</i>	15
<i>Одиночество завистливого человека</i>	19
<i>Везение и невезение</i>	20
<i>Вытеснение концепта зависти?</i>	24
<i>Как если бы зависти не было</i>	27
ГЛАВА 2. ЗАВИСТЬ В ЯЗЫКЕ	29
<i>Зависть и ревность в английском языке</i>	29
<i>Зависть и соперничество</i>	33
<i>Каузальный бред в зависти</i>	36
<i>Одно немецкое определение</i>	37
<i>Зависть в поговорах</i>	39
<i>Выявление мотива зависти</i>	43
<i>Признание в зависти</i>	45
ГЛАВА 3. ЗАВИСТАЛИВЫЙ ЧЕЛОВЕК И ЕГО КУЛЬТУРА.	47
<i>Есть ли общества, свободные от зависти?</i>	48
ГЛАВА 4. ЗАВИСТЬ И «ЧЕРНАЯ МАГИЯ»	55
<i>Зависть и подозрения в колдовстве</i>	57
<i>Враг среди нас</i>	61
<i>Ловеду</i>	64
<i>Конкуренция невозможна .</i>	67
<i>«Черная магия» по отношению к незнакомцам:</i>	
<i>зависть к более легкому будущему других .</i>	69
<i>Зависть между поколениями</i>	72
ГЛАВА 5. РАЗВИВАЮЩИЕСЯ СТРАНЫ: БАРЬЕР ЗАВИСТИ.	75
<i>Институционализируемая зависть</i>	75
<i>Страх перед «дурным глазом»</i>	81
<i>«Любой, кто помогает мне, — мой враг»</i>	82
<i>Покупатель — это вор</i>	84
<i>«Потеря лица» в Китае и избегание зависти</i>	87
<i>Привычное избегание ненависти</i>	
<i>и сдерживание развития</i>	89

<i>Зависть в качестве барьера для вертикальной мобильности в этнически стратифицированных обществах</i>	91
<i>Преступление лидерства.</i>	92
<i>Страх перед успехом</i>	95
ГЛАВА 6. ПСИХОЛОГИЯ ЗАВИСТИ	99
<i>Взгляды Зигмунда Фрейда на зависть</i>	102
<i>Социальная функция сексуальной ревности.</i>	109
<i>Иные психоаналитические аспекты</i>	111
<i>Вина и стыд</i>	113
<i>Стремятся ли животные избежать зависти?</i>	115
<i>Другие этологические исследования агрессии</i>	118
<i>Ранг в иерархии</i>	120
<i>Социально-психологические эксперименты и реальность зависти</i>	123
<i>Конформизм и страх перед завистью</i>	125
<i>Эксперимент с бахвалом</i>	127
ГЛАВА 7 ВЗГЛЯД СОЦИАЛЬНЫХ НАУК НА ЗАВИСТЬ	133
<i>Индивид и группа</i>	134
<i>Власть и подчинение.</i>	136
<i>Зависть в социологии конфликта</i>	138
<i>Конфликт без зависти</i>	140
<i>Социологическая амбивалентность</i>	141
<i>Георг Зиммель о зависти</i>	143
<i>Ревность или зависть?</i>	144
<i>Недовольство преимуществами других</i>	146
<i>Социология сексуальной ревности</i>	146
<i>Слепое пятно в отношении зависти в современных науках о поведении</i>	148
<i>Теории враждебности</i>	152
<i>Вина жертвы</i>	154
<i>Откуда берется идеал общества независимых и равных?</i>	156
ГЛАВА 8. ПРЕСТУПЛЕНИЯ, СОВЕРШАЕМЫЕ ИЗ ЗАВИСТИ	161
<i>Убийство из зависти.</i>	161
<i>Вандализм</i>	167
<i>Завистливое строительство</i>	170
<i>Насилие из мести</i>	171
Глава 9. ЗАВИСТЬ БОГОВ И КОНЦЕПТ СУДЬБЫ	175
<i>Возвращение Агамемнона</i>	177

<i>Греческая идея судьбы</i>	178
<i>Немезида</i>	183
<i>Действуя перед лицом божественной зависти</i>	185
<i>«Удовольствия запрещены!»</i>	188
<i>Час судьбы в скандинавской мифологии.</i>	190
<i>Стыд и вина</i>	192
<i>Религия без зависти</i>	194
<i>Этика Нового Завета и современный мир</i>	196
ГЛАВА 10. ЗАВИСТАЛИВЫЙ ЧЕЛОВЕК В ЛИТЕРАТУРЕ	199
<i>Герман Мелвилл</i>	199
<i>Нежелание приписывать зависть</i>	204
<i>Слепое пятно у исследователей Мелвилла в отношении мотива зависти в «Билли Бадде»</i>	205
<i>Эжен Сю: «Фредерик Бастьен: зависть»</i>	210
<i>Психотерапия зависти</i>	213
<i>«Зависть» Юрия Олеши: проблема зависти в советском обществе</i>	215
<i>Зависть и комиссар</i>	217
<i>«Меня не любят вещи»</i>	218
<i>Утопический роман</i>	
<i>А. П. Хартли «Справедливость налицо»</i>	220
<i>Центр по выравниванию (лиц)</i>	223
<i>Зависть и равенство в Утопии</i>	223
<i>Чосер и Мильтон</i>	229
<i>Завистливые интриги среди интеллигентов</i>	232
ГЛАВА 11. ЗАВИСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ.	235
<i>Аристотель.</i>	235
<i>Фрэнсис Бэкон.</i>	236
<i>Тактика против зависти</i>	237
<i>Закладная в мировом банке фортуны?</i>	239
<i>Адам Смит</i>	241
<i>Иммануил Кант.</i>	242
<i>Психология неблагодарности</i>	245
<i>Шопенгауэр о зависти</i>	249
<i>Серен Кьеркегор</i>	251
<i>Эпоха выравнивания.</i>	253
<i>Фридрих Ницше.</i>	256
<i>Зависть у древних греков</i>	258
<i>Schadenfreude</i>	259
<i>Рессентимент</i>	261
<i>Макс Шелер.</i>	263
<i>Рессентимент и месть.</i>	264
<i>Типы рессентимента</i>	266

<i>Николай Гартман</i>	267
<i>Социальный эвдемонизм</i>	268
<i>Эжен Рега</i>	269
<i>Зависть - возмущение</i>	272
<i>Зависть во Франции</i>	274
<i>Завистливые политические партии</i>	277
ГЛАВА 12. ПОЛИТИКА И УМИРОТВОРЕНИЕ ЗАВИСТИ	281
<i>Привлекательность зависти в политике</i>	283
<i>Зависть как ловушка для диктаторов</i>	289
<i>Основная ошибка социализма</i>	290
<i>Терновый венец из золота: президентские выборы 1896 года в США в контексте зависти</i>	292
<i>Призрак золота</i>	294
<i>Остракизм – демократия и зависть в Древней Греции.</i>	297
ГЛАВА 13. ХВАЛА БЕДНОСТИ: ОТ ЗАКОНОВ О РОСКОШИ ДО ПРЕЗРЕНИЯ К ОБЩЕСТВУ ИЗОБИЛИЯ	305
<i>Истина и благосостояние</i>	306
<i>«Преступление» Гете</i>	307
<i>Социальный агностицизм</i>	309
<i>Высокие доходы: «социально справедливые» в социалистическом обществе дефицита, «несправедливые» в «капиталистическом» обществе изобилия.</i>	310
<i>Роскошь</i>	312
<i>Запреты на роскошь</i>	314
<i>Предаваться роскоши – значит провоцировать зависть</i>	317
<i>«Нескромное потребление»</i>	318
<i>Каким образом роскошь остается политически приемлемой.</i>	321
<i>Культ бедности.</i>	323
<i>Хилиастические движения</i>	327
ГЛАВА 14. ЧУВСТВО СПРАВЕДЛИВОСТИ И ИДЕЯ РАВЕНСТВА	333
<i>Чувство несправедливости</i>	335
<i>Рессентимент и требование равенства</i>	338
<i>Свобода и равенство</i>	341
<i>Везение и невезение, удача и возможность</i>	342
<i>Удовлетворение</i>	344
<i>Равенство возможностей.</i>	345
<i>Неравенство возможностей как алиби</i>	348

«Социальная справедливость» — частная медицина, но не частное образование	350
Зависть к жилищу.	352
Фальшивое равенство и демонстративное потребление	354
Легитимная и нелегитимная зависть	355
Социализм и зависть.	356
Как распознать оправданную зависть?	360
Завистливый человек в качестве доносчика.	363
Общество, «очищенное от зависти»	364
Сочувствие к мятежнику.	366
ГЛАВА 15. ВИНА ЗА НЕРАВЕНСТВО	369
Поль Турнье.	370
«Социально разрешенный» отдых	374
Современное «решение»: виноват тот, кому завидуют	375
Неоправимая вина	377
Социальная справедливость	380
Мазохизм западного человека	382
Этика — чувства или разум?	383
«Любовь к дальнему» как оправдание отсутствия любви к ближнему	384
Эмоциональная потребность в подтверждении.	386
Уязвимость классовой системы	388
ГЛАВА 16. ВЫДАЮЩИЕСЯ ЛИЧНОСТИ В ОБЩЕСТВЕ РАВНЫХ	391
Социальная совесть эгалитарной личности	394
Зарплата министров	395
Симона де Бовуар и Сартр	397
Артур Кестлер	398
Буть тем, что ты есть	400
Завистливый гость	401
Один из случаев, описанных Дэвидом Рисманом	403
ГЛАВА 17 УТОПИЯ: ОБЩЕСТВО, СПАСЕННОЕ ОТ ЗАВИСТИ	407
Чувство справедливости и свобода от зависти	408
Кибуц как лаборатория равенства	409
Форма будущего общества?	411
Проблема власти в кибуце	413
Мотивы основателей	416
Дети кибуца	417
Грех частной жизни	420

<i>Мартин Бубер и кибуцы</i>	422
<i>Ревность в группе</i>	424
<i>Свобода от зависти: задача для индивида, а не для общества</i>	426
<i>Утопии.</i>	428
ГЛАВА 18. СОБСТВЕННОСТЬ — ЭТО КРАЖА?	431
<i>Экономическая политика наименьшей зависти для наибольшего количества людей</i>	433
<i>Экономика благосостояния</i>	436
<i>Означает ли социальная справедливость, что всем достанется меньше?</i>	440
<i>Частная собственность</i>	442
<i>Аренда вместо собственности</i>	446
<i>Социальное негодование</i>	451
<i>«Хлеб наш насущный даждь нам днесь».</i>	452
<i>Личная предусмотрительность — антисоциальна</i>	456
<i>Зависть между товарищами по несчастью.</i>	458
ГЛАВА 20. ЗАВИСТЬ КАК СБОРЩИК НАЛОГОВ	461
<i>Прогрессивное налогообложение</i>	463
<i>Этнографические данные, важные для понимания причины радикальной налоговой прогрессии</i>	467
ГЛАВА 21. СОЦИАЛЬНЫЕ РЕВОЛЮЦИИ	471
<i>Типы революционной ситуации</i>	473
<i>Антиколониальные движения</i>	474
<i>Мишени зависти до революции</i>	475
<i>Освальд Шпенглер о революции</i>	478
<i>Инновации и роль завистливого человека</i>	480
<i>Культурные контакты</i>	483
<i>Зависть и Французская революция</i>	485
<i>Примитивные бунтари и «социальные разбойники»</i>	487
<i>Зависть как фактор истребления населения в развивающихся странах</i>	489
ГЛАВА 22. ТЕОРИЯ ЗАВИСТИ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ	493
<i>Власть, окультуренная завистью.</i>	496
<i>Пределы зависти</i>	498
<i>Давление зависти как цивилизующий фактор</i>	500
<i>Значение зависти в филогенезе человека</i>	502
<i>Капитуляция перед завистниками</i>	511

От издателя

Серию ИРИСЭН «Социология» продолжает книга Гельмута Шёка «Зависть: теория социального поведения» — одна из немногих работ в мировой социологии, посвященных этому фундаментальному феномену общественной жизни человека.

Гельмут Шёк (1922—1993), немецкий ученый австрийского происхождения, отличался исключительной широтой интеллектуальных интересов. В юности он изучал медицину, психологию, философию и социологию; именно социологической тематике была посвящена его докторская диссертация. Начиная с 1950 г., в течение 15 лет он жил и работал в США, преподавая философию и социологию в ряде университетов, а также занимаясь научными переводами. В 1965 г. он вернулся в Германию, где вплоть до своей отставки в 1990 г. был профессором в Университете Иоганна Гуттенберга в Майнце. Таким образом, безусловно принадлежа к немецкой традиции в социальных науках, Г Шёк находился в самом тесном контакте с американской и, шире, англо-саксонской социологической традицией. Книга «Зависть» вышла в 1966 г. первоначально на немецком языке под названием *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*; английское издание, с которого выполнен предлагаемый вашему вниманию перевод, вышло три года спустя.

В своей книге Г Шёк всесторонне рассматривает фундаментальный процесс человеческой психики, состоящий в сравнении себя самого с другими людьми и прослеживает социальные последствия той отрицательной эмоции, которая возникает при неблагоприятном результате этого сравнения. Он показывает, что зависть и страх перед завистью других являются неустранимыми элементами человеческих отношений, а несходные результаты, к которым они приводят в разных обществах, во многом определяются тем, каким образом присутствующие в соответствующих культурах представления и концепты регулируют, канализируют и усмиряют проявления зависти. В частности, на многочисленных примерах, взятых из сферы культурной антропологии, в книге ярко продемонстрировано, как многие социальные нормы, действующие в так называемых развивающихся странах и представляющие собой

институционализированную зависть, оказываются непреодолимым препятствием на пути из нищеты к благополучию.

Значительное место автор уделяет роли зависти в современной политике и институтах современных развитых обществ, особенно в период расцвета интервенционистской и социалистической политики после Второй мировой войны. Он убедительно показывает, что перераспределительные меры, направленные вроде бы на умиротворение зависти низших классов, приводят к прямо противоположным результатам, легитимизируя и поощряя зависть в обществе, где ранее она находилась в узде жестких социальных норм. В конечном счете это не только ведет к замедлению экономического роста, но и глубоко травмирует общественные нравы и индивидуальную психику. Хотя Г. Шёк в силу естественных причин не мог использовать материалы, относящиеся к современным постсоветским странам, мы легко можем узнать описываемые им явления в окружающей нас общественной и политической жизни.

Книгу Г. Шёка «Зависть» характеризует междисциплинарный подход — автор привлекает материал антропологии, этнографии, глубинной психологии (психоанализа), литературоведения, экономической истории, истории философии и других дисциплин. Большой интерес представляет его попытка разобраться в причинах игнорирования проблемы зависти в современной социологической и гуманитарной научной литературе.

Не со всеми утверждениями автора можно безусловно согласиться — в частности, у читателя, знакомого с современной экономической теорией, скорее всего вызовет сомнения тезис автора об определенной благотворной роли зависти в механизме поддержания социальных норм, необходимых для всякого общественного сотрудничества. Но это тот случай, когда даже несогласие играет благотворную роль, заставляя нас более четко формулировать собственные предпосылки и выводы.

Книга Г. Шёка «Зависть: теория социального поведения», несомненно, входит в золотой фонд современной западной социологии. Редакционный совет серии надеется, что ее выход на русском языке принесет существенную пользу российским исследователям и широкому кругу читателей, интересующихся общественными науками.

Валентин ЗАВАДНИКОВ

Председатель редакционного совета
Март 2008 г.

Глава 1

ЧЕЛОВЕК ЗАВИДУЮЩИЙ

На протяжении всей истории, на всех стадиях культурного развития, в большинстве языков и в чрезвычайно сильно отличающихся друг от друга обществах люди сознавали наличие фундаментальной проблемы их существования и дали ей специальные названия: зависть и чувство того, кто является ее объектом.

Зависть — это энергия, которая находится в центре жизни человека в качестве существа социального; она возникает, как только два индивида начинают сравнивать себя друг с другом. Это стремление завистливо сравнивать себя с другими можно найти и у некоторых животных, но у человека оно приобрело специальное значение. Человек — завистливое существо, и он был бы не способен построить социальные системы, к которым сегодня принадлежим все мы, если бы не социальные запреты, активизируемые внутри объекта его зависти. Если бы мы не были вынуждены постоянно учитывать зависть других людей к чрезмерному удовольствию, которое накапливается у нас по мере отклонения от социальной нормы, «социальный контроль» не мог бы существовать.

Человек завидующий, однако, может перестараться и вызвать или дать толчок запретам, которые будут сдерживать возможности группы адаптироваться к новым внешним проблемам. Зависть также может побудить человека к разрушениям. Почти вся литература, которая до сих пор лишь фрагментарно занималась завистью (художественная литература, публицистика, философия, теология, психология), постоянно обращала внимание на ее деструктивный, репрессивный, бесплодный и мучительный характер. Во всех человеческих культурах, во всех сказках и поговорках чувство зависти осуждается. Завистливого человека всегда призывают стыдиться. Однако его существование, или вера в его вездесущность, в то же время всегда вызывало достаточно латентного страха перед мнением других людей, чтобы обеспечить эволюцию системы социального контроля и поддержания баланса.

Хотя некоторые современные психологические школы практически вычеркнули слово «зависть» из своего словаря, как если бы она просто не существовала в качестве первичного источника мотивации, доступные нам свидетельства не оставляют сомнений в ее универсальности. Почти во всех языках, начиная с языков наиболее примитивных народностей до индоевропейских языков, арабского, китайского и японского, всегда имеется термин, обозначающий зависть или завистливого человека. Пословицы самых разнообразных культур высказываются о зависти в сотнях различных форм. На нее обращали внимание философы и авторы афоризмов. Например, зависть имела особое значение для Кьеркегора, который даже приписывал зависть тем, кто вызывает зависть в других. Зависть часто играет роль — иногда существенную — в художественной литературе, и каждый из нас сталкивался с завистью в своей жизни. Зависть — великий регулятор всех личных отношений; страх вызвать ее сдерживает и модифицирует бесчисленное количество действий.

Учитывая ключевую роль, которую зависть играет в жизни человека, и то, что не требовалось никаких специальных концептуальных усилий, чтобы ее выявить, поистине удивительно, как мало посвященной ей литературы. Это статья Фрэнсиса Бэкона, небольшая книжка француза Эжена Рэга (Eugene Raiga), написанная в конце 1920-х гг., и приблизительно того же времени русский роман «Зависть»; кроме этого, можно вспомнить роман практически забытого французского писателя XIX в. Эжена Сю, несколько афоризмов Ницше и одно исследование Макса Шелера, которое, впрочем, относится скорее к конкретному случаю рессентимента, а не к зависти как таковой.

Эта книга может возмутить многих читателей, придерживающихся самых разнообразных взглядов на социальные и политические проблемы. Я считаю тем не менее, что могу доказать два тезиса: во-первых, что зависть носит гораздо более универсальный характер, чем это признавалось до сих пор, и, более того, исключительно зависть делает возможным какое бы то ни было социальное взаимодействие; во-вторых, я тем не менее полагаю, что зависть в качестве скрытой или явной точки опоры социальной политики носит куда более деструктивный характер, чем согласились бы признать те, кто сфабриковал свою социальную и политическую философию из зависти.

То, что человек потенциально завистлив по отношению к собратьям и степень его зависти растет пропорционально его близости к ним, — это один из самых неприятных, часто один из самых тщательно скрывааемых, но от этого не менее фундаментальных фактов человеческой жизни на всех уровнях культурного развития. Ошибки, историческая ограниченность многих уважаемых экономических и социально-философских теорий становятся очевидны вместе с осознанием того, насколько они зависят от предположения, что человеческая зависть является продуктом произвольных, случайных и чисто временных обстоятельств и, в частности, результатом резкого неравенства, который может исчезнуть, как только это неравенство будет устранено, — иными словами, что от нее возможно излечиться навсегда.

Большая часть достижений, которые отличают членов современных, высокоразвитых и дифференцированных обществ от членов примитивных обществ, — коротко говоря, развитие цивилизации — это результат бесчисленных поражений, нанесенных зависти, т.е. человеку как существу завистливому. И то, что марксисты называли религиозным опиумом, — способность давать надежду и радость верующим, чьи материальные обстоятельства резко различаются, — это не более чем сумма идей, освобождающих завистника от зависти, а объект его зависти — от чувства вины и страха перед завистниками. Хотя марксисты выделили эту функцию правильно, их доктрины отличаются слепотой и наивностью в решении вопроса о зависти в обществе будущего. Трудно понять, каким образом совершенно секулярное и абсолютно эгалитарное общество, которое нам обещает социализм, сможет когда-либо решить проблему латентной зависти в обществе.

Однако на роль, которую играет в обществе зависть, оказывают влияние не только философские и идеологические детерминанты культуры, но также социальные структуры и процессы, отчасти выведенные из идеологических факторов или опирающиеся на них.

Мир с точки зрения завистника

Вначале мы должны посмотреть на мир так, как его видит завистливый человек. Определенная предрасположенность к

зависти является частью физического и социального аппарата человека, недостаток которой во многих ситуациях приведет просто к тому, что другие его растопчут. Мы используем наше латентное чувство вины, например, когда анализируем социальные системы с точки зрения их эффективности. Перед тем как присоединиться к ассоциации или пойти на работу в какую-то фирму, мы стараемся определить, есть ли в их внутренней структуре что-либо, что могло бы возбудить сильную зависть в других или в нас самих. Если это так, то, вероятно, такая организация не слишком хорошо приспособлена к определенным функциям. В недавнем прошлом некоторые американские колледжи и университеты пробовали привлечь к преподаванию знаменитых ученых, обещая им зарплаты примерно в два раза выше, чем обычно получает университетский профессор. Я знаю несколько случаев, когда люди были не в состоянии заставить себя принять такое предложение, потому что, как они сами рассказывали, им была непереносима мысль о том, что они станут объектом зависти для коллег по факультету.

Кроме того, потенциальная зависть — это существенная часть багажа человека, если он должен быть способен к проверке справедливости и честности решений множества проблем, случающихся в его жизни. Очень мало кто из нас в отношениях с сотрудниками, коллегами и т.п. способен занять позицию сознательного игнорирования существования зависти, подобную той, которой придерживался хозяин виноградника в библейской притче о работниках в винограднике. Вне зависимости от того, насколько сам менеджер по персоналу или директор завода является зрелой и не подверженной зависти личностью, когда ему нужно заниматься табуированными вопросами зарплаты или требований к сотрудникам, он обязан уметь точно оценить, какого рода меры допустимы с учетом общей тенденции к взаимной зависти.

Феномен, описываемый словом «зависть», — это фундаментальный психологический процесс, который неизбежно предполагает социальный контекст: сосуществование двух или более индивидов. Есть мало понятий, которые являются такой же неотъемлемой частью социальной реальности и при этом так подчеркнута игнорируются научными категориями наук о поведении. Если я подчеркиваю значение зависти как чистого понятия, репрезентирующего базовую проблему, это не значит,

что я считаю, что это понятие, или теория роли зависти, объясняет все в человеческой жизни, обществе или культурной истории. Существуют различные иные связанные с ним понятия и процессы, а также различные иные аспекты социальной жизни человека, которые нельзя объяснить ссылкой на его способность к зависти. Человек — это не только *Homo invidiosus* (Человек завидующий). Он также *Homo ludens* (Человек играющий) и *Homo faber* (Человек умелый); однако то, что он способен быть членом устойчивых групп и обществ, в основном объясняется тем, что он постоянно находится под влиянием стремления, часто неосознанного, завидовать всем, кто отклоняется от нормы.

Если мы признаем роль зависти, нам нужно разоблачить этот феномен, как секс был разоблачен психоанализом. Однако я не хочу создать впечатления, что я рассматриваю склонность к зависти как универсальную и абсолютную причину: зависть не объясняет всего, но проливает свет на большее количество вещей, чем люди были готовы допустить или даже увидеть до сих пор.

Зависть имеет то преимущество над современными терминами вроде амбивалентности, релятивной депривации, фрустрации или классовой борьбы, что как понятие она имеет донаучное происхождение. Веками, даже тысячелетиями бесчисленные люди, никогда не считавшие себя социологами, последовательно и единодушно наблюдали одну из форм поведения — зависть, которую они описывали словами, часто этимологически эквивалентными тем же словам в других языках¹

¹ Бронислав Малиновский как-то раз подверг критике склонность скрывать за претенциозными неологизмами конкретные явления, для которых у нас есть вполне подходящие термины: «Я должен признаться, что с точки зрения полевого исследования мне никогда не было вполне ясно, каким образом мы собираемся проверять, измерять и оценивать некоторые внушительные, но расплывчатые явления: эйфорию и дисфорию... Когда мы пытаемся перенести состояние удовлетворения... на конкретные случаи, мы имеем дело не с общим состоянием сознания, а с такими индивидуальными факторами, как личный рессентимент, уязвленное самолюбие, ревность, экономическое недовольство... Как бы то ни было, почему бы не изучать конкретные и детальные проявления рессентимента и удовлетворения вместо того, чтобы прятать их

Исчерпывающее исследование зависти в ее активной и пассивной роли в социальной истории необходимо не только потому, что эта эмоция и мотивационный синдром являются ключевыми в жизни индивида; это также значимо для политики, поскольку правильная или неправильная оценка феномена зависти, пере- или недооценка ее влияния, и прежде всего необоснованные надежды на то, что мы можем так устроить жизнь общества, чтобы создать свободных от зависти людей или свободное от зависти общество, — все это соображения, имеющие непосредственное политическое значение, особенно там, где это затрагивает вопросы экономической и социальной политики.

Если бы зависть была не более чем одним из психологических состояний, таких, как ностальгия, желание, беспокойство, отвращение, скупость и т. п., можно было бы согласиться с тем, что в целом большинство людей знают, что такое зависть и что с ней связано. Но и в этом случае систематическое описание всего, что мы знаем о зависти, и создание на базе этого последовательной теории было бы достойной задачей, имеющей большое значение для различных областей науки, в том числе детской психологии, теории образования и психотерапии. Эта книга также представляет собой попытку это сделать. Однако настоящий анализ потенциала человеческой зависти, осознание ее универсальности и устойчивости могло бы в будущем помочь определить, насколько здравый смысл проявляется и во внутренней социальной и экономической политике парламентских демократий, и в их отношениях с так называемыми развивающимися странами. Как будет показано, мы по крайней мере в состоянии действовать разумно в сфере экономики и социальных вопросов тогда, когда мы сталкиваемся (или считаем, что сталкиваемся) с завистливым получателем выгоды от нашего решения. Это верно особенно в тех случаях, когда мы ошибочно полагаем, что его зависть — это прямое следствие нашего более высокого уровня благосостояния, и она неизбежно сойдет на нет, если мы будем потворствовать его требованиям даже, нереалистичным. В любом обществе распределение дефицитных, ресурсов редко бывает оптимальным тогда,

за написанными крупными буквами словами «эйфория» и «дисфория»» (из предисловия к: Н. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, London, 1934, pp. xxiv ff.; Hamden [Conn.], 1961).

когда наше решение зависит от страха перед завистью со стороны других людей.

Одиночество завистливого человека

Степень, в которой зависть является социальной, т.е. необходимостью, направленной на кого-то другого формой поведения, хорошо видна из того, что в отсутствие других завистник не имел бы возможности завидовать. Однако, как правило, он явно отвергает любые взаимоотношения с тем, кому он завидует. Любовь, дружелюбие, восхищение — такое отношение к человеку включает ожидание взаимности и признания, оно стремится установить какую-нибудь связь. Завистнику не нужно ничего из этого: кроме исключительных случаев, он не хочет, чтобы объект его зависти, с которым — при наличии такой возможности — он не вступал бы ни в какие отношения, признал его завистником. Чистый акт зависти можно описать таким образом: чем более интенсивно и пристально внимание завистника к другому человеку, тем больше он замыкается в жалости к самому себе. Никто не может завидовать, не зная объекта зависти или, по крайней мере, не представляя себе его; однако, в отличие от других типов эмоциональных отношений между людьми, завистник не может ожидать взаимности. Он не хочет, чтобы ему завидовали в ответ.

Однако, как люди всегда осознавали, завистник не очень заинтересован в том, чтобы что-либо ценное перешло из собственности того, кому он завидует, в его собственность. Он хотел бы, чтобы другого ограбили, лишили имущества, раздели, унизили, чтобы ему причинили боль, но он практически никогда не представляет себе в подробностях, как он мог бы завладеть состоянием другого. Завистник в чистом виде — не вор и не мошенник по отношению к объекту зависти. Кроме того, там, где зависть вызывают личные качества другого человека, его квалификация или репутация, вопрос о краже не может возникнуть; завистник может, однако, лелеять надежду, чтобы другой человек потерял свой голос, свои способности виртуоза, красоту или честь.

Мотивы для зависти и стимулы, вызывающие это чувство, повсеместны, и интенсивность зависти больше зависит не от размера стимула, а от социального неравенства завистника и

того, кому завидуют. Та личностная зрелость, которая позволяет человеку победить в себе зависть, как представляется, достигается не везде и не всегда. В таком случае причины того, что в разных обществах зависть бывает более или менее эффективной, следует искать в этосе соответствующих культур. И завистник, который должен каким-то образом примириться с проявлениями неравенства в его жизни, и объект его зависти, когда он пытается не обращать внимания на завистника (оба этих процесса иногда могут одновременно протекать внутри одной и той же личности), будут использовать религиозные убеждения, идеологии, пословицы и т.п., стремясь редуцировать власть зависти и тем самым позволить обычной жизни продолжаться с минимальным уровнем трения и конфликтов.

Везение и невезение

То, что только удачливые люди (богатые наследники или разбогатевшие в силу благоприятного стечения обстоятельств) кровно заинтересованы в идеологии, которая запрещает зависть, — неправда, хотя многие критики социальных порядков хотели бы, чтобы мы считали это правдой. На самом деле такая идеология гораздо более важна для склонного к зависти человека, который может начать заниматься собственной жизнью только после того, как он изобрел какую-нибудь собственную теорию, которая отвлекает его внимание от достойной зависти удачи других и направляет его энергию на реалистические и доступные ему цели.

Одно из верований, способных подавить зависть, — это концепт «слепой богини» Фортуны. Человек либо удачлив, либо неудачлив, и то, какой номер он вытягивает в жизненной лотерее, не связано с везением или невезением его соседа. В мире имеется, так сказать, неистощимый запас везения и невезения. Самые завистливые племенные культуры — такие, как добуан (добоан) и навахо, — действительно не имеют концепта удачи вообще, как и концепта шанса. В таких культурах, например, ни в кого не ударяет молния, иначе как по злой воле недоброжелательного соседа-завистника.

Нелегко по общему характеру культуры сделать заключение об уровне развития или о ее экономических институтах,

например, о том, какие из их элементов считаются неуязвимыми для зависти, а какие наиболее уязвимы. Почти повсеместно распространено мнение, что универсальные ценности, такие, как здоровье, юность, дети, следует защищать от «дурного глаза», активного выражения зависти, и это очевидно в пословицах и моделях поведения, которые используются многими людьми для самозащиты. Вероятно, можно уверенно предположить, что у индивидов внутри одной культуры имеется небольшой потенциал зависти по отношению к тем ценностям и к тому неравенству, которые служат для объединения общества, например, по отношению к той формальной пышности и роскоши, которая окружает главу государства (ее, в частности, все еще демонстрируют некоторые королевские дома Европы)²

Способность к зависти — это психосоциальная данность, которая часто сопровождается выраженными соматическими побочными явлениями. Эмоция зависти может рассматриваться как проблема индивидуальной психологии, но дело не только в этом и даже совсем не в этом; зависть — это первостепенная социологическая проблема. Как возможно, что такой базовый, универсальный и высокоэмоциональный элемент человеческой психики как зависть, а также страх перед завистью или, по крайней мере, постоянная бдительность в этом отношении, могут приводить к таким разнообразным социальным последствиям в различных культурах? Есть культуры, помешанные на зависти; ей приписывается практически все, что происходит. Но есть и другие, которые, вероятно, в значительной степени сумели подавить и укротить ее. Почему возникают такие различия? Может быть, дело в различной частоте определенных типов личности и характера? В этом направлении указывает значительная часть исследований. Вполне может быть, что некоторые культурные модели поощряют задавать тон в обществе либо завистливых, либо

² Группой, которую в 1966 г. можно было бы классифицировать как досаждающую на монархию и демонстрацию королевской роскоши, были Amsterdam Provos. Спор о том, может ли монархия по-прежнему не вызывать зависти в обществе, развернулся между Эдвардом Шилсом и Норманом Бирнбаумом (см. E. Shils and M. Young, "The Meaning of the Coronation," in *The Sociological Review*, Vol. I, December 1953, pp. 63–81; и N. Birnbaum, 'Monarchs and Sociologists,' *idem*, Vol. III, July 1955, pp. 5–23).

менее завистливых; но это все равно не объясняет, за счет чего в конкретной культуре первоначально возникает та или иная тенденция.

Хотя «зависть» существует в нашем языке как абстрактное существительное и именно так используется в литературе, строго говоря, такой вещи, как зависть, не существует. Есть люди, которые завидуют, и даже люди, которые склонны завидовать; мы можем наблюдать в себе и других эмоциональные побуждения, которые можно назвать чувством зависти, но невозможно испытать зависть как эмоцию или настроение так же, как мы чувствуем тревогу или грусть. Зависть в большей степени можно сравнить с состоянием, которое мы испытываем, когда боимся; мы завидуем чему-либо или кому-либо так же, как мы боимся чего-либо или кого-либо. Зависть — это направленное чувство; оно не может возникнуть без цели, без жертвы.

Восприимчивость к зависти гораздо больше свойственна человеку, чем любому другому животному. Главной причиной этого является длительное детство, которое гораздо дольше, чем детство животного, и подвергает человека испытанию внутрисемейной братской зависти. В редких случаях, например в стихах, зависть призывают как стимул, как нечто возвышенное и конструктивное. В таких случаях поэт неправильно выбирает слова; на самом деле он имеет в виду соперничество. По-настоящему завистливый человек никогда не рассматривает вариант вступления в честное соревнование.

Зависть как таковая в конкретном смысле слова существует не больше, чем скорбь, радость, тревога и страх. Она состоит скорее из набора происходящих внутри человека психологических и физиологических процессов, которые указывают на определенные качества и которые, если их интерпретировать как части одного целого, совпадают со значением одного из этих абстрактных слов. В самых разных языках термин «зависть» резко отделяется от других похожих феноменов, однако показательно, насколько редко «зависть» была персонафицирована в изобразительном искусстве. Очевидно, что скорбь, радость и страх изобразить гораздо легче. Кроме того, зависть или завистливого человека нельзя показать безотносительно к кому-либо или чему-либо другому. Мы можем изобразить радостного человека или человека, раздавленного горем, но практически невозможно изобразить человека

самого по себе так, чтобы каждый, кто смотрит на картину, немедленно понимал бы, что изображенный на ней — завидует. Для этого понадобилось бы нарисовать какую-нибудь сценку или использовать символы, связь которых с завистью очевидна всем, принадлежащим к данной культуре³

Дело обстоит иначе, если зависть институционализирована в социальной структуре. Зависть легче институционализировать, чем радость или желание. Мы соблюдаем дни национального траура и празднуем национальные праздники, но вряд ли возможно придать статус института какой-либо иной эмоции, кроме зависти. В качестве примеров зависти, проявляющейся в социальных формах, можно привести крутую шкалу прогрессивного налога, конфискационный налог на наследство и соответствующие этому обычаи у примитивных народов, например институт муру у маори.

Зависть — это почти полностью психологический и социальный феномен. В концептуальном отношении она гораздо сильнее отличается от других или похожих на нее психологических процессов, чем вытекающие из нее процессы, которые сегодня науки о поведении используют в качестве концептуальных сублиституты зависти. Агрессия, амбивалентность, враждебность, конфликт, фрустрация, релятивная депривация, напряжение, трение — все эти термины оправданны, но их не следует использовать для того, чтобы скрыть или замаскировать базовый феномен зависти. До конца XIX в., даже в поколении наших родителей, большинство тех, кто писал об этой стороне человеческой природы, были хорошо знакомы с завистью как с четко очерченным феноменом. Не во всех культурах есть такие понятия, как «надежда», «любовь», «справедливость» и «прогресс», но почти все народы, включая наиболее примитивные, сочли необходимым определить ментальное состояние человека, который не может терпеть того, что другой обладает каким-то умением, вещью или репутацией, которой нет у него

³ Раньше зависть (или завистливый человек) иногда изображалась в виде человека верхом на собаке с костью в зубах; например, иллюстрация «Зависть» на с. 14 книги Heinz-Günter Deters' *Die Kunst der Intrigue* («Искусство интриги»), Hamburg, 1966. Это гравюра из серии под названием «Семь смертных грехов», выполненная неизвестным мастером из региона Констанца ок. 1480–1490 гг., собрание венской Альбертины.

самого, и поэтому радовался бы, если бы другой потерял свое преимущество, несмотря на то что он сам от этого ничего бы не выиграл. Кроме того, все культуры воздвигли концептуальные и ритуальные механизмы, предназначенные для защиты от тех, кто склонен к этому состоянию.

Большинство концептов и их последовательностей, с помощью которых мы, современные люди, члены больших и сложных обществ, регулируем наши общественные дела, необъяснимы для члена примитивного племени, но наше стремление не разжигать зависть и ситуации, которые вызывают зависть, доступны его непосредственному пониманию, и он в состоянии сочувствовать нашим проблемам. Это совершенно очевидно из данных этнографических исследований.

Вытеснение концепта зависти?

Крайне любопытно отметить, что в начале нашего века ученые, прежде всего специалисты по социальным наукам и моральные философы, начали все больше и больше проявлять тенденцию к вытеснению концепта зависти. Я рассматриваю это как подлинный пример вытеснения. Для политических теоретиков и критиков социального устройства зависть становилась все более неудобным концептом для того, чтобы использовать его в качестве объяснения или при ссылке на тот или иной социальный факт. В отдельных случаях, да и то в качестве вспомогательного аргумента, зависть упоминалась современными авторами как нечто очевидное, но даже тогда они практически всегда затушевывали ее роль. На нее могли сослаться, чтобы объяснить конкретный вопрос — например, почему некоторые узкоспециализированные критики не находят добрых слов для книги, предназначенной для широкой публики; однако концепт зависти не признается тогда, когда признание его в качестве элемента социальной реальности могло бы поставить под сомнение основные принципы социальной политики⁴.

⁴ Оливер Брахфелд (Oliver Brachfeld), например, удивляется, почему «психологи, как это ни странно, обращают на зависть мало внимания; в их трудах о ней упоминается крайне редко, разве что под маской ревности и т.п.» (*Inferiority Feelings in the Individual and the Group*, New York, 1951, p. 109). Можно ли счи-

Указатели научных журналов на английском языке за последнее время весьма показательно демонстрируют отсутствие исследований концепта зависти. В предметных указателях следующих изданий ни разу не встречаются слова «зависть», «ревность» и «рессентимент»: *American Sociological Review*, Vols. 1-25 (1936–1960); *American Journal of Sociology*, 1895–1947; *Rural Sociology*, Vols. 1–20 (1936–1955); *The British Journal of Sociology* 1949–1959; *American Anthropologist and the Memoirs of the American Anthropological Association*, 1949–1958; *Southwestern Journal of Anthropology*, Vols. 1–20 (1945–1964). В действительности, там и сям в этих журналах можно найти отдельные статьи, в которых высказаны краткие, но очень пронизательные наблюдения по поводу зависти в терминологически точном значении слова. Однако от составителей индексов термины «зависть/рессентимент» и «ревность» были настолько далеки, что они их не заметили. Несколько статей, в которых иногда упоминается зависть, попали под расплывчатую категорию «агрессия». В антропологических журналах несложно найти феномены, которые с концептуальной точки зрения должны были бы терминологически обозначаться как «зависть», если обратиться к категориям «ведовство» или «чародейство». Но, как это ни странно, термин «дурной глаз», сопровождающий зависть, тоже отсутствует в упомянутых указателях.

Здесь мы снова находим зависть и связанные с ней проблемы под завуалированными или вводящими в заблуждение названиями либо как часть рассуждений о чем-то другом; однако очень показательно, насколько часто исследователи избегают этого эмоционального синдрома. Почему же целое поколение исследователей избегало этой темы, хотя она затрагивает каждого человека? Глубинная психология уже давно научила нас в подобных случаях подозре-

тать чистым совпадением то, что такой красноречивый автор, как молодой немецкий социолог Ральф Дарендорф, в своей «Теории социального конфликта» (*Theory of Social Conflict*) ни разу не упомянул слово «зависть»? Я так не думаю, потому что в другом месте он без колебаний, дважды на одной странице, приписал чувство взаимной зависти американским и европейским интеллектуалам. (*Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* [Society and Democracy in Germany], 1965, p. 320).

вать ее вытеснение. Многие хорошо подготовленные к анализу этой проблемы авторы ощущали, что она неприятна, отвратительна, болезненна и политически взрывоопасна. Многие приведенные далее примеры подтверждают такую интерпретацию.

Хотя я очень хотел бы согласиться с теми, кто тысячами последовательно описывал и осуждал негативный и деструктивный аспект предоставленной самой себе зависти, я представляю данные, доказывающие, что человек не мог бы существовать в обществе без зависти. Утопия общества, свободного от зависти, в котором не будет для зависти никаких оснований, вряд ли сменится на полностью утопический план искоренения зависти из человеческой природы с помощью системы образования, несмотря на то что до сих пор социальные эксперименты людей по созданию общества второго типа были гораздо более успешны по сравнению с экспериментами, стремившимися создать общество равных и независтливых.

Каждый человек должен быть в небольшой степени склонен к зависти; без этого невозможно вообразить игру социальных сил внутри общества. Социально дисфункциональны только патологическая зависть в человеке, окрашивающая все остальные его эмоции, и общество, целиком построенное на принципе умиротворения воображаемых сонмов завистников. Способность к зависти создает необходимую в обществе систему предупреждения. Замечательно, насколько редко разговорная речь в разных языках позволяет прямо сказать другому: «Не делай этого! Это заставит меня завидовать тебе!» Вместо этого мы обычно говорим в абстрактных терминах справедливости, называя что-то нетерпимым или нечестным, или замыкаемся в обиженном молчании. Ни один ребенок не предупреждает своих родителей об их возможной ошибке словами типа «Если ты сделаешь/дашь/разрешешь это, я буду завидовать Джеку/Джилл». Табу на открытую декларацию зависти действует даже на этом уровне, хотя и верно, что и по-английски, и по-немецки можно сказать: «Я завидую твоему успеху/твоему состоянию», т.е. человек может говорить о своей зависти только тогда, когда ситуация между участниками разговора, по крайней мере ее «официальная версия», исключает возможности для настоящей, деструктивной, злобной зависти.

Странно, но по-немецки нельзя сказать даже «Я досаую на тебя». Такого глагола нет, а альтернативная конструкция

(буквально «я испытываю досаду, т. е. рессентимент, по отношению к тебе») звучит так громоздко и помпезно, что ее никто не употребляет. По-английски можно часто услышать и прочитать выражение «I resent that» («Меня это возмущает») или «I resent your action, your remark» («Меня возмутил ваш поступок, ваше замечание») etc. Это указывает скорее не на рессентимент, а на чувство возмущения и неудовольствия от чьего-либо бездумного или неосторожного поступка, неразумного совета или оспаривания мотивов говорящего.

Как если бы зависти не было

Предварю один из главных тезисов этой книги: чем больше частные люди и хранители политической власти в данном обществе способны действовать, как если бы зависти не было, тем выше будут темпы экономического роста и тем больше будет всевозможных инноваций. Такой общественный климат, где принятое нормативное поведение, обычаи, религия, здравый смысл и общественное устройство приводят к более или менее согласованной установке на игнорирование завистников, больше всего подходит для максимально полного и свободного развития творческих (экономических, научных, артистических и т.п.) способностей человека. В таком обществе, где большинство членов разделяют это убеждение, оно позволяет им справляться с очевидными различиями, существующими между людьми, рациональным образом, не принося зависти слишком больших жертв; эта установка на самом деле позволяет законодателям и правительствам обеспечивать равную защиту для неравных достижений членов сообщества, а иногда даже обеспечивать им неравные преимущества для того, чтобы в долгосрочной перспективе сообщество смогло получить пользу от тех достижений, которые сначала, возможно, доступны лишь для немногих.

В действительности эти оптимальные условия для роста и инноваций всегда обеспечиваются только частично. С другой стороны, многие продиктованные добрыми намерениями планы «хорошего общества» или полностью «справедливого общества» обречены, поскольку они основаны на ложной послышке о том, что должно существовать общество, в котором

ни у кого не остается причин для зависти. Это неосуществимо, потому что, как можно доказать, человек всегда способен найти, чему позавидовать. В утопическом обществе, где у всех нас будет не только одинаковая одежда, но и одинаковое выражение лица, люди будут все равно завидовать — воображаемым, глубоко скрытым чувствам, которые позволяют другому скрывать за эгалитарной маской собственные, частные чувства и эмоции⁵

⁵ Давид Рисман отмечал, что в таком эгалитарном в материальном отношении и ориентированном на потребление обществе, как американское, люди все равно склонны считать, что другой человек получает больше удовольствия от секса, и завидовать ему на этом основании. «Если у кого-то есть новый кадиллак, другому известно, что это такое, и он более или менее может воспроизвести этот опыт. Но если у кого-то новый сексуальный партнер, другому человеку не может быть известно, что это значит. Кадиллаки стали демократическими, общедоступными. В известной степени то же произошло с очарованием сексуальности. Но между кадиллаками и сексуальными партнерами существует разница в степени загадочности. С утратой или вытеснением стыда и сексуальных запретов... человек, ориентированный на другого, больше не защищен от собственной зависти... он хочет обладать... опытом того же качества, который, как он считает, получают другие» (David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, 1950, p. 155). Страх человека, что его уникальному сексуальному опыту будут завидовать, возможно, привел, по крайней мере отчасти, к различным ритуалам, предназначенным, чтобы отогнать завистливых духов, которые совершаются во многих племенных обществах перед консумацией брака.

Глава 2

ЗАВИСТЬ В ЯЗЫКЕ

И в ходе знакомства с литературой, и при обсуждении с многими людьми того, что они понимают под завистью, меня глубоко поразила тенденция использовать вместо слова «зависть» слово «ревность» — без сомнения, оттого, что в ревности признаться проще, чем в зависти, которая считается недостойным чувством. Ревнивый человек потерпел поражение в борьбе за власть или проиграл соревнование; он не является низшим по отношению к предмету соперничества, в отличие от завистливого человека, который является таковым по определению. Однако даже науки о поведении часто уклоняются от изучения феномена зависти и завистливого поведения, как если бы эти явления были табуированы, и скрывают мотив зависти за такими концептами, как амбивалентность, агрессия, напряжение, соперничество, ревность, и другими непрямыми описаниями.

Первостепенная роль зависти в человеческом обществе и сравнительно несложная природа обычной ревности — или того, что под этим чаще всего подразумевают, — ясно проявляется в языке и пословицах.

Зависть и ревность в английском языке

Оксфордский словарь английского языка (*The Oxford English Dictionary*¹) рассматривает слова «зависть» и «завистливый» как «ревность» и «ревнивый». Каждому из этих терминов посвящено по четыре колонки.

Слова «зависть» («*envy*») и «завистливый» («*envious*») в современном английском языке происходят от латинских слов с тем же значением *invidia* и *invidiosus*. Глагол «завидовать» («*to envy*») соответствует латинскому *invidere*. В ис-

¹ *Oxford English Dictionary*, Vol. 3, Oxford, 1933.

панском, португальском и итальянском языках соответствующие слова также имеют латинское происхождение.

Примеры раннего употребления в английском таковы: «Они будут завидовать, видя других, которые более благополучны, чем они», «Ни одно законное средство не может избавить меня от зависти», «Гораздо больший стыд — завидовать другому из-за денег, одежды или богатства».

В определениях подчеркивается чувство враждебности, злобы и неприязни. В соответствии с ними зависть наличествует в случае «обиды и неприязни, вызванной созерцанием превосходства». С другой стороны, зависть может означать просто, что кто-то желал бы, чтобы он мог делать то же, что и кто-то другой. Наиболее конкретно первое значение глагола «завидовать»: «чувствовать недовольство и неприязнь от превосходства (другого человека) в смысле удачи, успеха, репутации или владения чем-либо желанным».

Завистью также называется, когда кто-то по злобе отказывает другому в какой-нибудь вещи; позже мы рассмотрим феномен скупости и его связь с завистью. Так, в Англии в начале XVII в. про павлина говорили, что он завидовал здоровью людей до такой степени, что ел собственный помет (который тогда использовался в медицинских целях).

По совпадению, современные английские слова латинского происхождения, обозначающие «зависть» и «завистливый», имеют почти такое же значение, как обозначающие то же самое чувство немецкие слова древнегерманского происхождения.

Оксфордский словарь дает подробное толкование слов «ревность» («jealousy») и «ревнивый» («jealous»). Очевидно, слово «ревнивый» сначала означало просто высокую интенсивность эмоции или большую степень возбуждения, а потом приобрело дополнительное значение «интенсивно желать привязанности другого человека». Позже оно стало обозначать страх утратить привязанность другого человека, как и в современном смысле слова «ревнивый». Иногда «ревнивый» означает «завистливый», например: «Они определенно относились к этому ревниво». Раньше в английском языке был термин «ревнивое стекло» («jealous glass»), означавшее матовое стекло — аналог французского *jalousie* («ревность» и «жалюзи»). Однако основным значением «ревности» остается страстное стремление человека сохранить что-то, принадлежащее ему по праву. Поэтому ревнивый человек обрета-

ет покой, если знает, что у него нет соперников — и этим он резко отличается от завистливого человека. В 1856 г. Эмерсон писал: «Ревность, с которой каждый из классов защищает себя, свидетельствует о том, что они нашли свое место в жизни». Когда ревность приобретает оттенок недоверия или ненависти, это обычно означает подозрение, что кто-то стремится отнять у нас что-то, чем мы ранее спокойно наслаждались. В некоторых случаях ревность может даже выражаться в воинственном настрое справедливого защитника, отстаивающего то, что принадлежит ему по праву, от подлого завистника.

Если быть более точным, то в нормальных условиях ревнивый человек не может стать инициатором агрессии. Его поведение становится враждебным тогда, когда на сцене появляется соперник, дающий ему конкретные основания для беспокойства. Этот соперник может действительно стремиться завладеть его собственностью, или же им может руководить зависть. Каждому знаком часто встречающийся в романах тип человека, который желает соблазнить невесту друга не потому, что он хочет на ней жениться, а потому, что он недоволен счастьем другого.

В отличие от завистливого человека, который обычно точно знает, что именно вызывает его зависть, ревнивый человек часто полон сомнений относительно своего противника и не знает, кто он: настоящий, достойный, равный ему соперник или завистник, который притворяется соперником, а на самом деле стремится исключительно к разрушению. Поэтому с точки зрения социологии зависть и ревность представляют фундаментально различные социальные ситуации, так как для ревности должно произойти столкновение как минимум двух людей, чьи отношения характеризуются взаимностью.

Переработанная версия самого подробного словаря американского английского — третье новое международное издание словаря английского языка Вебстера (*Webster's Third New International Dictionary of the English Language*) 1961 г. — уделяет очень мало внимания словам «зависть» и «завистливый». Словарь приводит два примера современного употребления: «бесплодный и завистливый принцип искусственного равенства» из журнала *Time* и «завистливо разглядывая шину». «Завистливый» («*envious*») определяется как недовольное эмоциональное состояние, вызванное богатством или достижениями другого, злобное желание, чтобы другой это потерял.

Для сравнения: слово «ревнивый» используется, когда мы с недоверием и неудовлетворением наблюдаем или воображаем, что кто-то приобретает что-то, что на самом деле должно быть нашим или принадлежит нам.

Итак, решающее различие очевидно: ревность направлена против определенной угрозы перехода к другому или утраты желанных преимуществ и никогда против самого преимущества. Зависть очень часто отрицает само наличие преимущества. Кроме того, в конкретном контексте слово «ревнивый» может не иметь негативных коннотаций, например, когда Джон Голсуорси пишет: «осознавая свой долг и ревниво блюдя свою честь».

Примеры словаря Вебстера на «зависть» игнорируют это тонкое различие и приводят такие цитаты из современного английского — точнее, из американского английского, что показательно, — в которых человек говорит «Я завидую тебе» вместо «Я ревную к тебе». Так, Холлис Элперт пишет: «Я безумно завидую человеку, сидящему рядом с ней в такси», а В.С. Притчетт пишет: «Я часто завидую писателям, работающим в университетах».

В определениях «зависти» и «завистливого» в третьем издании словаря Вебстера подчеркивается желание обладать тем, что принадлежит другому, а не желание, чтобы другой это потерял. На самом деле этот сдвиг акцентов почти точно соответствует современному американскому представлению о зависти. Так, американская реклама способна утверждать, что человек должен купить что-то, чтобы ему завидовали, имея в виду, что другие люди постараются предпринять максимум усилий, чтобы получить ту же самую вещь, — а не так, как в более ранних культурах, где это означало бы, что другие люди постараются повредить ее от злобы.

Ревность по сравнению с завистью определяется в словаре Вебстера как страх неверности или соперничества, но там также упоминается, что «ревнивый» может употребляться в значении «завистливый», например: «Она ревниво воспринимает то, что у нее не такое красивое пальто, как у вас». У «ревности» есть скорее значение враждебного соперничества, и мы полагаем, что, в отличие от настоящей зависти, она не предвкушает ниспровержения соперника. Вот пример на это значение из словаря Вебстера: «Напряженно-ревнивые отношения между деревнями».

Зависть и соперничество

Прекрасное определение зависти можно найти в «Энциклопедии религии и этики» (*Encyclopedia of Religion and Ethics*), опубликованной в 1912 г. В ней Уильям Л. Дэвидсон, профессор логики Абердинского университета, сообщает следующее: «Зависть — это эмоция, эгоистическая и злонамеренная по существу. Она направлена на людей и подразумевает неприязнь к человеку, который обладает тем, чего желает завистник, и желание причинить ему ущерб. В ее основе лежат эгоистическая жадность и неприязнь. В ней также есть сознание своей неполноценности по сравнению с объектом зависти и раздражение от этого. Я чувствую, что тот, у кого есть то, чему я завидую, имеет преимущество по сравнению со мной, и я возмущен этим. Следовательно, я радуюсь, если та вещь, которой я завидую, не приносит ему полного удовлетворения, и радуюсь еще больше, если она приводит к неудовлетворению и боли — ведь это уменьшает в моих глазах его превосходство и способствует моему самомнению. Поскольку зависть проявляет в завистливом человеке неудовлетворенные желания и указывает на чувство беспомощности, в том смысле, что у него нет ощущения власти, которое дало бы ему обладание желанным объектом, она является болезненной эмоцией, хотя ей и сопутствует наслаждение, когда ее объект постигает несчастье».

Автор этой статьи также цитирует Драйдена:

*Envy, that does with misery reside,
The joy and the revenge of ruin'd pride.*

*Зависть, что живет рядом с горем,
Радость и месть разрушенной гордости.*

Статья сравнивает зависть с ревностью. У них много общего, но это совершенно разные эмоции. Ревность отличается от зависти тем, что в ней бесконечно больше злобы и страсти, а кроме того, меньше сдержанности. Ревность возникает из мнения человека о том, что должно быть его по праву; это не чувство неполноценности в чистом виде, как в случае зависти. Более того, у ревнивого человека имеется двусторонний источник раздражения и беспокойства: он взаимодействует не с одним соперником, а с двумя (индивидами или группа-

ми). Если я ревную к кому-то, это происходит потому, что он завоевал чувства третьего лица, на которые, по моему мнению, имею право я. Таким образом, я ненавижу не только узурпатора, но и человека, которого он соблазнил.

Далее зависть сравнивается с соперничеством (*emulation*), словом, которое часто употребляется как ее синоним. Например, американцы предпочитают «зависть» старомодному «соперничеству», при этом совершенно не осознавая сдвига в значении. Они забыли о злобном, деструктивном аспекте зависти.

В статье соперничество справедливо рассматривается как нечто, сильно отличающееся от зависти. Тот, кто соперничает, кто стремится достичь того, чего достиг другой, несвоекорыстен и беззлобен, а также не исполнен ненависти. Соперничество требует соперника, конкурента, но он не обязательно считается врагом. Он может даже быть другом, чей пример стимулирует наши собственные способности и таланты. Поведение, в котором проявляется соперничество, можно наблюдать у многих животных, а также в простых играх маленьких детей.

Статья проводит грань между честолюбием и соперничеством. Хотя честолюбие может быть похвальным, оно может также деградировать и стать жестокосердием, которое в итоге приведет к очень похожему на те, которые использует завистливый человек, методам причинения ущерба сопернику. Соперничество может превратиться в зависть, например, когда незадолго до финиша бегун понимает, что он не сможет обогнать победителя, и пытается подставить ему ножку. В статье приводится цитата из проповеди Джозефа Батлера (Проповедь 1, прим. 20), в которой сформулировано это различие:

«Соперничество — это просто желание равенства и надежда на равенство с другими, с которыми мы себя сравниваем, или желание превосходства и надежда на превосходство над ними. ...Желать достижения этого равенства или превосходства конкретными способами, которые низводят других на наш уровень или ниже его, по моему мнению, является отличительной чертой зависти»².

² W. L. Davidson, "Envy and Emulation," в *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Vol. 5, New York and Edinburgh, 1912.

Джон Гей (1669–1745), философ и преподаватель Сидней-Сассекс колледжа в Кембридже, в своем исследовании фундаментальных принципов добродетели и морали блистательно анализирует феномен зависти³. Он рассматривает зависть как дьявольскую страсть и, подобно Локку, считает, что некоторые люди могут быть полностью свободны от нее. Более того, Гей справедливо замечает, что большинство людей способны вспомнить первый раз, когда они ощутили влияние зависти, если они дадут себе труд об этом подумать. Этому он придает особую важность, потому что способность вспомнить первый собственный опыт зависти указывает на ряд фундаментальных мотивов, оставляющих на личности свой отпечаток. Гей считает, что поскольку трудно забыть сильное переживание зависти, то люди, думающие, что они ее никогда не испытывали, скорее всего правы. Разумеется, он ничего не мог знать о таком факторе, как вытеснение.

Сначала Гей придерживается обычного определения зависти как мучения, которое овладевает нами, когда мы видим чужое процветание, но он немедленно уточняет, что речь идет не о процветании всех и каждого, а о процветании конкретных людей. Каких людей? Как только мы оглядимся вокруг, чтобы обнаружить, кто мог бы вызвать у нас зависть, мы, считает Гей, тут же найдем источник этой страсти: объектами зависти всегда оказываются те люди, которые в прошлом были соперниками завистника. Гей делает справедливое замечание о значении для зависти социальной близости. Обычно она направлена только на тех людей, с которыми можно соревноваться. Однако свести зависть к настоящему, реальному соперничеству — значит зайти чересчур далеко, потому что такой подход смазывает границы между ней и ревностью. Нет сомнений, что зависть может возникнуть и там, где конкуренция была лишь воображаемой, и даже там, где ее невозможно себе представить. Определяющим фактором, как мы будем видеть снова и снова, является убеждение завистливого человека, что процветание того, кому он завидует, его успех и его богатство являются причиной той депривации, того недостатка чего-либо, который он испытывает. Если способ-

³ John Gay, *Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*, цитируется по: *The English Philosophers from Bacon to Hill*, ed. Edwin A. Burt, The Modern Library, New York, n.d., p. 784.

ность к зависти происходит из братской ревности в детстве, то этот аспект зависти получает объяснение, потому что внутри семьи предпочтение одного ребенка (даже если это предпочтение — плод воображения) обязательно будет означать дискриминацию по отношению к другому ребенку (или вызовет травматическую реакцию).

Согласно Адаму Смиту, зависть, злость и озлобленность — это единственные страсти, которые способны заставить человека нанести вред другому или репутации другого, но мало кто часто поддается этим страстям, в том числе даже самые отъявленные негодяи. И даже если человек дает волю таким чувствам, он ничего не выигрывает. Поэтому, считает Смит, у большинства человеческих существ зависть ограничена рациональными соображениями⁴.

Доказательством уверенного предположения Смита, конечно же, является то, что, если бы господствующее общественное устройство не смогло бы в основном подавить взаимную зависть, было бы невозможно даже представить себе обыкновенное сосуществование.

Каузальный бред в зависти

Шелер является автором очень важного концептуального уточнения. Он видит зависть в обычном смысле этого слова как продукт чувства беспомощности, «запретного стремления к чему-то, что принадлежит другому. Напряжение между стремлением и беспомощностью, однако, приводит к зависти только тогда, когда оно разряжается в акте ненависти или мстительного поведения по отношению к владельцу желаемого, т.е. тогда, когда бредовой идеи другой с его собственностью переживается как причина болезненной для нас невозможности получить его собственность. Эта бредовая идея, в соответствии с которой то, что на самом деле является беспомощностью, представляется нам в качестве позитивной силы, «противодействующей» нашему стремлению, несколько смягчает исходное напряжение. Настоящая зависть так же невозможна без этого специфического опыта беспомощности, как без этого каузального бреда».

⁴ Adam Smith, *Wealth of Nations*, Modern Library edition, p. 670.

Очень важно то, что, как мы покажем далее, многие примитивные народы (например, добуан и индейцы навахо), так же как некоторые сельские общины в более развитых обществах (например, в Центральной Америке), практикуют каузальный бред типа описанного Шелером, не бессознательно и не подсознательно, как наши современники в современных обществах, а намеренно: урожай моего соседа *может* оказаться больше моего только *потому*, что он воздействовал на мой урожай с помощью «черной магии». Именно это мировоззрение, магическое мышление примитивного человека внутри нас — различимое также во многих других формах суеверного маниакального поведения — обеспечивает динамику зависти в современном просвещенном обществе.

Шелер отчетливо формулирует: «Простое недовольство тем, что у другого есть желанная мне вещь, не является завистью; на самом деле оно служит мотивом, чтобы как-то приобрести желанный предмет или предмет, похожий на него, например, с помощью работы, покупки, насилия или кражи. Только когда попытка получить его этими способами не удалась и привела к осознанию собственной беспомощности, действительно возникает зависть»⁵

Одно немецкое определение

Уже в XIX в. В Словаре немецкого языка Гримма имелось определение зависти, содержащее все необходимые для нашего исследования элементы: сегодня, как и ранее, зависть («Neid») выражает «мстительное и мучительное для человека душевное состояние, недовольство, с которым он смотрит на процветание и преимущества других, злится из-за этого и, кроме того, желает, чтобы у него была возможность уничтожить их или владеть ими самому; синонимы: зложелательство, злоба, «дурной глаз»».

Теперь мы рассмотрим элементы определения:

1. Мстительное, мучительное для человека недовольство. За этим стоит чувство агрессии, в котором уже содержится осознание собственной беспомощности, так что с самого нача-

⁵ Max Scheler, 'Das Ressentiment im Aufbau der Moralen / *Gesammelte Werke*, Vol. 3, Bern, 1955, p. 45.

ла часть агрессии и значительная часть беспокойства и муки несколько мазохистски обращены на субъекта. Позже мы рассмотрим возможность того, что интенсивно и хронически завидующий человек на самом деле может быть человеком, которым владеет желание — какой бы ни была его причина — разрушить себя, но он неспособен смириться с тем, что другие — те, кто наслаждается жизнью или как минимум мужественно терпят ее, — должны пережить его.

2. Недовольство, с которым он смотрит на процветание и преимущества других. Очень важно то, что зависть — это акт восприятия. Как мы увидим, не существует объективных критериев того, что пробуждает зависть. В этом ошибка политиков, выступающих за равенство, которые верят, что нужно просто однажды и навсегда устранить из мира определенного типа неравенство, чтобы создать гармоничное общество равных, лишенных зависти людей. Любой, у кого есть склонность к зависти, кем руководит это чувство, всегда сумеет найти достойные зависти качества или достойное зависти имущество других. В экспериментальных доказательствах этого тезиса нет недостатка, в частности, в детской психологии.

3. Человек злится на других из-за их личных и материальных преимуществ, и при этом его, как правило, больше прельщает их разрушение, чем их приобретение. Профессиональный вор более спокоен, чем поджигатель, он в меньшей степени движим завистью. За первичными деструктивными желаниями завистливого человека скрывается понимание того, что в долгосрочной перспективе те качества или вещи, которым он завидует, означали бы для него тяжелую ответственность и что лучшим из миров был бы такой, в котором их не было бы ни у него, ни у предмета его зависти. Например, ориентированный на зависть политик считает более низкий, но одинаковый для всех душевой национальный доход предпочтительным по сравнению с ситуацией, когда этот доход выше для каждого, но при этом есть некоторое количество богатых людей.

В Библии (Быт 26, 14—15) мы читаем: «У него были стада мелкого и стада крупного скота и Филистимляне стали завидовать ему. И все колодези, которые выкопали рабы отца его Филистимляне завалили и засыпали землею». (В этом отношении человеческая природа мало изменилась со времен Ветхого Завета. Зависть к стаду соседа и нападение на

его источник воды — рядовое событие, например, в сельских общинах современной Южной Америки.)

Многие ли наши современники вспомнят о зависти, услышав слово «злоба»? Слово «злоба» по-прежнему играет роль в современном английском праве. Например, при рассмотрении некоторых дел требуется доказательство того, что клеветник или обидчик действовал «по предумышленной злобе». Это свидетельствует о понимании того, что в основе зависти находится злоба.

В 1952 г. в Оксфорде была присуждена премия за эссе о злобе. Его автор, Ф. Джордж Стейнер, показывает с помощью многочисленных цитат, насколько тесно связаны злоба и зависть и в какой степени обе являются результатом социальной близости.

«Одна фламандская поговорка утверждает, что злоба рождается из близкого знакомства, а когда Гроций утверждал, что в естественном состоянии злых людей нет, он представлял себе одинокие создания золотого века. Злобу рождают низкие заборы, узкие улочки, где люди постоянно задевают друг друга, а фруктовый сад одного человека вредительски затеняет виноградник другого. Это эликсир, который создается при близких контактах... Из безразличия злоба не возникает»⁶

Стейнер цитирует англиканскую литургию и стихи римского поэта Персия, чтобы показать, что зависть — это общая болезнь человечества. Он считает одной из самых ужасных максим Ларошфуко ту, в которой этот моралист замечает, что в несчастье друга есть что-то, что согревает нам сердце. Это скрытая злоба, которая порождает зависть.

Зависть в пословицах

Один из словарей пословиц XIX в. содержит 136 пословиц о зависти и еще 76 со словами «завидовать» и «завистливый»⁷ В этих двух с лишним сотнях немецких пословиц, многие из которых имеют латинские, датские, русские, венгерские, польские и иные эквиваленты, с удивительной ясностью выраже-

⁶ F. G. Steiner, *Malice*, Oxford, 1952, p. 16.

⁷ *Das Deutsche Sprichwörter-Lexikon*, K. F. Wander (1863–1880), Bonn, 1874, p. 177.

на большая часть того, что можно сказать об общих характеристиках зависти.

Мы предлагаем несколько тезисов о феномене зависти и будем иллюстрировать их пословицами и поговорками*

1. Зависть — прежде всего феномен социальной близости. Американские социологи используют термин «враждебная близость», иными словами, близость, порождающая зависть.

Сосед спать не дает: хорошо живет. — У соседя́ корова сдохла: мелочь, а приятно.

2. Зависть питается не объективными различиями между людьми; это вопрос субъективного восприятия, особой оптики зависти. Иными словами, завистливый человек видит то, что разжигает его зависть.

Позавидовал бобыль беспяхотному. — Позавидовал плешивый лысому (шелудивому). — Курица соседа всегда выглядит гусыней. — Зависть превращает травинку в пальмовое дерево. — Завистливый глаз и в метелке увидит пальмовую рощу. — Зависть глядит на поганку, а видит пальмовое дерево. — Зависть хорошо видит корабль, а течь в нем не замечает. — Зависть видит корабль, а не скалы. — Зависть видит только мост, а не болото, через которое он проложен. — Зависть смотрит на болото и видит море. — Завидующим глазам кажется, что из утиных яиц вылупятся лебеди. — Завидующим глазам и щука в пруду — золотая рыбка. — Завистник и ушами видит. — Завидущие глаза делают из мухи слона.

Эти пословицы также объясняют, почему во всех культурах считается не просто хорошим тоном, а почти обязательным правилом поведения никогда не говорить другим о своих преимуществах, новых приобретениях или везении, не упоминая при этом о неудаче, недостатках приобретения или отсутствии чего-то. Так, владелец новой машины обязательно тут же вспомнит о том, как долго ему добираться до работы; человек, выигравший в тотализатор или получивший неожиданное наследство, немедленно обнаружит за собой кучу обязательств, а получивший повышение сразу скажет, что теперь для него повышается вероятность получить инфаркт. Во многих обществах, и особенно в примитив-

* Переводы немецких пословиц и поговорок на английский частично заменены русскими эквивалентами. — *Прим. пер.*

ных, это правило настолько строгое, что человек в принципе не может объявить о чем-то хорошем, что произошло с ним самим или с членами его семьи.

3. Зависть — это очень ранняя, неизбежная и неутишимая сила внутри человека, которая заставляет завистливого человека реагировать на свое окружение так, что его зависть невозможно утолить. Поэтому совершенно безнадежно стремление к обществу, которое может быть освобождено от зависти с помощью социальной реформы.

Зависть прежде нас родилась. — Зависть глядит даже из глаз маленьких детей. — Зависть — это зверь, который будет грызть собственную ногу, если ему не достанется что-нибудь другое. — Зависть — это врожденное. — Зависть всюду дома. Зависть никогда не умирает. — Зависть и ревность бессмертны, а дружба и любовь ломаются. — Без зависти никто не проживет.

Если бы зависть была лихорадкой, человечество давно бы вымерло. (Существуют немецкая, датская, итальянская, латинская и шведская версии этой пословицы.) — Если бы зависть была болезнью, мир был бы больницей. — Тот, кто не знает зависти, не должен об этом рассказывать. — Завистники умирают, зависть передается по наследству. — Чем лучше обращаться с завистником, тем хуже он становится.

Это последнее наблюдение особенно важно, потому что оно неоднократно подтверждалось данными психопатологии. Чем больше кто-либо стремится избавить завистливого человека от фиктивной причины его зависти, даря ему подарки и оказывая услуги, тем в большей степени этот кто-то демонстрирует свое превосходство и подчеркивает, как дешево ему обходятся подарки, которые он делает. Даже если бы этот человек отдал завистнику все свое имущество, такое доказательство благородства унизило бы его, и он бы перенес свою зависть с имущества человека на его личные качества: и если бы объект зависти поднял завистника до своего уровня, тот бы несколько не обрадовался такому искусственно установленному равенству. Он бы стал снова завидовать, во-первых, личным качествам своего благодетеля, а во-вторых, тому, что в условиях равенства его благодетель сохраняет память о своем прошлом материальном превосходстве.

4. Завистливый человек вполне готов причинить себе ущерб, если, поступая таким образом, он может нанести ущерб или

причинить боль объекту зависти. Многие преступления, возможно, иногда даже самоубийство, становятся более понятными, если признать такую возможность.

Зависть варится в собственном соку. — Завистливый своих двух глаз не пожалеет. — Себя изведу, а тебя дойму. — Сам наг пойду, а тебя по миру пуцу.

5. Пословицы на многих языках согласны, что самый большой вред завистливый человек причиняет сам себе. Зависть описывается как крайне деструктивное, бесплодное и даже болезненное душевное состояние, которое не излечивается.

Железо ржа съедает, а завистливый от зависти погибает. — Завистливый по чужому счастью сохнет (чахнет). — Завистью ничего не возьмешь (не сделаешь). — В лихости и зависти нет ни проку, ни радости. — Зависть никого еще не сделала богатым. — Зависть сама себе горло перерезает. — Зависть сама себе завидует. — Зависть пожирает своего хозяина. — Зависть — свое собственное наказание. — Зависть приносит страдания завистнику.

6. Как и у примитивных народов, чей страх перед «черной магией» соплеменников неизменно приписывает им мотив зависти, пословицы постоянно отмечают, как легко пассивно завидующий человек может превратиться в агрессивного преступника. Ведь завистливому человеку недостаточно ждать, пока судьба не настигнет его соседа, чтобы он мог порадоваться (о его *Schadenfreude** свидетельствуют бесчисленные пословицы): он охотно помогает судьбе.

Зависть с самого рождения якшается с висельником и виселицей. — Зависть не смеется до тех пор, пока корабль не потонет со всей командой. — Зависть оставляет за собой трупы.

В исламских текстах большинство пословиц и поговорок приписываются самому пророку, одному из его спутников или, у шиитов, одному из их имамов. Исламская этика и мудрость, зафиксированные в пословицах, считают зависть (*hasad*) одним из величайших зол. Аль-Кулайни пишет: «Зависть пожирает веру, как огонь пожирает дерево, говорил Пророк. Иисусу приписываются слова: «Бойтесь Аллаха и не завидуйте другому». ...Зависть, тщеславие и гордость — враги веры. Моисею приписываются слова: «Люди не должны

* Злорадство (нем). — Прим. пер.

завидовать тому, что я даю им от моей полноты». А другой имам сказал: «Истинно верует тот, кто желает другим добра и не досаждаст им, а тот, кто завидует и не терпит чужого счастья, — лицемер»⁸

Выявление мотива зависти

Сегодня мы обычно ведем себя молчаливо и сдержанно, когда речь идет о том, чтобы назвать зависть мотивом чьего-либо поведения. Социологические и политические публикации периода примерно с 1800 по 1920 г. исследовали влияние и свойства зависти куда более свободно и тщательно, чем это происходит сейчас. Тем не менее приведем несколько цитат из современных публикаций, чтобы показать, в каком контексте зависть как мотив обсуждается сегодня. В статье из журнала *Time* (21 февраля 1969 г.), описывающей браки людей с большой разницей в возрасте, сказано: «Зависть, так же как и неприязнь, окружает судью Верховного суда Уильяма О. Дугласа, 70 лет, который после двух браков с юными красотками сейчас женат в третий раз на 26-летней Кэтлин Хеффернен».

В 1964 г. одна журналистка объяснила частичный провал программы художественных стипендий Фонда Форда в Берлине (изоляция стипендиатов и странные реакции на них) чистой завистью и процитировала показательную реплику одного берлинского художника: «Никто не расстилает передо мной красный ковер, когда я приезжаю в Лондон или Париж», а также: «Моя мастерская гораздо меньше, чем мастерские фордовских стипендиатов». Очень большую зависть также вызывали ежемесячные стипендии этих людей (до 1250 долл.)⁹ Никто, кроме американцев, которые так часто культивируют зону молчания там, где речь идет о зависти, даже и не пытался бы осуществить подобный проект.

Так, время от времени американская реклама представляет зависть как такое чувство, которого не следует бояться и ко-

⁸ О зависти в исламе ср.: Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953, pp. 91 ff.

⁹ С. Jacobsen, 'Halbzeit bei der Ford-Stiftung,' *Die Zeit*, October 9, 1964, p. 9.

торое человек, поступивший, как предлагает реклама, вызовет у своих соседей и коллег по работе: «Если вы никогда не были в отелях системы Уолдорф, вы можете, не задумываясь, считать их дорогими». Продолжение таково: «В цену за номер включено восхищение (если не зависть) ваших земляков...»¹⁰ Сейчас немецкая реклама также начала использовать намек на зависть со стороны других в качестве основания для того, чтобы купить товар. Так, в конце 1965 г. огромные постеры на майнцких трамваях обещали счастливым обладателям одной из марок стиральных машин, что другие будут им завидовать. А на рекламе одного производителя грузовиков, появившейся в немецких ежедневных газетах в 1966 г., было изображено автомобильное сиденье с мягкой обивкой и написано: «Вам будут завидовать оттого, что вы сидите в этом кресле». В 1968 г. тот же самый слоган использовала компания IBM в своих объявлениях о найме сотрудников в Германии.

В американской деловой жизни, тем не менее, иногда признаются и упоминаются репрессивные и деструктивные аспекты зависти. В 1958 г. в ежемесячном бюллетене Торговой палаты США появилась статья о семи смертных грехах менеджмента, в которой специально обсуждалась роль зависти в бизнесе. Там говорилось, что иногда начальство завидует более талантливым и продуктивным подчиненным и что зависть приводит к тому, что движимые ей люди сбиваются в кланы и травят талантливых коллег¹¹

А в 1966 г. одна немецкая ежедневная газета в статье о стажировках для выпускников университета перед назначением их на должности в крупных концернах порекомендовала, чтобы «на этой стадии никто не знал о том, какую должность займет тот или иной стажер», чтобы ему не стали строить козни «от зависти», которую это вызовет. Ее аргументация: «Многие из сотрудников фирмы сами хотели бы пройти такую полезную и хорошо оплачиваемую стажировку»¹²

Исследование социальных конфликтов в современном бизнесе, проведенное в 1961 г., выявило широкое распространение чувства зависти, в том числе чувства зависти, приводяще-

¹⁰ *New York Times*, December 7, 1961, p. 29.

¹¹ *Nation's Business*, Washington, D.C., April 1958, p. 48.

¹² 'Nachwuchskräfte sollen sich am Anfang überall unterrichten,' *Die Welt*, No, 128, June 4, 1966.

го к снижению производительности. Это исследование выявило даже мелкие случаи саботажа в ущерб фирме, в качестве мотива которых однозначно указывалась зависть. Менеджер департамента планирования производства сказал: «Есть завистливые бригады. Когда бригадир видит, что кто-то много зарабатывает, он пытается подлизаться к нам и говорит: «Значит, мы можем снизить сдельную оплату¹³».

Признание в зависти

Не может быть сомнений, что, если сам завистник наконец публично признается в своей зависти и в том, что по этой причине он причинил вред другому человеку, это редчайшее и в то же время наиболее убедительное доказательство значения зависти. До сих пор я столкнулся только с одним таким признанием. Автор одной резкой рецензии в 1964 г. написал:

«Сейчас я понимаю, что я испытывал ревность, оттого что ему, с его математическим образованием, которого у меня не было, легко давалось рациональное мышление. Должен ли я многословно объяснять, что я беру назад все, что я написал...»¹⁴ Существенно то, что этот человек все равно прячется за менее болезненным и в данном случае ложным по сути термином «ревность».

Единственное известное мне публичное обсуждение зависти, в ходе которого оба участника говорили о собственной зависти, произошло во время беседы в прямом эфире ВВС между Арнолдом Тойнби и его сыном Филиппом. Филипп, бывший коммунист (как выяснилось во время передачи), в ходе дискуссии о прогрессе в сфере морали заявил: «А как насчет зависти? Мне всегда казалось, что зависть и жадность — это одно и то же...» Затем состоялся следующий диалог:

А.Т.: Я замечаю, как много американские бизнесмены говорят о безнравственности зависти.

¹³ Wolfgang Kellner, *Die moderne soziale Konflikt. Seine Ursache und seine Überwindung im Betrieb*, Stuttgart, 1961, pp. 142–151.

¹⁴ G. H. Theunissen, 'Der Fall Max Bense,' *Die Zeit*, April 24, 1964, p. 9.

Ф.Т.: Они имеют в виду безнравственность желания бедных иметь больше денег?

А.Т.: Да... Я думаю, что зависть — несчастье для человека, который ее ощущает, даже если человек, на которого она направлена, оправдывает это чувство тем, что заслуживает его.

Отец не обратил внимания на наивный намек сына на классовую борьбу и заговорил о зависти в традиционном смысле, в котором она описана и здесь.

Затем оба Тойнби рассказали, кому они завидуют. Сын завидовал тем, кого хвалят критики, особенно когда они ругали его самого. Отец полагал, что ему нечасто случалось завидовать. Оба видели в зависти препятствие, которое мешает людям заниматься чем-нибудь стоящим. Отец предположил, что они оба не слишком страдали от зависти — не в силу каких-либо личных заслуг, а потому, что им повезло, например, в том, что у них была возможность заниматься любимым делом. В конце Арнолд Тойнби вспомнил, что он завидовал способности французов продолжать писать даже во время немецкой оккупации¹⁵

¹⁵ A. and P. Toynbee, *Comparing Notes*, London, 1963.

Глава 3

ЗАВИСТЛИВЫЙ ЧЕЛОВЕК И ЕГО КУЛЬТУРА

Ни одна этическая система, никакая народная мудрость, заключенная в пословицах, никакие нравоучительные басни и никакие правила поведения примитивных народов никогда не представляли зависть как добродетель. На самом деле наоборот: человеческие общества — или люди, которые должны были жить в этих обществах, — с помощью самых разнообразных, насколько это возможно, аргументов настойчиво стремились подавить зависть. Почему? Потому что для любой группы завистливый человек — это непременно нарушитель спокойствия, потенциальный саботажник, подстрекатель к мятежу, и, по большому счету, другие не могут его умиротворить. Поскольку абсолютно эгалитарного общества быть не может, поскольку нельзя сделать людей действительно равными и при этом сохранить жизнеспособность сообщества, то завистливый человек — это по определению отрицание основ любого общества. Неизлечимо завистливые люди могут в течение некоторого времени вдохновлять и возглавлять хилиастические, революционные движения, но они в принципе неспособны создать стабильное общество, если, конечно, не согласны поступиться принципом равенства.

Насколько известно, ранняя история человеческой мысли о сфере социальных отношений не свидетельствует о каких-либо иллюзиях относительно природы зависти.

Большинство сообществ развили или усвоили такие обычаи и взгляды, которые позволяют отдельным членам племени быть неравными в том или ином отношении, не страдая в прямом смысле от зависти других.

Этнологический материал показывает, насколько неизбежна проблема завидующего и объекта зависти в любом из аспектов социальной жизни человека. Предполагая в других зависть, член конкретного социального класса на конкретном этапе экономического или политического развития своей стра-

ны, индивид в конкретной групповой ситуации, а также каждый человек в качестве частного лица склонен рассматривать свой случай как особый. Он может утешиться: это в природе вещей в том обществе, где он живет. При определенных условиях зависть обязательно проявится.

Однако для того, чтобы осознать, как мало зависть зависит от конкретного различия в статусе и от культурной или политической стадии развития общества, требуется тщательный и подробный анализ этнографического материала. Зависть — одна из неизбежных спутниц социальной жизни человека, и нельзя считать полной никакую антропологическую концепцию, если она избегает этой проблемы.

Тридцать лет назад Ричард Торнвальд писал: «Среди примитивных народов мы находим те же виды и то же соотношение характеров и темпераментов; что и среди нас самих. Они влияют друг на друга, дополняют или отталкивают друг друга. В этой игре характеров индивиды завоевывают влияние и уважение в качестве хороших охотников, искусных танцоров, выдающихся сказителей, удачливых магов, осмотрительных убийц или впечатляющих ораторов. Среди имеющих одинаковый ранг семей внутри племени исключительные личные достоинства могут вызывать неудовольствие и зависть. Появление сильного лидера вызывает антипатию. Например, страшных магов нередко убивают или изгоняют из общины — это примитивная форма остракизма. Именно этой установкой объясняются медленные темпы культурного развития, так как она сопротивляется инновациям»¹

Есть ли общества, свободные от зависти?

Во всех тех случаях, когда мы обнаруживаем в конкретной культуре институты, которые на первый взгляд не учитывают зависти и ревности, это исключения, не опровергающие сказанного выше. Например, во многих африканских племенах, практикующих полигамию, есть норма, предписывающая мужу проявлять беспристрастность и делить ласки поровну между всеми женами. Супруги Криге ясно показали это на

¹ R. Thurnwald в: *Lehrbuch der Volkerkunde*, ed. K. Th. Preuss, Stuttgart, 1937, pp. 236 ff.

примере племени ловеду, в котором жены, живущие в собственных отдельных хижинах, расположенных полукругом вокруг жилища мужа, всегда тщательно следят, не проводит ли он слишком много времени у одной из них и не выделяет ли он какую-нибудь из них. Если жена обладает мужем, которого она делит с другими женщинами, только от двух до четырех часов в день, она не менее ревниво отстаивает это право, чем моногамная жена, которая может предъявлять права на мужа и не допускать к нему других женщин круглые сутки² Полигамия не исключает ревности, которая является универсальной для человеческих существ.

Так же неправильно говорить об обществе как об относительно независтливом, если в нем, например, нет такого инструмента избегания зависти, как «табу на раскрытие зарплаты». Шведы считают себя завистливым народом, есть даже выражение «шведская королевская зависть»³ Однако в Швеции каждому человеку доступны налоговые декларации всех остальных граждан. Там даже имеется частная фирма, которая каждый год составляет пользующийся большой популярностью список: в него включены доходы всех семей, превышающие 3600 долл. в год. Такого типа институты, возможно, представляют собой намеренную эксплуатацию демократической зависти в целях обеспечения честного декларирования налогооблагаемых доходов. Таким образом, если данные, которые в некоторых обще-

² . Полигиния. должна создавать внутри собственной структуры специальные взаимоотношения: между мужем и женами, между детьми от разных жен и между женами. . . Полигинист должен быть предельно предусмотрительным в своих отношениях с женами. Он должен относиться к ним всем строго беспристрастно. Если он захочет сделать подарок одной из них, похожие подарки должны получить все. Если он проводит с одной больше времени, чем с другой, это может быть причиной серьезного разлада в семье. Он должен постоянно взвешивать и балансировать все факторы, чтобы предпочтение, оказанное одной из жен, не привело к проблемам и склокам». Ловеду вполне осознают эту ситуацию. Термин, обозначающий жен одного мужа, в переводе означает «люди, которые поджаривают друг друга». А время от времени существующее напряжение влияет даже на тех жен одного мужа, которые живут в разных деревнях (E. J. Krige and J. D. Krige, *The Realm of a Rain-Queen*, London, 1943, pp. 70 ff.).

³ F. Rose, *Umgang mit Schweden* (Vol. 12 of the series 'Umgang mit Volkern'), Nuremberg, 1954, p. 13.

ствах скрываются ради того, чтобы избежать зависти, в каком-то обществе являются публичными, это не делает такое общество менее завистливым. В США налоговые декларации обычно конфиденциальны. Однако с 1923 по 1953 г. в штате Висконсин существовал закон, позволявший любому ознакомиться во всех подробностях и деталях с налоговой декларацией любого из граждан. И только в 1953 г. права любопытных или завистливых людей были ограничены новым законом, который ввел за доступ к данным плату в 1 долл. И разрешил предоставлять всем желающим только сведения об общей сумме налога, уплаченного другим человеком⁴. А в некоторых штатах демократическая бдительность требовала, чтобы вознаграждение и доходы каждого государственного служащего, вместе с его именем и адресом, ежегодно публиковались в книге, которая была бы доступна в любой публичной библиотеке. Любой, услышавший об этом правиле, мог бы заключить, что американцы не слишком страдают от зависти, потому что в противном случае они не могли бы рекламировать таким образом зарплаты госслужащих. Однако, как можно наблюдать, откровенность финансового департамента нередко приводит к личным конфликтам именно такого типа, которые в других местах стремятся предотвратить установлением табу на раскрытие данных о зарплатах.

Чем больше данных предоставляет сравнительная культурная антропология, тем более явным становится то, что мы не можем сделать из факта отсутствия конкретных институтов и типичных практик соответствующий вывод об отсутствии того или иного базового человеческого влечения. Это в особенности относится к зависти. В каждой культуре существуют различные — иногда, разумеется, довольно слабые — механизмы, позволяющие ее представителям ладить друг с другом, несмотря на зависть.

Проверить какую-либо из теорий зависти непросто. Конечно, можно доказать существование мотива зависти там, где имеется специальное упоминание о зависти или беспокойство по ее поводу, и в большинстве языков для нее есть слово. Также если человек хочет, чтобы другие люди имели меньше, чем он, или не имели ничего, вместо того чтобы согласиться с правом других иметь больше, чем он, или если он причиняет другому вред, сам не получая от этого выгоды, то зависть можно как

⁴ *Time*, June 29, 1953.

минимум предполагать. Более сложно найти доказательство отсутствия или минимальной роли зависти в какой-либо культуре или в конкретной социальной ситуации. В лучшем случае можно было бы сказать, что кто-либо был способен подавить свою зависть и, следовательно, по доброй воле согласиться с привилегией или преимуществом другого. Однако на практике невозможно категорически заявить, что в данной социальной ситуации или социальном укладе никто из участников не чувствует зависти. При этом если мы поверим человеку, который во время разговора внезапно признается в своей зависти, это будет оправданно, поскольку обычно люди такие чувства скрывают. Однако мы не можем по умолчанию верить кому-либо, кто утверждает, что то или иное не вызвало бы его зависти.

Не более разумен будет вывод о том, что наличие некоторых общественных институтов, таких как майорат или полигамия, свидетельствует об отсутствии зависти или ревности. Довольно часто эти самые обычаи порождают «черную магию» или другие типы поведения, которые показывают, что каждый, кто обижен институционально дозволенным поведением, скажем, отца или супруга, предрасположен к завистливой реакции. Снова и снова мы находим в этнографической литературе рассказы о сыновьях, которые убили своих братьев, обладавших преимуществами по праву первородства, или о первой жене, которая убила вторую или третью, несмотря на полигамность ее племени.

Общественная жизнь была бы невозможна, если бы различные культуры не смогли в разумной степени принудить к сотрудничеству тех, у кого есть реальная причина для зависти или ревности. В конце концов, общество, в котором никогда не было бы причин для зависти, общество полного и постоянного равенства было бы неосуществимо даже в качестве теоретического эксперимента. Так, у некоторых племен отец, особенно если он знахарь, передает свои магические приемы только старшему сыну, к ревнивому беспокойству остальных детей. Однако до тех пор, пока для племени необходима вера в магию, чтобы справляться с угрозами, решение не распылять эту силу, безусловно, разумно. Магия, которая доступна всем, — это не магия. Поэтому вопрос, который мы можем задать, состоит только в том, насколько хорошо или насколько плохо то или иное общество устранило, модифицировало или ограничило зависть в конкретных жизненных сферах. Мы ни-

когда не можем утверждать, что в такой-то и такой-то культуре и такой-то и такой-то социальной ситуации никто из участников не испытывает зависти или ревности. Скорее, некоторые культуры могут с успехом пытаться достичь состояния, в котором значительная часть социальной активности может протекать так, как если бы зависти не было.

Каждое общество и каждая культура могут приписывать какой-либо позиции, какому-либо достижению или духовному состоянию (например, экстазу) настолько высокий статус, что неизбежно появятся люди, которые будут считать, что их обделили. Различия и отличительные знаки, которые вызывают зависть, сопутствуют любой социальной жизни. В некоторых обществах источником престижа является обладание и распоряжение собственностью и благами, в других (в императорском Китае) — формальная ученость, а в индуистской и буддистской культурах — духовное совершенство. Но источником зависти и рессентимента является не только разница в престиже; в большинстве культур, как подчеркивал антрополог Х. Г. Барнетт, есть возможность выделиться для отдельного человека, который тем самым становится причиной зависти, даже когда само по себе его достижение имеет мало или ничего общего с принятой в данном обществе признанной системой престижности — потенциальные причины рессентимента бесчисленны⁵

Навахо — это самое большое индейское племя, живущее ныне в Соединенных Штатах. Жизнь, которую они влачат в резервации, убога. У навахо нет ничего, что соответствовало бы нашему понятию о «личном успехе» или о «личных достижениях». Кроме того, у навахо не может быть везения или невезения. Человек, который добивается процветания или, по их понятиям, богатства, может достичь этого только за чей-либо счет. Поэтому более обеспеченные навахо постоянно чувствуют давление социума, принуждающее их быть гостеприимными и осыпать других подарками. Богатый навахо знает, что, если он не будет делать этого, «голос зависти прошепчет колдовские слова», которые сделают его жизнь в обществе «напряженной и неприятной»⁶

⁵ H. G. Barnett, *Innovations. The Basis of Cultural Change*, New York, 1953, pp. 401 f.

⁶ C. Kluckhohn, *The Navaho*, Cambridge (Mass.), 1946; *Navaho Witchcraft* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeol-

Примитивный рыбак также должен считаться с завистью товарищей, даже в случае одного удачного улова. Реймонд Фирт, специалист по островным народам Полинезии, описывает отношения в группе рыбаков:

«Если кто-то вылавливает только одну или две рыбки, а остальным ничего не попадается, он отдает их другим членам команды и ничего не оставляет себе. Если он оставляет рыбу себе и позволяет другим отправиться домой с пустыми руками, то рискует стать объектом порицания. Кто-то может уйти и ничего не сказать, а кто-то другой может уйти и критически заявить: «Он не дал мне рыбу, которая ему попала, а оставил ее себе». Нет никакой ритуальной причины, по которой человек не должен есть свой собственный улов, — такая причина иногда встречается в других сообществах. Этот обычай объясняется рациональными, социальными основаниями. Если человек поймал рыбу сетью в озере, он имеет полное право взять улов себе, потому что «он был один». Вышеописанный порядок действует тогда, когда он является членом команды. Его прямо описывают как «блокирование ревности» (*tepi o te kaimeo*)»⁷

Практика, которая служит для избежания зависти, может открыто предписываться именно для этой цели племенным обычаем. В других случаях той же цели служит необъяснимое табу. Так, согласно наблюдениям, охотник из племени сирионо (Боливия) не должен есть животное, которое он убил. Если он нарушит табу, то это животное больше никогда не падет от его стрелы. Изначально это табу означало экономное обращение с добычей. Однако примерно уже 20 лет назад Холмберг отмечал, что это правило часто нарушалось⁸

Сирионо, племя, ведущее крайне скудное существование группами от 15 до 25 человек, демонстрирует несколько замечательных поведенческих черт, которые можно объяснить попыткой избежать зависти соплеменников. Индивид обычно ест один и ночью, потому что он не желает делиться своей

ogy and Ethnology, Vol. 22, No. 2, Cambridge (Mass.), 1944); см. особенно p. 68.

⁷ R. Firth, *Primitive Polynesian Economy*, London, 1939, p. 282.

⁸ A. R. Holmberg, *Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia* (Smithsonian Institution: Institute of Social Anthropology Publication, No. 10), Washington, 1950. Полевые исследования относятся к 1941–1942 гг.

добычей с остальными. Если он ест днем, вокруг него немедленно собирается большая толпа людей, не принадлежащих к его семье (в узком смысле). Они смотрят на него с завистью. Хотя он почти никогда ничего не дает им, его это тем не менее раздражает. Даже американский антрополог Аллан Холмберг, когда жил с сирионо, усвоил обычай есть в одиночестве⁹

По большей части сирионо представляют собой свидетельство крайнего индивидуализма, хотя они подчиняются некоторым групповым нормам, зачастую неохотно. Человек, который поделился пищей с родственником, может рассчитывать получить ее в ответ, но практически всегда он должен потребовать этого¹⁰ Пищей (особенной редкостью является мясо) практически никогда не делятся с членами группы, которые не принадлежат к нуклеарной семье (жена или любимая жена и дети). Сирионо обвиняют друг друга в накоплении запасов пищи, но не могут сделать ничего, чтобы прекратить это¹¹ Они постоянно обвиняют друг друга в воровстве пищи. Обычно каждый человек прячет все, что съедобно. Женщины могут даже прятать кусочки мяса в вагине, чтобы не делиться ими. Возвращающийся с охоты прячет добычу за пределами лагеря и присоединяется к группе, всячески демонстрируя неудачу. Ночью он возвращается, иногда вместе с женой, к месту, где спрятана добыча, чтобы съесть убитое им животное¹² Здесь нет ничего от тесной общины, которая якобы существует у примитивных народов до наступления эпохи процветания — в соответствии с принципом «чем беднее люди, тем больше у них чувство общности». Социологическая теория избежала бы многих ошибок, если бы эти феномены были описаны и по достоинству оценены 100 лет назад. Представление о золотом веке, когда царил гармония, потому что все люди имели одинаково мало, а представления о щедром и теплом общинном духе простых обществ на самом деле по большей части были мифом, и социологи не должны были создавать на его основе набор утопических стандартов для критики их собственных обществ.

⁹ Op. cit., p. 36.

¹⁰ Op. cit., p. 60.

¹¹ Op. cit., pp. 60, 61.

¹² Op. cit., p. 62.

ЗАВИСТЬ И «ЧЕРНАЯ МАГИЯ»

У большинства людей слово «ведьма» вызывает ассоциацию со сказками, «Макбетом» или сожжением ведьм. Нам нужно прояснить некоторые понятия до того, как мы приступим к рассмотрению представлений примитивных народов о ведьмах как о предмете, выражающем всеобщий страх, вызванный завистливыми соплеменниками. В Европе, как и в других местах, «ведьма» первоначально значило что-то вроде бродяги, подозрительного, злонамеренного человека. Связь с дурным глазом, с глазом завистливого человека, возникает рано. С незапамятных времен подозрение в колдовстве или в «черной магии» падало на тех, у кого была причина завидовать — кому-нибудь менее безобразному, чем они сами, тому, что у кого-то хорошие родители, или крестьянину с хорошим урожаем и здоровым стадом и т.п. В конце концов, сглазить можно только тех, кому есть что терять: здоровье, красоту, имущество, семью. При попытке эмоционально примириться с проблемой невезения казалось разумным поискать вокруг тех, кто мог бы завидовать.

Во времена процессов над ведьмами в Европе обвиняемыми были именно те люди, которые тем или иным образом вызвали подозрение, что они завистливы и, следовательно, желают причинить вред другим. Постепенно, однако, завистник становился обвинителем, а обвиняемыми — те, кто был красив, добродетелен, горд и богат, а также супруги богатых граждан. Эта двойная роль, которую играет зависть относительно колдовства, так же проявляется и у примитивных народов. Пришлый, калека, человек с любыми недостатками считается подозрительным и ответственным за ущерб. Но тот же самый примитивный человек способен утверждать, что другой член его племени богат, влиятелен, хороший танцор или охотник исключительно потому, что он приобрел с помощью «черной магии» нечто, что должно было принадлежать его соплеменникам.

Описания примитивных народов, живущих в разных частях света, предоставляют массу свидетельств веры в ведьм и занятия колдовством. Это постоянный аспект жизни примитивных обществ. У некоторых племен, например у навахо Северной Америки, азанде в Африке и добуан в западной части Тихого океана, вера в колдовство особенно сильна, но в принципе всюду, где проводились исследования, картина одна и та же.

В своем анализе завистливости Макс Шелер уже сравнил неизлечимого завистника с ведьмой. Он полагает, что рессентимент «никогда не возникает без посредства особого чувства беспомощности». Есть такие социальные ситуации, говорит он, в которых люди, вне зависимости от особенностей их характера, особенно подвержены рессентименту. Шелер видит связь между женским полом и образом ведьмы: «Обычно в такой ситуации оказывается *женищина*, поскольку она слабее и, следовательно, более мстительна и по причине ее личных, неизменных качеств принуждена соперничать из-за мужчин с другими представительницами своего пола. Неудивительно, что мстительные божества, такие, как эвмениды или фурии, этот мрачный выводок змей, первоначально выросли в обществе матриархата, где господствовали женщины. ...Этим может также объясняться то, что у фигуры «ведьмы» нет мужского соответствия»¹

Хотя Шелер справедливо заметил и объяснил особенное сродство между «вторым полом», как с горечью назвала его Симона де Бовуар, и завистливой фигурой ведьмы, отклонения, обнаруженные в других культурах, в равной степени показательны.

Так, в английском языке есть слова «колдун» и «волшебник» для обозначения лиц мужского пола. Но англоговорящие этнографы, когда они говорят о таких людях, практически всегда выбирают слово «ведьма», обозначающее лицо женского пола. У примитивных народов ведьмы никоим образом не относятся исключительно к женскому полу: например, индейцы навахо верят, что ведьмами могут стать и мужчины, и женщины, но ведьм мужского пола гораздо больше. Из обнаруженных Клакхоном 222 случаев обвинений в колдовстве 184 касались взрослых мужчин, в том числе 131 — стариков.

¹ M. Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, *Gesammelte Werke*, Vol. 3, Bern, 1955, p. 52.

Все женщины, которых в этом обвинили, тоже были очень стары. Навахо обычно так боятся колдовства старых людей, что они делают все возможное, чтобы ублажить их щедрыми дарами и т.п., даже если речь идет о чрезвычайно антипатичных стариках. Клакхон объясняет это, в частности, тем, что у навахо долгая жизнь считается большой ценностью. Те, кто достигают ее, стремятся ее сохранить, часто за счет более молодых людей. Эти индейцы обычно подозрительно относятся ко всем людям в крайнем положении — очень богатым, очень бедным, знаменитым сказителям, очень старым. Они считают, что злыми духами могут стать только умершие родственники. Чтобы видеть дух покойника, надо принадлежать к его клану²

Степень, в которой над жизнью навахо лежит тень от повсеместного присутствия ведьм, сравнима лишь с их нежеланием это обсуждать. Белые люди иногда проводили среди них годы и не узнавали ничего конкретного о значении и распространенности этой культурной особенности. Даже те навахо, которые полностью эмансипировались от остальных аспектов религии своего племени, все равно боятся ведьм³

Некоторые антропологи видят в вере в колдовство полезный предохранитель, понятный и желательный институт, с помощью которого регулируется напряжение в обществе. Однако Клакхон считает, что деструктивное и репрессивное влияние этих идей сильно недооценивалось и что они в гораздо большей степени порождают робость и ограничивают социальные взаимоотношения, чем создают возможность для здоровой разрядки агрессивных чувств⁴.

Зависть и подозрения в колдовстве

Клакхон не оставляет места для сомнений в непосредственной связи зависти с подозрениями в колдовстве. Среди навахо человек становится ведьмой (унаследовав это искусство от одного из родителей), «чтобы мстить, чтобы умножать богатства или просто причинять зло без причины — чаще все-

² С. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, pp. 15, 59.

³ С. Kluckhohn, *The Navaho*, pp. 128 f.

⁴ С. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, p. 68.

го из зависти»⁵ Особым видом колдовства, безумным колдовством является «черная магия», направленная в основном против тех, кто процветает. Один навахо так описал ее Клакхону: «Это когда они видят, что ты все время получаешь все самое лучшее. Хорошие дети, хорошая жена. Этот человек оттуда, этот плохой человек может тогда додуматься: «Мы разрушим этот дом»»⁶

Хопи, другое индейское племя, имеет репутацию очень мирного. В их культуре высшим благом считается социальная гармония. Но когда хопи хочет объяснить болезнь, смерть и подобные им несчастья, он, как и навахо, говорит, что среди его соседей есть ведьмы.

Индейцы хопи знают об опасности, которую представляет собой зависть. Их главное правило — никогда не бахвалиться и не хвастаться. Люди могут украсть вещи хвастуна и начать колдовать⁷ Идеальный хопи, по сообщениям нескольких информантов, осуждает зависть как бесполезную эмоцию. Предполагается, что он прогоняет завистливые мысли⁸ Хопи считают достойным зависти то же, что и другие: «Человек завидует другому, потому что у того больше денег и лучше дом»⁹ Или: «Твое сердце болит из-за человека, который имеет больше, чем ты. Ты говоришь: «Это должно принадлежать мне»». В языке хопи есть слово *inangtutuiqa*, которое буквально означает «у него болит сердце» и переводится американскими этнологами «завистливый, ревнивый»¹⁰ Индейцы зуни разделяют с хопи отвращение к конкуренции и открытой агрессии и жертвуют личностью ради коллектива. Но это не устраняет зависть. И очень бедных, и очень богатых зуни могут подозревать в колдовстве. Постоянная угроза оказаться обвиненным в колдовстве служит для поддержания социальной комфортности. Неоднократно отмечалось сходство между европейскими историями о колдовстве и историями зуни.

Обманутого мужа или любовника в легендах зуни описывают не как человека, дышащего мстостью, исполненного нена-

⁵ Ibid., p. 15.

⁶ Op. cit., p. 111.

⁷ R. V. Brandt, *Hopi Ethics*, Chicago, 1954, p. 328.

⁸ Op. cit., pp. 143, 148.

⁹ Op. cit., p. 156.

¹⁰ Op. cit., p. 129.

висти к сопернику, а как того, кому нестерпимо то, что он один должен быть несчастен: все племя, все его члены, виновные и невинные, должны разделить его участь. В сказаниях зуни прямо говорится, что лишившийся счастья муж желает, чтобы никто другой не был счастлив. И когда зуни, который думает, что его обманули или что с ним несправедливо поступили, погружается в мечты, он обычно грезит о том, чтобы другие страдали так же, как он. Покинутая жена может желать, чтобы заклятые враги ее племени, апачи, напали на деревню и разрушили ее¹¹

В Северной Америке были некоторые племена индейцев, у которых этнологи обнаружили на редкость мало общего страха перед колдовством, но которые тем не менее считали, что главные ценности их жизни находятся под угрозой. Например, жившие в открытых прериях команчи были воинственным народом, а роль агрессивного воина отводилась мужчинам от 20 до 45 лет. Если старому человеку не удавалось успешно адаптироваться к образу жизни мирного старца, его подозревали в завистливой магии. Его даже могли убить родственники кого-либо, кто подозревал его в колдовстве. Понятно, что команчи вообще благоволили в качестве вождей тем, кто *не* особенно отличился воинскими подвигами в юности и поэтому вряд ли будет сожалеть о своей прошедшей молодости.

В индейских культурах Центральной Америки зависть и алчность обычно рассматриваются как аномалия или преступление. Индейцам известна вызванная магией болезнь, которую насылает завистник и которую они называют *envidia*. Ее жертва имеет полное, признаваемое общиной право уничтожить ее источник, убить врага, если его удастся обнаружить. По этой причине невозможно себе представить, чтобы кто-нибудь открыто признавался, что он кому-нибудь завидует¹²

Работа Эдварда Эванса - Притчарда о колдовстве и «черной магии» у африканского народа азанде считается одним из наиболее достоверных исследований этих явлений. Его наблю-

¹¹ Ruth Benedict, in 'An Anthropologist at Work, Writings of Ruth Benedict,' ed. by Margaret Mead, Boston, 1959, p. 234 (from *Zuni Mythology*, Vol. 1, New York, 1935).

¹² J. Gillin, *The Culture of Security in San Carlos. A Study of a Guatemalan Community of Indians and Ladinos*, New Orleans, 1951, pp. 122, 124.

дения и выводы полностью согласуются с общей теорией зависти, которую мы наметили в этой книге. Он неоднократно описывает постоянную обеспокоенность азанде завистью со стороны других и вытекающее из этого их поведение. Система ценностей азанде, их культура, их верования осуждают завистливых людей. Как и у нас, у них есть представление о джентльмене — уважаемом, честном и достойном доверия человеке. Он способен решительно защитить себя и может предпринять жесткие действия против всех тех, кто любым способом причиняет вред ему, его семье и его друзьям, и не должен проявлять ложную скромность. Однако его важной чертой является то, что он не завидует окружающим¹³

Пословицы этого племени очень похожи на европейские: «Зависть и ревность могут убить даже самого сильного человека», «впереди идет злоба, за ней следует черная магия». «Сначала — алчность, а за ней следует колдовство». Эти и другие моральные пороки всегда приводят в качестве предпосылки *mangu*, «черной магии», зависть¹⁴. Родители азанде постоянно учат детей не быть злобными, завистливыми, ревнивыми и не радоваться несчастьям других. Вероятно, мало какой из примитивных народов до такой степени осознает опасность зависти, как азанде. Если кто-то дурно отзывается о соседе без очевидной причины, его сразу начинают считать завистливым. Но не всякий завистливый человек становится ведьмой. Многие проявления зависти, которые вызывают страх в качестве потенциальной предпосылки менее серьезного типа *mangu*, тем не менее считаются относительно мягкими и не ведут к наказуемым проступкам. Однако остерегаются каждого, кто считается завистливым, и таких людей перестают звать на общинные праздники.

Азанде проводят очень четкое различие: *mangu* как таковая не является причиной преступления; это лишь энергия, позволяющая удовлетворить зависть, принося вред другим¹⁵. Они верят, что ведьмой может стать любой человек. Никто не может быть уверен ни в ком другом. А поскольку никто не

¹³ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft (Mangu) among the Azande (Sudan Notes and Records, Vol. 12)*, Khartoum, 1929, pp. 163–249, 215.

¹⁴ Op. cit., p. 212.

¹⁵ Op. cit., p. 215.

может знать, подозревают его или нет, на публике зависть следует всегда сдерживать¹⁶ Эванс-Притчард считает эту веру чрезвычайно благотворной для социума. Поскольку азанде всегда видят в любом соседе потенциальную ведьму, завистливый человек может отвести от себя подозрения, только взяв свою зависть под контроль. Но с другой стороны, те, кому он завидует, тоже могут быть ведьмами, желающими ему зла. По этой причине он также должен быть осторожен¹⁷ Ведьмами считаются не только люди с физическими недостатками, но и те, кто обычно недружелюбен, раздражителен, нечистоплотен, сварлив и скрытен¹⁸

Заклинания, которые использует азанде для защиты от колдовства, всегда упоминают о зависти какого-нибудь другого человека, и ему обычно совершенно ясно, что вне зависимости от его достижений и уровня его процветания всегда найдутся те, кто станет завидовать его имуществу, его происхождению, внешности, его искусству охотника, певца или оратора и по этой причине будет стремиться его погубить¹⁹

Эванс-Притчард сравнивает представления азанде о зависти-колдовстве с нашим концептом везения и невезения. Если мы ничего не можем поделать с обрушившимся на нас несчастьем, мы утешаем себя безличным: «Просто не повезло». Азанде видят причину в *танги*, которая исходит от конкретного человека²⁰

Враг среди нас

В своем исследовании колдовства у восточноафриканского племени амба, озаглавленном «Внутренний враг» («The Enemy Within»), Э. Х. Уинтер проводит следующее различие: в то время как ведьмы существуют только в воображении амба, для европейца-наблюдателя нет никаких сомнений, что среди амба действительно есть такие, кто практикует «черную магию», т. е.

¹⁶ Op. cit., p. 220.

¹⁷ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1947, p. 117

¹⁸ Op. cit., p. 112.

¹⁹ Op. cit., pp. 206 f.

²⁰ Op. cit., p. 148.

занимается колдовством с целью нанести ущерб соплеменникам. Для амба основное различие между ведьмой и колдуном связано с мотивацией их деятельности. Колдунами движут нормальные мотивы — зависть, ревность и ненависть. Их вызывают обстоятельства повседневной жизни, социальные ситуации, порождающие чувство зависти. Поэтому амба понимают тех, кто занимается магией, хотя, разумеется, они осуждают ее.

Ведьмы, с другой стороны, приносят людям всевозможные напасти оттого, что они жаждут человеческой плоти, и это желание для нормальных амба непостижимо. Уинтер предлагает следующую аналогию: колдун, убивший своего родственника, соответствует обычному убийце в нашем обществе, в то время как ведьма соответствует патологическому убийце — маньяку, мотивы поведения которого для нас недоступны. Эта аналогия нам кажется неправильной, поскольку все исследования африканского колдовства показывают, что завистливый человек (колдун) действительно желал бы принести вред жертве, которой он завидует, но при этом обычно он не ожидает получить то, чему он завидует, — вне зависимости от того, вещь это или физическое качество другого. Мы можем приводить примеры до бесконечности, ибо любая культура видит вознаграждение завистника либо в удовольствии лишить чего-то человека, которому он завидует, либо в том, чтобы «наказать» этого человека за то, что он владеет неким преимуществом, при условии, что это преимущество нельзя разрушить (например, если это слава, заслуженная героическими деяниями). Однако амба и Уинтер, их толкователь, могут быть совершенно правы, полагая, что человек становится колдуном, только если его зависть вызвана чем-то конкретным. При определенных обстоятельствах человек может прибегнуть к магии только один раз в жизни. Он не является постоянной и всеобщей опасностью, в отличие от ведьмы, чей каннибализм представляет угрозу для каждого. От ведьмы не может защититься никто. «По крайней мере теоретически человек может защититься от колдуна (завистливого человека), последовательно избегая возможностей вызвать недовольство или ревность других» — или, как сказали бы мы, избегая зависти²¹

²¹ E. H. Winter, 'The Enemy Within,' *from Witchcraft and Sorcery in East Africa*, ed. John Middleton and E. H. Winter, London, 1963, pp. 280 f.

Исследуя колдунов Северного Сукумаленда (Танганьика, Восточная Африка), Р. Э. С. Тэннер имел возможность наблюдать специфическую динамику зависти в колдовстве²². Сукума считают «черную магию» намеренным, сознательным преступлением. Колдун ни в коем случае не рассматривается как злодей, который произвольно наносит удары человечеству; скорее им владеют жадность и зависть. Он надеется на материальный выигрыш от своего колдовства. И опять то, что колдуна подозревают в том, что он человек, чью зависть невозможно умиротворить, явствует из того, что община часто вынуждает его покинуть ее, прибегая к остракизму. Иногда тревога в связи с тем, что может совершить из зависти такой человек, может даже приводить к суду Линча. Похожие случаи наблюдались в других культурах, например в Центральной Америке, где заподозренных в зависти-магии или осужденных за нее изгоняют.

В языке сукума слово «магия», *bulogi*, происходит от глагола «бояться». Тэннер подчеркивает, что сообщество сукума не одержимо колдовством. Но если с кем-то случается несчастье, он всегда задумывается, не было ли у кого-нибудь из его родственников или соседей причины использовать против него колдовство. Среди сукума, как и во многих других местах, колдовство практикуется только в ситуациях близкого родства и соседства. У них есть примечательная склонность обвинять в колдовстве людей успешных и процветающих. Как объясняет Тэннер, однажды племенной маг и вождь совместно выдвинули обвинение в магии и стали приводить доказательства, в то время как «на самом деле это было политическим актом, основанным на ревности».

Итак, в каждом обществе следует считаться по крайней мере с двумя возможными тенденциями и проявлениями зависти: малоимущий или не очень богатый человек может быть охвачен завистью к родственникам или соседям и заняться деструктивной магией и поджогами. Жертва и другие более или менее заинтересованные лица могут объяснять это завистью. По мере того как подозрения растут, каждый член сообщества — и богатые, и просто благополучные — начина-

²² R. E. S. Tanner, 'The Sorcerer in Northern Sukumaland, Tanganyika,' *The Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 12, pp. 437 ff.

ет бояться неизлечимо завистливого человека. В конце концов его могут изгнать. Опасность для группы лежит в деструктивной ненависти индивида - колдуна.

Ситуация может быть обратной, и в этом случае социальное напряжение происходит из зависти, которую несколько человек чувствуют к одному человеку, который может быть богаче, популярнее и успешнее, чем они. Поэтому большинство распространяет слух о том, что этот счастливец обязан своим успехом незаконному колдовству. Тэннер упоминает о широкоизвестном в Сукумаленде случае: одного вождя заподозрили в том, что он использует для работы на полях духов мертвых соплеменников, потому что тех живых людей, кто там работал, было недостаточно для объяснения таких высоких урожаев. Тэннер справедливо описывает это как проявление зависти к успеху или умению, а не как выражение оккультных верований.

Так же как и большинство других конкретных полевых исследований, книга Тэннера не может предложить нам теорию, основанную на описанных им феноменах. Универсальность такого колдовства не может быть основана просто на вспыхивающей время от времени ненависти. Автор выражает свое согласие с популярной ныне теорией сдерживаемых эмоций, которые не находят законного (например, оргиастического) выхода. В связи с этим он предполагает, что до контакта с европейцами и европейским судопроизводством злых колдунов было гораздо меньше, чем сейчас. Поэтому уход в деструктивную магию он объясняет, как бы извиняясь, реакцией на колонизацию и давление белой администрации. Однако я полагаю, что рост магии, связанной с завистью, о котором известно только из воспоминаний старых членов племени, может быть связан с появлением европейцев исключительно в том смысле, что колонизация впервые принесла племенам правление рационального закона и тем самым впервые создала такую социально-экономическую ситуацию, в которой стал возможен какой бы то ни было персональный успех и, следовательно, причина для зависти.

Ловеду

В своем описании африканского народа ловеду, и конкретно в главе о колдовстве и «черной магии», Криге приводят много

наблюдений, в которых ясно различим элемент зависти. Если человек в этом племени заболевает, ему тут же приходит в голову мысль о возможном колдовстве, особенно если он был в конфликте с кем-то или знает, что у него есть враг. Человек, известный своей раздражительностью, или кто-то, кто не пользуется популярностью, будет первым кандидатом на то, чтобы нести ответственность за любое зло, которое может с кем-либо случиться.

«Человек с неприятным лицом очень часто имеет репутацию ведьмы. Также ведьмой могут считать очень старого человека, который живет так долго оттого, что отдает жизни своих более молодых родственников вместо своей собственной. Также как людей, имеющих повод для недовольства, подозревают в колдовстве, так и про успешных людей — тех, кто собирает более богатый урожай, успешных охотников, тех, кого выделяют хозяйева-европейцы, — думают, что их могут в первую очередь околдовать»²³ То, что успех может приписываться колдовству, Криге рассматривают просто как проекцию.

Вероятно, здесь можно прибегнуть к обобщению. Очевидно, что примитивный человек — а ловеду можно рассматривать в качестве представителей сотен других примитивных народов — считает нормой общество, в котором положение каждого всегда является ровно одинаковым. Им владеет то же самое стремление к равенству, которое проявляется в политической жизни современных обществ. Но реальность всегда иная. Поскольку он не может понять эмпирические причины фактического неравенства, он объясняет любое отклонение в обе стороны от предполагаемой нормы, т.е. от эмоционально приемлемого для него общества равных, как результат сознательных и злонамеренных действий соплеменников. Это подозрение растет с увеличением степени тесноты отношений.

Криге анализируют 50 случаев колдовства, которые они наблюдали. Доминирующие мотивы — это зависть и ревность. Только 15 случаев произошли не между родственниками; из них только 5 были связаны с сексуальной ревностью (например, стремлением покинутой женщины отомстить), остальные 10 были связаны с ревностью и раздражением, порожденными экономическими и социальными различиями.

²³ E. J. Krige and J. D. Krige, *The Realm of a Rain-Queen*, London, 1943, p. 269.

ями. Любая бросающаяся в глаза вещь, например швейная машинка, купленная соседом в городе, способна пробудить зависть и, следовательно, «черную магию». Зависть ведьм также вызывало умение водить машину, найти работу в городе или умение особенно хорошо танцевать. Очень часто речь шла о сложном чувстве ревности, в котором соединялись экономические и социальные мотивы. Криге упоминают следующие причины для зависти: статус, престиж, личная привлекательность, выкуп за невест, распределение имущества и доход от скота²⁴.

Все донаучные тексты о феномене зависти, например пословицы, обязательно подчеркивают социальную близость между завистником и объектом его зависти. Этот фактор также явно виден в материале Криге. Родственники и соседи не просто чаще всего вовлечены в случаи колдовства — считается, что околдовать незнакомого человека исключительно трудно. Ловеду считают, что только мать не может нанести своим детям вреда колдовством, так же как и они ей. И это как раз те отношения, в которых появление зависти наименее вероятно.

Преувеличенная скромность, чрезвычайно типичная для англичан и распространенная в китайской культуре, является также обычаем у ловеда. Когда кто-нибудь возвращается домой из поездки в другой район, соседи приветствуют его вопросом «Что они там едят?» или (выдавая зависть) «Что они скрывают от нас, эти люди, у которых ты был?». Неизменный ответ на это: «Они голодают» — даже если на самом деле они процветают и проявили королевское гостеприимство. Люди боятся даже того, что их избыточное трудовое рвение возбудит подозрения, что они стремятся к успеху. Если кто-нибудь проходит мимо поля, на котором работает женщина или мужчина ловеда, и замечает: «Трудишься, да?» — они всегда отвечают: «Да что ты, мы ничего не делаем»²⁵.

Умный ребенок, который рано взрослеет, считается у ловеда будущей ведьмой. Они проводят жизнь в постоянном страхе перед завистью. Имущество не добавляет престижа²⁶. В обществе ловеда нет социально-экономической стратификации. Культура, т.е. совокупная система норм, этого племени

²⁴ Op. cit., pp. 264 ff.

²⁵ Op. cit., p. 18.

²⁶ Op. cit., p. 290.

семьи банту демонстрирует разнообразные глубоко укорененные запреты, причины которых можно проследить непосредственно до интенсивной взаимной зависти и которые ясно демонстрируют, каким именно образом они ограничивают развитие²⁷

Конкуренция невозможна

На Криге произвела особенно большое впечатление невозможность конкуренции между ремесленниками. Нередко один гончар рекомендует клиенту товары другого гончара. Бесплезно пытаться заставить ремесленника работать быстрее угрозой поручить работу кому-нибудь другому. Даже если какому-нибудь ловеду срочно нужны деньги, чтобы заплатить налоги, он отказывается от занятий, приносящих доход. Он также всячески избегает открыто сравнивать себя с другими. На самом деле его язык не предоставляет для этого инструментов — например, сравнительных форм. Очень трудно добиться от него хоть какого-либо мнения по поводу сравнительных достоинств товаров, индивидуальных достижений или других культурных атрибутов. В отношении к вещам, используемым в быту, целью является равенство с другими, как подчеркивают Криге. Широко распространено выражение «Что ты от меня скрываешь?». Криге толкуют его значение так: «Разве мне не причитается та же доля твоих щедрот, что и остальным?» Даже когда ловеду молят о помощи или о какой-то услуге *собственных* предков, они должны сказать «но только в той же мере, что и всем остальным»²⁸ Если жители одной деревни пережили оспу, а жители другой деревни умерли, то единственное объяснение этого у ловеду — колдовство выживших²⁹

В культуре, не способной ни на какую форму конкуренции, время не значит ничего. Для обозначения медлительности, отсутствия спешки и суеты используется то же слово, что для обозначения добродетели или чего-то хорошего.

²⁷ Op. cit., p. 286.

²⁸ Op. cit., p. 287

²⁹ Op. cit., p. 270.

Однако очень важно не отождествлять суеверия примитивного человека с хроническим состоянием зависти, в котором он пребывает, и не объяснять одно другим. Склонность жалеть себя, созерцая превосходство или преимущество другого, в сочетании с неопределенной верой в то, что другой является причиной депривации, распространена и среди образованных людей в наших обществах, хотя уж им-то следовало бы это осознавать. Вера примитивных народов в «черную магию» мало отличается от современных идей. Так же как социалист верит, что работодатель его обкрадывает, а политик из развивающейся страны верит, что его обкрадывают развитые страны, так же примитивный человек верит в то, что его обкрадывает сосед, перенося часть его урожая на собственные поля с помощью «черной магии».

Так или иначе, человеческий мотив зависти может изначально пронизывать каждый отдельный акт восприятия на каждой исторической стадии понимания мира и подчеркивать те проявления, которые подтверждают подозрения завистливого человека. Однако если бы у каждого человека не было бы базовой тенденции к завистливым сравнениям, то «черная магия» зависти не возникла бы с неизбежностью из идеи магии, даже в случае примитивного человека. Завистливый человек создает средства отомстить за себя объекту своей зависти. Он всегда будет стремиться устроить свой мир так, чтобы он питал его зависть.

Природа средств, избранных, чтобы повредить процветанию другого, не позволяет доказать, что их использовали из зависти. Когда примитивный человек использует «черную магию» оттого, что кто-то принес вред члену его семьи, он действует на основании законного чувства возмущения нарушением правил. Советник правительства, по рекомендации которого парламент вводит специальный налог на отдельные предметы роскоши или на провоцирующие зависть виды дохода, может искренне верить в экономическую разумность своих рекомендаций. Поэтому было бы неправильно считать, что в тех случаях, когда для того, чтобы причинить вред соседу или явным образом из зависти используется — примитивным ли человеком или крестьянином из относительно развитой страны — «черная магия», то речь идет только о достойных сожаления последствиях суеверий, которые может изгнать просвещение. Ложная посылка, что выигрыш одного человека

неизбежно связан с потерями для другого, все еще разделяется некоторыми современными экономическими теоретиками. Хотя они и не используют «черную магию», они часто прибегают к не менее абсурдным методам, например, таким, как специальный налог, который в конце концов ухудшает положение как раз тех людей, для помощи которым вводился.

С другой стороны, имеет место неправильное понимание внешних факторов, когда человек воспринимает любое неравенство по сравнению с другим как уменьшение собственного благополучия с вытекающей из этого завистью, которая как минимум частично основана на неверном понимании причин неравенства. Но и примитивный человек может завидовать соседу, не прибегая к искажающей интерпретации в виде магии. Колдовство для него — просто наиболее подходящее средство принизить кого-либо из зависти. И примитивный человек, который стремится причинить вред объекту своей зависти посредством иррационального ритуала (возможно, также с помощью яда), и крупный чиновник, который тихо саботирует продвижение подчиненного по служебной лестнице оттого, что втайне завидует ему, действуют на основании одних и тех же мотивов. Их отличают только их методы.

*«Черная магия» по отношению к незнакомцам:
зависть к более легкому будущему других*

Примитивный человек, а иногда и менее примитивный человек, использующий «черную магию», чтобы сделать для других ситуацию в равной степени неприятной; богатый отец или опекун, объясняющий свою скупость тем, что студенческие годы детей должны быть такими же нищими, как у него; фабричный менеджер, начальник департамента, совет директоров, противящиеся кондиционированию цехов или приобретению более удобного оборудования на том основании, что, когда они начинали, ничего этого не было — у всех этих иррациональных проявлений спартанства в основании лежит одно и то же стремление. Кто-то, с кем они знакомы, или, довольно часто, кто-то, с кем они не знакомы, должен страдать так же, как страдали они сами в свое время. Действительно, поговорка гласит, что разделенные невзгоды уменьшаются вполтину. Однако настоящий товарищ в невзгодах — это тот,

кто переносил их тогда же, когда и мы, и не вследствие наших действий, а добровольно или в результате внешних обстоятельств. Если кто-то, просто чтобы смягчить свои воспоминания о каком-либо неприятном опыте, например о тяжелом экзамене или противной работе, из *Schadenfreude* [злорадства] принимает решение создать такие же трудности в будущем другого человека, он возвышает свою зависть до статуса Богини Судьбы. Однако под этот разряд не попадают случаи, когда старший по объективно убедительным воспитательным мотивам (которые служат не просто для того, чтобы замаскировать зависть) навязывает что-либо тяжелое более молодому человеку с целью проверить его или закалить физически и духовно. Можно также понять настоящих любителей гор, которые пытаются помешать постройке фуникулера на самых красивых вершинах, потому что, по их мнению, только тот человек, который бросил вызов опасностям и трудностям восхождения, заслуживает того вида, который открывается в его конце. Здесь может проявляться ревность, но вряд ли зависть. Но человека, применяющего колдовство против незнакомца только потому, что в противном случае у того может быть более легкая жизнь, можно встретить в самых разных уголках мира и в самых разных культурах, причем часто его земляки специально указывают на типичность такого поведения; постоянное воспроизводство этого типа приводит к постановке фундаментального вопроса о том, какое человеческое влечение или какие мотивы с этим связаны, особенно с учетом того, что следы такого поведения время от времени можно заметить у наших благополучных современников.

По нашему мнению, это типично для базовой установки, на которой строятся другие, более сложные процессы зависти. Существование у человека такого базового импульса, независимого от его материальной ситуации в абсолютном выражении и направленного против кого-то (может быть, даже против незнакомца или чисто гипотетического персонажа), заставляет сомневаться в том, оправданно ли вообще утверждение, что объект зависти несет за нее ответственность (как утверждает, в частности, А. Рюстов). В нашем собственном обществе вандал, который, например, разбрасывает на дороге гвозди, потому что не выносит водителей автомобилей, может действовать под влиянием специфического рода зависти. Вполне осмысленно, что когда некоторые мечтают о пре-

красной машине, они говорят себе: «Ну что ж, если я не могу ее иметь, по крайней мере я могу испортить удовольствие тем, кто может». Но примитивный человек, который только что испытал лишения или избежал опасности и хочет с помощью магии навлечь их на других, ни в коей мере не был спровоцирован своими жертвами. Он хочет утянуть других (которые, конечно, могут быть и его личными знакомыми) вниз, к тому уровню существования, на котором он сам одно время находился. Если в принципе существуют некоторые формы зависти, имеющие хоть какой-то «прогрессивный» элемент, то на этом конкретном действии лежит отпечаток репрессалий. «Раз я не могу отомстить судьбе за мои страдания, да и вообще, в моей культуре нет самого понятия “судьба”, на которой лежит вина за мою печальную участь, то я найду какого-нибудь другого человека и буду желать, чтобы на него обрушились такие же тяготы».

Классическое описание «черной магии» зависти дал Карстен на основании своих наблюдений за индейцами дживаро (хиваро): «Когда индейцы пытаются вызвать дождь магическими средствами, они почти всегда делают это исключительно из вредности, чтобы разозлить соплеменников или нанести им ущерб, особенно когда те путешествуют по реке. Когда в 1917 г. я возвращался из длительной речной экспедиции к ашуарам в среднем течении Пастасы, меня поразили ливни, которые продолжались неделями, так что уровень воды в Бобонасе повысился и сделал путешествие вверх по реке чрезвычайно тяжелым для моей состоявшей из индейцев команды. Когда мы наконец подошли к Канелосу, один из моих индейцев сказал, что он сделает так, чтобы дожди продолжались — пусть другим путешественникам приходится так же тяжело, как и нам»³⁰

Возможно, нет зависти более чистой, чем зависть, обращенная на тех, кому, как мы считаем, достанется меньше лишений, страха и т.п., по сравнению с теми, которые мы недавно испытали и наконец преодолели. В этом случае завистнику

³⁰ R. Karsten, *The Head-Hunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador and Peru* (*Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum*, Vol. VII, No. 1), Helsinki, 1935, p. 452. Между 1917 и 1928 гг. И. Карстен провел у этих племен три года.

нет совершенно никакого вреда от выигрыша других, который выражается в облегчении их жизненных обстоятельств. Исключительно память о собственном тяжелом прошлом заставляет его завидовать лучшей участи других. Этот род зависти, который сильно сдерживает прогресс общества, также встречается между поколениями одной семьи: отцы недовольны тем, что сейчас жизнь куда благосклоннее к их детям, чем это было во времена их юности. Такие всплески раздражения в семьях можно наблюдать и в промышленно развитых государствах Запада, и в большинстве примитивных племен, где молодое поколение получило некоторые преимущества за счет контакта с европейцами.

Зависть между поколениями

Традиция, с фатальным результатом для намеренных инноваций, утверждает: то, что было достаточно хорошо для отца, будет достаточно хорошо и для сына. Здесь мы имеем конфликт между поколениями. Старшие члены группы обычно негативно относятся к инновациям, которые апробируют или иницируют молодые люди; их чувства возникают из сравнения, которое сопровождается завистью или ревностью. Когда сын выбирает ту же профессию, что отец, или становится партнером в той же самой фирме, можно применить термин «ревность». Там, где инновации связаны с ростом престижа или комфорта и сын или какой-то представитель младшего поколения пробует ввести их в области, в которой отцы никоим образом не способны утвердить свой авторитет, больше подходит термин «зависть»³¹ То, что в некоторых случаях надо учитывать родительскую зависть к образовательным возможностям детей, было обнаружено в ходе последних исследований неиспользуемых образовательных возможностей.

Конечно, бывали и такие люди старшего поколения (в том числе отцы), которые глядели на предложенное молодым человеком новшество с доброжелательной улыбкой, поощря-

³¹ См., например: Franz Hess, *Die Ungleichheit der Bildungschancen*, Olten and Freiburg i. Br., 1966, pp. 155 f. Также: Willy Strzelewicz and others, *Bildung und gesellschaftliches Bewusstsein*, Stuttgart, 1966, p. 606.

ли и даже продвигали его. Если бы таких исключений из традиционных правил социального контроля не было, инноваций было бы меньше. Но иногда даже в случаях, когда старший объективно помогал младшему пробить свои новые идеи, в его поведении был различим оттенок досады.

Каждому понятно, что старшее поколение воздвигает препятствия на пути молодых из зависти к чужой славе. Похожие мотивы играют роль тогда, когда предложенная младшим инновация (открытие чего-либо или просто усвоение нового) скрывает воображаемый упрек старшему, который не додумался до нее сам. Однако мы проникаем в более глубокие слои эмоциональной жизни, когда пытаемся понять, почему старшее поколение, держа младших в спартанских условиях, старается запретить или принизить те вещи или институты, с которыми связано увеличение комфорта.

Между тем жестокие ритуалы инициации, распространенные в большом количестве примитивных племенных обществ и завершающие стадию детства, могут быть поняты как выражение общей экзистенциальной зависти, которую осознающие свой возраст члены племени чувствуют по отношению к тем, чья жизнь только начинается³²

³² Например, некоторые авторы (Fox, Merker) заметили у африканского племени масаи, что члены одного поколения чрезвычайно ревниво относятся и к старшему, и к более младшему поколению. В частности, Ральф Линтон (Ralph Linton) однажды обратил внимание на то, что возрастную группу, находящуюся на грани перехода в статус «стариков», подталкивает к этому рубежу новое поколение вступающих во взрослую жизнь подростков. Поэтому они чрезвычайно жестоки к молодым во время инициационных ритуалов.

Глава 5

РАЗВИВАЮЩИЕСЯ СТРАНЫ: БАРЬЕР ЗАВИСТИ

Будущее, единственная область, где пожинаются плоды развития, открыто для подхода, основанного на сотрудничестве, для использования людьми, способными обмениваться идеями, знаниями, желаниями и координировать их. Но это возможно только тогда, когда страх перед завистью другого, перед возможным саботажем или злыми чарами с его стороны до известной степени преодолен. Никто в принципе не может иметь рациональных ожиданий по отношению к будущему, если у него нет реалистичного представления о том, каким может быть это будущее; но такой прогноз невозможно сделать, если каждый член группы старательно скрывает *свой* взгляд на будущее. Также внутри группы не могут сформироваться взгляды, стимулирующие социальное и экономическое развитие, если отдельные члены группы не способны в ходе искреннего обмена мнениями сравнивать, взвешивать и синхронизировать разные картины будущего. Однако именно этому мешает вечный страх того, что практически каждый, и в частности наш ближайший сосед, — это потенциальный завистник и что лучший способ защиты от него — изобразить полное равнодушие к будущему.

Жесткий харизматический лидер при определенных обстоятельствах может навязать другим *свои собственные* взгляды на будущее — ненадолго и при наличии внешней опасности (хотя были случаи, когда даже явной опасности было недостаточно, чтобы преодолеть запрет на совместную деятельность, вызванный завистью). Поскольку лидер не может делать все-го сам, исполнение всего предприятия страдает от взаимных подозрений, обуревающих его сторонников.

Институционализованный зависть

Этот феномен выделил и описал Эрик Волф, специалист по южноамериканским крестьянским культурам и сельским

сообществам. Он говорит об «институционализированной зависти», которая проявляется, например, в злословии, «дурном глазе», занятиях «черной магией» или страхе перед ней и других подобных феноменах. Волф цитирует других специалистов по этим сообществам — Оскара Льюиса, Джона Гиллина и Клайда Клакхона — отвергая романтическую концепцию, согласно которой общий коммунальный дух сельских общин и высокая степень «равенства» их жителей ведут к всеобщей доброжелательности.

«Институционализированная зависть» (насколько я знаю, Волф — единственный, кто использовал этот концепт) или всеобщий страх перед ней означают, что в общине мало возможностей для индивидуального экономического развития и нет контакта с окружающим миром, посредством которого она могла бы надеяться на прогресс. Никто не осмеливается демонстрировать что-нибудь, из-за чего люди могут подумать, что он более зажиточен. Инновации маловероятны. Методы земледелия остаются традиционными и примитивными, к ущербу всей деревни, потому что любое отклонение от традиционной практики наталкивается на ограничения, заданные завистью¹

Такие же наблюдения, использующие термины «зависть», «рессентимент» и «*Schadenfreude*», можно найти в некоторых статьях американских культурных антропологов, которые в 1960-е гг. занимались темой человеческих взаимоотношений в крестьянских обществах.

Сол Тэкс объясняет наблюдавшиеся им у гватемальских индейцев отсутствие прогресса, медленные темпы движения к экономически продуктивным и рациональным моделям поведения условиями жизни в «маленьком сообществе, где все друг другу соседи и все соседи внимательно наблюдают друг за другом». В частности, Тэкс писал: «Невозможно исключить зависть и страх перед завистью или обвинения в жадности и страх перед такими обвинениями»²

¹ E. R. Wolf, 'Types of Latin American Peasantry. A Preliminary Discussion,' *American Anthropologist*, Vol. 51 (1955), pp. 460 f.

² G. M. Foster, 'Interpersonal Relations in Peasant Society,' *Human Organization*, Vol. 19 (Winter 1960/61), p. 175 if.; см. в том же номере статьи O. Lewis, p. 179 и J. Pitt-Rivers, pp. 180 f. В точности соответствующие этому наблюдения интенсивного страха

На Гаити Дж. Э. Симпсон обнаружил, что крестьянин будет стремиться скрыть свое истинное экономическое положение, покупая несколько маленьких участков земли, а не один большой. По той же причине он не будет носить хорошую одежду. Он делает это сознательно, чтобы защитить себя от завистливой «черной магии» соседей.

Социальные науки построили множество теорий на предположении, что нормальный человек стремится максимизировать производство и собственность. Все современные люди, включая живущих в так называемых развивающихся странах, как будто бы желают самого большого возможного прогресса. Эти теории, однако, не учитывают того, что в огромном множестве ситуаций целью человеческой деятельности является уменьшение чего-то; что регулярно встречающиеся способы человеческого поведения имеют своей целью уменьшение активов, а не просто их замену на другие активы. Каждый, кто пытался описать зависть, указывал на чисто негативный характер этого феномена. Никто не должен ничего иметь, и никто не должен получать удовольствие. Одно племя североамериканских индейцев группы пуэбло демонстрировало начатки разделения труда. Различные магические и культовые задачи, например вызывание дождя, ритуалы плодородия, изгнание ведьм и т.п., были делегированы определенным «обществам» внутри пуэбло. Однако иногда другим жителям деревни приходило в голову, что магическая энергия этих «специалистов» в основном использовалась ради их личной выгоды. Тогда предпринимались шаги, чтобы уничтожить эти различия, и тех индивидов, которые как-то выделялись своим благополучием, возвращали к «общему уровню», разрушая

перед завистью земляков, сдерживающего всякий прогресс, можно найти в упомянутой ранее работе J. Gillin, pp. 116, 114, 124, 122. В этом гватемальском обществе есть болезнь под названием *envidia*, буквально «зависть», которая, как считается, возникает у жертвы в результате магии завистника. — Ч. Дж. Эразмус (C.J. Erasmus, *Man Takes Control, Cultural Development and American Aid*, Minneapolis, 1961, p. 80) говорит о «паттерне зависти», которая иногда мешает более успешным крестьянам на Гаити вводить современные методы сельского хозяйства. (S. Tax 'Changing Consumption in Indian Guatemala,' *Economic Development and Culture Change*, Vol. 5, Chicago, 1957, pp. 151, 155).

их собственность, или, в менее тяжелых случаях, действовали с помощью официального предупреждения.

Как мало взаимная зависть в относительно простом обществе зависит от объективно подтверждаемой разницы в уровне жизни его членов, показывает исследование отношений между людьми в одной деревне на Ямайке, которое проводилось в 1950 и 1951 гг. В этой горной деревне жили 277 англоговорящих негров. Потомки бывших рабов, теперь они — независимые, конкурентно настроенные крестьяне, которые поставляют различные товары для рынка. Один из их главных мотивов — это накопление денег и земли. Около 80% жителей нормально зарабатывают, и только 3% взрослых нуждаются в помощи. Тем не менее в отчете мы читаем: «Каким бы «независимым» (т.е. богатым) ни был человек, обычно он считает, что все остальные, несмотря на очевидную бедность некоторых из них, зажиточнее его и накопили больше денег». Один из худших поступков, которые может совершить человек, — это задать вопрос о финансовом состоянии другого. Не может быть сомнений, что этот обычай — защита от зависти. Однако каждого обуревают ненасытное любопытство по отношению к этой информации. Вина за воображаемую собственную бедность обычно возлагается на другого, про которого предполагают или верят, что он богаче. Нанесенный ураганом или засухой ущерб урожаю до сих пор обычно объясняют чарами какого-нибудь злого колдуна, действовавшего по поручению завистливого соседа. Почти каждый житель деревни убежден, что его сосед не любит его и страшно ему завидует. Эти чувства, разумеется, взаимны. Невозможно представить, чтобы несколько семей объединили ресурсы любого рода для какого бы то ни было совместного предприятия. Почти так же невозможно, чтобы отдельно взятый человек мог взять на себя представительство интересов деревни³

³ Y. A. Cohen, 'Four Categories of Interpersonal Relationships in the Family and Community in a Jamaican Village', *Anthropological Quarterly*, Vol. 28 (New Series, Vol. 3), 1955, pp. 121–147
К. С. Розенталь описывает похожие действия, предназначавшиеся для избежания зависти, в еврейской общине маленького польского городка до 1938 г. (C.S. Rjsenthal, 'Social Stratification of the Jewish Community in a Small Polish Town,' *American Journal of Sociology*, Vol. 59, 1953, p. 6): «Люди очень боялись ревнивого отношения со стороны других. Бесконечно говорилось о том, что не разрешает-

Проблема зависти также ясно выделяется в исследовании Уильяма Уотсона, посвященном социальным связям в одном африканском племени Северной Родезии, члены которого, работая на медных рудниках и в городах, постепенно приобщаются к денежной экономике. Речь идет о мамбве, чье племенное единство в сельских сообществах сохранилось гораздо лучше, чем этого можно было бы ожидать с учетом того, что многие члены племени — промышленные рабочие. Уотсон проводил свои исследования в 1952 и 1953 гг.

Постоянной причиной для недоброжелательства было то, что трудолюбивые люди, не принадлежавшие к «аристократии», т.е. к семье вождя, но получившие образование в миссионерской школе, в рыночной экономике региона могли достичь «богатства» личным трудом. Внешним символом богатства обычно является кирпичный дом. По-видимому, зачастую главный фактор успеха таких людей — это их решение покинуть владения того вождя, где они родились, чтобы отправиться на поиски удачи в какое-нибудь другое место, потому что в этом случае запрещающие личный успех нормы социального контроля и перераспределительные требования со стороны сообщества не так велики⁴.

Уотсон описывает одну историю «селфмейдмена» такого типа, «плебея», который за счет женитьбы на дочке чужого вождя стал членом «королевской семьи» и смог получить разрешение на то, чтобы занять внутри племени выдающееся политическое положение, соответствующее его богатству. Это иногда может получиться. Однако Уотсон описывает и другого человека, чья история успеха ясно показывает не только то, что в примитивном обществе всякого, кто обладает экономическими преимуществами, подозревают в сверхъестественных манипуляциях, но и то, что, по общему мнению, эффективность его силы прямо пропорциональна его способности причинять вред соседям.

ся привлекать чужой глаз, что нужно стремиться к тому, чтобы другие тебе не завидовали». В этом выражении показательна его связь с верой в «дурной глаз».

⁴ W. Watson, *Tribal Cohesion in a Money Economy. A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia* (The Rhodes-Livingstone Institute), New York, 1958, pp. 82 f.

Адаму был 41 год; в миссионерской школе он выучился на плотника. После того как он несколько раз отпраивался на заработки в город, он построил единственный кирпичный дом в деревне. Кроме того, он много делал для своих родственников. Однако, как и в случае со всеми успешными людьми, считалось, что Адам «что-то знает» (т.е. обладает магическим знанием). Говорили, что он умеет с помощью магии приручать ворон, которые воруют маис, выращенный соседями, и приносят ему⁵

Уотсон описал также нескольких успешно торгующих на рынке фермеров, которые живут в условиях значительно-го социального давления не только потому, что они должны учитывать конкуренцию на ограниченном рынке, но и потому, что их постоянно подозревают в «черной магии» — «мамбве обвиняют в колдовстве всех успешных людей». Точно так же, как добуан Тихого океана, мамбве убеждены, что, если поле, засеянное человеком, регулярно приносит урожай лучше, чем у его соседа, дело не в лучших методах агротехники, а в колдовстве, которое нанесло соответствующий ущерб другим полям. Успешные люди считаются зловещими, опасными и обладающими сверхъестественными способностями. На это влияет и то, что они живут не так, как остальное племя. Их кирпичные дома отделяют их от других, и если община мигрирует, они остаются на месте⁶

⁵ Op. cit., pp. 122 f.

⁶ Op. cit., p. 209. В связи с этим Уотсон указывает на сходство с бемба, соседним племенем, о котором А. И. Ричардс писал: «Если человек гораздо богаче остальных жителей деревни, то это почти наверняка приведет к обвинениям в колдовстве» (*Land, Labour and Diet, in Northern Rhodesia*, London, 1939, p. 215). Уотсон сравнивает свои данные с исследованиями цитированных мной супругов Криге, а также с двумя упомянутыми ниже работами, в каждой из которых подчеркивается, что неизменная цена, которую должен заплатить успешный африканец за свое относительно высокое положение, — это мнение соплеменников, что он наносит их благополучию и собственности ущерб с помощью колдовства (M. Hunter, *Reaction to Conquest. Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*, London and New York, 1936, p. 317; M. Gluckman, 'Lozi Land Tenure' / *Essays on Lozi Land and Royal Property* (Rhodes-Livingstone Papers No. 14), Cape Town, 1943, p. 37).

Страх перед «дурным глазом»

Оскар Льюис, один из лучших современных специалистов по деревенской культуре и ментальности низших классов Мексики, дает интересное описание того, как в одной деревне страх перед завистью других людей определяет все подробности жизни, каждое из намеченных действий. Безопасная зона обеспечивается крайней, тревожной скрытностью, сохранением в тайне всего, что приватно. Люди замыкаются в себе и избегают любой близости с другими.

«У человека, который мало говорит, держит свои дела при себе и сохраняет дистанцию между собой и другими, меньше шансов создать себе врагов или столкнуться с осуждением и завистью. Мужчина обычно не обсуждает свои планы покупки, продажи или поездки куда-либо. Женщина обычно не говорит соседям и даже родственникам, что у нее будет ребенок, что она шьет новое платье или готовит что-то вкусное на обед»⁷

Здесь ясно виден страх перед завистью, перед «дурным глазом» другого, который угрожает всем нашим планам, всем приобретениям, которые мы надеемся совершить. До некоторой степени такой страх сохраняется и у многих просвещенных людей. Мы умалчиваем о многих наших планах, надеждах и стремлениях до тех пор, пока они не сбудутся или не станут окончательными. Однако трудно представить себе, что означает для экономического и технического развития сообщества, когда будущее измерение принципиально и почти автоматически исключается из человеческого общения и взаимодействия, когда его даже нельзя обсудить. Повсеместная зависть, страх перед ней и ее носителями отсекает таких людей от любой возможности совместных действий, направленных в будущее. Каждый за себя, каждый может рассчитывать только на собственные ресурсы. Все мечты о будущем, его подготовка и его планирование становятся уделом скрытных, социально разобщенных существ.

По контрасту с энтузиазмом XVIII и XIX вв. по отношению к общинному духу простых, неиспорченных обществ реальность имеет совершенно иные черты. Если в этой мексикан-

⁷ O. Lewis, *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, Urbana, 1951, p. 297

ской деревне чьей-либо собственности угрожает несчастье или такое несчастье с ней происходит, «мало кто спешит оповестить собственника, который может обнаружить это только тогда, когда все пропало. В одном случае автобус задавил свинью вдовы. Хотя было известно, чья это свинья, никто не рассказал ей о случившемся. К тому времени, как она об этом узнала, большую часть мяса отрезали соседи, и ей остались лишь голова да хвост».

Имеет значение также следующее. Очень часто завистливый человек, хотя и не делает ничего, чтобы причинить вред другому, не сделает добровольно и ничего из того, что называют гуманностью и чувством приличия (эти понятия все еще чужды абсолютному большинству людей), чтобы предотвратить ущерб для другого. Существуют бесчисленные ситуации, в которых человек может дать выход чувству зависти, просто ничего не делая. То, что именно завистью объясняется примечательное поведение жителей этой мексиканской деревни, становится ясно из следующего фрагмента: «Люди гораздо в большей степени готовы посочувствовать несчастью другого, чем порадоваться его успеху, и это приводит к тому, что плохими новостями делятся чаще, чем хорошими. Удачу принято скорее скрывать и стараться не хвастаться. Здесь обычно люди... не дают друг другу советов, где выгодно купить и продать что-нибудь, как вылечить заболевшее животное или как улучшить урожай».

«Любой, кто помогает мне, — мой враг»

Можно легко представить себе, какой эффект такие базовые установки могут оказывать на исполненных благих намерений, оптимистически настроенных сотрудников программ развития, которые в своей работе исходят из предположения, что какие-то приемы, технологические и агротехнические навыки, если их продемонстрировать один или два раза, автоматически распространятся, подобно лесному пожару, от семьи к семье и от деревни к деревне.

Льюис отмечает: «Корзинки с товарами и покупками, которые носят по улицам, тщательно укрывают от любопытных глаз... Как правило, альтруизм, щедрость, благотворительность и желание делиться с другими отсутствуют...» Эти

типичные для американцев качества, демонстрирующие позитивное отношение к людям, достаточно полезны у них на родине. Однако после 1949 г. они сильно стимулировали оптимизм американцев в отношении так называемых развивающихся стран, культуры которых не способствуют пониманию таких вещей. Политики, ответственные за помощь развивающимся странам, могли бы многому научиться, если бы знакомились с выводами исследований вроде следующего: «Оказание кому-то услуг встречается редко и возбуждает подозрения. Это обычно ассоциируется с людьми *de cultura*, про которых говорят, что они оказывают услуги ради того, чтобы самим их получать.

Когда молодые люди или дети проявляют доброту или жалость по отношению не к членам семьи, матери часто «поправляют» их. Детей ругают за то, что они дарят свои вещи друзьям или доверчиво дают что-нибудь в долг тем, кто не принадлежит к их семье»⁸

В начале 1950-х гг. Херардо и Алисия Рейхель-Долматофф, муж и жена, больше года провели в населенной метисами деревне Аритама на севере Колумбии. Также и в этой культуре они обнаружили мотив зависти, детерминирующим фактором которого является страх перед взаимной завистью.

«Совершение индивидом магических действий с намерением принести вред другим людям — это один из самых важных аспектов верований в сверхъестественное в Аритаме. Каждый индивид живет в постоянном страхе перед магической агрессией со стороны других, и общественная атмосфера в деревне в общем характеризуется взаимными подозрениями, ощущением подспудной угрозы и скрытой враждебности, которые пронизывают все аспекты жизни. Главной непосредственной причиной для магической агрессии является зависть. Завидуют всему, что можно считать личным преимуществом по отношению к другим: здоровью, экономическому благополучию и т.д. Все это, а также другие аспекты подразумевают престиж, а с ним — могущество и физическую привлекательность, популярность, гармоничную семейную жизнь, новую одежду, власть над другими. Поэтому агрессивная магия направлена на то, чтобы предупредить или разрушить это могущество и действовать в качестве уравнивающей силы.

⁸ Op. cit., p. 297

Важность «черной магии» как системы социального контроля огромна, потому что она управляет всеми отношениями между людьми»⁹

Покупатель — это вор

Для всех непредвиденных событий существует только одно объяснение: «черная магия», проистекающая из зависти другого жителя деревни. Хотя некоторые люди вызывают особенные подозрения, каждый взрослый — потенциальный враг, вооруженный «черной магией». Жители Аритамы не верят в возможность естественной смерти. Любую болезнь вызывает личный враг. Экономические потери, плохой урожай, болезни скота и даже внезапное появление у кого-то нежелательных черт — пьянства, драчливости, импотенции, лени, неверности — все это воспринимается как продукт чьих-то враждебных, завистливых намерений. Если кто-то внезапно решает покинуть деревню, на время или постоянно, всегда считается, что это вызвано магией какого-то врага, который хочет избавиться от этого человека. Когда семья продает свою собственность — дом, скот или землю — новый собственник считает само собой разумеющимся то, что он будет вызывать зависть и ненависть из-за того, что он ее купил. Считается также, что тот, кто продал дом, будет до конца своей жизни мстительно преследовать покупателя с помощью «черной магии»¹⁰

Тот факт (сам по себе показательный), что продавец собственности ненавидит покупателя и стремится ему навредить, вероятно, объясняется тем, что у продавца сохраняются претензии на собственность. Даже когда продавец получил хорошие деньги, он завидует превосходству покупателя, которое заключается в его возможности заплатить хорошие деньги, т.е. играть активную роль. Я полагаю, что здесь мы сталкиваемся с очень распространенной человеческой реакцией. Покупатель никогда не может чувствовать себя полностью гарантированным от зависти со стороны продавца, у которого сохраня-

⁹ G. and A. Reichel-Dolmatoff, *The People of Aritama, The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, Chicago, 1961, p. 396.

¹⁰ Op. cit., p. 398.

ется смутное подозрение, что его лишили чего-то обманным путем (в обмен на столь преходящую вещь, как деньги). Нам также знаком тип ремесленника или художника, который совершенно не готов продавать свои произведения или работы каждому желающему. Однако в этом случае проявляется благотворный эффект анонимности современного массового производства любых товаров, какие только можно себе вообразить, так как он позволяет нам купить практически все что угодно, не принимая в расчет зависть производителя. Романтически настроенные люди, все еще сожалеющие о тех днях, когда почти каждый товар нужно было покупать у изготавливающего его ремесленника, не имеют понятия, насколько искусно взаимоотношения производителя и клиента душили свободное обращение товаров. В современном обществе свидетельства похожих ограничений встречаются во многих областях свободного рынка. Они основаны скорее на снобизме, чем на зависти, хотя могут быть связаны и с тем, и с другим. Высокомерный архитектор или художник не станет продавать свою работу кому попало только потому, что у того есть деньги. Действительно, некоторые автопроизводители даже принимают специальные меры для того, чтобы их автомобили не попали к тем покупателям, чье положение в обществе не соответствует их богатству. А когда университетское издательство Princeton University Press опубликовало сложную математическую монографию по теории игр, многие профессиональные игроки, заказавшие у них эту книгу, получили свои чеки обратно вместе с запиской: «Вы не смогли бы правильно понять ее». Очевидно, издатели не пожелали метать бисер (малотиражную научную монографию) перед свиньями, т.е. перед такой сомнительной публикой, как профессиональные игроки.

Как можно судить по американским продавщицам, наемный работник магазина также может завидовать клиенту: хотя она и не сама произвела товар, но не в состоянии его купить. Это не является случаем чистой зависти, связанной с конкретным объектом (как в случае изготовителя товара, испытывающего к покупателю чувства, подобные тем, которые свекровь испытывает к жене сына)¹¹

¹¹ C. Wright Mills, *White Collar. The American Middle Classes*. Paperback ed. New York, 1956, p. 174.

Супруги Рейхель-Долматофф ярко демонстрируют, что буквально все в Аритаме подвержено зависти и «черной магии» жителей деревни. Если кто-то из членов группы работает быстрее и лучше остальных, то прежде чем он приходит на следующее утро, его место работы отмечается крестом. Потом завистник три раза читает «Отче наш» и три раза — Ave Maria. Считается, что от этого хороший работник будет работать медленно, ощущая жажду и усталость, что орудия сельского труда (например, мачете) очень уязвимы для колдовства. То же самое относится ко всем охотничьим и рыболовным принадлежностям, к ловушкам, ружьям, крючкам и сетям. Согласно супругам Рейхель-Долматофф, даже тонкий нюх охотничьей собаки может быть навсегда уничтожен чарами врага, который завидует владельцу собаки¹²

В Аритаме, как и почти во всех других местах, важной и особой формой злой магии является «дурной глаз» (*mal ojo*). Он может вызвать болезнь, засуху и порчу. Существенно то, что «считается, будто экономические активы, например дома, посевы, домашние животные и фруктовые деревья, значительно больше уязвимы для «дурного глаза», чем сами люди. Причина — зависть»¹³

Из этого с очевидностью следует, хотя и редко признается, благоприятное влияние частной собственности. Она является не причиной деструктивной зависти, в чем постоянно пытаются уверить нас апостолы равенства, а необходимым защитным экраном между людьми. Во всех тех случаях, когда достойных зависти материальных благ больше не осталось или они по каким-то причинам были устранены из поля зрения зависти, мы получаем «дурной глаз» и завистливую, деструктивную зависть, которые направлены против физического лица. Не хватает чуть-чуть, чтобы можно было сказать, что частная собственность впервые возникла в качестве защитной меры от зависти других людей по отношению к нашим физическим качествам.

В деревне Аритама, где каждый трепещет перед завистью со стороны любого другого, супруги Рейхель-Долматофф обнаружили лишь следующие отношения родства, в которых не может быть использована «черная магия» и, следо-

¹² Reichel-Dolmatoff, op. cit., p. 402.

¹³ Op. cit., p. 403.

вательно, зависть может быть в значительной мере подавлена: между отцом и сыном и между матерью и дочерью, хотя даже там возможно значительное напряжение. С другой стороны, между мужем и женой, между братьями и сестрами и между любыми другими родственниками случаи злого колдовства встречаются очень часто. За пределами семьи подозрения вызывают все и каждый.

У некоторых племен — например, у африканских лове-ду — мотивированное завистью колдовство почти всегда случается между родственниками, в то время как чужих можно почти не бояться. Это снова указывает на важное значение для зависти социальной близости. С другой стороны, в Аритеме подозрительность носит настолько универсальный характер, что никто не будет говорить даже о явно невинном человеке, что он не занимается «черной магией», а скорее скажет, что неизвестно, занимается ли он ей (*Todavia no se le ha sabido*)¹⁴

«Потеря лица» в Китае и избегание зависти

Пресловутый страх жителей Азии «потерять лицо», особенно ярко проявлявшийся в императорском Китае, также в своей основе представляет собой ритуализированную установку, предназначенную для избегания зависти, или, более конкретно, форму самовоспитания, позволяющую избегать *Schadenfreude* других. Это ясно продемонстрировал антрополог Ху Сяньцзинь в исследовании китайского концепта «лица», опубликованном в США в 1944 г.¹⁵

Степень потери лица (*lien*, в русской транскрипции — *лянь*. — Прим. пер.) зависит от ситуации. Общественное мнение обращает внимание на смягчающие обстоятельства в жизни бедных и неимущих и позволяет таким людям сохранить лицо после совершения действий, которые привели бы более богатых людей к его потере. Человек, занимающий важное экономическое положение, имеет право использовать его только так, чтобы не нарушать моральных норм. Описание

¹⁴ Op. cit., p. 404.

¹⁵ Hu Hsien-chin, 'The Chinese Concepts of "Face",' *American Anthropologist*, Vol. 46, 1944, pp. 45–64.

процесса социального контроля в Китае напоминает о «личности, ориентированной на другого», охарактеризованной Дэвидом Зисманом.

Ху Сяньцзинь писал: «Сознание того, что общественное мнение, так сказать, выступает надсмотрщиком для эго, непрерывно осуждая любое нарушение этики и наказывая его осмеянием, воспитало в некоторых людях крайнюю чувствительность. Это особенно бросается в глаза там, где инициатива может привести к неудаче... Молодой человек, который проваливается на экзамене, иногда ощущает настолько острое чувство стыда, что совершает самоубийство».

Из этого уже ясно, как страх потерять лицо ограничивает индивидуальные действия и типы поведения, необходимые для экономического развития. Нижеследующее объяснение проливает свет на мотив зависти.

Китайский антрополог считает, что западные наблюдатели неправы, когда они приписывают чрезмерную скромность, с которой китайцы стремятся преуменьшить свои достижения или свое положение, лицемерию, притворству или нехватке веры в себя. Он утверждает, что дело скорее в тщательно институционализированной установке, предназначенной для предотвращения зависти. Любой, кто приписывает слишком высокую ценность своим способностям или своему упорству, совершает грех против социума тем, что считает себя лучше других людей. «Так же как и физическое насилие, не одобряется любое действие, которое могло бы вызвать в других людях неприятное чувство, например зависть и неприязнь. Человек, склонный к бахвальству, не будет пользоваться симпатией в группе, когда он потерпит неудачу; его скорее высмеют».

Однако китайцу необязательно действительно столкнуться с сопротивлением общественного мнения или группы, чтобы ограничить свое поведение; призыв: «Веди себя так, чтобы результат твоих действий вызывал у других людей минимальную зависть», отпечатавшийся в его сознании с детства, снабдил его необходимыми знаниями того, как действовать, чтобы сохранить *lien*. А чтобы добиться абсолютных гарантий, что никто не будет завидовать, самоуничижение (например, при взаимных приветствиях) доведено до такой степени, которая кажется западным людям абсурдной крайностью.

Привычное избегание зависти и сдерживание развития

Супруги Рейхель-Долматофф так описали обычный способ избегания зависти в деревне Аритама: «В этой пронизанной подозрениями обстановке любое несчастье немедленно приписывают магии врага, который, с помощью недоброжелательства и зависти, вызвал эту напасть. Лучшее средство профилактики для индивида во всех случаях состоит в том, чтобы прежде всего не казаться достойным зависти и притворяться бедным, больным и несчастным»¹⁶

В своем исследовании добуан, одной из наиболее одержимых завистью культур, Форчун ставит сложный, но оправданный вопрос: объясняется ли бедность сообщества сдерживающей силой взаимной зависти, или же, наоборот, зависть является следствием общего скромного существования? Форчун обычно использует слово «ревность», но совершенно очевидно, что он имеет в виду зависть.

«Невозможно с уверенностью утверждать ни что социальная организация в этом обществе создана нормами магического мирозерцания, ни что нормы магического мирозерцания созданы социальной организацией. Возможно, однако, показать единство общего чувства. Лейтмотивом этой культуры является ревнивое отношение к имуществу.

Внутри социальной организации эта ревность обнаруживается в конфликте между группами, образованными по принципу кровного родства, и брачными группами. В огородничестве эта зависть возникает между огородниками. Любые болезни и смерти относятся на счет ревности и вызывают встречные обвинения. Также возможно показать, что бедность и значительное аграрное перенаселение хорошо согласуются с господством ревности к имуществу. Однако и здесь невозможно сказать, кто кого создал: бедность — ревность или наоборот. Можно утверждать и то, и другое. Единственное, что можно доказать, — это соответствие, и на самом деле вероятно, что чем больше соответствия наблюдается в элементах какой-то культуры, тем к большей интенсификации взаимно согласо-

¹⁶ Reichel-Dolmatoff, op. cit., p. 403.

ющихся элементов это будет приводить. Они будут взаимно усиливать друг друга»¹⁷

Иногда даже примитивные народы осознают, что те из их соплеменников, которые отваживаются противостоять «дурному глазу», процветают. Языческий народ тив насчитывает примерно 800 тыс. человек. Тив живут в долине Бенуэ на севере Нигерии и выживают за счет слабо развитого сельского хозяйства.

Десять лет назад один антрополог так описал их экономическую систему: «Тив с чрезвычайным презрением относятся к человеку, богатство которого состоит только в продовольствии (или, в наши дни, только в деньгах), они говорят... что ревнивые родственники богатого человека околдуют его и его семью посредством определенных фетишей, чтобы заставить его потратить свое богатство на жертвы. ...О человеке, который упорно преобразует свое богатство в более высокие категории вместо того, чтобы позволить приживалам и родичам растратить его, говорят, что у него «сильное сердце»... Его одновременно боятся и уважают...»¹⁸

Слово *tsav* означает магическую субстанцию в сердце, которая отгоняет зависть. Не у всякого она есть. «Этот человек как-то выделяется, пусть лишь как певец, танцор, охотник? У него есть *tsav*, хотя, возможно, совсем немного. Этот человек пышет здоровьем, у него большая семья, его фермы процветают? Он «человек *tsav*», иначе он не смог бы защититься от зависти других как в ее физическом выражении, так и в мистическом»¹⁹ Тив, как и многие другие примитивные народы, не признают естественной смерти. Если кто-нибудь умирает, это всегда объясняется завистливой магией другого. Пока антропологи оставались в селении, один из их информантов чувствовал себя в безопасности, но после их отъезда он надеялся «выжить, делая как можно меньше того, что может привлечь зависть»²⁰

¹⁷ R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu. The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, New York, 1932, p. 135.

¹⁸ P. Bohannan, 'Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv,' *American Anthropologist*, Vol. 57, 1955, pp. 66 ff.

¹⁹ Laura Bohannan в книге под редакцией Joseph B. Casagrande, *In the Company of Man*, New York, 1960, p. 386.

²⁰ Op. cit., p. 393.

Зависть в качестве барьера для вертикальной мобильности в этнически стратифицированных обществах

Примерно 20 лет назад группа американских антропологов исследовала горный городок на юге Колорадо, основанный в 1870 г. и насчитывающий примерно 2500 жителей, частично — испанского, частично — англосаксонского происхождения. Их особенно интересовал верхний слой англосаксов и следующая за ним испаноговорящая группа. Они специально занимались способами, с помощью которых талантливый человек мог перейти из испаноговорящей группы (58% населения) в господствующую, англоговорящую страту. Большая часть испаноговорящих жителей прибыла в городок после 1920 г., в основном из испанских деревень в северной части Нью-Мексико. Они составляют низшую профессиональную группу. Мало кто из них владеет землей или другой коммерческой собственностью; большинство — наемные работники в местном сельском хозяйстве.

Почему отдельным людям так тяжело выбиться из этой группы? Исследование выявило четыре основные причины:

1. Традиционные модели поведения, которые в недостаточной степени подготавливают испаноговорящего человека к встрече с англосаксонской культурой.

2. Цели социального продвижения определяются моделью англосаксонской группы, поэтому социальное продвижение включает расставание с целевыми установками, предписанными испаноязычной культурой.

3. Англоговорящая группа, несмотря на некоторый кастовый дух, достаточно открыта, чтобы абсорбировать действительно способных представителей испаноговорящей общины, тем самым лишая эту группу ее лидеров.

4. Наиболее показательная, с нашей точки зрения, причина связана с препятствующей социальному продвижению и успеху завистью, которую испаноговорящие выказывают по отношению ко всем членам их собственной группы, кто, как им кажется, пытается пробиться наверх. Успех приравнивается к предательству своей группы. Тот, кто стремится продвинуться в экономическом и социальном отношении, воспринимается как «человек, который продался англосаксам (Anglos)», «который идет по головам своих земляков». Тех испаноамериканцев,

риканцев, которые достигли скромного экономического положения, хоть чуть-чуть превышающего общий уровень испаноговорящей группы, называют *orgullosos*, «гордцами»; их несправедливо обвиняют в том, что они презирают тех, кто менее успешен. Это еще более ярко выражено в специально придуманном для них словечке *agringados*, что означает «обамериканившиеся». Многие из употреблявших эти слова сразу соглашались, что их земляки завистливы (*envidiosos*) и по этой причине не смогут и не захотят последовать (*seguir*) за теми, кто уже ассимилировался. Открытие этих мотивов побудило авторов выдвинуть утверждение о закольцованной системе сдерживания: наиболее одаренные из испаноговорящих неохотно берут на себя роль лидера, потому что осознают, как сильно им будут завидовать и до какой степени они будут окружены подозрениями. В то же время большинство держится на расстоянии от потенциальных лидеров, считая, что тем от них нет никакой пользы. Таким образом, в то время как одни остаются в испаноговорящем «гетто», небольшая группа людей, стремящихся к экономическому успеху, перемещается в неиспаноговорящее общество настолько быстро, насколько возможно. Авторы исследования даже считают, что большая дискриминация со стороны «Anglos» пошла бы испаноговорящей группе на пользу: честолюбивые представители испаноговорящей группы могут пробиться наверх исключительно по отдельности, их не отбрасывает обратно, и они не превращаются в ожесточенных лидеров, которые могли бы сделать что-либо для своей собственной группы в целом²¹

Преступление лидерства

Даже те общества, которые не добились успеха в нейтрализации зависти большинства к немногим им неравным, конечно, нуждаются в вождях и начальниках, т.е. в людях, исполняющих функцию лидера. Но во многих случаях в описании роли лидера ясно различимы влияние зависти и страх самого лидера вызвать зависть, который определяет его действия. Так,

²¹ J. B. Watson and J. Samora, 'Subordinate Leadership in a Bicultural Community. An Analysis,' *American Sociological Review*, Vol. 19, 1954, pp. 413–431.

Сирил С. Белшоу описывает, как у южных массим, островного народа в Меланезии, давление зависти настолько ограничивает лидера, что либо в интересах равенства, либо из страха слишком явно самому получить выгоду от новшеств, он иногда воздерживается от мер, которые способствовали бы прогрессу всей общины.

Массим ценят в своих лидерах административные способности и организационные таланты, как и большинство народов Меланезии. Раньше эти люди занимались в основном производством и обменом церемониальных благ. Технологический успех такого человека может приписываться его «доброй магии» или сверхъестественным способностям, в то время как все, что видит наблюдатель-европеец, — это вполне земной организационный талант. Во всяком случае, уважение к управленческим талантам хорошо подготовило это общество к современному коммерческому поведению²². И тем не менее многие предприятия не доводятся до конца; лидеры почему-то бросают свои планы, когда, казалось бы, еще чуть-чуть — и успех обеспечен. Почему? Прежде всего, лидер в этой культуре должен демонстрировать большую осторожность. Если он проявит нетерпение, его люди могут покинуть его. Он не имеет права кричать или проявлять недовольство и должен сверять каждый из существенных шагов с общественным мнением; и поскольку он был выбран лидером, он должен постоянно задавать себе вопрос «Как выглядит моя жизнь в завистливых глазах моих последователей?». Лидер не должен открыто ставить себя над другими людьми. Это усиливает его престиж, который увеличивается по мере того, как он делится своим богатством с людьми, что ставит его перед необходимостью повысить уровень жизни окружающих почти до своего уровня, делаясь с ними²³.

Здесь Белшоу показывает, какой ущерб зависть или учитывающие ее институты могут нанести экономическому и технологическому развитию. Практически невозможно внедрять в обществе инновации, улучшать или развивать экономический процесс, не создавая неравенства. Но как лидер или инноватор может быть уверен, что на него не обрушится неприязнь

²² C. S. Belshaw, 'In Search of Wealth,' *American Anthropologist Memoir*, February, 1955, p. 80.

²³ Op. cit., pp. 60 f.

тех, кто не получит немедленной выгоды от его деятельности? Окруженный завистью лидер может выбрать такой курс, который подробно описал Белшоу, и направить свои амбиции на повышение уровня потребления тех благ, которыми ему сложно делиться. Требование делиться может также разрушить продиктованный добрыми намерениями план экспансии, от которого в конце концов получит выгоду вся деревня. Среди массим был один метис, который отказался от различных самостоятельных предприятий, потому что не мог выносить зависти других, и в конце концов нанялся на работу в европейскую фирму.

Иногда честолюбивый человек может развивать свое собственное дело, переселившись с несколькими родственниками в другую общину, где они имеют право посвятить себя его экономическому процветанию. Если он не хочет уезжать и не в состоянии выдержать завистливую враждебность в своей собственной деревне, происходит следующее: он старается жить как можно ближе к среднему уровню жизни. Он может позволить себе и членам своей семьи мелкие, незаметные предметы роскоши или еду с более высоким содержанием белков, но его богатство накапливается в молчании — или же он делится им во время пышных праздников. Вне зависимости от того, сколько уважения может принести ему такое поведение, оно мало способствует экономическому прогрессу деревни в целом.

Ведущий эксперт по слаборазвитым странам С. Герберт Фрэнкел в 1958 г. показал, насколько в Африке велико влияние завистливых и тиранических родственников на человека, который хочет пробиться наверх. Для огромных пространств этого континента характерны небольшие, бедные общины, которым свойственна ригидная культура. Община косо смотрит на любого, кто стремится преуспеть. Фрэнкел сравнил такую ментальность с крайне эгалитарным умонастроением в некоторых развитых странах, где на обладающих исключительными способностями, трудолюбивых и успешных людей часто смотрят так, как будто предпочли бы, чтобы их вообще не было, и считают, что их следует облагать налогами с особой суровостью.

Фрэнкел описывает трудности одного видного племенного вождя в Гане. Этот человек 30 лет проработал клерком в различных европейских компаниях-экспортерах. Он знал, что

единственный путь к политическому влиянию — это накопление средств для финансирования собственной политической организации. Для него это представляло огромную трудность. Как только его родственники начинали подозревать, что он что-то отложил, они приступали к нему с требованиями, основываясь на его обязательствах перед семьей. Фрэнкел отмечает, что в Западной Африке люди собираются у входа в банк и набрасываются на своих родственников, когда те выходят оттуда с деньгами, снятыми со счета. Вождь, о котором идет речь, был вынужден перебрасывать свои сбережения из банка в банк, потому что его родственникам удавалось получить информацию о его счетах от банковских служащих. Он начал строить дом, который намеренно оставил недостроенным, чтобы иметь возможность сказать родственникам: «Видите, у меня больше нет денег. Я бедный человек». В конце концов они ему поверили, и без их вмешательства он смог спокойно добиться процветания²⁴.

Страх перед успехом

То ли от усердия, то ли из-за радости открытия, то ли в силу любопытства инноваторы (как путешественники и изобретатели) могут не обращать внимания на сдерживающие нормы социального контроля, принятые в их окружении. Однако если обобщить, то для того чтобы эффект инноваций ощущался в той или иной культуре, их должно усвоить значительное количество людей. Однако каждый, кто хочет играть роль инноватора, обычно подвергается двустороннему социальному контролю.

Сотрудник частной или государственной программы сельскохозяйственного развития советует одному из крестьян в индийской деревне использовать для будущего урожая специально подготовленные семена или новый сорт удобрения. Этим советам редко следуют. Когда мы спросили, почему так происходит, пожилой индиец с большим опытом миссионерской работы в индийских деревнях, ничего не знающий о нашей теории, ответил: «Если новшество, как обещано, обеспечит

²⁴ Лекция, прочитанная в сентябре 1958 г. на съезде общества Мон-Пелерен в Принстоне (Нью-Джерси).

особенно хороший урожай, человека охватит страх перед *nazar lagna*». Эти слова языка урду арабского происхождения; они означают буквально «смотреть» или «глаз», но обычно их употребляют не в этом значении, а исключительно в связи с недоброжелательным, деструктивным, завистливым взглядом другого человека или демона. Употребляющий эти слова боится и зависти своих земляков, и зависти каких-нибудь духов.

Nazar lagna, разумеется, следует бояться и в том случае, если какой-нибудь житель индийской деревни считает себя более здоровым, более красивым, благословенным бóльшим количеством детей, более процветающим и т.п. по сравнению с соседями. Понятно, что этот страх многократно усиливается, если человек ожидает, что будет выделяться среди своих односельчан в результате того, что он добровольно стал применять какое-либо новшество.

Насколько я смог выяснить, в языке хинди нет слова для «дурного глаза». Говорящие на хинди предпочитают использовать термин из урду *nazar lagna*. Урду — это язык магометан, которые жили среди индуистского большинства примерно с 1100 г. до раздела Индии. У арабов и других мусульманских народов страх «дурного глаза» выражен особенно ярко и проявляется, в частности, в использовании покрывала (чадры) и в строительстве домов, обращенных фасадом во двор. Легко понять, как в процессе развития это понятие меньшинства привело к тому, что говорящие на хинди позаимствовали слово для зложелательной, завистливой магии кого-нибудь другого у людей, принадлежащих к иной вере. В урду *nazar* значит «взгляд» и употребляется также в этом, нейтральном, значении. *Nazar lagna* означает «дурной глаз» и употребляется говорящими на хинди только в этом значении.

С одной стороны, предлагаемой инновации противостоит страх перед ее успехом. С другой стороны, как объяснил мой информант, крестьянин думает о возможных последствиях неудачи. В значительно большей степени, чем человек, предложивший ту или иную инновацию, тот, кто ее применяет, непременно делает себя уязвимым для самого бессердечного злорадства и высмеивания, если у него ничего не получится. Эта дилемма, которая в традиционных культурах встает перед индивидом в наиболее крайней форме, также обнаруживается в продвинутых культурах и представляет собой один из самых серьезных факторов, сдерживающих развитие. Однако, как

можно вновь и вновь демонстрировать примерами, главная мотивировка, эмоциональная и социальная движущая сила двустороннего социального контроля, безусловно, возникает из непосредственного осознания возможной зависти со стороны социального окружения. Над инноватором - неудачником издеваются и высмеивают его потому, что он рискнул сделать что-то, на что у большинства не хватает ни смелости, ни энергии. Но если он добивается успеха, ему снова угрожает молчаливая опасность *nazar lagna*. Здесь уместно вспомнить, что практически во всех примитивных культурах, а также в некоторых из культур более развитых народов имеется идея завистливого сверхъестественного существа — иногда даже существа, которое может смеяться над человеком. Вероятно, одним из самых важных, хоть и ненамеренных, достижений христианства в сфере подготовки людей к инновационной деятельности и развитию в них способностей к ней было то, что оно впервые представило человеку сверхъестественных существ, про которых он знал, что они не завидуют ему и не будут смеяться над ним. Верующий христианин по определению не может заподозрить Господа и святых в том, что они из зависти противодействуют его везению или успеху или что они будут осыпать его насмешками и издевательствами, если его искренние усилия не увенчаются успехом.

Глава 6

ПСИХОЛОГИЯ ЗАВИСТИ

Наблюдения за простыми племенными культурами, таким образом, показывают, что зависть и в особенности страх стать объектом зависти и, следовательно, быть «заколдованным», не зависит от величины и качеств объекта. Очень часто речь идет о пустяках. На это, однако, можно было бы не без оснований возразить, что речь идет о пустяках только с нашей точки зрения и что для человека в примитивном обществе они представляют реальные ценности, которыми один обладает, а другой — нет. Это до определенной степени верно. Однако же имеются четкие примеры острой зависти, направленной на объекты, которые не принадлежат к материальным ценностям для той или иной деревни или племени. К этому можно добавить наши наблюдения за стимулами, вызывающими зависть в современных развитых промышленных сообществах. Они также свидетельствуют в пользу гипотезы о том, что зависть не является прямо пропорциональной абсолютной ценности объекта, но очень часто сосредотачивается на абсурдных мелочах до такой степени, что в некоторых ситуациях лучший способ защититься от зависти соседа, коллеги или избирателя состоит в том, чтобы, например, водить «роллс-ройс», а не машину, которая только немного лучше, чем у него, или, если он проводит свой отпуск в Брайтоне, предпочесть кругосветное путешествие отпуску на Сицилии. Иными словами, непреодолимое и шокирующее неравенство, особенно имеющее элемент недостижимости, вызывает гораздо меньше зависти, чем минимальное неравенство, которое обязательно наводит завистливого человека на мысль: «Я чуть-чуть не оказался на этом месте».

Детская психология, которая занимается проблемой ревности между братьями и сестрами, может помочь объяснить, почему зависть касается мелких различий, а не по-настоящему значительных. В той степени, в какой склонность к зависти в основном приобретает посредством переживания ревности к братьям и сестрам, это почти что условный

рефлекс, естественным образом ориентированный на стимулы низкой пороговой ценности. Внутри семьи или внутри группы братьев и сестер желанный предмет обычно похож на тот, который у ребенка уже есть (часто эти предметы просто одинаковы, и только в воспаленном детском воображении один из них кажется лучше, новее, дороже, ярче и больше). Завистливый человек, так сказать, бессознательно ожидает, что его зависть будет спровоцирована минимальными различиями между ним и другим, так как это было в его детстве и отрочестве.

Венский психиатр Виктор Франкл, намереваясь создать основание для экзистенциальной психотерапии и опираясь на свой опыт пребывания в концентрационном лагере, показал в своих работах, как относительно степень и величина человеческого страдания. Чем более единообразно репрессивной и деструктивной среда кажется внешнему наблюдателю, тем в большей степени ежедневно переносящая страдания жертва способна обнаружить позитивные качественные отличия, которые лишь она одна способна увидеть, и опереться на них. И тот факт, что не существует такой степени вызванного средой человеческого страдания, на которой те, кто страдает, не в состоянии в любой конкретный момент увидеть в своих судьбах существенные различия, позволяет взаимной зависти, по утверждению Франкла, существовать даже в такой ситуации. Он вспоминает чувство зависти, которое вызвал у него вид отряда обычных заключенных, потому что они, как он предполагал, могли мыться и пользоваться зубными щетками. Но был еще один мотив для зависти лагерников друг к другу: частота избиений узников зависела от конкретного надзирателя, который следил за их работой. Также завидовали тем заключенным, чья работа не была связана с погружением в глубокую жидкую грязь и т.п.

Однако Франкл показывает также, что находящийся в ужасных условиях и подвергающийся крайне жестокому обращению человек способен в интересах своего психологического благополучия извлекать новые силы даже из самого переживания беспомощности¹

¹ V. E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, Boston, 1962, pp. 33, 43, 45, 63. Эта книга -- новое издание *From Death-Camp to Existen-*

Сравнительная этнология, безусловно, доказала универсальный характер братской ревности. В то время как в конкретной культуре она может быть в определенной степени приглушена, большинство примитивных народов остро осознают эту проблему, часто прибегая к примечательным табу, чтобы избежать ее наиболее тяжелых последствий.

У живущих в североамериканских прериях индейцев сиу один взрослый мужчина хвастался тем, сколько лет прошло между его рождением и рождением у его матери следующего ребенка: в его глазах это было доказательством того, насколько мать предпочитала его как ребенка радостям сексуальной жизни².

Дакота, племя канадских индейцев, уделяют большое внимание предотвращению зависти между близнецами. Близнецы считаются одним человеком. К ним следует относиться абсолютно одинаково, иначе зависть между ними достигнет таких крайностей, что один близнец может убить другого³.

Некоторые индейцы Гватемалы, когда в семье рождается ребенок, совершают следующий ритуал: они берут курицу и бьют ей старшего брата (сестру) новорожденного, пока курица не умрет. Утверждается, что курица поглощает ту враждебность, которая иначе была бы направлена на новорожденного⁴. Один полевой исследователь сообщает про арабскую деревню, в которой верят в то, что зависть старшего ребенка может даже быть причиной смерти младшего⁵. У добуан Тихого океана, о которых мы уже говорили как об обществе, пронизанном завистью, избегание братской ревности играет особую роль. С момента наступления полового созревания братьям не разрешается спать рядом. Считается, что от одного к другому может передаться ядовитая кровь и привести к братоубийству. На самом деле, как предполагает Форчун, несовместимость братьев происходит

tialism, Boston, 1959. Первое немецкое издание: *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 1946.

² G. Devereux, *Reality and Dream, Psychotherapy of a Plains Indian*, New York, 1951, p. 66.

³ Ruth Sawtell Wallis, 'The Changed Status of Twins among the Eastern Dakota,' *Anthropological Quarterly*, Vol. 28 (New Series, Vol. 3), 1955, p. 117

⁴ B. D. Paul, 'Symbolic Sibling Rivalry in a Guatemalan Indian Village,' *American Anthropologist*, Vol. 52, 1950, pp. 205–218.

⁵ H. Granqvist, *Child Problems among the Arabs. Studies in a Muhammedan Village in Palestine*, Copenhagen, 1950, p. 81.

из-за ревности относительно первородства. Отец-добуан всегда передает свои магические знания и умения только одному из своих сыновей: если у него шесть сыновей, то пятеро не получают ничего. Но личные предпочтения отца могут значить больше, чем право первородства. В итоге братья страшно ревнуют друг к другу — из-за непредсказуемости наследования, и поэтому нормы культуры разделяют их⁶

Однако было бы неправильно считать особенности ситуации внутри нуклеарной семьи — братскую ревность и определенное соперничество с родителем того же пола — единственной причиной или единственным источником склонности к зависти. Действительно, семья (в узком смысле) каждого человека является тем первичным полем, где люди получают навыки соревнования и где почти каждый человек переживает свой первый болезненный опыт зависти, как убедительно показывает глубинная психология и многочисленные примеры из разных типов культур. Однако мы должны скорее представлять себе историю зависти в терминах агрессивных филогенетических влечений, которые обнаруживаются также у животных, не имеющих братьев и сестер, и являются врожденными, а у человека, в результате крайне длительного периода детства в социальном кругу семьи, братьев и сестер, обостряются и модифицируются, чтобы произвести типичный феномен склонности к зависти.

Совершенно в духе современной этологии будет предположить, что существуют такие физиологические различия в степени индивидуальной агрессии, которые практически (если не полностью) не зависят от социальных факторов и, следовательно, от раннего социального опыта. В силу этих различий один человек в результате проявления братской ревности начинает интенсивно завидовать, а другой, имеющий похожий опыт, гораздо лучше справляется с проблемой, т.е. испытывает зависть в гораздо меньшей степени.

Взгляды Зигмунда Фрейда на зависть

Насколько мне известно, наиболее подробно Фрейд говорит о зависти в работе «Психология масс и анализ человеческого 'Я'»⁷

⁶ R.F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, New York, 1932, pp. 16 f.

⁷ S. Freud, *Collected Works*, Vol. XVIII, London, 1955, pp. 120–

Фрейд пытается сделать вывод относительно онтогенеза стадного инстинкта.

«Страх ребенка, когда он один, не прекращается при виде какого-либо произвольного «члена стада», но, напротив, возникает именно тогда, когда к нему приближается такого типа «чужой». Таким образом, у детей в течение длительного времени не наблюдается ничего похожего на стадный инстинкт или чувство групповой принадлежности. Что-то в этом роде впервые возникает в детской с большим количеством детей, из отношения детей к родителям, и это происходит в виде реакции на первоначальную зависть, с которой старший ребенок относится к младшему. Старший ребенок, конечно же, желал бы ревниво игнорировать младшего, не подпускать его к родителям и лишить его всех его привилегий; однако перед лицом того, что родители любят младшего ребенка так же, как его, и вследствие невозможности сохранять враждебную установку по отношению к нему без ущерба для себя, он вынужден идентифицироваться с другими детьми. Таким образом, у ватаги детей возникает чувство общности, или чувство групповой принадлежности, которое затем развивается в школе».

Это формирование реакции, как называет его Фрейд, прежде всего приводит к требованию «справедливости», равного обращения со всеми: «Если я не могу быть любимчиком, то, во всяком случае, пусть и никто другой не будет любимчиком».

Фрейд соглашается, что такая трансформация ревности и ее замена массовыми эмоциями или групповой солидарностью могла бы показаться невероятной, если бы то же самое нельзя было бы постоянно наблюдать даже у взрослых. Он приводит в качестве примера фан-клуб (хотя это конкретное выражение не было ему известно), сплотивший всех поклонниц популярного певца, которые, хотя каждая из них с большим удовольствием выцарапала бы другим глаза, сливаются в групповом экстазе, поклоняясь своему идолу, поскольку ни одна из них не может завладеть им целиком и полностью.

Затем Фрейд делает следующее пронизательное замечание об идее «социальной справедливости»:

121. [Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М. Азбука-классика, 2008.]

«То, что появляется в обществе в виде *Gemeingeist, esprit de corps*, «общественного духа», происходит от того, что первоначально было завистью. Никто не должен выделяться, все должны быть одинаковыми и иметь одно и то же. Социальная справедливость означает, что мы отказываем себе во многих вещах ради того, чтобы другие также обходились без них, или, что одно и то же, не имели бы права их требовать. Такое требование равенства является корнем общественного сознания и чувства долга».

В связи с этим Фрейд вспоминает историю о суде Соломона: «Если ребенок одной женщины умер, то ребенок другой тоже не должен жить. По этому желанию распознают мать умершего ребенка».

Далее Фрейд пытается совместить свою теорию чувства солидарности и равенства с «принципом лидерства». Между прочим, его наблюдения и их интерпретация вместе образуют удивительно поучительный социологический анализ национал-социализма в гитлеровской Германии, когда «принцип лидерства» был доведен до абсурда и сочетался с почти настолько же фанатичной приверженностью принципу равенства.

Фрейд писал: «Таким образом, социальное чувство основано на реверсировании того, что сначала было враждебным чувством, в позитивно окрашенную связь, имеющую характер идентификации. Насколько мы до сих пор были в состоянии проследить ход событий, эта перестановка происходит под влиянием обычной эмоциональной связи с индивидом вне группы. Мы не считаем наш анализ идентификации исчерпывающим, но его достаточно для рассмотрения одной его особенности — требования последовательного равенства... Не будем забывать, однако, что в группе требование равенства распространяется только на ее членов, но не на лидера. Все члены должны быть равны между собой, а один человек должен быть выше их всех — однако все они хотят, чтобы ими правил один человек».

Спорадические всплески враждебности, с которыми сталкивается любой, кто ставит под сомнение идею равенства, могут на основании открытий Фрейда частично объясняться тем, что люди так безусловно и фанатично привержены этой идее оттого, что они подавили и преобразовали в чувство солидарности свою первоначальную братскую ревность или иную форму зависти.

Так случилось, что многие последователи Фрейда, особенно в англосаксонских странах, были политически активными людьми, для которых буквальное воплощение идеи равенства имело большое значение. Этим может объясняться то, почему никто не стремился развивать первоначальные мысли Фрейда относительно зависти применительно к вопросам социальной политики.

Однако в 1950 г. психоаналитик Франц Александер прямо поставил под сомнение теорию Карла Маркса в связи со взглядами Фрейда на зависть, указав, что «если классовая борьба составляет существо социальной жизни, она должна быть основана на человеческой психологии... Почему диктатура одной из групп должна привести к тысячелетнему царству социальной справедливости? Очевидно, что этого можно достичь только с помощью чудесных изменений в человеческой природе...». Затем Александер проанализировал в духе Фрейда происхождение чувства социальной справедливости и практически не оставил надежд на то, что изменения в человеческой природе, удовлетворяющие этой теории общества, когда-либо произойдут, потому что «зависть и соревнование глубоко укоренены в раннем детстве, латентно присутствуют во взрослом человеке и влияют на его отношения с другими членами общества»⁸

Абрам Кардинер дал очень правдоподобное объяснение тому, почему Фрейд не всегда распознавал социологические проблемы, и, в частности, тому, что он практически не учитывал огромное количество связанных с социальной завистью явлений в мире взрослых⁹

Основная мысль Фрейда состояла в том, что во многих группах корпоративная идентичность навязывается индивиду, которого принуждают подавить свою ревность к другим и заменить ее требованием справедливости и равенства. Это желание равенства представляет собой, некоторым образом, выкуп; группа платит этот выкуп за отказ от ревности, которая ставит ее под угрозу. Жажда равенства, в свою очередь, порожд-

⁸ Franz Alexander, 'Frontiers in Psychiatry,' в *Frontiers in Medicine*, New York, 1951, pp. 9–12.

⁹ A. Kardiner, *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, New York, 1939, pp. 375 f., 379, 403.

дает общественное сознание и чувство долга. Таким образом, солидарность получается за счет вынужденной трансформации первоначальной враждебности или ревности. Мы можем согласиться с этой теорией. Однако, как отмечает Кардинер, ошибка Фрейда возникает оттого, что он рассматривает агрессию как инстинкт: «... он не может рассматривать неравенство в распределении богатства и благ как источник агрессии, тенденции, которая проявляется уже в детской».

Кардинер считает, что он и Линтон, опираясь на общества маркизцев и танала, доказали, что фрейдистская теория инстинктов не подходит для объяснения происхождения внутригрупповой враждебности, вандализма и возрастающей суровости супер-эго. Так, было четко продемонстрировано, что в культуре танал-бецилеу и агрессивные, и мазохистские формы вандализма (одержимость духами и «черная магия») всегда усиливались в моменты дефицита пищи.

Поэтому для Кардинера и Линтона единственными аспектами социологии Фрейда, ложность которых доказывается эмпирическими методами сравнительного анализа культур, являются те, «которые основаны на теории инстинктов, и те, которые выводятся из параллелизма филогенеза и онтогенеза. Иногда в своих социологических рассуждениях он подходит вплотную к тому, чтобы отбросить этот параллелизм, но не делает этого, а просто присоединяет к старой установке новую, которую он не развивает и которая противоречит старой. В совокупности все эти факторы помешали Фрейду подвергнуть анализу текущие социальные реалии и реконструировать реакции человека на его реальную социальную среду».

Некоторые психоаналитические исследования, в названиях или предметных указателях которых имеется термин «зависть», ограничились своим анализом этого предмета взаимной завистью полов в отношении половых органов друг друга, что довольно показательно. Это утверждение является решающим для многих психоаналитических работ. Меня, однако, поражает, что ученые, получившие психологическое образование или интересующиеся психологией, позволили себе до такой степени увлечься взаимной завистью полов из-за мелкого анатомического различия, что совершенно забыли о несо-

измеримо большей роли зависти в человеческом существовании в целом¹⁰

Психоаналитик Филлис Гринэйкр говорит о комплексе Медеи, который она обнаружила у женщин, в детстве испытывавших травматический опыт, в основном состоявший в препубертатном чувстве зависти, сравнениях и тревоге, связанных с первичными и вторичными половыми характеристиками обоих полов. Основной приводившей к этому ситуацией было рождение в семье пациентки ребенка, когда ей еще не было 16 месяцев и, следовательно, она еще не умела говорить. Зрелище новорожденного у груди матери наполнило маленькую девочку невербальными оральными эмоциями крайней интенсивности. Похожую ревность иногда можно наблюдать у домашних животных после рождения ребенка¹¹

Множество случаев длительной и интенсивной братской ревности описаны в книге психиатра Эмиля А. Гутхейла о языке снов. Однако он склонен к употреблению термина «зависть» там, где «ревность» подходит больше. Например, он пишет так об одном пациенте: «В отличие от периодов, когда пациент бодрствует, его сны полны активности и сильных чувств, причем явно антисоциального характера.

Именно его преступная зависть, его нетерпимость к отдельным членам его семьи в сочетании с его эмоциональ-

¹⁰ Ср.: D. Wyss, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2nd ed., Göttingen, 1966, p. 81. Бруно Беттельгейм считает, что «некоторые психологические феномены не получили того внимания, которого они заслуживают. В частности, чрезмерное внимание уделялось пенисуальной зависти у девочек и страху кастрации у мальчиков; при этом, вероятно, гораздо более глубоким психологическим комплексом у мальчиков занимались относительно мало. Это комплекс желаний и эмоций, который, за неимением лучшего названия, можно было бы назвать «завистью к вагине» у мальчиков. Этот феномен гораздо сложнее, чем можно судить по его названию; он включает, в том числе, зависть к женской груди и ее фетишизацию, а также зависть к лактации, беременности и родам. Хотя этот тип зависти со стороны мужчин подтвержден, ему посвящено довольно мало психоаналитической литературы». В. Bettelheim *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, 1954, p. 99. Melanie Klein, *Envy and Gratitude. A Study of Unconscious Sources*, London, 1957

¹¹ P. Greenacre, *Trauma, Growth, and Personality*, London, 1953, p. 233.

ной фиксацией на семье и вызывают симптом внешней безэмоциональности».

Девятнадцатилетняя девушка завидует младшему брату, которому достается больше родительского внимания. Она хотела бы быть такой же маленькой, как он, и рассказала про свой сон, в котором она представила себя снова внутри своей матери: «Я в постели с братом. Мы свернулись, как эмбрионы». Гутхейл передает сны некоторых других пациентов, из которых обычно видно, что неспособность к работе и похожие трудности в дневной жизни обычно связаны с завистью к более успешному другу, свойственнику или брату¹²

Данные, полученные в результате анализа снов, по крайней мере, подтверждают мой тезис, что зависть и ревность первично переживаются в братской группе и что эти чувства, достигая определенного уровня, оказывают на личность исключительно затормаживающий и деструктивный эффект.

Психиатр Йен Д. Сатти в своей книге о происхождении любви и ненависти пишет о «каиновой ревности». Он рассматривает потребность контролировать ее как этический лейтмотив материнских культов. Такая братская ревность — самая ранняя и самая могущественная в развитии индивида. Сатти также упоминает о примитивных народах, например, о банту, которые «предпринимают детально разработанные меры, чтобы противостоять кайновой ревности». Он сообщает нам, что у аборигенов Центральной Австралии мать поедает каждого второго новорожденного совместно со старшим ребенком. Сатти объясняет это следующим образом: «Ребенок не просто может продолжать «есть свою мать», но она даже позволяет ему *съесть младшего ребенка*»¹³ Такое использование каннибализма для сдерживания братской ревности напоминает описанный выше обычай, когда при рождении в семье ребенка курицу до смерти разбивают о старшего ребенка.

Сатти подчеркивает, что следует рассматривать сексуальную ревность как источник всех норм контроля, включая социальный (табу) и эндопсихический контроль (торможение и вытеснение). Он рассматривает кайнову ревность как

¹² E. A. Gutheil, *The Language of the Dream*, New York, 1939, pp. 39, 68, 87, 195, 212, 228.

¹³ J. D. Suttie, *The Origins of Love and Hate*, London, 1935, pp. 107, 110.

источник главного мотива для социализации: братская ревность биологически неизбежна (за исключением, возможно, младшего ребенка) и представляет собой очень ранний опыт.

Социальная функция сексуальной ревности

За братской ревностью следует сексуальная ревность, которая связана с ней, а по интенсивности может превосходить ее. Но, в отличие от проблемы братской ревности, большинство обществ, благодаря универсальному табу на инцест, смогли устранить по меньшей мере сексуально стимулирующие ситуации внутри закрытых групп в достаточной степени, чтобы обеспечить существование базовой единицы человеческого общества, семьи. Мердок проанализировал особенности и границы табу на инцест в 250 племенных обществах. Он пришел к выводу, что, по-видимому, выжили только те общества (племена), которые посредством своих рациональных мнений и иррациональных верований по поводу инцеста смогли создать такие действующие запреты, которые свели к минимуму конфликты внутри семьи.

Ни одному обществу еще не удалось обойтись без такой социальной единицы, как нуклеарная (детско-родительская) семья. Любое ослабление этой единицы ослабляет общество в целом и представляет для него опасность. Однако, как подчеркивает Мердок, более деструктивного типа конфликта, чем сексуальное соперничество и ревность, не существует. Только табу на инцест обеспечивает существование стабильных семейных групп, основанных на сотрудничестве. Мердок ставит на первый план функциональную теорию, хотя учитывает также и другие факторы: и интересы индивида, и функционирование общества в целом требуют интернализации социального контроля или запретов, поддерживаемых жесткими нормами данной культуры, которые с самого начала устраняют чувство ревности в наиболее критических точках межличностного контакта в обществе. В поддержку своей теории Мердок цитирует Фрейда. У него он заимствует плодотворное теоретическое утверждение о том, что каждый социальный феномен, который настолько распространен и настолько глубоко зафиксирован в сознании, как ужас перед инцестом, должен происходить из нуклеарной семьи. Однако теория Мердока

идет дальше, чем чересчур упрощенная фрейдова теория эдипова комплекса. Ведь, в конце концов, общество редко терпит или поощряет описанных Фрейдом механизмов и их производных — проекцию, садизм, вытеснение и т.д. Однако в случае с табу на инцест мы сталкиваемся с запретом, который во всех случаях без исключения вмонтирован в общезначимые формы культуры.

Мердок дополняет теорию Фрейда теорией социологической функции табуирования инцеста, на экономические и технологические преимущества которой он указывает. Каждая семья имеет свою собственную, отдельную культуру, и внутри ее первоначально развиваются многочисленные открытия, улучшения и лингвистические инновации, которые стабилизируются и фиксируются в виде стандартных моделей в процессе усвоения другими членами семьи. Кроме того, поскольку табу на инцест требуют заключения браков вне семьи, они способствуют распространению этих новых культурных элементов. Мердок предполагает, что общество, допускающее инцестуальные браки, терпит поражение в конфликте с другими обществами, в которых есть табу на инцест, из-за недостаточного распространения в нем важных культурных элементов или, по крайней мере, из-за чрезмерных различий в семейных обычаях. Мы тоже используем похожую аргументацию, чтобы продемонстрировать позитивную функцию тех социальных и психологических процессов, которые уменьшают зависть внутри общества.

Наконец, Мердок пытается ответить на вопрос, почему универсальные табу на инцест с такой регулярностью распространяются на дальних родственников и совершенно различные типы родственных связей в зависимости от конкретного общества. Поскольку психоаналитические и социологические теории не дают на него ответа, Мердок обращается к принципу генерализации стимулов в бихевиоральной психологии (бихевиоризме), в особенности в теории К. Л. Халла. Согласно этому принципу, каждая обычная реакция, усвоенная в связи со стимулом или констелляцией стимулов, может быть также вызвана похожими стимулами или стимулирующими ситуациями. Можно предположить, что избегающее поведение в соответствии с табу на инцест следует этому принципу. Сестра матери, как правило, похожа на мать. Однако это само по себе не объясняет границ табу на инцест. Поэтому

Мердок добавляет к этому принципу социологическую теорию избегания конфликтов. Внутри многопоколенной семьи, клана и общины генерализованные табу на инцест способствуют социальному миру. Однако недавно Д.Ф. Эберле и другие выдвинули возражения против чисто социологического подхода Мердока к табу на инцест на том основании, что подобный запрет наблюдается также у животных¹⁴.

Иные психоаналитические аспекты

Несколько лет назад группа американских психиатров попыталась создать шкалу для измерения враждебности в клинических ситуациях. Они тщательно опросили по 30 пациентов каждого пола; каждое проявление враждебности оценивалось тремя наблюдателями в соответствии со следующими аспектами враждебности: рессентимент, вербальные проявления враждебности, косвенная враждебность, физическая агрессия, недоверие, общая враждебность и сила враждебных импульсов. В свете нашего расследования показательно, что это конкретное исследование совершенно игнорирует зависть, упоминая исключительно рессентимент и описывая его как чувство недовольства действительным или воображаемым дурным обращением. Авторы начинают с обсуждения различных значений термина «враждебность» в психиатрической литературе. Основываясь на исследовании Грейсона, они приходят к выводу, что враждебность, в частности, означает: а) негативное эмоциональное состояние, б) деструктивные импульсы, с) агрессивное поведение и d) реакцию на фрустрацию (неосуществленное желание). Хотя они осознают, что враждебность состоит из определенного числа субконцептов, они ни разу не упоминают о феномене зависти¹⁵

¹⁴ G. P. Murdock, *Social Structure*, New York, 1949. David F. Aberle (и пять других авторов), 'The Incest Taboo and the Mating Patterns of Animals,' *American Anthropologist*, Vol. 65, April 1963, pp. 253–265.

¹⁵ A. H. Buss and others, 'The Measurement of Hostility in Clinical Situations.' *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 52, January 1956, pp. 84 ff.

Американский психоаналитик Гарри Стэк Салливан ввел очень глубокое и полезное различие между завистью и ревностью. Оно основано на модели, предполагающей двух- или трехчленные группы.

«Перед тем как продолжить, я хотел бы провести различие в значениях терминов «ревность» и «зависть», которые часто используются как синонимы. Существует фундаментальное различие в чувственных компонентах зависти и ревности, а также существует фундаментальное различие в межличностных ситуациях, в которых происходят эти процессы, так как зависть возникает в группе из двух членов, иногда, возможно, при наличии дополнительной двухчленной группы в составе того, кто испытывает зависть, и его слушателя, в то время как ревность всегда возникает в ситуации, в которой участвует группа из трех и более человек. Я определяю зависть, которая более широко, чем ревность, распространена внутри нашей общественной организации как относящуюся к персональным принадлежностям или атрибутам. Это заместительная активность, в процессе которой человек осознает, что кто-то другой имеет что-либо, чего у него нет. И зависть не перестает быть завистью, когда она переходит с объектов на атрибуты другого человека, потому что зависть может являться активным осознанием субъектом того, что он недостаточно хорош по сравнению с кем-либо еще. Хотя она связана в первую очередь с двумя участниками, один из двух может быть более или менее мифологическим лицом.

Ревность, с другой стороны, никогда не возникает в ситуации группы из двух участников. Это всегда очень сложный, болезненный процесс, охватывающий группу из трех или более человек, из которых один (или более одного) может быть полностью воображаемым.

Ревность — гораздо более острое и разрушительное чувство, чем зависть; в отличие от зависти, она затрагивает не отдельный объект и не отдельный атрибут, а скорее обширную комплексную область межличностных отношений. Несмотря на то что данные труднодоступны, ревность, вероятно, часто возникает в подростковом возрасте...»¹⁶

¹⁶ H. Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York, 1953, pp. 347 f.

Салливан справедливо признает связь между жалостью к себе и завистью, которую мы уже неоднократно отмечали. Хотя он совершенно не отождествляет одно с другим, он указывает, что жалость к самому себе иногда может занимать место зависти. Жалость к самому себе может возникнуть в самых различных ситуациях, в которых человек, уже низко оценивающий себя, может столкнуться с трудностями. Жалость к самому себе устраняет завистливые сравнения с другими, которые могут подорвать наше самоуважение¹⁷

В своем описании феномена рессентимента Салливан отмечает его психосоматические компоненты: «Таким образом, рессентимент — это название для чувственного аспекта довольно сложных процессов, более прямое выражение которых привело бы к репрессивному использованию власти; в силу этого рессентимент обычно имеет очень важные скрытые аспекты. В наиболее затруднительных типах ситуаций в семье эти скрытые процессы осложняются попытками скрыть даже рессентимент, чтобы избежать дальнейшего наказания, а сокрытие рессентимента по причинам, о которых я сейчас не буду говорить, — это один из наших первых чрезвычайно показательных процессов, лежащих в основе сферы, которая носит довольно варварское название «психосоматика». Иными словами, в ходе утаивания рессентимента и постепенного развития эгосистемы, процессов, которые не позволяют человеку осознать собственный рессентимент, он практически вынужден действовать совершенно иными способами, чем те, на которых мы останавливались до сих пор...»¹⁸

Вина и стыд

Исходя из психоанализа, Герхарт Пирс различает чувство стыда и чувство вины и с точки зрения их происхождения, и с точки зрения их движущих сил, тем самым создавая пару терминов, которая позволяет ему различать два типа зависти. Из всех конкретных форм и состояний эмоционального напряжения вина и стыд — это два наиболее важных не только

¹⁷ Op. cit., p. 355.
¹⁸ Op. cit., p. 213.

в смысле эмоциональной патологии, но и с точки зрения формирования характера и социализации индивида.

Мучительное внутреннее напряжение, которое обозначается термином «вина», всегда возникает при достижении или преодолении барьера супер-эго. Напротив, чувство стыда вырастает из конфликта эго с эго-идеалом. Если изложить это более просто, то мы ощущаем вину, когда совершили что-то или достигли чего-то такого, что желанно с точки зрения элементарных инстинктов внутри нас, но что мы осознаем как несовместимое с официальными нормами нашей группы — несовместимое в том случае, если мы стремимся к его осуществлению. Поэтому вина — это следствие нарушения нормы. Стыд, с другой стороны, возникает, если мы были не в состоянии сделать что-то или достичь чего-то, чего, в соответствии с нашим идеалом, мы должны были иметь возможность достичь. Следовательно, стыд — это показатель неудачи.

Пирс предпочитает более широкий термин «стыд» — термину «чувство неполноценности», потому что последнее подразумевает сравнение с кем-то извне, с другим человеком. В случае стыда человек сравнивает себя, какой он есть, с тем совершенным или, по крайней мере, нормальным образом себя, к которому он стремится. У человека, которого мучает чувство неполноценности, нет потенциала, который он не смог использовать. Человек, которому стыдно, знает или считает, что то, что он сделал, ниже уровня, которого он должен был достичь¹⁹

Далее Пирс замечает, что зависть часто подавляется или сдерживается чувством вины, которое человек испытывает оттого, что он завидует. Этот тип зависти обычно происходит из орального аспекта братской ревности. Бессознательный ход мысли примерно таков: «Другой получает больше, чем я, я должен отнять это у него или убить его». Этот тип зависти, как отмечает Пирс, обычно сопровождается рессентиментом, который может быть настолько сильным, что накладывает отпечаток на личность в целом. Этот рессентимент, который является следствием беспомощности перед лицом власти, направлен против родителей, сознательно или бессознательно

¹⁹ G. Piers and M. Singer, *Shame and Guilt. A Psychoanalytical and Cultural Study*, Springfield (Ill.), 1953, pp. 6, 11.

обвиняемых в том, что они предпочитают брата (сестру). Ресентимент может быть обращен также просто на образ родительской власти, в конечном счете — на Бога или на судьбу.

Затем Пирс обращает внимание на другой тип зависти. Он считает его следствием процесса созревания и неоральных аспектов соперничества с родителями и братьями (сестрами). В этом случае бессознательная логика такова: «Другой настолько больше и лучше, чем я. Я такой маленький. Я никогда не смогу стать равным ему». Эта форма зависти (завистливое сравнение), в отличие от первой, находится не под контролем чувства вины, а под контролем стыда.

Пирс упоминает также о том, что эти два типа зависти соответствуют двум формам братской ревности, для которых Франц Александер предложил термины «регрессивная» и «прогрессивная»; первая относится к оральной фазе развития ребенка, вторая — к фаллической²⁰

Стремятся ли животные избежать зависти?

Около 30 лет назад в своей лаборатории во Флориде Йеркс наблюдал у своих шимпанзе признаки чего-то вроде общественного сознания. Иногда он называл это альтруизмом²¹ Способность принимать в расчет другого и способность испытывать по этому поводу угрызения совести (а не только страх) относятся к наиболее важным результатам эволюции. И Йеркс считал, что он нашел следы истории этих чувств у человекообразных обезьян, потому что для человека значительная часть истории его формирования остается скрытой глубоко в бессознательном и в подсознании или же утаивается из скромности и стыда. Возможно, Йеркс размышлял о таких мотивах, как зависть, когда писал об этом: «Ведь в отношении этих материй мы не позволяем себе честности, откровенности и прямоты даже наедине с собой, не то что в разговоре с

²⁰ Op. cit., p. 23 f.

²¹ R. M. Yerkes, 'Conjugal Contrasts among the Chimpanzees,' *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 36, 1941, pp. 175–199. См. также: 'The Life History and Personality of the Chimpanzee,' *American Naturalist*, Vol. 73, 1939, pp. 97–112. Ibid. 'Chimpanzees,' 1943.

любопытствующим ученым». Далее Йеркс описывает эксперимент с изолированными парами шимпанзе, состоящими из самца и самки, цель которого состояла в том, чтобы выяснить, могут ли спонтанные действия шимпанзе (а именно, желание схватить лакомый кусочек) сдерживаться чувством, что другое животное будет разочаровано.

На стену клетки, в которой находилась пара шимпанзе, прикреплялся один лакомый кусочек (один банан, яблоко или апельсин). Приманка была небольшого размера, чтобы ее нельзя было разделить. В первой серии экспериментов приманку помещали в деревянный ящик с крышкой. Ящик ненадолго ставили в клетку несколько раз в день. Оба шимпанзе довольно редко пытались достать приманку.

Во второй, более длительной серии экспериментов исследователи использовали деревянную трубу, которая прикреплялась к одной из сторон клетки каждый день в определенное время. Экспериментатор бросал в трубу приманку, и она скатывалась по ней в клетку с десяти- или тридцатисекундным интервалом. Двум шимпанзе подавался сигнал, означавший, что сейчас их будут кормить. Во время первой серии тестов Пан, самец шимпанзе, приходил первым и брал приманку. Самка, Джози, выглядела вполне довольной, явно признавая право Пана брать все, что ему хочется. С другой стороны, Пан, по утверждению Йеркса, явно чувствовал себя неуверенно в ситуации, когда вся еда доставалась ему. «Он стал что-то вопросительно бормотать себе под нос, чего никогда раньше не делал».

Пан подходил к приманке первым до седьмого эксперимента. Но затем Джози успела перехватить приманку до того, как она скатилась в подставленную руку Пана. «Не выражая досады, он отошел от трубы, и она съела приманку. Он не возвращался и не подавал никаких признаков беспокойства или неудовлетворения». Исходя из этого, Йеркс формулирует такой вопрос: «Упомянутая выше похожая на разговор вокализация могла быть указанием на угрызения совести или уважение к подруге. Могла, но была ли?»

На следующий день самка имела возможность брать приманку из трубы; Пан не вмешивался, хотя было видно, что ему тоже хотелось есть. На третий день картина изменилась: оба шимпанзе в ожидании лакомства приблизились к трубе. Джози схватила приманку, и Пан отошел. Однако, откусив один

кусочек, Джози отошла от трубы, подбежала к самцу и увлекла его к месту кормления, где она предложила ему себя в качестве сексуального партнера, но безуспешно. Находясь рядом с самкой и явно желая получить приманку, Пан встал перед трубой и взял себе следующий скатившийся вниз банан.

Однако в ходе третьего эксперимента она опять опередила его. Пан немедленно отошел и больше не возвращался к месту кормления. В этот день Джози получила 9 из 10 кусков, предлагавшихся в ходе эксперимента. На следующий день самец еще раз попробовал схватить приманку. Джози прикрикнула на него и в течение следующих дней брала еду почти всегда одна и без вмешательства со стороны Пана.

Когда период течки у самки закончился, социальное поведение пары изменилось. По сигналу оба животных одновременно подбегали к трубе, вытянув руки, чтобы схватить пищу. Теперь Пан демонстрировал свое превосходство и хватал пищу первым, не заботясь о Джози, которая выглядела недовольной. Пан не обращал внимания на ее недовольство, брал приманку, но вел себя по отношению к Джози дружелюбно. На следующий день Джози радостно согласилась с тем, что Пан имеет право первым брать приманку. В один из следующих дней, однако, Йеркс и его коллеги наблюдали у Пана новую форму поведения, которая показалась им очень важной: во время кормления Пан внезапно отбежал в угол вольера и стал пытаться привлечь внимание двух самок из клетки, находившейся примерно в 40 футах от него. Йеркс истолковал это поведение как попытку Пана найти предлог, чтобы отойти от трубы и предоставить подруге возможность схватить приманку; Джози действительно использовала представившуюся возможность.

На следующий день Пан покинул место кормления, не используя в качестве предлога интерес к другим самкам; на этот раз он отбежал к противоположной стороне клетки и устоялся в пространство, где, с точки зрения наблюдателей, не было ничего такого, что могло бы привлечь его внимание. Спустя минуту Пан пошел к трубе, где Джози ловила приманку, но, не доходя до нее, изменил направление, сел и стал спокойно смотреть на Джози. Когда Джози закончила ловить кусочки, наблюдатели проверили аппетит Пана с помощью дополнительной порции — совершенно явно ему хотелось есть.

По мнению Йеркса, эти наблюдения доказывают, что Пан испытывал по отношению к самке, которой он хотел предоставить дополнительный шанс, что-то вроде угрызений совести или нечто вроде социальной обязанности заботиться о ней. Следует подчеркнуть, что эксперимент был связан с дополнительным подкармливанием животных лакомствами и не имел отношения к их регулярному распорядку кормления.

Особая значимость этих экспериментов возрастает в связи с тем, что человеческая психиатрия и психология используют концепт пищевой зависти (*Futterneid*). Легко понять, каким образом пища, самое важное благо для всякого живого существа, могла с точки зрения психологии развития стать решающим фактором при формировании зависти и избегающего зависти поведения. Определяющая роль пищевой зависти в человеческих конфликтах и в ressentimente ясно видна по тому, что конфликты в человеческих группах, которые в течение долгого времени зависели от собственных ресурсов, можно сгладить, предоставив каждому из членов группы неограниченный доступ к большим запасам пищи: например, во время Второй мировой войны на подводных лодках практически не было конфликтов, так как все члены команды имели постоянный доступ к пище.

Другие этологические исследования агрессии

Зоолог Джон Пол Скотт в своей небольшой монографии «Агрессия», посвященной в основном анализу данных неврологии, генетики и психологии животных, по крайней мере, обсуждает ревность, особенно между братьями и сестрами. Основанием для него служат некие клинические исследования, согласно которым мотивы агрессивного поведения часто возникают в результате тесной семейной жизни²² Скотт считает, что эти явления не происходят с животными, потому что у них нет типичных для людей длительных отношений между членами одной семьи или между родственниками. Скотт упоминает о том, что причина для враждебности может быть не только у «свергнутого с пьедестала» старшего или самого старшего ребенка, но и у младшего ребенка, когда он считает, что стар-

²² J. P. Scott, *Aggression*, Chicago, 1958, pp. 39–41.

ший находится в привилегированном положении. Скотт считает, что поведение родителей не может иметь никакого влияния на братскую ревность, которая в определенной степени даже благотворна для развития личности. Кстати, он рассуждает также и о других формах ревности, например о лишенном внимания муже, который считает, что у жены нет для него времени из-за маленького ребенка.

Скотт, однако, не занимается серьезно темой зависти. Его анализ останавливается на понятии агрессии, которую он определяет как «акт инициирования борьбы». Он пытается объяснить эту форму поведения множественными причинами.

Некоторые из приводимых Скоттом наблюдений за животными имеют определенное значение для нашего понимания ранних стадий зависти. Голодные мыши дерутся из-за еды, когда они могут ее утащить, но не тогда, когда еда привязана или имеет консистенцию порошка. В то время как мыши-самцы никогда не дерутся из-за самок, сексуально мотивированные драки встречаются у обезьян (бабуинов), собак, оленей, бизонов и горных баранов.

То, что у животных бывают драки за территорию, вероятно, имеет большее значение для теории зависти. Такое поведение демонстрируют млекопитающие и птицы. Скотт ссылается на исследование сусликов, согласно данным которого каждая группа американских сусликов, живущих в западных прериях, имеет определенную территорию и не обращает внимания на другие группы, пока те не нарушают границы. Конрад Лоренц также приводит детальные описания территориальных конфликтов между животными²³

Согласно Скотту, все эти стимулирующие агрессивное поведение ситуации распространяются также и на человека. На основании нескольких экспериментов он делает вывод о том, что агрессия — это усвоенное поведение и что, следовательно, можно воспитать из детей неагрессивных людей, если не разрешать им драться. Мирное и счастливое окружение «автоматически воспитало бы у ребенка привычку решать все проблемы с друзьями и родственниками исключительно мирным путем». Здесь мы опять сталкиваемся с безбрежным оптимизмом американской экспериментальной психологии. Скотт, однако, все-таки напоминает нам, что агрес-

²³ Op. cit., p. 7 f.

сия вызывается иными причинами, нежели чем просто усвоенное поведение²⁴.

Существенно отметить, что Скотт упоминает о различных экспериментах и наблюдениях, которые значительно ограничивают почтенную теорию, объясняющую агрессию фрустрацией (т.е. нереализованными ожиданиями). Нападение является не единственной формой поведения «фрустрированных» животных, а некоторые животные (например, мыши) становятся тем более агрессивными, чем больше успехов они одерживают в бою, т.е. тогда, когда их желания осуществляются²⁵

Ранг в иерархии

В 1951 г. Эдуард Баумгартен уже отмечал, что некоторые формы реакции у животных напоминают зависть.

«В качестве примера «борьбы за ранг» в последнее время активно обсуждается очередность подхода к кормушке на ферме. Вероятно, можно провести аналогию между болезненными терзаниями зависти и, с одной стороны, безжалостным и окончательным причислением особи к определенному рангу внутри общественной иерархии животных, а с другой — имеющейся у каждого животного возможностью продвинуться на более высокий ранговый уровень, вступив в борьбу за него. Эта возможность гложет сердце завистливого человека, так же как и чувство унижения оттого, что слабость — физическая или позиционная (нынешний ранг в иерархии) — мешает ему начать борьбу»²⁶

Не вполне понятно тем не менее, что конкретно имеет в виду Баумгартен: нам не может быть ничего известно о том, испытывает ли животное, находящееся в самом низу иерархии, что-либо, соответствующее человеческой зависти. Единственным возможным указанием на это было бы поведение, однозначно направленное на то, чтобы нанести ущерб группе и/или животному более высокого ранга, причем такое, кото-

²⁴ Op. cit., p. 22.

²⁵ Op. cit., p. 32 f.

²⁶ E. Baumgarten, 'Versuch ueber mögliche Fortschritte im theoretischen und praktischen Umgang mit Macht,' *Studium Generale*, 4th year, 1951, pp. 540–558.

рое не приносило бы действующей особи никакой материальной выгоды (например, пищи). Потребовался бы эксперимент, в ходе которого подозреваемое в зависти животное могло бы отобрать у других пищу или уничтожить ее, причем так, чтобы с самого начала его деструктивных действий было бы понятно, что оно делает это не для того, чтобы самому получить эту пищу (было бы еще более убедительно, если бы оно пожертвовало своим собственным кормом). Конрад Лоренц в письме к автору этой книги согласился, что такой эксперимент действительно мог бы служить доказательством наличия у животных чувства зависти. Но пока, насколько мне известно, такого эксперимента не провел ни один этолог.

Возможно, однако, что Баумгартен имел в виду что-то вроде «королевской зависти». Человек высокого ранга не желает, чтобы его подчиненные пользовались теми же привилегиями, что и он. Он прижимист по отношению к запасам и распределяет их так, чтобы никто из подчиненных не чувствовал себя чересчур комфортно. Это тоже зависть, но она осуществляется с позиции действующей власти. Иногда у животных наблюдали поведение, которое можно было бы истолковать как проявление такого рода зависти: животное высокого ранга отказывало в пище и партнере более низко стоящим животным, хотя оно само уже полностью удовлетворило свою потребность в еде и сексе. Оно как будто бы говорило: «Если я вынужден остановиться, то и вы не должны наслаждаться жизнью». Такое поведение, если посмотреть на него с точки зрения психологии развития, определенно содержит элемент зависти.

Баумгартен также упоминает о вызванных завистью актах мщениия у животных: «Особенно болезненная форма зависти, связанная с уважением по отношению к «незаслуженным» ранговым различиям, также имеет прототип в животном мире. При благоприятных обстоятельствах самка низкого ранга может перескочить несколько иерархических ступеней и обеспечить себе высокий статус с помощью высокорангового партнера. Это распространяется и на ее потомство. Ранг, которого она таким образом — не вступая в борьбу — добилась, может уважаться в присутствии ее царственного супруга; в его отсутствие самка и детеныш подвергаются утонченному преследованию, чрезвычайно похожему даже в подробностях на дразги людей из-за места в иерархии. Каждому приходилось слышать изощренные саркастические замечания, скажем,

помощника, слуги или подчиненного о глупости его начальника или, например, брюзжание человека, который занимается скучной, нудной и заурадной работой, по поводу людей высокого ранга, облеченных властью, из тех, что обязаны своим успехом моде, веяниям времени или технологической или теоретической системе, которую они либо сами эффектно ввели, либо успешно освоили у всех на глазах»²⁷

Мы считаем выражением социальной справедливости, например, те случаи, когда сильный человек спонтанно приходит на помощь другому, который подвергся нападению кого-то более сильного, чем жертва, но более слабого, чем спаситель. Такое «благородное поведение» можно наблюдать — и это показательно — на школьном дворе, но кроме того, в некоторых группах, состоящих из взрослых, а также среди незнакомых друг с другом людей. А случай, когда кто-то защищает слабейшего члена группы, чтобы он не остался без еды, еще в большей степени относится к предмету нашего исследования. Почему тот, кто сильнее и более благополучен, заботится о слабом или слабейшем, который даже не входит в его ближайшее окружение? Прежде чем начать применять такие претенциозные термины, как «сочувствие», «эгалитарная справедливость», «сострадание» или «благородство», имеет смысл присмотреться к животным.

Много лет назад Конрад Лоренц упоминал о таком поведении животных, которое аналогично моральному поведению у людей. Например, он описывает порядок старшинства во всех колониях галок: если две галки ссорятся, то третья галка, более высокого ранга, чем они, рефлекторно вмешивается на стороне более низкорангового из бойцов.

«В колонии галок высокопоставленные птицы, особенно сам деспот, неагрессивны по отношению к тем, кто стоит гораздо ниже их: они постоянно проявляют раздражение только по отношению к тем, кто стоит сразу после них в иерархии; это особенно относится к деспоту и претенденту на трон, к Номеру 1 и Номеру 2».

Следовательно, то, что кажется нам рыцарством, на самом деле является врожденной реакцией, которая, разумеется, направлена на сохранение вида. Однако она также укрепляет позицию сильнейшего животного по сравнению с теми, кто

²⁷ Op. cit., p. 548.

в данный момент не может соперничать с ним и таким образом направляет свою агрессию на животных, которые находятся ниже их²⁸

Социально-психологические эксперименты и реальность зависти

Экспериментальная социальная психология демонстрирует ряд доказанных результатов, полученных в экспериментах с испытуемыми, принадлежащими к различным культурам. Эти эксперименты показывают, до какой степени средний человек склонен не доверять своим собственным чувствам, если он входит в реальную или воображаемую группу, которая передает ему — о чем он не знает — неверную информацию²⁹. Эксперимент удается не только тогда, когда ложные замечания высказывают те участвующие в сговоре с экспериментаторами члены группы, кого испытуемый считает более компетентными, чем он сам, а также те, кто имеет более высокий (воображаемый) ранг, чем он. В этом случае причина может также быть в потребности в подчинении. В ходе военных учений, в промышленности, в анатомической или рентгеновской лаборатории, например, всегда найдутся такие подчиненные, которые будут подавлять свое собственное мнение, и, сознательно или не вполне сознательно, их интерпретация будет совпадать с интерпретацией их начальника, от страха вступить с ним в конфликт.

Эти эксперименты, однако, имеют важное значение для нашей теории избегания зависти в том случае, если они устроены так, что группа, намеренно фальсифицирующая данные, либо незнакома испытуемому, либо не вызывает у него ничего, кроме безразличия, либо иным образом полностью является продуктом симуляции, но однозначно не представляет фигуру начальника. Сейчас в социальных науках такой экспериментальный метод называют «симуляцией». В этих

²⁸ K. Lorenz, 'Moral-analoges Verhalten geselliger Tiere,' *Universitas*, 11th year, 1951, p. 548.

²⁹ S. E. Asch, 'Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgments,' *Groups, Leadership and Men*, ed. Harold Guetzkow, Pittsburgh, 1951.

экспериментах видно, как испытуемый внезапно становится неспособен опираться на собственные ощущения и не в состоянии плыть против (социального) течения, потому что он не хочет показаться «больно умным», всезнайкой и т.п. Он боится рессентимента со стороны других, их завистливого раздражения, дающего ему понять, что только сноб или неисправимый «умник» мог бы прийти к выводам, отличающимся от выводов группы.

Примерно 10 лет назад Стенли Мильграм провел одни и те же эксперименты сначала в Гарварде, а потом в Норвегии и во Франции, чтобы выяснить, играет ли какое-нибудь значение с точки зрения склонности к конформизму различие национальных культур и характеров. Испытуемому, находившемуся в одном из шести отсеков, говорили, что в остальных пяти отсеках также есть люди. На самом деле эти отсеки были пусты, а эффект присутствия других людей симулировался с помощью магнитофонных записей. Испытуемому давали прослушать два звука через наушники и спрашивали, какой из них более долгий. До того, как дать ответ, он мог познакомиться с записью того, что якобы сказали остальные пять человек. Используя различные аудиоэффекты, экспериментатор мог окрашивать эти фальшивые мнения в разные оттенки. Уровень социального контроля мог быть увеличен за счет резких замечаний, возмущенного шепота и т.п.

Результаты этих экспериментов, как правило, демонстрировали поразительный конформизм, так же как и более ранние эксперименты С. Э. Эша (который просил испытуемых оценить длину линий): индивид предпочитал не верить собственным ушам и глазам, лишь бы не противоречить мнению группы. Однако Мильграму удалось повысить степень и частоту проявления независимости ответов во втором эксперименте, когда испытуемые считали, что их мнение будет использовано для разработки системы управления воздушным движением.

Для наших нынешних целей не так важно, что в ходе всех своих экспериментов Мильграм обнаружил более высокое влечение к конформизму в Норвегии по сравнению с Францией, несмотря на то, что его данные согласуются с другими наблюдениями о том, что нормы социального контроля в Норвегии носят более тотальный характер. Когда испытуемым не надо было говорить в микрофон, прямо высказывая свое мнение перед якобы существующей группой, и французские, и нор-

вежские участники проявили ббольшую независимость, хотя французы — более высокую. Мильграм продолжает: «Очень странно то, что норвежцы так часто соглашались с группой, т.е. с неправильным мнением, даже когда у них была возможность тайного голосования. Одна из возможных интерпретаций состоит в том, что средний норвежец по тем или иным причинам полагает, что его частные действия в конце концов станут известны другим... Один испытуемый сказал, что боится того, что если он будет не соглашаться слишком часто, то экспериментатор соберет всю группу вместе и начнет обсуждать его поведение с членами группы».

Желание приспособиться еще в большей степени явствовало из слов другого норвежца, который ошибся вместе с группой в 12 из 15 примеров. «Жизнь сейчас такая, что в оппозиции быть нельзя. Когда я учился в школе, я был более независим, чем сейчас, когда я студент. Современный образ жизни таков, что нужно немножко больше соглашаться. Если вы будете против, вас начнут считать плохим»³⁰

Когда ему напомнили, что тайное голосование позволяет ему не соглашаться, он заявил: «Хотя я сидел в кабинке один, я представлял себе, что нахожусь в публичной ситуации».

Трудно представить себе более убедительное экспериментальное доказательство теории Давида Рисмана и его концепта «личности, ориентированной на другого», чем поведение этих норвежцев.

Конформизм и страх перед завистью

То, что зависть связана со всеми этими экспериментами, становится понятно, как только мы задаем себе вопрос, почему человек не готов поверить своим чувствам и бросить вызов группе. Чего он боится? Что могли бы сделать ему другие студенты, с которыми он даже незнаком, если бы он поверил себе и стал бы им противоречить? Почему он боится быть собой?

Природу этих санкций или же тех невысказанных мыслей, которых испытуемый боится больше всего, проясняет экспе-

³⁰ S. Milgram, 'Nationality and Conformity,' *Scientific American*, Vol. 205, 1961. Цитируется по перепечатке в: *Readings in General Sociology*, ed. R. W. O'Brien and others, Boston, 1964, p. 54 ff.

римент в Норвегии и во Франции, в ходе которого определенные замечания, введенные в сценарий, увеличивали стремление к конформизму до максимума. Одним из мягких вариантов санкций было хихиканье. Но предъявление испытуемому фразы: *'Skal du stikke deg ut?'* — «Ты что, выпендриваешься?» — в максимальной степени подействовало на норвежцев: степень конформизма выросла до 75%. Более того, они спокойно воспринимали эту критику.

Во Франции использовалась фраза *'Voulez-vous vous faire remarquer?'* («Вы хотите выделиться?») Ее воздействие на испытуемых было не таким сильным. Но, в отличие от норвежцев, примерно половина французов реагировала на критику возмущенно (кстати, в контрольном эксперименте с участием 40 норвежских рабочих Мильграм выяснил, что они ведут себя примерно так же, как студенты).

Итак, то, чего в первую очередь боится человек, который вопреки своим ощущениям соглашается с группой, — это вербальное осуждение, упрек в том, что он хочет быть лучше, компетентнее, хитрее и наблюдательнее, чем группа. Иными словами, он боится проявления зависти по отношению к его специфическим способностям, к его индивидуальности и уверенности в себе.

Но здесь возникает другой вопрос. Стараются ли обманутый испытуемый согласиться с суждением группы потому, что неправильное мнение смутит его и заставит стыдиться, или он знает, что его мнение верно, но боится показаться всезнайкой? Эффект использованных Мильграмом вербальных мер репрессии указывает на второй вариант. Там, где испытуемый отказался от своего мнения, услышав в свой адрес замечания типа «Ты что, слепой?» или «Проснись!», можно предположить наличие фактора стыда. Следовательно, провести окончательное различие между двумя мотивами вряд ли возможно, потому что группа — или другой человек — обычно стремится принудить индивидуалиста, чьего превосходства они втайне боятся, к подчинению осуждением его мнения, несмотря на то что они знают, что он прав.

Вероятно, для общей логики нашего повествования имеет значение сравнение, которое Мильграм проводит между значительным конформизмом, который проявили норвежцы в ходе эксперимента в области восприятия, и тем, что они спокойно соглашались с крайне рестриктивными социальными

мерами «в интересах общественного благополучия». Мильграм писал: «Я обнаружил в норвежском обществе высокую степень сплоченности. Норвежцев отличает глубокое чувство идентификации с группой, и они тонко улавливают нужды и интересы тех, кто находится с ними рядом. Их чувство социальной ответственности находит выражение в великолепных институтах, защищающих и опекающих норвежских граждан. Они добровольно соглашались с высоким уровнем налогообложения, который требуется для поддержки программ социального обеспечения. Неудивительно было обнаружить, что такого типа социальная сплоченность идет рука об руку с высокой степенью конформизма».

Эксперимент с бахвалом

И вновь мы напрасно ищем хоть какого-то осознания факта существования зависти в экспериментальном исследовании социальной психологии «Влечение и враждебность» (*Attraction and Hostility*)³¹ Альберта Пепитоуна, опубликованном в 1964 г. Оно посвящено экспериментам в малых группах, во время которых интервьюер пытался разозлить испытуемых своим тщеславием и наглостью; во время эксперимента группам сообщали фиктивную информацию о биографии наглого интервьюера таким образом, чтобы в ряде случаев его поведение было до некоторой степени оправдано его личными достижениями, а в других случаях — нет. Заказчиком экспериментов была исследовательская служба морского флота США; использовались количественные методы.

Совершенно ясно, что автор настолько захвачен американским культурным этосом, который «неофициально» признает существование зависти к успешным людям, что он не учитывает концепт зависти даже там, где стимулы для нее явно встроены в эксперимент. Так, в одном случае про интервьюера сообщают, что он известный профессор, получающий исключительно высокие гонорары как консультант правительства. Вопрос, как его видел Пепитоун и как он проверялся на студентах, которые обычно не купаются в деньгах, был таким:

³¹ A. Pepitone, *Attraction and Hostility. An Experimental Analysis of Interpersonal and Self-Evaluation*, New York, 1964.

в каком случае аудитория будет сильнее критиковать человека, который, судя по магнитофонной записи дискуссии с его участием, демонстрирует исключительные высокомерие и эгоизм — если он высокооплачиваемый специалист или если он рядовой исследователь? Гипотеза Пепитоуна состоит в том, что чем выше ранг высокомерного человека, тем более благоприятно суждение о нем. Однако автор совершенно игнорирует то, что у некоторых испытуемых бессознательная зависть к успешному человеку будет препятствовать той реакции, которую «логично» было бы ожидать. Легко понять, что склонный к зависти человек может с большей готовностью терпеть проявления тщеславия, относясь к ним просто как к неуместному поведению, в личности, которую он рассматривает как равную себе, и что ему гораздо сложнее примириться с тем же самым в человеке, который (именно потому что фортуна высоко вознесла его) должен вести себя скромно. Пока экспериментатор не учитывает этого фактора — что и произошло в данном случае, — его эксперимент не может считаться корректным.

Пепитоун обсуждает гипотезу, согласно которой враждебность (часто слово «зависть» подходит куда больше) испытуемых по отношению к бахвалу является результатом страха потери статуса, т.е. что наглое поведение бахвала, выступающее в качестве стимула, ранит самоуважение испытуемого. Судя по окончательным результатам этой серии экспериментов, гипотеза не подтверждается. Ведь вследствие игнорирования экспериментатором зависти гипотеза не учитывает того, что человек, который завидует другому, разумеется, может демонстрировать симптомы враждебности (например, делать язвительные, саркастические замечания), при этом ни в какой мере не ощущая, что его статус — и, следовательно, его социальное положение — находится под угрозой или будет поколеблен.

Достойно похвалы то, что Пепитоун не удовлетворяется объяснением враждебности с помощью фрустрации и агрессии, и можно было бы надеяться найти в главе о реакциях на бахвала какие-нибудь данные о зависти. Однако эти надежды не оправдываются. Пепитоуну действительно удалось вызвать у испытуемых раздражение по отношению к бахвалу, о чем свидетельствуют такие восклицания, как, например: «Ни один человек не может быть до такой степени хорош!» Но Пепитоуну не приходит в голову ввести в свои рассуждения идею

зависти даже тогда, когда бахвал крайне грубо сообщает испытуемому, насколько у него самого было больше денег во время учебы в университете. Лишь в одной фразе Пепитоун приближается к проблеме зависти: «Обязательно также, чтобы самооценка хвастуна воспринималась как истинная или вероятная, потому что без *invidious comparison* [т.е. завистливо-го сравнения, *invidia*] угрозы [самооценке испытуемого] не было бы»³²

Но вместо того, чтобы более внимательно отнестись к проблеме зависти, Пепитоун занимается огранкой переусложненного концепта «гнева, который позже мотивирует поведение по защите статуса».

Верно, что многие более ранние авторы, например Шопенгауэр, ясно осознавали, что средний завистник будет подвергать объект своей зависти злобной, деструктивной критике, чтобы иметь возможность примириться с собой самим. Эксперименты Пепитоуна только подтвердили то, что и так было известно из опыта повседневной жизни. Тем не менее трудно представить себе, почему, после того как он приложил такие усилия, чтобы избежать концепта зависти, Пепитоун, как и многие другие социальные психологи, полагает, что сделал какое-то научное открытие. Заключительная фраза главы о хвастуне так же поверхностна, как и все остальное: «С учетом всего сказанного выше, по крайней мере, часть негативно-го отношения к хвастливому интервьюеру [стимулу] могла бы объясняться вопиющим [предусмотренным условиями эксперимента] отсутствием у него хороших манер»³³

Однако вопрос, почему в большинстве культур этикет считает хвастовство дурными манерами, остается незадаанным; связь скромности с желанием избежать зависти, очевидная для более ранних авторов, уже не видна Пепитоуну.

В общем Пепитоун придерживается такого объяснения враждебности, согласно которому отвержение другого и неприязнь к нему увеличиваются прямо пропорционально угрозе для собственного статуса человека³⁴ Это объяснение верно в той степени, в какой оно согласуется с постоянно повторяемым в этой книге замечанием о том, что зависть направ-

³² Op. cit., p. 78 f.

³³ Op. cit., p. 88.

³⁴ Op. cit., p. 222 f.

лена в основном против людей, находящихся внутри той же самой группы и на том же уровне, что и завистник, и крайне редко — на тех, кто значительно выше его. О том же самом говорил Шопенгауэр, когда отмечал, что композиторы и философы гораздо больше завидуют собратьям по ремеслу, чем, например, не очень знаменитый композитор завидует очень знаменитому философу.

Но в принципе Пепитоун и социальные психологи того же направления должны были бы предположить, что испытуемый более низкого ранга, обладающий верной, т. е. реалистической, самооценкой, не должен враждебно реагировать на человека более высокого ранга до тех пор, пока он убежден, что высокомерное поведение высокорангового индивида оправдано его достижениями. Такая теория тем не менее совершенно игнорирует то, что, как показывает жизненный опыт, завистливый человек всегда в состоянии так изменить свое видение, чтобы у объекта его зависти не было никаких достоинств. Пепитоун, в соответствии с распространенной в США этикой, с удивительной наивностью предполагает, что люди обычно ощущают сильную потребность установить истинную ценность других и упорядочить свои чувства в зависимости от результатов оценки. В ходе эксперимента Пепитоун пытался создать ситуации, в которых хвастун не представлял бы абсолютно никакой угрозы статусу испытуемого, но реакции, которые он получал, все равно были негативными; это он также объясняет «традиционной студенческой культурой», в которой хвастовство считается проявление дурных манер³⁵

С моей точки зрения, основная ошибка этого эксперимента — это сам концепт хвастуна, бахвала, тщеславного человека. Ведь сами по себе эти слова обозначают человека, чья самооценка с точки зрения общества является объективно ложной. Но что будут думать о человеке — например, о нобелевском лауреате или о какой-нибудь иной международной знаменитости, — если его поведение соответствует его статусу? Согласно игнорирующей концепт зависти социальной психологии, которую представляет Пепитоун, испытуемый не будет ощущать враждебности по отношению к таким людям, потому что не будет видеть расхождения между поведением и рангом. В действительности, однако, люди не ведут себя так, как

³⁵ Op. cit., p. 224.

предписывает эта формула. Такая современная американская социальная психология сама в некотором смысле страдает от слабости, недавно обнаруженной одним или двумя европейскими критиками: она отказывается заниматься реальными и неизбежными конфликтами внутри общества. Пепитон и другие считают, что в обществе, где привилегии, умения и вознаграждение упорядочены должным образом, враждебности просто не было бы. Они не осознают того, что зависть почти не связана с умениями и вознаграждением. Конечно, это не удивительно. Совсем недавно, в 1964 г., психоаналитик Марвин Дэниэлс в краткой статье о развитии патологической зависти в случаях хронической необучаемости сделал следующее замечание о странном игнорировании этого феномена в психологической и психоаналитической литературе.

«Зависть... маскируется под другие явления, чем ставит в тупик учителей, родителей и психотерапевтов, которым она злобно противостоит. Ее фундаментальное значение в течение долгого времени недооценивалось в психоаналитических и психологических кругах. И наконец, возможно, мы живем в культуре, которая благоприятствует развитию зависти»³⁶

А в 1961 г. Лесли Фарбер в очень коротком тексте о ликах зависти тоже удивлялся, почему психоаналитики обращают на нее так мало внимания. Классические фрейдисты рассматривали зависть как побочный продукт других процессов и мало интересовались ее ответвлениями. Для Фарбера, однако, зависть является первичным эмоциональным субстратом, порождающим конкретные формы, которые проявляются и в межличностных отношениях, и в других областях личного опыта³⁷

³⁶ Marvin Daniels, 'The Dynamics of Morbid Envy in the Etiology and Treatment of Chronic Learning Disability,' *Psychoanalytic Review*, Vol. 51, 1964, pp. 45–56.

³⁷ Leslie Farber, 'Faces of Envy,' *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, Vol. 1, 1961, pp. 131–139.

Глава 7

ВЗГЛЯД СОЦИАЛЬНЫХ НАУК НА ЗАВИСТЬ

Спонтанный взаимный надзор, которым человеческие существа занимаются по отношению друг к другу, — иными словами, социальный контроль — обязан своей эффективностью тому, что во всех нас есть латентная зависть. Если бы мы были совсем неспособны на зависть и, что более важно, если бы мы также были убеждены, что никто не станет завидовать нашему поведению, то было бы невозможно взаимное экспериментальное исследование порога социальной толерантности — постоянный социальный процесс, от которого зависит предсказуемость социальной жизни.

Без зависти социальные группы любого размера не могли бы существовать. Ориентированный на другого процесс, который образует концепт зависти, состоит из эмоциональных и, вероятно, эндокринных процессов, влияющих и на наше восприятие, и на наши рационализированные когнитивные акты. Зависть в такой же степени является составляющей социальной жизни, в какой ее обычно скрывают, подавляют и запрещают. Похожие процессы отрицания и подавления в отношении сексуальной системы, которая представляет собой систему мотивации еще более фундаментального типа, за время, прошедшее с начала XX в., были исследованы и подробно описаны. То, что в течение долгого времени ключевой поведенческий фактор нашей жизни замалчивался, не является чем-то необычным.

Угроза зависти, возникающая между людьми практически в любой момент времени в результате любого отклонения от стандарта или нормы, выполняет не только эту, необходимую саму по себе функцию; она также постоянно устанавливает пределы вариативности моделей социального поведения и социальных организаций.

Сознательное или подсознательное ощущение зависти других, часто только латентной или потенциальной, приводит к

результату примерно того же типа, что и существование гравитации: наше социально значимое или, по крайней мере, социально видимое поведение находится в определенных границах и не может слишком далеко отклониться от центра социального консенсуса. Поскольку этот сдерживающий фактор присущ почти всем членам какой-либо группы или какого-либо общества, каждый человек контролирует другого и встречает препятствия, которые не позволяют ему вносить произвольные новшества в свое собственное поведение.

Мне казалось, что этот взгляд на проблему более объяснителен, чем обычный подход, согласно которому мы так стремимся постоянно получать одобрение и признание других, что приспособляемся к ним. Было бы более реалистичским не рассматривать этот мотив как первичный. Довольно часто мы приспособляемся вне зависимости от того, важна ли для нас симпатия остальных: мы боимся того, что они могли бы сделать — или не сделать — если бы смелость, с которой мы отклоняемся от нормы, вызвала их зависть.

Индивид и группа

То, что современная социальная психология всегда заменяет мотивами «желание быть принятым» или «желание быть популярным» очевидно более подходящий мотив избегания зависти, само по себе является симптомом процесса ее вытеснения.

Социологи, особенно американские, исследовали множество вариантов постоянно наблюдаемого явления — конформизма. Члены группы либо в качестве подгруппы, либо в качестве индивидов требуют от любого другого члена группы, и особенно от новичка, определенного типа конформизма. «Они» хотят «адаптации» и «приспособления». Они наказывают за отсутствие конформизма. Однако авторы этих исследований никогда не задают вопроса, откуда берется эта тенденция и почему от индивида требуется конформное поведение даже в тех сферах, которые не связаны или почти не связаны с реальными функциями группы. В связи с этим особенно поразительны остающиеся без объяснения случаи, когда одни члены группы подчиняются другим — обычно тем, кто становится выразителем мнения группы или некоторым обра-

зом приобретает качества, дающие ему право быть ее представителем, — при том, что никто лично не считает рекомендованную норму ни приятной, ни практичной, ни полезной. Действительно, чем более неприятной на практике, чем более иррациональной и неудобной является норма, которой должны по какой-либо причине (например, просто потому, что так хочет контрольный орган) подчиниться члены группы, тем более упорно они наблюдают друг за другом, выискивая нарушения или послабления.

Возможно ли, чтобы в культуре и обществе человек воспринимал себя, зачастую, вероятно, бессознательно, как такого индивида, для которого любая групповая принадлежность представляется чем-то глубоко отталкивающим? Он чувствует, что у него украли его достоинство: саму его индивидуальность. Он должен быть членом группы, чтобы зарабатывать на жизнь, получить образование и т.п., но он почему-то ощущает себя умаленным принадлежностью к группе, даже если он предпочитает эту конкретную группу другим возможным группам. Самый доступный для него способ компенсировать частичную потерю индивидуальности, вызванную членством в группе, или смягчить боль потери — это активно участвовать в процессе лишения других членов группы их индивидуальности.

Есть злобное удовлетворение в том, чтобы мучить новичка, которому еще только предстоит адаптироваться к группе; есть в наказании не подчинившегося группе *Schadenfreude*, которое автоматически делает каждого из ее членов сторожем и загонщиком. Безразлично, что это за группа: это может быть парламентская политическая партия, школьный класс, закрытый пансион, взвод новобранцев, группа клерков, группа промышленных рабочих, возрастная группа в примитивном обществе, это могут быть заключенные или просто братья и сестры.

Несмотря на мнение некоторых влиятельных социальных теорий, возможно, человек переживает свою принадлежность к группе не как самореализацию, а как умаление. Членство в группе для человека, возможно, представляет собой компромисс с его истинной сущностью, не пик его развития, а его ограничение. Этот опыт необходим почти для каждого, если он хочет обрести некоторые ценности, например, экономическое благополучие, признание обществом его детей и т.п. Но даже в самом «общественно настроенном» человеке остается что-то

от упрямого, гордого индивидуализма, составляющего центр его жизни в качестве человеческого существа, и это наполняет его злорадством тогда, когда он получает возможность помочь навязать другим ту самую потерю индивидуальности, которая для него самого была таким болезненным опытом.

Власть и подчинение

Из этого мы выводим гипотезу о процессе социального контроля, который может быть решающим фактором для возникновения новой структуры власти. Эта книга посвящена не формам доминирования, не власти и силе, но социология власти и доминирования не должна оставлять без внимания фактор зависти, поскольку те, кто подчиняет себя какой-нибудь власти, всегда желают, чтобы другие, которые еще способны ускользнуть от этой власти, также должны были бы подчиниться ей и принять ее требования. Нельзя до конца понять такие феномены, как тоталитарное государство и современные диктатуры, если не учитывать социальные отношения между теми, кто уже подчинился, и теми, кто еще не сделал этого.

Рассмотрим типичный случай. Возник новый центр власти. Это может быть просто рутинная смена власти, узурпация, приход к власти — законным или незаконным способом — какой-то партии, а может быть, появление нового начальника цеха на заводе или нового офицера в воинской части. Существовавший до этого вакуум (или баланс) власти изменился; существует новый центр власти, все равно, в группе или в индивиде он воплощен, и этот центр власти стремится расшириться и утвердить себя, распространив свою власть на те группы и на тех людей, которые еще не подчинились ему. На этом этапе некоторые индивиды и группы уже поддерживают эту новую власть: из жадности, трусости, глупости или с неподдельным энтузиазмом. Но у тех людей, которые уже подчинились новой власти и не удовлетворены тем, что они вынуждены к ней приспособливаться, почти всегда развивается чувство сильной враждебности по отношению к тем, кто стоит в стороне, скептически оценивая новую власть и размышляя, продолжать ли оставаться в стороне.

Такое поведение, если оценивать его с точки зрения независимой системы ценностей, может быть чрезвычайно пох-

вальным. Но в той системе, которая ставится под сомнение, оно может казаться медлительным и подрывным, как в романе Германа Вука «Мятеж на «Каине»», где некоторые из офицеров и членов команды маленького военного корабля с самого начала испытывают неприязнь к новому капитану и саботируют его приказы. Напряжение, которое обычно берет начало среди конформистов, потом возникает между теми, кто стал конформистом, и теми, кто этого не сделал. Почему это так?

Каждого, кто уже приспособился к чему-то против своей воли либо по трусости, либо из любви к комфорту, раздражает смелость других, свобода, которую они еще сохраняют. Любой, кто уже присягнул новым лидерам, все равно, по расчету или с неподдельным энтузиазмом, считает, что и ему самому, и выбранной им властной группе угрожают те, кто явно предпочитает сохранять дистанцию и считает это политически возможным. Тогда те, кто находится на периферии нового центра власти, хотя у них и нет полномочий применять власть, начинают осуществлять давление на других людей в рамках повседневной социальной жизни, в пределах местных групп, внутри деловых кругов и среди соседей, с целью заставить других тоже подчиниться.

Существуют разнообразные привычные социальные ситуации, в которых проявляется похожая амбивалентность. Малая профессиональная группа, например факультет университета, предприятие или небольшая воинская часть, естественно, желает в качестве группы получить уважение, признание и поддержку других групп и институтов. Поэтому любое почетное отличие и любое конкретное достижение кого-либо из членов группы — в непосредственных интересах любого другого ее члена. А если группе повезло и ей назначили — или она выбрала — в качестве главы человека, который достаточно уверен в своей собственной ценности или по крайней мере готов ради сохранения собственного лидерства объединить ее с достижениями всей своей группы, очень вероятно, что он как *primus inter pares* (первый среди равных) сделает все от него зависящее, чтобы обеспечить широкие возможности для развития каждому члену группы. Однако наблюдения показывают, что даже при таких идеальных условиях отдельные члены обычно проявляют осторожность, если не беспокойство, чтобы оставаться в неких пределах: никто не хочет слишком выделяться, по крайней мере, если невелика вероятность того, что его личное потенциальное достижение будет в ближайшее время компен-

сировано для большинства увеличением престижа всей группы или чем-то подобным. В то же время каждый, кто видит и получает шанс быстро продвинуться, знает, что успех, в настоящее время открытый только для него, сработает также на престиж группы в целом и что никто не осмелится критиковать его публично и официально. Но втайне он боится множества мелких актов саботажа, которые, возможно, будут направлены против него, иногда почти бессознательно, со стороны его коллег или товарищей по работе, постоянно сравнивающих себя с ним, от зависти, что он достиг чего-то, чего они не достигли, или добились успеха там, где они не добились.

Зависть в социологии конфликта

Немецкий социолог Дарендорф выбирает слово «зависть», когда объясняет, почему такого выдающегося ученого, как американский социолог Чарлз Райт Миллс, заклеили как еретика даже те, кто разделял его политические взгляды: «Но гораздо больше можно прочесть между строк. Они выдают смесь сильного раздражения, ненависти и зависти, характерной для отношения профессиональных сообществ к успешным аутсайдерам»¹

Однако в своей фундаментальной теории социальных конфликтов Дарендорф не учитывает концепта зависти, хотя вплотную приближается к нему. Социология конфликта Георга Зиммеля содержит подробный и увлекательный обзор феноменологии зависти; вскоре после него Макс Шелер также тщательно проанализировал эту проблему. Но на 40 страницах, посвященных этой проблеме в статье Дарендорфа о социальном конфликте, слово «зависть» не упоминается ни разу²

В первую очередь само слово или понятие «конфликт» частично скрывает феномен зависти. Если я стремлюсь описывать всякую враждебность между людьми как конфликт, то я по умолчанию предполагаю наличие между сторонами конфликта конкретных взаимоотношений — наличие сведе-

¹ R. Dahrendorf, *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, Munich, 1963, p. 188.

² R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit*, Munich, 1963, pp. 197–235.

ний друг о друге, преследование друг друга и т.п. Однако на самом деле завистливый человек может вредить объекту своей зависти и тогда, когда тот не имеет понятия о его существовании и когда настоящий конфликт существует, если существует вообще, только в воображении завистника. Слово «конфликт», конечно, может звучать красивее и быть более приемлемым для наших социально чувствительных ушей, чем старое, совершенно однозначное слово «зависть». Если я вижу двух людей (или две группы), которые вовлечены в конфликт, мне не нужно выяснять, кто из них ниже рангом. Но если я говорю о зависти, я должен подразумевать, что один из двух оппонентов осознает свой более низкий ранг в отношении своего положения, образования, имущества или репутации.

У Дарендорфа и других зависть исчезает из виду, потому что «конфликтные ситуации», в которых мотивы одной из сторон однозначно связаны с ее меньшими ресурсами, просто включаются в гораздо более абстрактные концепты, где большинство людей не в состоянии различить зависть. Например: «Все другие случаи неравенства ранга, которые могут показаться непосредственным структурным исходным пунктом или объектом конфликта, — уровни престижа и дохода, неравное распределение собственности, образование и т.п. — это только эманации и особые формы чрезвычайно общего неравенства в распределении легитимной власти».

Я также поставил бы вопрос о том, насколько вообще уместно употребление слова «конфликт» в контекстах, подобных следующему: «Неравенство ранга применительно к одной из сторон в ситуации общего социального конфликта может иметь великое множество значений. В этом случае имеется в виду, вероятно, неравенство дохода или престижа: конфликт между высоко- и низкооплачиваемыми; конфликт между специалистами престижной типографской отрасли и представителями менее престижной угольной промышленности»³

На самом деле между разными доходными группами и между разными профессиональными группами такого типа не может быть никакого реального конфликта; он может появиться исключительно тогда, когда зависть возникает между рабочими одной и той же отрасли, получающими неодинаковую зарплату, как это было с английскими машинистами,

³ Op. cit., p. 213.

которые объявили забастовку из-за того, что зарплата у железнодорожных рабочих менее престижных специальностей была почти такой же, как у них. Ведь для описанного выше «трения», для взаимного соперничества групп, которое может на самом деле происходить только в сознании отдельных членов этих групп, единственное правильное слово — это «зависть».

Возможно, что отчасти к замене феномена и концепта зависти на феномен и концепт конфликта привело пристрастие социологов к наблюдаемым процессам. Зависть — это тихий, скрытый и не всегда верифицируемый процесс. Конфликт явно выражается в поведении и социальном действии. Между этими двумя явлениями можно было бы расположить напряжение, которое содержит примесь и зависти, и конфликта. Однако озабоченность конфликтом и конфликтными ситуациями привела к пренебрежению многочисленными аспектами человеческих и социальных отношений, которые можно объяснить только в терминах «зависти», но не в терминах «конфликта». Ведь зависть между завистником и человеком, реагирующим на зависть, может иметь место без малейшего признака конфликта.

Конечно, зависть у индивидов и у групп может приводить к поведению, которое можно с полным правом отнести к области социологии конфликта. Но не следует (как, к сожалению, часто происходит) путать конфликт и агрессию с завистью, что в итоге заставляет исследователей обращать больше внимания на конфликт, чем на первичный феномен.

Социология конфликта игнорирует то, что между завистником и объектом его зависти может не быть реальной возможности для конфликта. В отличие от ревности, завистливого человека особенно раздражает (и увеличивает его зависть) собственная неспособность спровоцировать открытый конфликт с объектом его зависти.

Конфликт без зависти

Возможны, хотя и редки, ситуации, когда между индивидами или между группами возникает настоящий конфликт, не имеющий с завистью ничего или почти ничего общего (там, где речь идет о первенстве, вероятность зависти всегда велика). Если, например, в конфликтной ситуации сталкиваются два

оппонента, каждый из которых уважает другого, но считает, что он должен придерживаться иного правила, то в этом случае для зависти нет места.

И в литературе, и в истории можно найти примеры близких друзей или, во всяком случае, людей, не имевших оснований для зависти друг к другу, которые становятся противниками в неминуемом конфликте из-за того, что один подчиняется универсальному моральному закону, а другой — более узкому, конкретному закону. Моя убежденность в том, что я, на основании прямого и косвенного опыта, следуя тому, что я признаю правильным законом, правильной нормой, не обязательно заставляет меня завидовать оппоненту и не обязательно вызывает у него зависть ко мне. Это могло бы случиться только после окончания или урегулирования конфликта, когда проигравший вынужден признать, что по той или иной причине он следовал неправильному закону (не только с прагматической точки зрения, но и оказавшемуся ложным в свете произошедшей переоценки). Последствиями этого могут быть сильное раздражение, рессентимент и зависть по отношению к победителю: «Почему я оказался недостаточно умным или недостаточно опытным для того, чтобы сразу увидеть, что мой выбор ценностей был объективно ложным?»

Но до тех пор, пока оба оппонента в конфликтной ситуации страстно и непоколебимо верят в абсолютную или, во всяком случае, непреодолимую силу того закона, на котором они основывают свою позицию, весь конфликт может разыгрываться в обстоятельствах, где полностью *отсутствует зависть*.

И даже когда оба оппонента добровольно подчиняются одним и тем же правилам соревнования или деловой конкуренции, чувство зависти может не касаться их, пока конфликт еще происходит и до тех пор, пока ни одна из сторон не знает, кто победит.

Социологическая амбивалентность

В 1965 году американский социолог Роберт К. Мертон опубликовал статью на тему «социологической амбивалентности», посвященную детальному анализу новых понятий в этой сфере, не затронув, однако, проблему зависти, которая была, безусловно, связана с этой темой. Мертон пишет об амбива-

лентности, которую социальная структура продуцирует между учителем и учеником, когда завершивший образование ученик не может найти место, сопоставимое с тем, которое занимает его наставник. Далее Мертон исследует «враждебные чувства», которые общество часто питает к внештатным специалистам («фрилансерам»), несмотря на их очевидный вклад в общее благосостояние. Здесь он снова вводит концепт амбивалентности, придуманный в 1910 г. Ойгеном Блейлером, избегая куда более простого и первичного понятия «зависти»⁴.

Еще более поразительно то, что в современных европейских исследованиях вопроса, почему родители - рабочие не склонны отдавать детей в гимназии, социологи камуфлируют зависть и злорадство соседей, многократно упоминаемые респондентами, элегантно выражениями типа «аффективной дистанции» или «традиционализма, поддержанного социальной санкцией»: «Наши соседи считают, что мы загордились, и только и ждут, чтобы все пошло прахом»; «Мой приятель сказал: «Нечего воображать о себе»»; «Они считают, что мы больно много о себе думаем, только и ждут, чтобы его исключили»; «Они говорят: «Посмотрите на этих воображал»»⁵

Возможно, современная социология с такой готовностью отказывается замечать феномен «зависть», чувство, которое в первую очередь возникает у агрессора, потому, что ее интересует по преимуществу взаимодействие и социальные взаимоотношения. Весьма вероятно, что тот, кто интересуется в основном социальными контактами и взаимодействием, склонен не учитывать поведение тех, кто стоит в стороне и с завистью и досадой смотрит как раз на тех людей, с которыми у него *нет* социального контакта. Однако повторим еще раз, что, аплодируя здоровому и регулярному социальному взаимодействию, мы не должны забывать, что оно может происходить между двумя людьми, один из которых страстно завидует другому.

⁴ R. K. Merton and E. Barber, 'Sociological Ambivalence, in *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change. Essays in Honor of P. A. Sorokin*, ed. E. A. Tiryakian, New York and London, 1963, pp. 92 f., 95, 106 f.

⁵ R. Dahrendorf, *Bildung ist Bürgerrecht*, Hamburg, 1965, p. 70 f. Дарендорф ссылается на: J. Hitpass, *Einstellungen der Industriearbeiterschaft zu höherer Bildung, Eine Motivuntersuchung*, 1965; приведенные цитаты из ответов рабочих взяты из этой книги.

Как показывают различные истории уголовных преступлений, зависть может быть очень хорошо скрытой и хорошо замаскированной формой поведения, и жертва может обнаружить ее в друге, слуге, коллеге, сиделке или родственнике только тогда, когда уже поздно. Такой характер Шекспир описал в Яго. Как правило, зависть частично является результатом социальной близости, хотя близость может быть заменена памятью или воображением. Человек, высаженный на необитаемом острове, прозябающий в глубокой провинции или сидящий в тюрьме, представляет себе то, что он теряет, в то время как другие — знакомые или незнакомые — наслаждаются жизнью; он завидует им, не имея с ними никакого социального контакта. Достаточно вспомнить графа Монте-Кристо.

Сегодня у социолога постоянно спрашивают, какова формула идеального общества. Но если считать зависть одной из главных причин социального трения, конфликта, саботажа (крупного и мелкого) и различных видов преступлений, то очень сложно определить, где зависть можно будет в наибольшей степени уменьшить или сдержать: в обществе с максимальным количеством точек социального контакта или в обществе с минимальным их количеством.

Георг Зиммель о зависти

В 4-й главе своего труда «Социология», где говорится о конфликте, Георг Зиммель исследует феномен «зависть», который он рассматривает как содержащийся внутри концептов «ненависть», «ревность» и «недоброжелательность». Как и многие другие, Зиммель немедленно сталкивается с терминологической двусмысленностью: «Наконец, есть факт, на первый взгляд имеющий исключительно индивидуальное значение, но на самом деле очень значимый с социологической точки зрения, который может связывать крайнюю жестокость антагонистического возбуждения и тесную близость: ревность. В обычном употреблении этот термин не имеет четкого значения и часто не отделяется от зависти».

Как мы уже видели, Зиммель здесь недооценивает точность немецкого языка (как и английского с французским). Большие словари, уже доступные в его время, могли бы послужить ему подсказкой. Зиммель продолжает: «Оба аффекта, несом-

ненно, имеют огромное значение для формирования человеческих отношений. В обоих случаях речь идет о некоем преимуществе, достижению или сохранению которого препятствует третья сторона, на практике или символически. Там, где речь идет о достижении, мы будем говорить о зависти, а там, где речь идет о сохранении, — о ревности; в этом отношении семантическая дифференциация слов сама по себе не имеет никакого значения, она важна исключительно для различения психосоциологических процессов».

Здесь я бы не вполне согласился с Зиммелем: употребление слов не является случайным, как мы уже показали в главе 2. Фольклор и литература различных культур за многие столетия накопили так много точных знаний, различающих концепты «зависть» и «ревность», что нам следует сохранить существующую терминологию. Зиммель, в общем, тоже придерживается традиции: «Для человека, которого описывают как ревнивого, специфика состоит в том, что субъект верит в законность своих притязаний на владение, в то время как зависть интересуется не право на владение, а его желанность; зависть также не волнует причина, по которой желаемое недоступно: происходит ли это *потому*, что им обладает третья сторона, или же даже потеря желанного предмета этой стороной (или ее отказ от него) не сделает завистника его владельцем»⁶

Ревность или зависть?

Следует уточнить определение, данное Зиммелем: употребление слова «ревность» следует ограничить случаями, когда имеется легитимная претензия на объект, даже если ревнивый человек субъективно заблуждается по поводу возможности потерять его. Вне всякого сомнения, ребенок в семье имеет законные априорные притязания на доброту, помощь и любовь родителей, но его может мучить ревность к братьям и сестрам, если он *верит*, что он получает недостаточно. С другой стороны, муж, от которого ушла жена, имеет право притязать на ее привязанность, даже если объективно ее

⁶ G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Munich and Leipzig, 2nd ed., 1922, p. 210.

охлаждение к нему подлинно. Итоговое замечание Зиммеля совершенно справедливо — завистливый человек при определенных обстоятельствах даже не стремится иметь то, чему он завидует, но ему нестерпимо, что этим обладает другой. Он становится болен оттого, что у кого-то другого есть частная яхта, несмотря на то что у него ни разу в жизни не было желания даже ступить на борт корабля. Зиммель уточняет: «Внутреннее направление и тон ревности определяются тем, что мы лишены объекта, *потому что он принадлежит другому*; и если бы это прекратилось, он тотчас же стал бы нашим: чувства завистливого человека направлены скорее на объект, чувства ревнивого человека — на того, кто им владеет. Можно завидовать славе другого и не желать славы самому, но ревновать к чужой славе человек может, если считает, что он сам заслужил ее в равной или в большей степени. ... То, что наполняет горечью и разъедает ревнивого человека, — это воображаемое представление о том, что другой, если можно так выразиться, отнял у него славу, каким бы неоправданным и бессмысленным оно ни было»⁷

Если продолжать пример со славой, то можно обратить внимание на следующее различие: если существует только одна престижная литературная премия и какой-то поэт ее не получил, то он может ревновать к лауреату; однако химик, ожидания которого не оправдались и он не получил за свое открытие Нобелевскую премию, может только завидовать своему коллеге-физику, который получил ее. Иными словами, в случае ревности должна существовать реальная конкуренция, но как только становится практически возможным параллельное достижение желанного предмета, речь может идти только о зависти.

Наконец, Зиммель пишет о ревности, что это «чувство настолько специфическое и по своей природе, и в отношении степени, что, возникнув как результат какой-либо редкой эмоциональной комбинации, оно ухудшает ситуацию, которая его вызвала». Это замечание очень важно, но оно верно также для зависти. Ведь завистливый человек часто также посредством использования своего воображения ухудшает реальную ситуацию до такой степени, что у него всегда оказывается в наличии причина для зависти.

⁷ Op. cit., pp. 210–211.

Недовольство преимуществами других

Зиммель, в отличие почти от всех остальных, писавших на эту тему, приходит к интересному прояснению терминов в своем описании недоброжелательства и недовольства, которые всегда были центральными аспектами зависти.

«Примерно посередине между четко очерченными феноменами «зависть» и «ревность» находится третий, относящийся к той же самой шкале, который можно было бы назвать «недовольство»: завистливое стремление к объекту, но не оттого, что он сам желанен для субъекта, а исключительно оттого, что им владеют другие. Эта эмоциональная реакция принимает две крайние формы, которые превращаются в отрицание собственного достояния субъекта. С одной стороны, бывает страстная форма недовольства, которая предпочитает отказаться от объекта и желала бы видеть его уничтоженным, лишь бы не позволить другому обладать им; с другой — бывает полное личное безразличие и отвращение к объекту в сочетании с крайним ужасом от мысли, что кто-то другой им владеет. Такие формы недовольства пронизывают в разной степени и в разных вариациях все человеческие взаимоотношения. Эта большая проблемная область, где отношение людей к вещам превращается в причину и результат их личных взаимоотношений, в основном покрывается такого типа аффектом»⁸

Эти несколько фраз Зиммеля содержат важное наблюдение. Он не приводит конкретных примеров, но то, на что он здесь указал, — это та психосоциальная сила, которая является источником многочисленных социальных и культурных норм, традиционно известных как «законы против роскоши».

Социология сексуальной ревности

Американский социолог Кингсли Дэвис анализирует ревность и сексуальное обладание в качестве примеров созданной им функционалистской теории общества. По его мнению, может казаться удивительным, что индивидуальная эмоция, нечто чисто психологическое, может способствовать пониманию культуры и социальной организации, однако он приписывает

⁸ Op. cit., p. 211.

ревности определенную функцию не только относительно эмоционального состояния индивида, но и относительно его непосредственной связи с социальной организацией: «...Проявления ревности обусловлены нормативной и институциональной структурой данного общества. Эта структура определяет ситуации, в которых проявляется ревность, и регулирует форму ее выражения. Из этого следует, что если не рассматривать ревнивое поведение в различных культурах и не использовать для его изучения компаративистский подход, то его нельзя разумно осмыслить как феномен человеческого существования»⁹

То же относится к зависти. Достаточно любопытно то, что Дэвис обращает на нее внимание только время от времени, рассматривая ее, по контрасту с ревностью, не как установку обладателя, а как установку наблюдателя или потенциального соперника, который хотел бы иметь то, чем обладает другой, но при этом не имеет конкретных намерений отнять это у него. Зависть, утверждает он, не может сосуществовать с ревностью, потому что ревность предполагает конкретное право. Другие исследователи, как мы видели, считают возможным сочетание взаимно усиливающих друг друга зависти и ревности. Дэвис видит в зависти неизбежный феномен, присущий любой социальной жизни. Всякий, кто не получил всего, что его приучили считать желанным, будет завидовать другим. «Но поскольку зависть обычно противоречит установившемуся распределению ценных вещей этого мира, группа как целое ее не одобряет»¹⁰

Дэвис подробно объясняет, как неправы были те исследователи, которые видели в сексуальной ревности выражение исключительно «физически» наблюдаемого состояния. Не следует делать вывод о том, что в некоторых культурах отсутствует ревность, на основании таких примеров из жизни многих примитивных народов, когда для мужчины допустимо предоставить свою жену в распоряжение другого, причем, по всей видимости, он не испытывает в этой ситуации чувства ревности. Более внимательный анализ почти всегда показывает, что ласками жены делятся только с конкретными людьми, чье право на них предписано культурной нормой, в то время как

⁹ К. Davis, *Human Society*, New York, 1949, p. 175.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 182.

в том же самом обществе неразрешенный «адюльтер» может немедленно вызвать ревнивую реакцию.

Даже несексуальная ревность следует моделям близости, предписанным релевантной культурой. В нашей культуре, например, в норме дядя не будет ревновать к тому, что у племянника будут очень нежные и близкие отношения с собственным отцом. В обществах с матрилинейным счетом родства, где обычны очень тесные отношения между дядей и племянником, иногда встречаются очень ревнивые дяди, возражающие против того, что племянник любит родного отца больше, чем их.

Дэвис видел социальную функцию ревности в основном в том, чтобы стимулировать защитное поведение во всех тех случаях, когда отношения между людьми, санкционированные культурой и рассматриваемые как отношения собственности, подвергаются угрозе со стороны нарушителя, не считающегося в данной культуре легитимным соперником. Когда несколько мужчин борются за руку и сердце одной и той же девушки, не принадлежащей никому, это считается настоящим соперничеством, которое в соответствии с нормами большинства культур (за исключением патологических эксцессов) превращается в безразличие или дружбу сразу же после того, как девушка выбирает одного из них.

Применительно к другим формам обладания, кроме той, когда связь с ценным объектом носит характер личного обязательства, человеческие общества обычно различают, с одной стороны, социально желательную и санкционированную деятельность — соперничество и конкуренцию, где все участники должны, соблюдая правила хорошего тона, принимать участие в игре, — и «нарушение границ» другого. Нарушение границ вызывает ревность и тем самым порождает защитные меры в виде законов.

*Слепое пятно в отношении зависти
в современных науках о поведении*

То, насколько современные экспериментальные социальные науки и психология, да и большинство наук о поведении преуспели в избегании феномена зависти — так точно описанного в донаучной литературе и в философских работах, — ясно

видно по последним энциклопедическим трудам, представляющим эти дисциплины. Книга Бернарда Берельсона и Гэри Э. Стейнера «Человеческое поведение. Сводка научных данных» (*Human Behavior: An Inventory of Scientific Findings*) была опубликована в 1964 г. На 700 страницах нам представлено все, что на этот момент было достоверно известно о человеческом поведении; информация распределена по таким категориям, как «детская психология», «восприятие», «обучение и мышление», «мотивация» и «поведение малых групп». По замыслу книга является сводом информации. Авторы пишут: «Нашей целью в этой книге было представить, так полно и аккуратно, как только возможно, то, что науки о поведении знают сегодня о поведении человеческих существ: то, что мы действительно знаем; то, что мы практически знаем; то, что, как мы считаем, мы знаем; то, о чем мы заявляем, что мы это знаем».

Предметный указатель не упоминает ни о зависти, ни о рессентименте. Ревность упомянута один раз; обратившись к странице 54, мы находим диаграмму с указанием приблизительного возраста, в котором человек впервые испытывает разные эмоции. Согласно этой диаграмме, ревность как производную «горя» человек испытывает впервые между 18-м и 24-м месяцами жизни. Это единственное упоминание данного феномена во всей книге содержит отсылку к статье, опубликованной в 1932 г. (!).

В этом месте мы бы вспомнили об обширной литературе по культурной антропологии, которая занимается феноменом суеверия в бесчисленных человеческих группах и которая всегда подробно и исчерпывающе анализирует функцию «зависть». Но Берельсон и Стейнер упоминают о суевериях только один раз, в разделе об обучении и мышлении, в связи с экспериментом на голубях, проведенным Скиннером в 1953 г., в ходе которого исследовалось закрепление условных рефлексов; этот эксперимент якобы объясняет, почему никакое самое яркое доказательство не в состоянии убедить людей, что их основанные на суевериях ритуалы неэффективны. Если исходить из данного эксперимента на голубях, то это объясняется тем, что чем чаще наши продиктованные суеверием действия не приносят желаемого результата, тем меньше нас огорчает неудача, и поскольку в природе вещей, например, то, что вслед за обрядом вызывания дождя редко идет дождь,

то действует принцип, согласно которому суеверия так устойчивы оттого, что они так редко действуют, а не вопреки тому, что они так редко приводят к успеху¹¹

Мы напрасно ищем в указателе слова «иррациональность» или «иррациональное поведение». Нет там ни конкуренции, ни соперничества, ни подражания. На самом деле там нет ничего, что могло бы хоть как-то вывести на периферию феномена «зависть». Единственное упоминание о *братской* ревности отсылает к статье по психиатрии 1951 г.; из нее процитированы шесть строк, в которых нам сообщают, что когда мать наблюдает *братскую* ревность в собственных детях, это может пробудить ее собственные детские переживания¹²

Наиболее полезные данные в указателе относятся к агрессии и социальному конфликту. Возможно, здесь мы найдем что-нибудь о зависти, тем более что стандартный ответ американских исследователей на вопрос о зависти почти всегда состоит в том, что зависть представляет собой второстепенную вариацию феномена агрессии.

Согласно этому компендиуму, по поводу агрессии современные науки о поведении сообщают нам, что дети, которых строго наказывают, часто вырастают агрессивными. Вслед за этим высказывается гипотеза (рядом с которой авторы поставили большой вопросительный знак), что в обществах, подобных немецкому, где детей воспитывают в строгости, вследствие этого возникает тенденция к авторитарным политическим системам¹³

На странице 258 две жалкие строчки сообщают нам, что, вероятно, существует нечто называемое «потребностью в агрессии», — потребность в агрессивном поведении, которая может принимать такие формы, как убийство и садизм. Зависть не упомянута ни разу. На страницах 267–270 довольно подробно описана теория фрустрации, согласно которой причиной агрессии является не агрессор, а человек, который препятствует его влечениям. Приводятся экспериментальные доказательства этой теории. В летнем лагере для мальчиков половину ребят сознательно лишали чего-то или чего-то

¹¹ B. Berelson and G. A. Steiner, *Human Behavior: An Inventory of Scientific Findings*, New York, 1964, p. 156.

¹² Op. cit., p. 72.

¹³ Op. cit., pp. 72, 81, 82.

недодавали. Разочарованные мальчики вымещали свое неудовольствие на этнических меньшинствах, а именно: после проведения эксперимента, согласно результатам анкетирования, они высказывались о японцах и мексиканцах более враждебно, чем до.

Классическая гипотеза о связи агрессии и фрустрации, выдвинутая Джоном Доллардом (и другими) в 1939 г., утверждает, что агрессия всегда предполагает существование фрустрации. Берельсон и Стейнер, излагая эту гипотезу, ставят рядом вопросительный знак. Но вне зависимости от того, как ее расценивать, то, что и тут зависть даже не учитывается, кажется несколько странным.

Несколько оставшихся ссылок на агрессию относятся в основном к поведению, дискриминирующему этнические меньшинства. В различных работах утверждается, что к тенденция к дискриминации возникает у экономически обездоленных людей. Конечно, можно было бы расширить это наблюдение, чтобы включить зависть, но этого не происходит¹⁴

Даже сводка довольно многочисленных сведений о конфликте, социальных конфликтах и социальных классах совершенно не упоминает о мотиве зависти. Другие термины, в связи с которыми мы могли бы предполагать возможное обсуждение нашей проблемы, например «революция», «справедливость» и «равенство», просто не вошли в указатель.

Хотя Берельсон и Стейнер сильно ограничены убогим рационалом, который предлагает им наука об обществе, черпающая свои доказательства в основном из экспериментов на крысах, кошках и голубях, эти авторы тем не менее время от времени без колебаний обращаются к экспериментам над животными за аналогиями и сравнениями, которые, возможно, проливают свет на бытовые ситуации, встречающиеся в жизни человека. Один такой пример еще раз показывает, как люди останавливаются буквально в миллиметре от мотива избегания зависти, не замечая его.

Сначала идет отчет об эксперименте на животных, связанном с конфликтом типа «приближение - избегание». Суть этого понятия заключается в следующем: там, где цель сочетает в себе приятные и пугающие аспекты и тем самым является одновременно привлекательной и потенциально болезненной,

¹⁴ Op. cit., pp. 281, 514–516.

на пути к ней существует момент, когда особь проявляет нерешительность и начинает колебаться; если она затем продолжает двигаться к цели, то останавливается, не доходя до нее, в пункте, где избегающее поведение становится более выраженным. Это называется «приближение-избегание».

В человеческой жизни, согласно Берельсону и Стейнеру, это может означать, например, что человек, приступая к занятиям привлекательным, но опасным видом спорта, в последний момент откажется от своего намерения. Или, например, кто-то хочет купить какой-то предмет роскоши, несколько раз приближается к нему, все чаще и чаще останавливается перед витриной, берется за ручку двери и даже заходит в магазин, но в последний момент избегает совершения покупки. Почему? «Может быть, потому что страдание или вина, которые связаны с расходами, по мере приближения к моменту взятия на себя обязательства возрастают более резко, чем привлекательность предмета»¹⁵

Если бы вполне осознавалось то, какую роль зависть и избегание зависти играют в покупках такого типа, то на основании этого примера применения метода интерпретации Берельсона и Стейнера можно предположить, что в рамках их книги было бы вполне уместно описание форм поведения, явно связанных с завистью, несмотря на то что они, возможно, носят гипотетический характер и не доказаны экспериментально. Но такого ни разу не происходит на 700 страницах этого, датированного 1964 г. компендиума, цель которого состоит в том, чтобы обобщить современное состояние знаний о человеке, особенно о человеке в социальном контексте его существования. Если бы воображаемый инопланетянин изучал *Homo sapiens* по этой книге, ему никогда не пришло бы в голову, что на Земле существует нечто подобное зависти.

Теории враждебности

Хотя представители современных социальных наук (социологии, социальной психологии, культурной антропологии) тщательно занимались феноменом враждебности, они ухитрились написать на эту тему целые главы (в том числе и в новейших

¹⁵ Op. cit., p. 273 f.

работах), даже не ставя вопроса о том, что лежит в основе враждебности.

Социолог Нил Смелзер в 1965 г. выдвинул завершённую теорию коллективного поведения, под которым он имел в виду групповое поведение, например панику, действия толпы, беспорядки, сектантов-фанатиков и т.п. Он подробно анализирует враждебность, приводя ссылки на научную литературу по этому предмету, однако ни разу не упоминает такие феномены, как зависть, рессентимент и недоброжелательность; единственный термин, который он употребляет, — это «враждебность». Даже когда он изучает «враждебные представления» и «всплески враждебности», он никогда не учитывает зависти, которая, как можно легко доказать, лежит в их основе. Напрасно мы бы стали искать в предметном указателе к книге Смелзера понятия «зависть», «рессентимент», «ревность», «эгалитарность» или «чувство справедливости». Возможно, бессознательно он тщательно избегает любых явлений и понятий, которые могли бы привести его, хотя бы и косвенно, к указанным аспектам человеческой природы. В его книге мало сказано даже об агрессии, которая, как мы видели в других местах, является излюбленным способом избегания для тех, кто отказывается принять факт наличия зависти.

Из анализа Смелзером «враждебности» мы действительно понимаем, почему современные социальные науки до такой степени не учитывают зависть. Постоянно обсуждаются теории враждебного поведения, согласно которым такое поведение является следствием субъективной угрозы реальному экономическому, сексуальному, профессиональному или социальному положению человека. Их авторы допускают, разумеется, что субъект этих враждебных чувств неправильно оценивает, преувеличивает или даже просто придумывает мнимую угрозу (американская литература в основном занимается враждебностью по отношению к меньшинствам, таким, как негры или евреи, когда субъект враждебности чувствует, что его собственной сфере угрожают посягательства меньшинства, власти и т.п.). Однако они всегда исходят из того, что враждебность возникает, когда субъект представляет себе реальную угрозу «своему реальному положению»¹⁶

¹⁶ N. J. Smelser, *Theory of Collective Behavior*, New York, 1962, p. 106.

Вина жертвы

Согласно такому представлению о враждебно настроенном человеке, неприязнь не может возникнуть, если субъект не считает, что объект его враждебности действительно чем-то ему угрожает. Это представление стирает древний, привычный и точно определенный феномен зависти и вызываемой ею ненависти, которая на самом деле может существовать в случае, когда ее объект не составляет и никоим образом не может составлять никакой угрозы для завистливого человека. Гораздо более справедливым является утверждение о том, что люди, принадлежащие к любой культуре, чувствуют угрозу в первую очередь со стороны завистников. Таким образом, современные социальные науки полностью переворачивают ситуацию: первичная угроза исходит от человека, который потенциально является объектом зависти. Но ученый игнорирует эту зависть. В силу этого враждебность становится вторичным феноменом, который исчезнет, как только все группы в обществе будут поставлены в такую ситуацию, когда каждый человек в равной степени находится в безопасности по отношению к угрозам.

Конечно, правильно предполагать, что в одной и той же стране «белый» нижний класс, который боится безработицы, будет относиться с особенной неприязнью к своему «черному» эквиваленту или что средний класс, благополучие и престиж которого уменьшаются, можно с легкостью натравить на заметное и богатое еврейское меньшинство внутри его. Но явная или скрытая надежда на то, что все существенные проявления враждебности исчезнут, как только группа или индивид перестанут беспокоиться о своем пропитании или положении, так же нереалистична и безосновательна, как и более радикальная теория о том, что в по-настоящему эгалитарном обществе не будет зависти и ressentimentа.

Сразу видно, что эти два предположения о миролюбивом обществе имеют в виду разные модели. Можно представить себе очень стабильное общество, в котором у каждого было бы абсолютно гарантированное и подходящее ему место, но в то же время существовала бы жесткая иерархия, выраженная социальная стратификация и значительное неравенство. С точки зрения тех социологов, которые считают, что человек проявляет враждебность, только если чувствует угрозу,

такое общество, где полностью обеспечена социальная защищенность, будет свободно от враждебных чувств. Но с точки зрения тех социологов, которые признают такие феномены, как зависть и рессентимент, в этом обществе все равно будет иметь место склонность к волнениям из-за провоцирующего их неравенства. Только общество постоянного равенства обеспечило бы свободу от зависти и, следовательно, от агрессии: взаимную дружбу между всеми членами общества.

Как мы уже неоднократно демонстрировали в этой книге с разных точек зрения и в разной культурной перспективе, ни одно из этих утопических обществ, даже если бы они приблизились к своему идеалу, было бы не в состоянии превратить людей в довольных «мирных овец», как обещают «прогрессивные» социальные науки.

Как только процесс завидования начался, завистливый человек до такой степени искажает переживаемую им реальность — если не собственно в акте восприятия, то в воображении, — что он никогда не испытывает недостатка в поводах для зависти. То же самое относится к человеку, который не чувствует себя в безопасности.

Вероятно, каждый в своей жизни переживал следующий опыт: вопреки чьему-либо совету, вы принимаетесь за какое-нибудь сложное дело, например плотницкую работу, и настаиваете, что сделаете ее по-своему. Вдруг неодушевленные предметы перестают вам повиноваться. Все идет не так. Как часто мы восклицаем в таких случаях: «Ты этого хотел!» Однако мы прекрасно понимаем, что раздражение нашего компаньона, советом которого мы пренебрегли, не могло повлиять на естественный ход вещей. В подобных случаях для примитивного человека даже не встает вопрос о виновности другого: он убежден в ней.

Однако этот архаический и магический способ интерпретации нашего окружения — о «дурном глазе» ближнего — не до такой степени исчез из жизни современного человека, чтобы он не мог проявиться у большинства из нас. Он еще сохраняется в сельской местности и в подсознании. На практике это означает, что если бы существовало общество, в котором индивиду или каждой группе гарантировалась бы абсолютная экономическая безопасность и, следовательно, где никто не мог бы угрожать или наносить объективный ущерб другому человеку, то в нем все равно сохранилась бы масса неприятных личных

и групповых переживаний, которые по-прежнему непременно приписывались бы недоброжелательству других людей. ♪

Откуда берется идеал общества независтливых и равных?

Это слепое пятно на месте проблемы зависти в современных социальных науках, и в особенности в американской «науке о человеческом поведении», не может быть случайностью. Можно легко показать, как исследователи избегают феномена и концепта зависти, как они прикрывают его эвфемизмами, как, если они очень отважны, то кратко упоминают о нем в качестве отдельной гипотезы, которую тут же отбрасывают с выражением жалостливого презрения.

Многие наблюдатели, в том числе некоторые из числа наиболее прогрессивных социологов, отмечали, часто с одобрением, рессентимент и нонконформизм, свойственный многим современным исследователям социальных наук (пример, Рут Бенедикт, М. Тумин, Ч. Райт Миллс, Джордж Симпсон). В американской социологии и антропологии, можно сказать, вошло в поговорку, что большинство ученых — это люди, недовольные собственным местом в обществе и культуре, бывшие представители какой-либо дискриминируемой группы или класса, — иначе говоря, люди, бунтующие против общества. Доказательства этому несложно найти, а источники настолько многочисленны, что их вряд ли можно подвергнуть сомнению.

Например, Эдвард Шилс пишет: «Профессор [Чарлз Райт] Миллс подразумевает, что социология больше приобретает от враждебного отношения к существующему порядку, чем от некритичной инкорпорации в него. Действительно, выбирая эту точку зрения, он продолжает почтенную традицию. Тем не менее она неверна, как неверна и обратная ей точка зрения. Ни безоговорочная ненависть аутсайдера, ни некритическая поддержка патриота не открывают путь к истине об обществе»¹⁷

¹⁷ Точку зрения о том, что рессентимент по отношению к собственному обществу является необходимой отправной точкой для социолога, поддерживает, например, нью-йоркский социолог Джордж Симпсон (*George Simpson, A Sociologist Abroad, The Hague, 1959*,

Общим знаменателем этого недовольства и беспокойства является эгалитарный импульс; большая часть проблем, с которыми сталкиваются или которые переживают в своем воображении такие люди, теоретически были бы решены в обществе абсолютного равенства. Из этого следует постоянный и удивительно упорный интерес англосаксонских социальных наук к моделям и программам общества абсолютного равенства. Утопическое стремление к эгалитарному обществу не могло, однако, возникнуть ни по какой другой причине, кроме неспособности разобраться со своей собственной завистью и (или)

р. 168). То же самое считает Ч. Райт Миллс. За это его критиковал Эдвард Шилс (Edward Shils, 'Professor Mills on the Calling of Sociology,' *World Politics*, Vol. 13, July 1961, p. 608). Культурный антрополог Джулиан Стюард (Julian H. Steward), комментируя образ Рут Бенедикт, раскрывающийся через ее тексты, опубликованные после ее смерти Маргарет Мид, писал в своем обзоре (*Science*, Vol. 129, February 6, 1959, p. 322 f.): «Антропология как научная дисциплина привлекла множество нонконформистов, которых утешает то, что у каждой культуры есть собственные ценности и стандарты поведения и что требования нашего собственного общества имеют, в абсолютном смысле, ровно тот же статус, что и требования любой другой культуры. Рут Бенедикт, однако, казалась исключением из этого правила. Казалось, что ее внешнее спокойствие, мягкость в обращении и улыбка Моны Лизы указывали на высокий уровень адаптации к жизни. Материалы, впервые опубликованные в книге д-ра Мид, разоблачают крайнюю ошибочность такого вывода. В этих материалах мы видим страдающего нонконформиста, который наконец обретает выход для своей творческой энергии — и, мы надеемся, утешение — в антропологии...

Дневники Рут Бенедикт и ее незаконченный автобиографический очерк «История моей жизни...» с поразительной искренностью отражают глубокую депрессию и мучительные сомнения в себе, сделавшие ее юность почти невыносимой. Однако эти чувства были настолько хорошо скрыты, что в Рут Бенедикт сосуществовали два человека: «частное Я» и «социальное Я». Это двойное существование началось в раннем детстве, когда Рут Бенедикт отгородила часть своего внутреннего мира от родных и друзей и жила в тайном мире воображения... Душевные терзания и интроспективные поиски смысла жизни продолжались и тогда, когда она повзрослела. Рут Бенедикт пыталась преподавать и *заниматься общественной деятельностью* — тщетно. Она считала, что ее трудности в нашей культуре в значительной степени связаны с тем, что она — женщина» (курсив мой. — Г.Ш.)

с предполагаемой завистью более бедных собратьев. Должно быть ясно, что такой человек, даже если его побуждает исключительно собственное бессознательное, будет последовательно избегать феномена зависти или, по крайней мере, пытаться его преуменьшить.

Действительно, некоторые американские социологи неоднократно сталкивались с проблемой зависти и называли зависть ее собственным именем — например, Кингсли Дэвис в своем учебнике социологии или Арнольд У Грин. Однако существенно то, что чем больше популярность других гипотез, например теории фрустрации, тем более последовательно, даже в современной специализированной литературе, проявляется пренебрежение к любому подходу, позволяющему распознать зависть. Практически никогда гипотеза зависти не была отвергнута или подвергнута критике — она игнорировалась как слишком неудобная. Зависть слишком болезненно затрагивала что-то личное, что было бы предпочтительнее не обнажать. Результатом этого замалчивания широким профессиональным братством исследователей человеческого поведения центральной проблемы социальной жизни человека было, однако, то, что их младшие коллеги, у которых не было собственных оснований для вытеснения этого феномена, стали менее восприимчивы к его существованию¹⁸

Нежелание заниматься завистью может быть также связано со следующим. Любые исследования человека, практически без исключения, рассматривали зависть как серьезную болезнь. Известна латентная повсеместность этого недуга, но известно также, что ни одно общество, в котором зависть имеет статус нормативной добродетели, не могло бы существовать. Неизменно подчеркивается, что зависть, единожды укоренившись, становится неизлечимой, несмотря на то, что в норме она не свойственна человеку. Даже суеверие, примитивная «антропология» простых обществ, считает зависть болезнью, а завистника опасно больным — раковой опухолью, от которой следует защитить личность и общество, — но никогда не рассматривает ее как нормальный случай человеческого

¹⁸ Arnold W Green, *Sociology*, 4th ed., New York and London, 1964. Автор анализирует проблему равенства и зависти в американском обществе. Он вполне сознает, что его позиция делает его аутсайдером.

поведения и деятельности. Нигде, за очень малым исключением, мы не находим веры в то, что общество должно приспособиться к завистливому человеку, и постоянно — веру в то, что оно должно стремиться защититься от него¹⁹

¹⁹ Степень избегания зависти среди населения можно выяснить из опросов общественного мнения. Летом 1966 г. Institut für Demoskopie (Институт общественного мнения) по моей просьбе повторил вопрос, который западным немцам задавали 10 лет назад. Тенденция к избеганию зависти слегка повысилась. Из числа опрошенных 53% считали правильным не демонстрировать уровень своего благосостояния. Среди государственных служащих эта цифра составила 63%. Распределение ответов по религиозной принадлежности, величине населенного пункта, гражданскому статусу (беженец или уроженец Западной Германии), региону показывает лишь незначительные различия. Выделяется только Западный Берлин, где люди меньше склонны скрывать свое процветание.

Глава 8

ПРЕСТУПЛЕНИЯ, СОВЕРШАЕМЫЕ ИЗ ЗАВИСТИ

Убийство из зависти

Как мы уже видели, одна из функций частной собственности состоит в том, чтобы защищать людей от зависти и агрессии со стороны тех, кто менее одарен природой. Ибо общество, в котором каждый владел бы равным количеством собственности или в котором собственность распределялась бы государством, было бы не свободно от зависти и идиллией, но адом, где никто не мог бы физически чувствовать себя в безопасности. Даже в современном обществе часто происходят преступления, мотивом которых явно служит зависть к чьему-либо физическому превосходству.

В 1963 г. В Нью-Йорке после баскетбольного матча убого одетый поденный рабочий на своей машине врезался в красавца игрока выигравшей игру команды, когда тот стоял на тротуаре со своими друзьями и родственниками. Убийца, не имевший никакого отношения к проигравшей команде, заявил, что ему было невыносимо видеть красавца атлета во всем его великолепии¹

Поджог, вызванный завистью к более талантливым соученикам, может привести к убийству, как свидетельствует репортаж, который появился в газете *New York Times* 1 июня 1967 г. Это может произойти даже в лучшем университете с очень высокими академическими стандартами, если он осмелится предоставить горстке талантов особые возможности. В 1967 г. в общежитиях Корнеллского университета произошло три очень похожих пожара. В самом страшном из них, 5 апреля, погибли восемь студентов и один преподаватель. Второй пожар случился 23 мая в общежитии, а тре-

¹ 'Youth Is Accused of Killing City College Star with Car,' *New York Times*, December 16, 1963.

тий произошел 31 мая в здании, где разместили студентов из общежития, которое сгорело 5 апреля. Все три пожара возникли в спальнях студентов, которые учились по специальной программе для особо выдающихся учащихся. Это программа, участник которой может получить докторскую степень за 6 лет, а не за 10 и более, как это обычно бывает. Только 45 человек из 13 тыс. студентов Корнелла участвовали в этой программе. Четверо из восьми студентов, погибших 5 апреля, были ее участниками. Большинство студентов, пострадавших от пожара 23 мая, а также семь из девяти студентов, чуть не сгоревших 31 мая, — тоже. Ни окружной прокурор, ни следователь не сомневались, что совпадения неслучайны. Речь могла идти только о поджогах. Следователь не использовал слова «зависть», но говорил о «человеческой злобе» — этот термин часто употребляется вместо «зависти», как мы видели в главе 2. Департамент полиции города Итака, штат Нью-Йорк, сообщил мне, что на 24 ноября 1967 г. никто не был арестован, а предположения следователя не были ни отвергнуты, ни подтверждены.

В Мюнхене в 1953 г. старая дева средних лет пошла гулять с ребенком подруги. Внезапно она столкнула коляску с ребенком в Изар. Следствие, в котором в качестве эксперта принимал участие психиатр Эрнст Кречмер, сообщало, что преступницей внезапно овладела зависть к счастью подруги, которое символизировал ребенок²

В мае 1959 г. американские газеты сообщали о преступлении в Свэннэнноэ (Северная Каролина) под заголовками «Студентку убила зависть. Топором по лицу». Согласно информации United Press International от 21 мая, произошло следующее. На симпатичную 20-летнюю студентку Роуз Уоттерсон напали и смертельно ранили, когда она спала в комнате общежития Уоррен Уилсон колледжа; ей нанесли четыре удара топором между левым глазом и горлом. Преступление совершила ее бывшая соседка по комнате Патриция Деннис. В газетах были опубликованы фотографии обеих девушек. До нападения Роуз, вне всякого сомнения, была хорошенькой,

² Эта информация содержится в письме д-ра Хайнца Хафнера автору от 17 июля 1953 г., где он сообщает, что профессора Кречмера попросили дать экспертное заключение об убийце младенца в Мюнхене.

хотя и не более того; Патриция была гораздо менее привлекательна — толстовата и даже на фотографии, снятой до убийства, с угрюмым выражением лица. Сразу после предъявления обвинения она заявила, что мотивом преступления были ревность и зависть, которые она испытывала по отношению к более симпатичной соседке.

В августе 1959 г. в калифорнийской тюрьме Сан-Квентин был казнен 36-летний Стивен Нэш. Последние два года жизни он провел в одиночном заключении, потому что его соседи по камере не могли выносить хвастливых рассказов о том, как он убил 11 человек, в том числе несколько мальчиков. Нэш, который отказался встретиться со священником, даже на суде явно наслаждался, подробно описывая то, как он наносил своим жертвам удары ножом. Объявляя приговор, судья сказал: «Вы самый порочный из тех людей, которые когда-либо представляли здесь перед судом». Нэш улыбнулся. Согласно собственному признанию, он совершал убийства по следующей причине: «Мне всегда доставались от жизни одни объедки, а когда и тех не стало, я начал брать кое-что из жизни других людей»³ Судебный психиатр утверждал, что Нэш не способен отвечать за свои действия. Поскольку Нэш ранее был неоднократно осужден, то в 1948-м и 1955 гг. его осматривали судебные психиатры — и оба раза его объявили неопасным для общества.

Хотя в докладе комиссии Уоррена содержится лишь намек на такую гипотезу, письма и слова убийцы президента Джона Кеннеди практически не оставляют сомнений в том, что главным мотивом Ли Харви Освальда была зависть к богатым и успешным людям, чьим символическим воплощением стал убитый им молодой президент, человек, который действительно был любимцем фортуны. Если попробовать понять личность Освальда, исходя из доступных биографических материалов, следует признать, что он не стал бы стрелять в президента, если бы тот был старше, некрасивее и был бы женат на заурядной женщине, в президента, который бы не вел, согласно постоянным сообщениям в печати и по телевидению, жизнь, достойную короля. Различные комментарии в прессе, не используя слова «зависть»,

³ Сообщение Associated Press report из Сан-Квентина, Калифорния, 21 августа 1959 г.

близко подошли к такой интерпретации. Например: «Кеннеди стал жертвой Освальда, потому что прекрасный принц из Белого дома был тем, кем никогда бы не смог стать вечный неудачник Освальд, и имел все то, чего Освальд никогда бы не мог иметь»⁴

В американских газетах 15 марта 1960 г. появилось сообщение Associated Press из Викторвилля, Калифорния: «Подросток убил женщину стальным прутом: он завидовал ее богатству». Семнадцатилетний Дэвид Мэрз, сын служащего химчистки, убил мать своего школьного друга. По его собственному признанию, мотивом для убийства послужила его зависть к процветанию этой семьи. Дэвида часто приглашали поплавать в частном бассейне, принадлежавшем семье жертвы, и его зависть разгоралась все сильнее, потому что, как он объяснил судье, семье Ходж было доступно многое из того, что его семья не могла себе позволить. До убийства у Дэвида не было никаких неприятностей с полицией⁵.

Флойд Джонс, детектив из отдела убийств, который вел дело Мэрза, снабдил меня следующей информацией:

«Родители Дэвида и жертва были близкими друзьями со времен раннего детства Дэвида. Во время нашей беседы Дэвид упомянул о том, что один из сыновей жертвы, его одноклассник, собирался летом в скаутский лагерь на деньги своего живущего отдельно отца, деда и других членов семейства Ходж. Сам Дэвид тоже очень хотел в этот скаутский лагерь, но его родители не могли себе это позволить и у них не было близких друзей или родственников, которые могли бы помочь им деньгами. Хотя он сам отказывался признавать, что именно история с летним лагерем вызвала у него зависть, у предста-

⁴ 'The Marxist Marine,' *Newsweek*, December 2, 1963, p. 23. Об Освальде: «Как говорит демонический психолог в романе Ричарда Кондона 'Маньчжурский кандидат', '...из завистников, этих людей, страдающих раком души, выходят великие убийцы'». Кроме того, в предисловии к новому изданию книги Свенда Ранульфа о моральном негодовании и психологии среднего класса Гарольд Лассвел (Harold D. Lasswell) высказывает мысль, что убийцу президента можно понять, если рассматривать его как завистливого человека. S. Ranulf, *Moral Indignation and Middle-Class Psychology*, New York, 1964, p. xiii.

⁵ 'Jealous of Woman's Wealth, Boy says in Iron-Rod Killing,' the *Atlanta Journal*, March 15, 1960, p. 19.

вителей следствия сложилось мнение, что это серьезно повлияло на его чувства по отношению к семье Ходж в этот момент времени. Юный Ходж рассказывал о своих планах на лето всего за несколько дней до убийства его матери».

В ходе первого допроса Дэвид Мэрз упорно отказывался признавать, что ему что-либо известно о жестоких ударах, нанесенных жертве. Спустя примерно час после начала допроса (который записывался на пленку), Дэвид остановил полицейских, когда они меняли кассету, и сказал: «Не надо больше тратить пленку. Я убил ее». Затем он подробно описал, как он проник в дом семьи Ходж и в другой дом, расположенный на том же участке, вечером в день убийства. Оба дома были пусты, когда он шарил в них. После совершения кражи он вернулся домой и попытался заснуть на раскладушке рядом с бассейном. Существенно то, что цемент в этом бассейне потрескался и семья не могла им пользоваться. Он пролежал без сна два часа и приблизительно в 1.30 решил вернуться в дом семейства Ходж и ударить миссис Ходж по голове».

Когда Дэвида спросили, почему он хотел ударить миссис Ходж, он не смог этого объяснить. Он несколько раз повторил: «Я не знаю». Потом он наконец сказал со слезами на глазах, что он не знает, но, наверно, потому, что другие женщины всегда были намного богаче, чем его мать. Хотя от него пытались получить более конкретное объяснение его поступка, ничего более внятного добиться не удалось. Сходство его мотива с теми, которые приводятся в романе Эжена Сю (о котором речь пойдет в 10-й главе), поразительно. Позже, в ходе допроса после следственного эксперимента 15 марта 1960 г., Дэвид сказал одному из полицейских, что если объяснить причину его преступления одним словом, то это, вероятно, будет слово «ревность»; однако, как и до этого, он был не в состоянии объяснить, почему жертвой стала мать его друга.

В 1963 г. 17-летний негр из штата Джорджия застрелил своего школьного друга. Возможным мотивом было ревнивое отношение убийцы к тому, что жертву выбрали старостой их школьного класса. Следствие обнаружило, что перед этим преступник «из зависти сорвал несколько избирательных плакатов своей жертвы»⁶

⁶ *The Atlanta Journal*, October 28, 1963.

Весной 1957 г. в окрестностях города Детмольд в Западной Германии студент консерватории из Греции убил студента консерватории из Турции. По этому поводу один журналист писал: «Что стало мотивом преступления? Следствие буксовало до тех пор, пока не обнаружило, что оба молодых человека учились в консерватории в Детмольде. ... Убитый был более талантливым и успешным. Среди сверстников турок тоже был более популярен»⁷

Завистливого убийцу, мотивы которого не следует путать с мотивами вооруженного грабителя, можно часто встретить в этнографической литературе о примитивных народах. Например, среди жителей какого-либо из островов Фиджи — членов команды одной лодки — могла возникнуть сильная зависть в том случае, если после долгого плавания одному из них удавалось более удачно обменять свои товары, чем остальным. Его судьбой часто становились яд и «черная магия»⁸ Следует в очередной раз напомнить, что нет никаких признаков того, что когда-либо существовали примеры примитивных сообществ — вне зависимости от того, насколько простую жизнь они вели и насколько тесно были связаны их члены — проникнутых тем духом коллективной собственности, который якобы устраняет зависть, устраняя частную собственность, как хотели бы нас убедить западные творцы утопий.

Опять-таки, зависть всегда входила в мотивы тех, кто обвиняет других в каком-либо преступлении, и тех, кто, выступая в качестве свидетеля, будет искажать свои наблюдения и показания до тех пор, пока наконец не убедит себя в том, что обвиняемый виновен. Современной криминологии известно явление под названием «преследование красавицы», подозреваемой в убийстве, — считается, что положение таких женщин не слишком улучшилось со времен процессов ведьм. До Первой мировой войны об этом писал, например, Карл Краус; его тексты были недавно переизданы Хайнрихом Фишером (Heinrich Fischer) под названием «Мораль и преступность» (*Sittlichkeit und Kriminalität*)⁹

⁷ G. Zöllner, 'Scotland Yard in Wiesbaden,' *Rheinischer Merkur*, March 18, 1960, p. 24.

⁸ R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, New York, 1932, p. 210.

⁹ P. Kipphoff, 'Hetzjagd auf die schone Frau. Vorurteil, schlechtes Gewissen und Eifersucht von den Hexenverfolgungen bis zum Mariottiprozess,' *Die Zeit*, April 10, 1964, p. 10 f.

Самая чистая форма экзистенциальной зависти проявляется во время катастроф, когда люди из зависти к другим, чьи шансы на выживание они оценивают как более высокие, выбирают *один* из нескольких разных способов спасения и стремятся уничтожить другие возможности выживания или побега. В своей книге «Корабль» (*The Boat*) Уолтер Гибсон рассказывает о том, что случилось во время Второй мировой войны, когда голландский корабль *Rooseboom* с 500 эвакуированными из Малайзии на борту был торпедирован посередине Индийского океана. Гибсон, один из 135 уцелевших, утверждает, что, кроме того что в одной из спасательных шлюпок пять солдат, объединившись, выкинули за борт 20 переживших кораблекрушение, те, кто сами бросались за борт, не выдержав голода и жажды, казалось, завидовали другим, стремившимся остаться в шлюпке и сохранявшим надежду выжить, с которой они сами уже расстались.

Гибсон вспоминает: «У каждого самоубийства была одна странная черта. Как только люди решались прыгнуть за борт, их, казалось, начинало раздражать то, что у остающихся сохранялся шанс на выживание.

Они пытались схватить съестные припасы и вышвырнуть их за борт. Перед тем как прыгнуть в океан, они пытались вытащить из шлюпки затычку, чтобы она дала течь. Казалось, их безумие всегда принимало одну и ту же форму: они должны уйти не в одиночку, а забрать с собой всех остальных»¹⁰

Вандализм

Вандализм — это широкоизвестное понятие в уголовном праве англоговорящих стран, которое означает нанесение бессмысленного и злонамеренного ущерба частной или общественной собственности или ее уничтожение, не влекущее за собой никакого материального выигрыша для того, кто совершает этот акт, и при этом часто требующее от него значительных усилий¹¹. В немецком законодательстве нет ван-

¹⁰ W. Gibson, *The Boat*, London, 1952, p. 35.

¹¹ E. M. Thrasher, *The Gang. A Study of 1313 Gangs in Chicago*, 1st ed., 1927, переиздано Дж. Шорттом (J. F. Short, Jr.), Chicago, 1963, p. 77 f. См. также: T. R. Fyvel, *Troublemakers*, 1962. В ка-

дализма как отдельного состава преступления. Так, когда мартовским утром 1966 г. у 20 частных автомобилей, припаркованных на одной из улиц Висбадена, оказались порезаны шины, полиция сделала прессе следующее заявление: «Мы не можем обнаружить мотив преступления. Разумеется, это не то, с чем мы сталкивались раньше, когда человека обманули и обидели в стране А, может быть, даже депортировали из нее, а потом он, уже находясь в стране В, вынимает нож и протыкает шины всем автомобилям с номерами страны А». Детектив может представить себе просто акты мести, сколь угодно иррациональные, но, если для мести нет явной причины, вандализм кажется ему необъяснимым. Однако достаточно несложно представить себя на месте молодого хулигана, бедняка или просто какого-нибудь человека, который несколько раз не смог сдать на права и впадает в завистливую ярость при виде машины, ожидающей счастливого водителя. Вытеснение зависти как понятного (и с точки зрения антропологии явного) мотива является настолько фундаментальной чертой большинства из нас, что даже опытный детектив не готов рассматривать этот вопрос — в ходе допроса обвиняемого или частным образом, наедине с собой.

Слово «вандализм», обозначающее бессмысленное разрушение, как правило относящееся к объекту, который в культурном, т.е. в эстетическом, отношении недоступен виновному, используется с 1794 г., когда епископ Блуа Анри Грегуар впервые употребил его в связи с уничтожением произведе-

честве современного понятия криминальной социологии преступности вандализм также появляется в: D. C. Gibbons, *Changing the Lawbreaker*, Englewood Cliffs, 1965, p. 35. Гиббонс ссылается на: M. B. Clinard and A. L. Wade, and others, 'Toward the Delineation of Vandalism as a Sub-Type of Juvenile Delinquency,' *Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science*, Vol. 48, 1958, p. 493—439. A. K. Cohen, *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, Glencoe (Ill.), 1955, p. 183 ff. — автор этой книги рассматривает вандализм как основную характеристику поведения антисоциальных молодежных банд в Америке и почти доходит до концепта «зависть», когда называет эту гангстерскую субкультуру злобной и полной бессмысленной враждебности. Журнал *Federal Probation*, орган американской пенитенциарной системы, писал о симпозиуме по вандализму в мартовском номере за 1954 г. (Vol. 18).

ний искусства в Риме во время его захвата вандалами в 455 г. Немногие появившиеся позже работы по вандализму, доступные по немецким источникам XX в., посвящены исключительно тому, что вандалы не вели себя в Риме как «вандалы». Для нас, однако, эта сторона дела не имеет значения.

Как и поджог — хотя в случае поджога завистник обычно знаком с жертвой, — простой вандализм, который, разумеется, может принимать форму поджога, лучше всего объясняется рессентиментом и завистью. Вандализм — это регулярно повторяющееся бытовое явление американской жизни, в особенности часто встречающееся в новых школах для детей беднейших слоев, особенно принадлежащих к меньшинствам. В передовице *New York Times* от 20 ноября 1959 г. выражалось возмущение в связи с тем, что архитекторы новых школьных зданий вынуждены учитывать возможные акты вандализма. В новых школах Нью-Йорка должно было быть меньше окон, а сами окна тоже должны были быть меньше по размеру и иметь проволочные сетки, стальные решетки и засовы, что превращало их в подобие тюрем. Влияние вандалов на архитектуру школ, по мнению *Times*, связано с огромным количеством актов вандализма в Нью-Йорке. В феврале 1959 г. в Восточном Гарлеме открылась новая школа, а к ноябрю окна в ней разбивали 589 раз. В 1958 г. департамент образования Нью-Йорка был вынужден заменить 160 тыс. оконных стекол и сделать ремонт после 75 поджогов. Многие наблюдатели полагают, что одной из причин роста вандализма в США является нежелание властей выступить с прямыми требованиями компенсации ущерба, обращенными к родителям виновных.

Нам представляется, что частые акты вандализма, особенно в новых, современных и хорошо оборудованных американских школах, построенных для неимущих, доказывают, что за такими преступлениями стоит мотив зависти. На ребенка трущоб ежедневный контраст между его «домом» и роскошью блистающих стеклом и металлом, кондиционированных классов школы действует как раздражитель. Если он, кроме того, испытывает трудности с обучением, то воспринимает школу как мир, к которому он никогда не будет принадлежать. Он знает, что когда его пребывание в школе закончится, на рабочем месте его ничего подобного не ждет. Самое вероятной реакцией, как может ожидать, станет то, что он даст разгу-

ляться своему гневу и зависти. Показательно, что хронический вандализм школьников, типичный для середины 1950-х, сегодня, десять лет спустя, распространился на университеты. Во многих случаях эмоциональные корни такого поведения те же самые.

Правда и то, что в Соединенных Штатах происходит все больше случаев вандализма с участием детей из семей, принадлежащим к среднему и высшему классам. Однако даже в этих случаях они, возможно, протестуют против слишком совершенной среды, к созданию которой они не имели отношения. Они пробуют понять, сколько готовы «проглотить» взрослые. Все более великодушное — в соответствии с принципом «все понять, все простить» — отношение к обвиняемым судей ювенальных судов, которые занимаются преступлениями несовершеннолетних, я полагаю, вполне могло повлиять на рост актов вандализма, совершаемых детьми и из хороших семей.

Типичное для вандала поведение продемонстрировал человек, который в ноябре 1952 г. в Бриджпорте (Коннектикут) поджег пять автомобилей и сказал полицейским: «Я не мог позволить себе собственный автомобиль, и мне не хотелось, чтобы они были у кого-то другого»¹² Такой вариант поведения представлялся ему более удовлетворительным, чем кража машины.

Почти трагикомическим представителем типа мотивированного завистью преступника был английский профсоюзный деятель, имевший привычку начинать у себя на фабрике забастовки без санкции своего профсоюза. Когда профсоюз призвал его к ответу, он объяснил свои действия так: «Несколько раз я останавливал работу на фабрике оттого, что была хорошая погода и мне хотелось сходить на рыбалку. Я не хотел, чтобы другие получили зарплату за месяц больше, чем я»¹³

Завистливое строительство

Ранненемецкая юридическая терминология на самом деле выделяет случай завистливого человека, который при определенных обстоятельствах готов понести расходы, чтобы навредить другому человеку. Словарь Гримма цитирует следующее

¹² *Time Magazine*, Novembers, 1952.

¹³ *Fortune Magazine*, July 1952, p. 60.

определение из Аугсбургского строительного устава: «Завистливым строительством [*Neidbau*] считается такое, когда явно планируется возвести здание ради причинения вреда соседу и без острой необходимости, или такое, когда цель строительства неясна или отсутствует, а соседу причиняется значительный ущерб в виде потери света и воздуха».

Саморазрушительный элемент в зависти очень нагляден. Поскольку завистливый человек часто не желает обладать собственностью, на которую направлены его чувства, а просто хочет видеть ее разрушенной, он может начать с причинения вреда себе — по крайней мере, с ненужных расходов — исключительно ради того, чтобы помучить человека, которому он завидует. Концепт «завистливого строительства», вероятно, был очень широко распространен. Так, *Oekonomisches Lexikon* (Экономический словарь; 2-е издание, 1744) Цинка (G. H. Zinck) определяет его как «строительство, запрещенное законом во многих местах, когда здание возводится не столько в интересах застройщика, а по злобе, к ущербу и недовольству соседа».

Насилие из мести

Эрих Фромм для объяснения зависти предлагает не слишком много нового сверх заезженной «теории фрустрации». Он считает аналогичными явлениями враждебность, основанную на ревности и зависти, и агрессивное поведение животных, детей и взрослых невротиков; зависть и ревность — это особые формы фрустрации, т.е. желания, в удовлетворении которого отказано. Согласно Фромму, зависть возникает тогда, когда А не просто не получает того, чего он хочет, а тогда, когда то, чего он хочет, есть у В. Он приводит библейские истории о Каине и Иосифе в качестве «классических версий» зависти и ревности.

Очень коротко проанализировав эти два эмоциональных состояния, Фромм вводит концепт «насилия из мести». Оно обнаруживается в основном у бессильных (разумеется, не только в случаях сексуального бессилия) и у калек. Утверждается, что разрушение веры в себя у таких людей вызывает только одну реакцию: *lex talionis*, или «око за око».

Фромм правильно интерпретирует встречающееся сегодня насилие из мести, особенно в США и среди определенных групп населения, как следствие переживания собственной сла-

бости; он также справедливо подчеркивает, что люди, ведущие полную, производительную жизнь, редко размышляют о мести или прибегают к ней, даже когда их оскорбляют или обманывают. Более сомнительно его утверждение, что с помощью анкетирования можно было бы выявить прямую связь между экономической нуждой, тяжелыми жизненными обстоятельствами и уровнем мстительных чувств, например, у низших классов в промышленно развитых странах. Здесь Фромм напоминает о национализме, свойственном нижней части среднего класса. В связи с этим он ссылается на высокоразвитые и часто полностью институционализированные механизмы возмездия у примитивных народов, объяснимые, с одной стороны, с помощью фрейдистского концепта «нарциссизма», а с другой — «психическим дефицитом» у примитивной группы¹⁴.

Отсюда Фромм переходит к «компенсаторному насилию», которое служит заменой продуктивной деятельности и, следовательно, является результатом бессилия. Садистское удовольствие от разрушения в качестве замены продуктивной деятельности, либо неразрешенной, либо такой, на которую субъект неспособен, рассматривается Фроммом как неизбежный итог «непрожитой и искалеченной жизни». Но это не объясняет того, что на протяжении истории было так много знаменитых людей, которые, без сомнения, являлись в том или ином смысле калеками и обездоленными, но не встали на путь компенсаторного насилия, а вместо этого избрали доступные им способы продуктивных достижений, причем их природные ограничения обычно действовали на них как стимул.

Очень низкий уровень преступности в послевоенные годы среди беженцев и их семей в Западной Германии — несомненно, обездоленной группы, члены которой не могли не замечать множества различий, предоставляющих им поводы для зависти, — который так часто отмечался в литературе, как представляется, делает возможной следующую гипотезу: преступления из зависти — выражение, которое относится в основном к преступности среди несовершеннолетних и актам вандализма в США, — будут происходить главным образом в тех обществах, где официальным символом веры, постоянно повторяемым в школе, с политической трибуны и с амвона, является

¹⁴ E. Fromm, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*, New York, 1964, p. 27 ff.

всеобщее равенство. Чем меньше индивид в состоянии разумно объяснить явные различия между ним самим и соседом, тем более вероятно, что некоторые типы людей будут терять самоконтроль и совершать преступления, вызванные завистью. В отличие от этой ситуации, каждый беженец ясно понимал причину своего тяжелого положения, которая никак не была связана с его новым окружением, потому что его, вместе с миллионами других, изгнали с его родины. Те чувства агрессии, которые, возможно, существовали, были направлены против сил и лиц, мало связанных с относительным благополучием нового окружения беженцев.

Американские криминологи, специалисты по преступности несовершеннолетних Шелдон и Элинора Глюк утверждали в своем исследовании 1952 г.: «Если мы перейдем к чувству рессентимента или фрустрации, зависти или неудовлетворенности, то эта эмоциональная установка гораздо чаще встречается у правонарушителей, чем у мальчиков из контрольной группы (74% к 51%). Тех, у кого эта установка сильна, гораздо меньше занимают попытки улучшить собственное положение или надежда на это, чем желание, чтобы другие были лишены удовлетворения и удовольствия, которого, как они чувствуют, лишены они сами. Иными словами, рессентимент отличается от простой зависти или желания иметь то, что есть у кого-то другого»¹⁵

Здесь следует напомнить, что в английском языке есть тенденция говорить о зависти как о чем-то безобидном, как если бы с ней было связано исключительно «желание тоже иметь это», осуществление собственных желаний без всякого рессентимента. Когда зависть таким образом замаскирована, многие американцы, как я обнаружил, опрашивая их, способны скрыть от себя самих истинную природу феномена зависти. Однако, за исключением этой уступки обычному словоупотреблению, супруги Глюк точно выделили то, с чем связана зависть: страстное желание, чтобы ни у кого ничего не было, уничтожение удовольствий других и для других, которому не сопутствует никакой собственной выигрыш. Как представляется, множество наблюдений указывают на то, что эта склонность является важной компонентой криминальной личности.

¹⁵ S. and E. Glueck, *Delinquents in the Making*, New York, 1952, p. 149.

Глава 9

ЗАВИСТЬ БОГОВ И КОНЦЕПТ СУДЬБЫ

В самых различных культурах и на всех этапах развития человечества мы встречаем мысль о том, что человеку угрожает зависть сверхъестественных существ. Зависть богов, которой древние греки придавали такое большое значение, имеет аналоги и в других религиях. Часто считается, что мертвые завистливы, особенно если они наши близкие родственники¹. По поводу этого верования можно добавить следующее: в отношении многих примитивных народов отмечалось, что их страх, а нередко даже панический ужас перед духами распространяется только на духов умерших предков. «Почему именно я избежал смерти?» — это одна из тех древних тайн человека, которая, возможно, лежит в основании одного из самых распространенных типов чувства вины. Многие из 75 хибакуси (выживших после атомной бомбардировки Хиросимы), проинтервьюированных Робертом Лифтоном (Robert J. Lifton) и описанных в его недавно вышедшей книге «Смерть в жизни. Пережившие Хиросиму» (*Death in Life, Survivors of Hiroshima*), говорили, что испытывают сильные амбивалентные чувства: на их радость оттого, что они выжили, падала тень боли оттого, что своей жизнью они *были обязаны* чьей-то смерти. Действительно, в некоторых случаях хибакуси выжили только за счет того, что не обращали внимания на других, тоже нуждавшихся в помощи. Это одна из самых фундаментальных дилемм человеческого существования, которая представляет собой вопрос жизни и смерти, все равно, на войне или в горящем театре. Йоко Ота (Yoko Ota) называет ее «стыдом живых», возможно, самым главным видом человеческого стыда. У меня в ушах все еще звучат слова Дж. Б. Пристли в программе ВВС 8 мая 1945 г., когда он размышлял о

¹ Это также ясно видно в волшебных сказках. См.: Н. von Beit, *Symbolik des Maerchens*, Bern, 1952, p. 72.

мучительной загадке, которая встала перед его соотечественниками и перед всеми европейцами: «Почему я выжил, когда погибло так много людей?» Лифтон пишет: «Тот, кто выжил, не может внутренне прийти к заключению, что выжить было логично и правильно именно для него, а не для других. Если бы (другие) не умерли, умереть пришлось бы ему; если бы он не выжил, выжил бы кто-нибудь другой».

Любой человек, чувствующий или знающий, что он здоровее других, лучше ест, что его урожай или стадо лучше, будет неизбежно испытывать смутное чувство вины перед теми, кто умер, и перед теми, кому повезло меньше, чем ему. Чтобы ограничить себя и предотвратить такое поведение, как публичная демонстрация роскоши или безответственное бахвальство, чтобы не допустить появления зависти, человек развил идеи отдельного божества, богов или сил, чей завистливый глаз преследует его и которые наказывают его, когда он нарушает установленные границы.

Понятно, что для человека любой культуры, включая нашу собственную, очень тяжело найти и дать определение зависти и завистливому человеку. Как подчеркивает Нильссон, древние греки обычно приписывали зависть не одному конкретному богу или сверхъестественному существу, а божественному принципу, всеобщей и неясной силе. У них, вероятно, были на то основания. Иногда отмечалось — например, Фрэнсисом Бэконом или в верованиях примитивных народов, связанных с колдовством, — что завистливый человек становится по-настоящему завистливым и злобным только тогда, когда он видит, что объект его зависти обнаружил его; это связано с тем, что он испытывает стыд от собственной неполноценности, которая обнаруживается тогда, когда о его зависти становится известно. Поэтому греки заботились о том, чтобы не приписать зависть конкретному богу, и лишь иногда осмеливались приписывать ее Зевсу, вероятно, потому, что он был слишком величественным, чтобы обвинять его в мелочной зависти; его мотив скорее состоял в чувстве высшей справедливости; он наказывал тех, кто приобрел слишком много власти, в интересах компенсационной справедливости, а не потому, что он сам им завидовал.

С дуалистическими религиями дело обстоит немного по-другому. Они не испытывают трудностей с приписыванием мотива зависти принципу зла, Сатане, как можно видеть у

манихеев, у которых зависть побуждает Сатану бороться против света. Персы верили, что ответственность за зависть в человеке несут демоны. Можно смело предположить, что цивилизация неравных граждан смогла возникнуть, так сказать, под эгидой христианства потому, что христианство очень рано осудило зависть, которая была персонифицирована в дьяволе, в то время как Господь и все святые по определению были представлены как неспособные завидовать роду человеческому²

Возвращение Агамемнона

Описывая возвращение Агамемнона домой, Эсхил блестяще показывает страх древних греков перед завистью богов. Мотив для человеческой зависти, с которой сталкивается Агамемнон, описан уже в его самых первых репликах: «Немногих добродетель — вознесенного / Благой судьбиной друга чтить без зависти. Кто счастьем обделен, вдвойне недугует, / Язвимый зложелательством: своей беды / Ему, знать, мало, — горше сокрушается / Чужой удачей. Верно говорю сие, / На опыте изведав, жизнью выгучен, Что дружества личина — только зеркало / Приязни нашей, призрак и обман очей»³

Его жена Клитемнестра, которая готовится убить его, расстелила пурпурный ковер и хочет убедить Агамемнона, чтобы тот прошел по нему до дворца. Это не случайный жест, а, как подчеркивает Ранульф, обдуманное предательство. Чем в большей степени она сможет втянуть Агамемнона в действия, которые, как всем известно, вызывают зависть богов, тем больше вероятность, что убийство будет успешным. Эту лицемерную или наивно легкомысленную методику, когда ни о чем не подозревающего человека (или человека, который сознательно поступает не так, как считает нужным) подстрекают совершить что-либо, вызывающее зависть, для того чтобы те, кого охватит зависть, сделали бы за манипулятора его черное дело — например, обструкцию или месть, — можно наблюдать во многих культурах.

² F. Bertholet, статья о зависти богов в: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1930, Vol. 4, p. 488.

³ *The Agamemnon of Aeschylus*, London, 1831, p. 210. Здесь и далее цитируется перевод Вяч. Иванова.

Клитемнестра приветствует мужа лживым панегириком:
 «И зависть да безмолвствует! Мне лучше знать, / Что я
 перестрадала... Низойди же к нам,
 Желанный, с колесницы! Но, сходя, ногой, / Поправшей
 Трою, совместно ль повелителю
 Коснуться праха дольного? Рабыни, вам / Был дан приказ.
 Коврами царский путь устлатъ.
 Что медлите? Раскиньте ж ткань пурпурную!»

Агамемнон сразу же отвергает ее лесть. Он не желает, чтобы его путь был устлан «ненавистным пурпуром»: «И пышных не стели мне тканей под ноги: / Их зависть сглазит; так богов единых чтут. / Красы цветные, смертный, попирашь дерзнув / Стопой надменной, вышних оскорбил бы я / Одна богам, другая человеку честь».

В ходе последующего обмена репликами Клитемнестра пытается развеять его страх перед завистью богов. Наконец Агамемнон уступает ей, но он снимает обувь и вступает в дом по пурпурному ковру с тревожным чувством: «Коль так тебе угодно, пусть развяжут мне / Ремень и снимут обувь, чтоб раба ноги / На пурпур не ступала с госпожой своей. / Недобрым оком боги не взглянули бы / На эту расточительность! Стыжуся я / Топтать богатство, блеск волны бесценной мять»⁴

Клитемнестре этого недостаточно. Она снова говорит то, что никогда бы не сказал грек, испытывающий страх перед завистью богов: «И данию выносит неоскудною / Риз царских славу — пурпур. В кладовых твоих, / Хвала богам, не мало их. И бедности / Твой дом не знал».

Затем хор подхватывает мотив зависти, излагая притчу о корабле в долгом плавании, для которого лучший способ обойти скрытые рифы — это добровольно выбросить за борт значительную часть груза.

Датский социолог Свенд Ранульф, чья двухтомная монография о примечательном концепте «зависти богов» у древних греков является одним из немногочисленных исследований, которые подробно рассматривают зависть, отметил у исследователей классики общее нежелание согласиться с тем, что древние греки действительно могли приписывать своим богам

⁴ Op. cit., pp. 215, 216.

такое чудовищное и презренное качество, как зависть, и безусловное отвращение к этой мысли.

Так, датский филолог А.Б. Дракман (A. B. Drachmann), который вдохновил Ранульфа на его труд, упоминает о вспомогательном греческом концепте, чувстве космической гармонии. Он считает, что оно является эстетическим элементом греческой мысли: зависть богов — это не что иное, как симметричное равновесие человеческого везения и невезения⁵ В этом месте Ранульф спрашивает, не приписываем ли мы что-либо грекам просто потому, что сегодня мы не находим божественным то, что механизм нашей зависти должен исходить от богов. В качестве примера отвращения, которое эта мысль внушала ученым XIX в., Ранульф цитирует пассаж из предисловия к «Агамемнону» У Виламовица фон Меллендорфа, где обсуждается зависть богов:

«Каждому ребенку известна рассказанная Геродотом история Поликратова перстня... Она иллюстрирует мысль о том, что чистое счастье неизбежно превращается в большое несчастье. Это способ выражения широко распространенного чувства. Все совершенное, прекрасное, богатое и блестящее находится под особой угрозой, потому что оно вызывает зависть и людей, и богов, в особенности тогда, когда что-либо из этого выставлено напоказ или явно превозносится — когда им хвалится сам человек либо его хвалят другие — опасность уничтожения из зависти более всего вероятна. Ведь зависть не обязательно вредит посредством физического контакта: «дурной глаз» может сглазить и зачаровать на расстоянии. Человек и божество могут таким образом наслать беду на других. Следовательно, осторожный человек защищает себя скрытностью и внешним самоуничижением... Разумеется, то, что люди должны осознавать собственную слабость — это хорошо и правильно... Призывы к скромности и умеренности во всем также присущи древним грекам. Но этот фактор здесь играет крайне незначительную роль. Скорее здесь свободно проявляются самые низкие особенности человеческой природы — зависть, которая боится, что ей нанесут ущерб другие, потому что она сама желает им зла, и недостойный страх, который малодушно низводит

⁵ S. Ranulf, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens*, Copenhagen, 1933, Vol. 1, p. 117.

божеств до уровня своего собственного презренного мировосприятия... Отсюда избегание использования имени определенного божества, которое считается пагубным...»⁶

Для Эрвина Роде (Erwin Rohde) греческая идея о зависти богов была примерно столь же отталкивающей.

Во второй половине XIX в. зависть в качестве движущей силы была действительно почти повсеместно объявлена вне закона. Правда, отдельные мыслители, в том числе Вильгельм Рошер, Якоб Буркхардт, Фридрих Ницше и американец Оливер Венделл Холмс, видели возникновение социально-философских доктрин, которые совершенно явно апеллировали к мотиву зависти. Но в основном, вследствие влияния христианства, где Господь неспособен завидовать человеку, исследователи классической Греции считали представление о зависти богов абсурдным.

Греческая идея судьбы

В каждой культуре должен быть способ объяснить ее носителям, почему им выпадает разный удел. Некоторые культуры хорошо справились с этой задачей, некоторые — не очень. Связь концепта судьбы и человеческой зависти, по моему мнению, можно проиллюстрировать анализом этого концепта у Гомера.

Нильссон так описывает социальную ситуацию, которая представляла собой проблему для многих людей микенского периода: «Многим из участников великих военных походов было суждено расстаться с жизнью, некоторым — вернуться с большой добычей, а иным — принести с войны только шрамы»⁷ Примечательно, что слово «мойра», которым называют богинь судьбы, означает «часть», «доля», «порция». Нильссон пишет: «Богиня, которую описывают в таких словах, не может обладать личностью или конкретностью». Смысл

⁶ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Tragödien übersetzt*, Vol. 2, 6th ed., 1910, p. 21 f.

⁷ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Vol. 1: 'Bis zur griechischen Weltherrschaft' (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, ed. W. Otto, Sections, Part 2, Vol. 1), Munich, 1955, p. 344.

слова «часть» должен быть соблюден. «У каждого была своя доля добычи или порция еды, размер доли в трофеях регулировался договоренностью порождающей обстоятельства, величина и качество порций еды — правилами этикета, с которыми мы неоднократно встречаемся»⁸

Однако жизнь, продолжает Нильссон, полна неожиданностей, «и о них говорится просто как о человеческой доле, человеческой порции событий, так же, как человек говорит о своей доле добычи или порции еды». Но даже когда случается несчастье, можно все равно говорить о доле. «Смерть — это последний и окончательный удел человека. Поэтому о мойре смерти говорят чаще, чем о любой другой»⁹

Распределение порций устанавливается обычаем и общим соглашением. Если человек берет больше, чем ему положено, он должен считаться с последствиями. «Однако порядок — это часть сущности концепции мойры»¹⁰ Нильссон в подробностях рассматривает противоречия и сложности, возникающие в результате конфронтации антропоморфных божеств и неизбежной судьбы. Он считает, что в конечном счете боги подчиняются мойрам. Доли в добыче и порции распределялись кем-то сильным и влиятельным. Это наводит на мысль, что некто распределял также участи, порции применительно к отдельным жизням. За возможным исключением Зевса, распределением, по мнению Нильссона, занимались не отдельные божества, а общая регулирующая сила¹¹

Это описание раннегреческой идеи судьбы имеет важное значение для наших взглядов на зависть и на потребность культуры в том, чтобы достичь примирения с ней.

Мы знаем, что нет более сильного и более первичного стимула для зависти, чем распределение неравных порций пищи. Возможно, человеку проще всего примириться с этим переживанием, когда распределяющий, который имеет право распределить «несправедливо» (в смысле «хозяина» в притче о работниках в винограднике), воспринимается реципиентом как некто, стоящий на вершине социального устройства, и как кто-то, против чьей мудрости и слова не может взбунтовать-

⁸ Op. cit., p. 338.

⁹ Op. cit., p. 339.

¹⁰ Op. cit., p. 339.

¹¹ Op. cit., p. 342.

ся никто. По этой причине у социальных систем, управляемых монархией, обычно меньше проблем с завистью, чем у демократических систем, в которых распределение дефицитных благ столь же необходимо, но не воспринимается как безупречно легитимное.

Грекам этого периода могло казаться очень вероятным, что действительно неравенство человеческой участи объясняется действием управляющей силы, которую невозможно персонифицировать. В результате они чувствовали, что лучше не стараться визуализировать или представлять себе конкретно распределителя судеб, чтобы из-за того, что наши мысли направлены на это божество или на этого концептуально воображаемого демона, «он» или «она» не заметили нас и не начали размышлять, каким должен быть наш удел. Человек чувствует себя в наибольшей безопасности, когда тот, кто распределяет судьбы, остается для него анонимным, когда его судьба — это, так сказать, то, что он вытянул в лотерее. Если слишком очеловечить распределителя судеб, мы бы непременно приписали ему либо зависть, либо «бухгалтерское» чувство справедливости. Поэтому маловероятно, чтобы тот, кому до сих пор действительно везло в жизни, верил в антропоморфного распределителя, который несколько лет спустя мог бы сказать: «Этот человек достаточно долго вытягивал счастливые билеты, теперь я выдам ему несколько несчастливых». Только Зевс как верховный судья жизни и смерти иногда появляется на сцене, как например в «Илиаде», где он управляет битвой совместно с Судьбой. Поскольку никто не может «вытянуть» смерть больше одного раза, в отличие от многих тысяч счастливых и несчастливых билетов, которые выпадают человеку за время его жизни, то представление о конкретном божестве, которое держит весы судьбы и решает, когда пришло время того или иного человека, вынести легче; оно даже успокаивает¹²

Нильссон приводит некоторые эпизоды из Порфирия, связанные с культом Аполлона у греков, представляющие собой характерные примеры попыток предотвратить зависть других. В сравнении всегда участвуют две принесенные божеству жертвы: одна великолепная, например стадо скота, вторая убогая, например несколько пригоршней зерна из мешка. Когда

¹² Op. cit., pp. 343, 344.

бога спрашивают, какая из жертв ему более угодна, он неизменно указывает на меньшую. Мы имеем возможность глубоко проникнуть в стоящие за этим психологические мотивы, когда бедняк, пожертвовавший пригоршню зерна, высыпает на жертвенник весь мешок, после чего пифия говорит ему, что теперь он стал в два раза более отвратителен богу, чем был угоден ему до того. Нильссон заключает: «Эта история не о чистой и нечистой совести, не о контрасте бедности и богатства или чистого и нечистого; она о хвастовстве и тщеславии... в ней подчеркивается, что человек не должен упиваться своим благочестием и демонстрировать его...»¹³ (О последствиях такого поведения нет нужды напоминать. Во время «охоты на ведьм», например в Новой Англии, жертвами часто становились крайне благочестивые люди, демонстрация которыми набожности навлекала на них зависть других.)

Христианство смогло только отчасти решить социальную проблему того, как верующий перфекционист может защититься от зависти и агрессии других, которые, в его глазах, менее совершенны. Ведь в монастырях, местах, где устранены почти все причины для взаимной зависти, завистливая подозрительность направляется именно на чрезмерное усердие других в отношении своих религиозных обязанностей и религиозного совершенствования.

Немезида

Античную концепцию божественной силы, представляющей принцип зависти, чаще всего связывают со словом «Немезида». У Гомера оно означает просто неприязнь, отвращение к несправедливости. Богиня Немезида появилась гораздо позже; она — страж справедливой меры (никто не должен иметь слишком много или слишком мало), но также и откровенный враг чересчур большого счастья.

Уже у Геродота Нильссон обнаруживает склонность называть божество «завистливым». Он использует слово *phthonos*, встречающееся также у Пиндара, в качестве обозначения Немезиды. Однако Нильссон не уверен, следует ли переводить это как «зависть», поскольку, с его точки зрения, у «зависти»

¹³ Op. cit., p. 615.

слишком негативные коннотации¹⁴. «Столкновение человеческой спеси (*hubris*) с последствиями божественного мщения (*nemesis*, Немезиды) появляется рано. У Гомера, который использовал оба термина, *hubris* означает самонадеянность, попрание порядка. В основе этого, применительно к мойрам, лежит представление о том, что человек взял порцию больше, чем ему положено. Постепенно из этой идеи выросла идея справедливости. Позже она стала означать не только равенство перед законом, но и «справедливую долю государственных благ, и материальных, и духовных. Эта идея равенства имела глубокие основания; она была движущей силой в борьбе за тип государственного устройства, и на ней была построена демократия»¹⁵

Как это ни странно, как показывает Нильссон, представления о *hubris* и *nemesis* постепенно стали применяться к распределительной справедливости в жизни индивида: «Чем выше человек забирается, тем ниже он должен упасть для того, чтобы было достигнуто равновесие. Благополучнее всего тот, чья удача невелика, потому что и неудача его будет невелика»¹⁶ Уже здесь ясно представлено избегание зависти в той форме, в которой его можно найти практически в любой культуре.

Нильссон не оставляет сомнений в том, какую роль играли у греков зависть и страх перед ней. Он ссылается на исчерпывающую работу Свенда Ранульфа, с одним из выводов которого он, однако, не согласен: «Зависть действительно является выдающейся чертой, особенно свойственной афинской демократии, но поскольку Ранульф приводит в основном примеры божественной зависти, он совершает ошибку, воспринимая, подобно Гомеру, богов по отдельности, в то время как на самом деле зависть приписывается только богам в целом, а также отделяя это представление от представления о судьбе, с которым оно неразрывно связано»¹⁷

Нильссон приводит многочисленные примеры древнегреческих размышлений, согласно которым каждый человек должен платить за счастье несчастьем. Софокл, Пиндар, Геродот и другие снова и снова возвращаются к этой мысли; ее самым

¹⁴ Op. cit., p. 699.

¹⁵ Op. cit., p. 699 f.

¹⁶ Op. cit., p. 700.

¹⁷ Op. cit., p. 696.

ярким выражением является, вероятно, рассказанная Геродотом история о Поликрате и Амасисе, знакомая нам по балладе Шиллера «Поликратов перстень». Нильссон выбирает эту конкретную историю в качестве иллюстрации тезиса о том, что чрезмерная похвала приносит несчастье. Ее следует нейтрализовать с помощью самоуничтожения, например плюнув на человека или сделав по его адресу неприличный жест. В этом отношении древние греки вели себя так же, как нынешние примитивные народы. То, с чем мы сталкиваемся здесь, — это комплекс «дурного глаза». Крез, согласно Геродоту, был наказан судьбой за то, что считал себя счастливейшим из людей. Опять и опять мы обнаруживаем предупреждения и пословицы вроде этих: «Божественная молния поражает самых крупных животных, самые высокие здания, самые высокие деревья», «Бог лишает силы то, что выделяется».

Нильссон справедливо предполагает, что такой взгляд на жизнь ведет к пассивности. «Поскольку великие мира сего больше всего подвержены ударам судьбы, лучше быть одним из малых сих»¹⁸

Действуя перед лицом божественной зависти

Это мнение Нильссона совпадает с моим тезисом о сдерживающем влиянии зависти во всех обществах. Однако Нильссон задает важный вопрос: почему страх перед *hubris* и *nemesis* не препятствовал грекам наслаждаться действием и победами? Он находит по крайней мере частичный ответ в том, что зависть была притуплена, поскольку с ней идентифицировался не какой-то конкретный бог, а лишь абстрактная божественная сила — в конечном счете, что-то вроде судьбы. Что будет, то будет: Если я предназначен достичь чего-то, что обрушит на мою голову гнев Немезиды, то такова часть моего удела. Простой фатализм вернул человеку так много мужества и воли к неповиновению, что он был готов к риску навлечь на себя зависть богов, а не просто дрожал перед ней¹⁹

Британский историк античности Эрик Доддс в своей глубокой работе «Греки и иррациональное» (*The Greeks and the*

¹⁸ Op. cit., p. 696 ff.

¹⁹ Op. cit., p. 701.

Irrationa) (1951), обсуждая работы Ранульфа и Нильссона, делает попытку дать более масштабную интерпретацию божественной зависти. Он использует не только этнографические данные других культур, но и современные психологические теории. Его взгляд на этот феномен позволяет мне включить его в мою общую теорию зависти.

Эсхил говорил о зависти богов как о почтенной и очень древней доктрине. Доддс отмечает, что идею о том, что слишком большой успех, если им хвастаться, навлекает сверхъестественную опасность, можно обнаружить в различных, не зависящих друг от друга культурах. Следовательно, она должна иметь глубокие корни в человеческой природе, как показывает наш собственный обычай стучать по дереву сразу после того, как мы обронили оптимистичное или хвастливое замечание, о котором последующие события могут заставить нас сожалеть²⁰

Леви-Брюль и другие обнаружили у примитивных народов не связанное с этикой верование, что осознание человеком собственного благоприятного положения навлекает опасность со стороны некоей силы. Это представление появляется в форме этического предписания в Древнем Китае: «Если ты богат и знатен, ты становишься гордецом и подставляешь себя под неминуемую гибель. Если у тебя все хорошо, разумно держаться в тени» (Дао Дэ Цзин, IV в. до Р.Х.).

В связи с этим невозможно не вспомнить песню из американского мюзикла «Оклахома!» («Я чувствую себя прекрасно, все идет у меня как по маслу»): несомненно, то, что такая песня могла стать популярной и даже войти в фольклор, свидетельствует об относительной беззаботности американского национального характера и относительной свободе американцев от страха перед божественной завистью — факт, имеющий решающее значение. В большинстве культур эти пышущие самодовольством слова посчитали бы вызовом судьбе.

Доддс также ссылается на Ветхий Завет, в котором зависть Господа упоминается несколько раз, например у Исаии (10:12 и сл.), и предполагает, что несдержанное бахвальство персонажей Гомера объясняется тем, что в это время зависть богов

²⁰ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, 1951, p. 30. [Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. С. 51.]

не воспринималась серьезно. Лишь во времена поздней архаики и ранней классики страх перед *phthonos* приобрел масштаб угрозы почти что религиозного характера. Затем это понятие постепенно стало морально-этическим: дело не только в том, что сам грех слишком большого успеха влечет наказание божественной силой просто потому, что эта сила завистлива; считается скорее, что успех ведет к *koros*, самодовольству, которое в свою очередь порождает *hubris*, наглость уверенного в успехе человека. И за это следует наказание²¹

Как и Нильссон, Доддс склонен искать для страха перед божественной завистью социологическое объяснение: человеческая жизнь в Греции была скудной и опасной; ответственность за популярность идеи, что несчастья богатых, знатных и знаменитых угодны богу, могли нести классовые конфликты, изменения в социальной стратификации и общий социальный прогресс прежде угнетенных элементов населения. По контрасту с Гомером, у которого богатые люди обычно были особенно добродетельными, Гесиод, певец илотов, как назвал его один царь, транслирует идеи божественной распределительной справедливости²²

Наиболее решительная попытка предложить объяснение этому с позиций классовой борьбы принадлежит Свенду Ранульффу в уже упоминавшейся работе. Доддс допускает, что *phthonos* можно рассматривать просто как проекцию чувств неудачника по отношению к успешному человеку, и справедливо замечает: «Конечно, божий и человеческий *фтоносы* имеют много общего — например, оба проявляются через дурной глаз». Однако потом Доддс стремится сузить объяснение Ранульффа, вспоминая замечание Пиаже о том, что иногда дети думают ровно противоположное тому, чего они на самом деле хотят, как если бы действительность намеренно препятствовала исполнению их желаний. Доддс соглашается с А. Р. Берном (A. R. Burn) о наличии таких мыслей у Гесиода. Он приписывает их эмоциональной ситуации молодого человека, который, как греки того времени и как дети нашей западной культуры, страдал от очень жесткого родительского воспитания, оспариваемого им неявным образом. Таким образом, возникшее в результате вытесненное чувство вины

²¹ Op. cit., pp. 30 ff. [Там же. С. 51 и сл.]

²² Op. cit., p. 45. [Там же. С. 73–75.]

породило установку такого недоверия к реальности, что даже подлинные желания скрываются, если это возможно²³.

Мы предложим куда более простое объяснение: наблюдаемую у детей тенденцию, так сказать, телеологически сохранять в качестве потенции то, к чему они стремятся, думая ровно о противоположном, можно найти во многих табу примитивных народов, которые всегда обозначают пределы того, чего они боятся, или того, чего они желают, чтобы предотвратить первое и воспрепятствовать потере второго. Но за этим стоит всего-навсего общий страх, что зависть сотоварищей, сублимированная в форме внушающих неясный страх духов или сил, может помешать исполнению желания, если о нем станет известно.

«Удовольствия запрещены!»

Швейцарский психотерапевт Поль Турнье считает возможным предполагать (подобно многим психоаналитикам), что за воспитание в детях представления о том, что все, что приносит удовольствие, греховно, в основном несут ответственность строгие родители. Многие родители говорили ему, что им с детства внушали принцип: «Удовольствия запрещены!» После этого взрослый не может получать удовольствие со спокойной совестью, угрызения которой отравляют ему наслаждения.

«Люди, которым в детстве внушили эту идею, обременяют себя тяжелыми обязанностями или совершают ненужные жертвы с единственной целью — позволить себе после этого какое-нибудь удовольствие, не омраченное угрызениями совести. Они тщательно ведут в уме сложную бухгалтерию, за которой всегда в какой-то степени стоит тревога...»²⁴

Турнье отмечает, что это компульсивное поведение не связано с христианством, которое в принципе не считает Господа существом, препятствующим своим детям получать удовольствие, даже незаслуженное. На самом деле грехом, а именно грехом уныния, считается чувство вины.

²³ Op. cit., p. 62. [Там же. С. 97.]

²⁴ P. Tournier, *Echtes und falsches Schuldgefühl*, Zurich and Stuttgart, 1959, p. 15 f.

Здесь мы сделаем попытку дать более широкую интерпретацию. Любой, кто знаком с тревогой и страхом у различных примитивных народов — с чувствами, которые они испытывают всегда, когда им везет, — а также знаком с чрезвычайно снисходительным воспитанием, которое часто господствует у этих народов, вряд ли в состоянии рассматривать сверхжесткий родительский контроль как главную причину угрызений совести из-за удовольствий и счастья. Здесь мы имеем дело скорее с первичной человеческой тревогой, возникающей из переживания зависти. Она мало связана с конкретной культурой или с конкретным типом общества и воспитания, хотя они могут усилить или ослабить ее. Несмотря на то что строгие, пуритански настроенные родители могут, посредством своих замечаний и воплощаемых ими ценностей, возбудить у детей чувство вины, они сами — жертвы своей тревоги по поводу зависти. А если бы мы стали прослеживать это чувство до родителей родителей, то оказались в ситуации регресса в бесконечность.

Состояние тревоги, чувство вины, страха перед катастрофой возмездия (перстень Поликрата) — все это представляет собой комбинацию суеверий и эмпирически подтверждаемой (т.е. реальной) тревоги по поводу зависти другого человека, обычно ближнего. Говоря точнее, можно обнаружить, что почти все суеверия черпают свою энергию из этой особой тревоги по поводу зависти и могут быть интерпретированы как система ритуального контроля среды, направленная против зависти. Она глубоко укоренена в каждом из нас, более или менее вне зависимости от существующей культуры и ее цивилизующего технологического уровня. Это можно продемонстрировать. Человеку описывают ситуацию счастья, крепкого здоровья, гарантированного успеха, а потом его просят представить себя в этой ситуации. После этого его спрашивают: «Что вы сделаете в самую первую очередь?» Почти всегда человек отвечает: «Я постучу по дереву» и т.п. Если на этом не останавливаться и попросить его подумать, почему он это сделал бы, то вероятно, что он впервые в жизни обнаружит в себе страх перед завистью какого-то анонимного другого, которую он попытался успокоить таким образом. Но поскольку христианин (или, по меньшей мере, человек, еще частично проникнутый христианской культурой) в своих отношениях с другими людьми все еще интуитивно подражает в своем пове-

дению божественному образцу, то сосед, земляк или коллега потенциального инноватора будут в идеальных обстоятельствах (которые совсем не обязательно имеют место в действительности) представлять меньший сдерживающий фактор или меньшую угрозу, чем это было бы в дохристианском или нехристианском мире.

Между прочим, агностические и атеистические общества, так же как и государства с агностическими и атеистическими режимами, использовали созданную христианством возможность индивидуальных достижений, поскольку они часто создавали систему стимулов, которая чрезмерно поощряет человека и терпима для него только потому, что он ощущает себя в какой-то мере защищенным от зависти со стороны других людей — благодаря сохранению христианских ценностей, пусть и в разбавленном виде.

Час судьбы в скандинавской мифологии

Языческая мифология народов Севера также содержит идеи, отчасти напоминающие представления греков о божественной зависти. Они также помогали членам сообщества эмоционально примириться с явным неравенством перед судьбой.

Как показывает Карл Зимрок, судьба в персонифицированном виде проявляется «между Владык, управляющих миром, и помогающих миру сил, которые сами являются богами и, следовательно, не представляют собой силу, которая выше богов... Они «объявляют» человеку о его «скромной доле», присуждая ее ему, как мы видим в 7-й главе «Саги о Гаутреке», в которой Грани С Лошадиной Гривой будит в полночь своего воспитанника Старкада и отправляется с ним в путь. Они на лодке прибывают на остров, сходят на берег и направляются на лесную поляну, где собралась толпа людей. Они ждут суда. Одиннадцать человек восседают на престолах, двенадцатый престол пуст. Грани С Лошадиной Гривой занимает двенадцатый престол, и собравшиеся приветствуют его как Одина. После этого он требует, чтобы судьи определили судьбу Старкада. На это Тор начинает говорить: «Альфхильд, мать Старкада, избрала отцом своему сыну великана вместо Асатора: поэтому я присуждаю Старкада к тому, чтобы у него не было ни сына, ни дочери и чтобы род его кончился с ним». На

это Один говорит: «Я дарую ему жизнь тройной протяженности». Тор говорит: «В каждой из трех своих жизней он совершит постыдное деяние, деяние зависти». Один говорит: «Я жалую ему лучшее оружие и сокровища». Тор отвечает: «Я предопределяю, что он не будет иметь ни земель, ни поместий». Один говорит: «Я дарую ему много денег и имущества». Тор отвечает: «Я предопределяю, что он всегда будет думать, будто имеет недостаточно». Один говорит: «Я дарую ему победы и искусственность в битве». Тор отвечает: «Я осуждаю его на то, что в каждой битве он получит тяжелую рану». Один говорит: «Я дарую ему дар поэзии». Тор отвечает: «Он не сможет запомнить ничего из того, что сочинил». Один говорит: «Я обещаю, что он будет в чести у знатных и благородных людей». Тор говорит: «Весь простой народ будет ненавидеть его». Потом судьи рассказывают Старкаду все, что говорилось, и этим заседание суда кончается. После этого Грани С Лошадиной Гривой возвращается в лодку вместе со Старкадом.

Так же как Тор добавляет к каждому из даров Одина оговорку — подобно младшей фее, норне или ведунье из наших волшебных сказок, — Один имеет возможность смягчать враждебные заклятия Тора и компенсировать земли, которые тот отнимает у Старкада, избытком движимого имущества»²⁵

Ясно, что в этой саге предпринимается попытка разобраться в проблеме судьбы и (вызывающих зависть) даров, которыми фортуна осыпает человека, объяснив земную судьбу одного человека результатом спора между завистливыми и щедрыми силами. Здесь, как и у греков, мы наблюдаем проекцию человеческой зависти на мир богов. В этой связи интересно отметить выражения «постыдное деяние», «деяние зависти» — факторы, которые Один стремится устранить из судьбы Старкада, оделяя его тем, что освободит его от зависти.

Как мы уже много раз видели, для любого человеческого сообщества чрезвычайно важно найти какое-нибудь объяснение различию судеб его членов, счастливых и несчастных. Это необходимо для того, чтобы любимец судьбы мог не страдать слишком сильно от угрызений совести, от страха, что его погубит зависть. Некоторым культурам не удалось этого достичь ни психологическими, ни мифологическими, ни религиозны-

²⁵ К. Simrock, *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen*, 4th ed., Bonn, 1874, p. 164.

ми средствами. Северная мифология пытается разрешить эту проблему с помощью представления о часе судьбы. Поскольку у каждого индивида есть его собственный, личный и уникальный час рождения, можно разрешить болезненные проблемы, с которыми сталкивается каждое сообщество из-за неравенства судеб, соединив судьбу с моментом рождения. Зимрок приводит примеры этого:

«В других случаях судьба не персонифицируется, как показывает следующий пример. ... О валькириях говорят, что они исполняют веления Орлога, отмеряют судьбу, решают исход войн. Судьбы назначаются и определяются — первоначальный промысел, первоначальные решения, от которых человек не может убежать и которым подчиняются даже боги.

Удача предопределена и зависит от часа рождения. Наша удача сопутствует нам с колыбели — это выражение намекает на приносящих дары норн или фей, которые приходят к новорожденному, чтобы «создать» его удачу. В древневерхненемецком этот час называется *hwila*, а связанная с ним удача — *hwilsalida* или *vilsaelda* и, без сомнений, она персонифицируется, так как напоминает приносящих дары норн. Вера во влияние звезд появляется позже и отсылает к «звезде волхвов». ... Тех, кто родился в счастливый час, называли детьми фортуны. Когда о них говорилось, что они родились в рубашке (в сорочке, в чепчике), это имело некоторую связь с природой, потому что некоторые дети действительно рождаются в околоплодном пузыре. Традиционно эту тонкую оболочку тщательно сохраняли и хоронили под порогом. Считалось, что в ней живет дух — хранитель ребенка или часть его души»²⁶

Стыд и вина

Психоаналитик Герхарт Пирс пролил свет на те личностные изменения, которые позволяют объяснить современную творческую эру относительной свободы человека от страха стать объектом зависти. Пирс различает два типа личности, которые можно воспринимать как соответствующие двум культурным типам: это человек, обремененный чувством вины, и человек,

²⁶ Op. cit., p. 165.

исполненный стыда. Человек, испытывающий чувство вины, скрытен, его характер подчинен ограничениям. Его ранние идентификации, вместе с основанными на них поздними, связаны неконструктивными образами. Человек с чувством вины не склонен действовать, он пассивен и враждует сам с собой. Пирс пишет: «В лучшем случае деятельность, порождаемая виной, — это *реституция* (жертва, искупление, покаяние), которая редко освобождает, но приносит с собой рессентимент и ярость фрустрации, которые в свою очередь становятся источником новой вины»²⁷

По контрасту, Пирс видит у индивида, испытывающего стыд, большой потенциал для созревания и развития. Стыд возникает тогда, когда человеку не удается достичь поставленных перед собой целей; но вина часто возникает как раз оттого, что цели достигнуты, потому что человек считает, что для блага других было бы лучше, если бы эти цели не были достигнуты. Поэтому человек с чувством вины склонен в первую очередь умиротворять действительно или предположительно завидующий «дурной глаз» других. Однако для того, чтобы ребенок стал социализированным субъектом, необходимы оба механизма — и стыд, и вина, — но эти элементы могут быть сверхкомпенсированы как в человеке, так и в культуре.

Социальное единообразие, достигнутое посредством чувства вины, будет по сути подчинением, а достигнутое посредством стыда — идентификацией. По мнению Пирса, западная культура, вероятно, претерпела постепенные изменения. «Высокопатриархальное, феодальное и иерархическое общество до Реформации отводило значительную роль вине. Вина перед Господом была признанным и практически не поддающимся изменению фактом; в этом все были по сути равны, так что не существовало различий или возможности их достигнуть, кроме как степенью подчинения; уничижение перед лицом Бога Отца было существом человеческой жизни, и в нем не было стыда».

Он считает, что эта тенденция, которую он имеет в виду, достигла пика в эпоху Реформации. Тогда же возникла новая тенденция. Она состояла в росте значения индивидуальной ответственности (трактат Лютера «О свободе христианина»).

²⁷ G. Piers and M. B. Singer, *Shame and Guilt. A Psychoanalytical and Cultural Study*, Springfield, 1953, p. 28 f.

Согласно Пирсу, значение, которое придается имманентному сознанию сверх служения трансцендентальному Богу, отражает интернализацию вины, которая поглощается «Я».

Пирс, однако, считает, что такой процесс содержит начало поворота от иррациональности этого концепта вины. Хотя протестантизм сохраняет догму о первородном грехе, он, особенно кальвинизм с его делением на «избранных» и «отверженных», предоставляет возможность для дифференциации и конструктивного сравнения себя с другими. Растущая роль разума, труда и успеха требует агрессивности без чувства вины. Эта тенденция была усилена капитализмом и технологиями.

Если раньше работа воспринималась и переживалась как наказание от Господа, как каторга, позволяющая нам избыть терзающее нас чувство вины, то теперь труд и трудовые усилия стали идеализироваться как путь к самореализации и почестям. Пирс пишет: «Во времена раннего христианства нищий мог восприниматься как Божье дитя, как успешно кающийся грешник и даже восхваляться как святой; в протестантском обществе с его приобретательской направленностью «ему должно быть стыдно»»²⁸

Религия без зависти

Макс Вебер различает две принципиально различные позиции, которые может занимать сверхъестественная сила в конкретной религии по отношению к удаче и благополучию верующего: 1) радостное признание и отсутствие зависти; 2) зависть богов и демонов.

«Герой сохраняет состояние, превышающее обычное, вопреки богам, а не с их помощью, и часто даже в противоборстве с ними. В связи с этим существует характерное различие между гомеровским эпосом и частью древнеиндийского, с одной стороны, и, с другой стороны, бюрократической китайской и священнической иудейской историографией, где «законность» удачи как Господней награды за добродетель проявляется гораздо сильнее. В то же время связь между неудачей и гневом или завистью демонов и богов распространена чрезвычайно широко».

²⁸ Op. cit., p. 35 f.

В связи с этим Вебер напоминает, что почти во всех распространённых религиях, в иудаизме и особенно в религии современного Китая калека или человек, преследуемый судьбой, считается жертвой гнева богов, и ему не следует предстать перед лицом Бога вместе с богобоязненными и удачливыми людьми. Действительно, практически во всех этических религиозных системах привилегированные классы и священник, который служит им, считают позитивное или негативное социальное положение индивида так или иначе следствием его религиозных добродетелей — меняются только формы легитимизации позиции успешных людей²⁹

Сделать из этого упрощённый вывод — возможно, в духе марксизма — что высшие классы эксплуатируют религию, используя ее для производства «опиума» для низших классов, значило бы пренебречь тем, что, как мы уже показали, является настоящей необходимостью для любого общества: сделать разницу в статусе эмоционально приемлемой для человека, а также доступной для рационализации. Системы верований, предназначенные для контроля зависти, можно было бы презирать как социальный опиум, если бы возможно было доказать, что окончательное устранение определенных экономических условий, связанных с собственностью, классом и т.п., искоренило бы взаимную зависть во всем мире. Но это невозможно.

Представляется более вероятным, что социальная потребность достичь контроля над худшими проявлениями зависти в человеческом общежитии привела к переориентации существующих религиозных систем, так чтобы легитимизировать очевидные различия в положении людей в интересах социального мира. Так, как неоднократно говорилось, что американский культурный этос, популярный в XIX в. взгляд на мир, создал и вполне совершенно независимо от религиозных представлений, но совместно с ними, миф об успешном человеке, который, к большому огорчению критиков социального устройства, сделал неравенство эмоционально приемлемым. Однако было бы неправильно предполагать, что отдельные авторы или другие заинтересованные стороны изобрели миф и навязали его общественному мнению, чтобы легити-

²⁹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1925, Vol. 1, p. 281.

мизировать и защитить экономическое неравенство. Во многих случаях как раз существование такой идеологии сделало допустимым тип поведения, ведущий к неравенству достижений в бизнесе. По крайней мере представляется вероятным, что человеческие качества и типы поведения, необходимые для освоения североамериканского континента, стимулировали возникновение идеологии, способной легитимизировать состояние нарастающего неравенства.

Этика Нового Завета и современный мир

Этика Нового Завета стремилась обеспечить разнообразие человеческой жизни в мире, полном завистливых людей и вряд ли способном превратиться в общество равных. Общество, в котором все причины для зависти исчезли, не нуждалось бы в моральной проповеди христианства. Снова и снова мы встречаем притчи, совершенно явно посвященные аморальности греха зависти. Возлюби ближнего своего как самого себя — именно потому, что это защитит его от нашей зависти и враждебности. Естественно, очень важно избегать некоторых наглых и вызывающих жестов, например расточительности, — но не значимой деятельности, праздников и достижений — для того, чтобы умиротворить завистников. В таких местах Новый Завет почти всегда упоминает завистника, призывая его, в той степени, в какой он является зрелым человеком и христианином, примириться с неравенством людей.

На Западе историческое достижение этой христианской морали состоит в том, что она поощряла и защищала творческие силы человека и, возможно, прямо повлияла на их развитие, ставшее возможным благодаря контролю над завистью.

Однако завистникам удалось извратить эту мораль, приспособив послание христианства в собственных целях. Мрачная, аскетическая мораль настойчиво нашептывает радостному, удачливому или успешному человеку: «Почувствуй свою вину, устыдись — ведь те, кто ниже тебя, завидуют тебе. Ты виноват в их зависти. Сам факт твоего существования заставляет их грешить. То, что нам нужно — это общество равных, так, чтобы никто никому не завидовал». Таким образом, завистники больше не должны сдерживать себя, контролировать свои эмоции и упражняться в любви к ближнему; изме-

ниться должна их жертва — измениться к худшему, по мерке, предложенной завистью.

Но роль Нового Завета не сводится просто к победе над завистью, которую проповедают недвусмысленные притчи, показывающие, что завистливый человек неугоден Господу, но не объясняющие, почему нужно соглашаться с царящим в этой жизни неравенством положения, возможностей и счастья, а не злиться на него. В эсхатологическом плане угнетенным, несчастным и жертвам судьбы также говорится следующее (возможно, для того чтобы помочь им преодолеть зависть к более удачливым знакомым и современникам): «После смерти вам (может быть) уготовано царствие небесное, в котором все (кто сумел туда попасть) будут равны. Все люди равны перед Господом, все равно, королями или нищими они были в этом мире; более того, у бедных больше шансов попасть на небо».

Но и здесь завистникам удалось присвоить послание Нового Завета. Эта доктрина, постепенно приобретающая светский характер, превратилась в призыв к установлению эгалитарного общества, к достижению выравнивания, единообразного состояния здесь и сейчас, в этом мире. Чтобы придать себе респектабельности, эгалитарная утопия прикрылась оболочкой Нового Завета. Поскольку все будут равны перед Господом (и были созданы равными *ab initio* с целью окончательного трансцендентного равенства), то здесь, на земле, все должны быть настолько равны, насколько это возможно. Без софистических уверток эту доктрину совершенно невозможно совместить с Новым Заветом. Не следует также упускать из виду, что реализация идеи эгалитарного общества сделала бы христианский этический контекст в высокой степени избыточным³⁰

³⁰ См., например: Theodoras Nikolaou, *Der Neid bei Johannes Chrysostomus*, Bonn, 1969.

Глава 10

ЗАВИСТЛИВЫЙ ЧЕЛОВЕК В ЛИТЕРАТУРЕ

Вероятно, название «Зависть» носят только два романа — русский и французский — и один немецкий рассказ. Однако «Билли Бадд», последнее произведение Германа Мелвилла, также заслуживает этого названия. Это, вероятно, наиболее значительная из предпринятых в литературе попыток анализа проблемы зависти в человеческой жизни.

Герман Мелвилл

Повесть начинается с рассказа о том, как Билли Бадд, высокий, светловолосый, симпатичный матрос с торгового судна, был завербован в королевский военно-морской флот. Его капитан жалуется морскому офицеру на потерю, которую это для него означает. В Бадде он теряет одного из лучших матросов, к тому же такого, который своим добрым нравом и добросовестностью превратил собравшийся на борту дикий сброд в мирную команду. Когда Бадд впервые появился на судне, говорит капитан, его невзлюбил только один человек, довольно мерзкий тип¹. Капитан ясно формулирует его мотивы: зависть к новичку из-за того, что он так полюбился всем остальным. Однако после того, как этот негодяй попробовал напасть на Билли Бадда, а тот его основательно отделал, он тоже стал его другом. Капитан боится беспорядков на борту, если судно покинет миротворец Бадд. Но, что характерно, Бадд добровольно позволяет себя завербовать.

Мелвилл описывает Бадда не просто как исключительно красивого и искусного молодого моряка — нам также сообщают, что он, вероятно, найденыш аристократического про-

¹ H. Melville, 'Billy Budd,' in *The Portable Melville*, ed. J. Leyda, New York, 1952, p. 643. [Мелвилл Г Билли Бад // Мелвилл Г Повести. М.: Художественная литература, 1977.]

исхождения. Но у него есть мелкий недостаток — в минуты сильного душевного волнения он теряет дар речи. Виновником гибели Бада становится капитанармус Джон Клэггерт. Описывая подробности присхождения и гражданской карьеры Клэггерта, Мелвилл дает понять, что это человек, дышащий злобой по отношению к обществу и к жизни в целом.

Билли Бада быстро сходится с товарищами по кораблю. Он популярен и, кроме того, выполняет свои обязанности предельно добросовестно. Став в самом начале своей службы свидетелем наказания матроса плетью за мелкую провинность, Билли старается не привлекать внимания начальства. Но скоро он замечает, что с ним все время происходят странные случаи. Его тщательно уложенная сумка оказывается в беспорядке. Злоба неодушевленных объектов постоянно препятствует его стремлению быть образцовым моряком. Он обсуждает это со старым матросом, который объясняет ему, что на него взъелся капитанармус. В это Билли не может поверить, ведь товарищи рассказали ему, что капитанармус называет его не иначе как «милым и славным малым». У Клэггерта всегда находятся для Билли улыбка и ласковое слово.

Мелвилл несколько раз описывает гримасу зависти и ненависти, искажающую черты капитанармуса, когда он знает, что его не видит ни его жертва, ни другие матросы. Мелвилл также размышляет о том, что жертва, избранная завистником, редко способна обнаружить намерения и чувства своего преследователя по его поведению или выражению лица. Рессентимент и зависть — это такие враждебные чувства, которые легко скрывать; а скрыть их часто бывает необходимо для того, чтобы замысел завистника увенчался успехом.

Билли Бада, который у Мелвилла воплощает все доброе, невинное и безвредное, не может понять, почему Клэггерт, которому он стремится понравиться, образцово исполняя свои обязанности, преследует его своей завистью только оттого, что он, Билли, таков, каков он есть. Поэтому до того, как изложить сами трагические события, Мелвилл вставляет в повествование анализ зависти.

После того как Мелвилл показал читателю то, во что Билли и многие его товарищи отказываются верить, а именно что «Клэггерт на него взъелся», и подтвердил это свидетельством одного из матросов, он ищет возможные мотивы. До того как Мелвилл называет зависть, он выдвигает и отвергает несколь-

ко других возможностей, тщательно и аккуратно рассматривая их. Сначала он говорит следующее: «...все же причина, которая за неимением никакой другой представляется единственно возможной, в самой своей реалистичности пронизана не меньшей таинственностью, этим главнейшим элементом радклифских романов, чем те, что порождались неистощимой фантазией хитроумной создательницы «Удольфских тайн». Ибо что может быть таинственнее внезапной и сильнейшей антипатии, которую в человеке определенного склада с первого взгляда возбуждает другой человек, совершенно, казалось бы, безобидный? Или самая эта безобидность и порождает ее?»²

Таким образом, писатель понимает нечто, что редко удастся понять современному специалисту по социальным наукам, потому что последний ищет первопричину зла вне злодея. У агрессора могут возникнуть зависть, ненависть и враждебность при том, что человек, являющийся источником стимулов для этих чувств, совершенно неспособен помешать этому. Зависть другого могло бы предотвратить только самоуничтожение или акт обезображивания себя. Проявляя глубокое понимание проблем человеческих взаимоотношений на борту военного судна — проблем, по поводу которых современные исследователи малых групп заявляют, что они решили их заново путем дорогостоящих и трудоемких экспериментов, — Мелвилл описывает социальный климат, на фоне которого разыгрывается драма:

«С другой стороны, нигде люди разного склада не находятся в такой постоянной и раздражающей близости, как в плавании на большом военном корабле с полностью укомплектованной командой. Там, что ни день, каждый человек, независимо от его чина, почти обязательно приходит в соприкосновение чуть ли не со всеми остальными. И избежать лицемерия того, кто вызывает неприязнь, там невозможно, если только не выбросить его за борт, как пророка Иону, или не прыгнуть в море самому. А теперь спросите себя, каким может быть воздействие всех этих обстоятельств на человека, чья натура в любом своем проявлении прямо противоположна натуре святого?»³

² Op. cit., p. 672 f. [Там же. С. 228.]

³ Op. cit., p. 673. [Там же. С. 228.]

Многие современные писатели и большинство современных социологов удовлетворились бы этим и закончили бы анализ характера Клэггерта. Мелвилл продолжает: «Но этих отрывочных намеков далеко не достаточно для того, чтобы обыкновенный человек сумел понять Клэггерта. Ведь чтобы перейти от обыкновенного человека к Клэггерту, необходимо пересечь «их разделяющее смертоносное пространство», а для этого лучше всего выбрать косвенный путь»⁴.

Мелвилл пока не вводит концепт зависти или рессентимента. Сначала он пересказывает беседу, которую однажды имел с ученым другом на тему житейской мудрости и понимания человеческой природы. Ученый стремится убедить Мелвилла, что житейский опыт сам по себе вовсе не означает знания темных лабиринтов человеческой природы. Он завершает свои рассуждения замечанием: «Кок и Блэкстон [авторы классических трудов по юриспруденции] проливают на темные закоулки души куда меньше света, чем библейские пророки. А кем были те? Чаще всего отшельниками».

Мелвилл говорит, что тогда он не мог понять ученого. Теперь, столкнувшись с задачей объяснения антипатии Клэггерта к Билли Бадду, он полагает, что понял совет старого друга, и говорит: «Будь лексика, опирающаяся на Священное Писание, по-прежнему во всеобщем употреблении, нам было бы легче находить определения некоторым исключительным характерам и разбираться в них. Но при нынешнем положении вещей приходится искать авторитеты, заведомо свободные от обвинения в приверженности к Библии»⁵.

Мелвилл, несомненно, имеет в виду то, что проблема зависти часто упоминается в Ветхом и в Новом Завете. Но он сам продолжает размышления еще почти на трех страницах, прежде чем произносит решающее слово. Он намерен неопровержимо доказать, что злоба Клэггерта — это нечто, что нельзя объяснить теорией влияния среды, которая получила такую популярность впоследствии. Зло лежит в самой натуре Клэггерта и никак не связано с окружающим его миром.

Мелвилл приводит определение «природной безнравственности», приписываемое Платону: «Природная безнравственность — безнравственность от природы». Мелвилл спе-

⁴ Op. cit., p. 673. [Там же. С. 228–229.]

⁵ Op. cit., p. 674. [Там же. С. 229–230.]

шит предупредить нас, что он не имеет в виду греховность человечества в целом в смысле Кальвина. То, о чем он говорит, свойственно только некоторым индивидам. И «в тюрьмах, а также на виселицах можно найти не так уж много примеров этой безнравственности». Порочность Клэггерта, для которой Мелвилл ищет подходящее слово, всегда подчиняется интеллекту. В коротком виртуозном пассаже, который мог бы выйти из-под пера Шелера или Ницше, автор «Билли Бада» переносит нас в сферу феноменологии завистливой личности — ни разу не употребив слово «зависть»:

«Безнравственности такого рода благоприятствует цивилизованность, особенно аскетического толка. Эта безнравственность драпируется в мантию благопристойности. Она обладает кое-какими негативными достоинствами, которые служат ей безмолвными пособниками. Можно даже сказать, что она чужда пороков и мелких грешков, ибо ей присуща непомерная гордыня, не снисходящая до корыстолюбия и жадности. Короче говоря, в безнравственности, о которой идет здесь речь, нет ничего грязного или чувственного. Она опасна, но свободна от мелочности. И, не льстя роду человеческому, она никогда не говорит о нем дурно»⁶

Человек, столь одаренный природой, размышляет Мелвилл, должен был бы подчиняться законам разума. На самом деле, однако, такие натуры способны на проявления величайшей иррациональности; «стремясь к осуществлению цели, которая по бессмысленной злобности кажется порождением безумия, такой человек подчиняет свои действия холодным велениям здравого рассудка... а способ ее достижения и все внешние действия всегда выглядят вполне разумными»⁷ Мелвилл считает таких людей ослепленными собственным безумием, хотя в глазах обычного наблюдателя их действия неотличимы от нормальных. Они никогда не говорят о своей истинной цели, но их методы и способы поведения всегда совершенно рациональны. Таким типом человека был Клэггерт; в нем таилась маниакальная злоба, которую нельзя целиком объяснить его средой, но которая, как пишет Мелвилл, была врожденной — иными словами, «безнравственностью от природы»⁸

⁶ Op. cit., p. 674 f. [Там же. С. 230.]

⁷ Op. cit., p. 675. [Там же. С. 230.]

⁸ Op. cit., p. 675. [Там же. С. 231.]

Нежелание приписывать зависть

Пока Мелвилл ни разу не употребил слова «зависть». Но в ходе описания характера Клэггерта упоминаются некоторые проявления тех специфических особенностей завистника черт, о которых так часто пишут в литературе: он прячется под маской негативных добродетелей, таких как спартанский аскетизм, его злобу невозможно усмирить подкупом, он не берет взятки, он никогда не говорит плохо о человечестве, он кажется крайне рассудительным и при этом способен на отчаянные поступки — нанесение увечий самому себе, — если этим он может навредить объекту своей зависти.

Здесь Мелвилл делает отступление об адвокатах, медицинских экспертах и священниках. Он спрашивает, не это ли явление (все еще не названное завистью), только что описанное на примере Клэггерта, непризнанное и отвергнутое, ставит в тупик суд при рассмотрении многих уголовных преступлений. Тогда не должны ли суды использовать в качестве экспертов людей, которые осведомлены о «безумии сердца», а не только обычных медиков?⁹

Это свидетельствует о поразительной интуиции Мелвилла. По сию пору в криминологической литературе и практике сохранилась заметная антипатия к прямым ссылкам на мотив зависти, даже если в других источниках содержатся убедительные свидетельства роли этого мотива в преступлении.

Только теперь, спустя 40 страниц после начала повести, Мелвилл вводит концепт зависти в главе, озаглавленной «Зависть, ярый гнев, отчаяние» — словами, которыми Мильтон описывает Сатану. С этого момента зависть снова и снова упоминается в качестве причины, по которой капитанармус преследует Билли Бада. Клэггерт сам хорош собой, но его частые иронические замечания о красоте матроса автор объясняет завистью:

«А ведь зависть и антипатия — страсти, если рассуждать здраво, словно бы несовместимые — тем не менее нередко рождаются неразрывно соединенными, как Чанг и Энг, знаменитые сиамские близнецы. Но зависть — такое ли уж это чудовище? Вспомним, однако, что немало людей, представавших перед судом, в чаянии смягчения кары признавали себя виновными в самых ужасных преступлениях, но кто и ког-

⁹ Op. cit., p. 676. [Там же. С. 231.]

да в подобных обстоятельствах хоть раз сослался на зависть? Все словно соглашается, что это чувство куда постыднее даже тягчайшего преступления. И не только всякий спешит отречься от него, но иные добрые души просто отказываются верить, что умный человек вообще способен поддаться зависти. Однако зависть гнездится в сердце, а не в мозгу, а потому никакой ум не может послужить от нее защитой»¹⁰

Страсть зависти хранят в тайне все люди вне зависимости от культуры и языка, хранят с большим страхом и стыдом, чем любую эротическую страсть или перверсию. Последней потребовался Зигмунд Фрейд и его школа, чтобы стать темой для художественной литературы и светской беседы. Неслучайно Мелвилл написал эту повесть, в которой зависть описана во всем зловещем безобразии, в конце своей очень долгой жизни, полной лишений и разочарований; ведь для этого он должен был полностью покориться своей судьбе и смириться с тем, что современники не ценят его творчество.

Автор описал в Клэггерте не пошлую зависть, не просто «ту опасливую ревность, которая искажала лицо Саула, когда он угрюмо и подозрительно размышлял о юном миловидном Давиде». «Зависть Клэггерта гнездилась глубже». Он чувствовал, что внешняя красота Билли отражает невинность его натуры, не знающей зла и зависти. Именно этот удивительный моральный феномен довел Клэггерта до пароксизма зависти.

Мелвилл признает даже параноидальный аспект такого рода зависти; из-за того, что Клэггерт не мог представить себе, что Билли совершенно ничем не отвечает на его ненависть, и не мог с этим примириться, он усматривал намеренные оскорбления в случайных происшествиях, например в пролитой миске супа, чтобы иметь возможность добавить «в желчь своей зависти еще и жгучую кислоту презрения»¹¹

*Слепое пятно у исследователей Мелвилла
в отношении мотива зависти в «Билли Бадде»*

Не только социальные науки нашего века демонстрируют слепое пятно в отношении зависти, но еще и литературная кри-

¹⁰ Op. cit., p. 677 [Там же. С. 232.]

¹¹ Op. cit., pp. 678 f. [Там же. С. 233.]

тика. Когда писатель уровня Германа Мелвилла посвящает многие страницы своей последней книги тщательной подготовке читателя к главному мотиву загадочного центрального персонажа драмы, когда он кроме этого фактически излагает феноменологическую теорию зависти с точки зрения глубинной психологии и когда он выбирает этот концепт в контексте особого сочетания слов, позаимствованного из «Потерянного рая» Мильтона, для заголовка одной из глав, то можно было бы предположить, что исследователи Мелвилла, по крайней мере анализируя данную повесть, будут обязаны хотя бы один раз упомянуть о попытке Мелвилла разгадать загадку зависти и связанного с ней преступления. Мы будем напрасно искать эти упоминания. Систематический обзор исследований о «Билли Бадде» приводит к выводу, что большинство из них совершенно игнорируют проблему зависти. Это тем более удивительно, что Мелвилл неоднократно использовал этот мотив в других своих произведениях и был озабочен его метафизическим смыслом, что явствует из его размышлений о Джоне Мильтоне¹²

¹² Например, «в повести «Редберн» Джексон особенно ненавидит молодого матроса — самого Редберна — из-за его юности, румяных щек и крепкого здоровья. Рэдни из главы о «Таун-Хо» в романе «Моби Дик» (гл. 54) тоже завидует красивому и популярному матросу» (*Herman Melville: Billy Budd, sailor, reading Text and genetic Text, edited from the Manuscript with Introduction and Notes*, by H. Hayford and M. M. Sealts, 2nd ed., London and Chicago, 1963, p. 32). Или см. у Поммера: «Редберн считал, что единственной причиной ненависти Джексона к нему была *зависть* к его крепкому здоровью: ведь я был молод и красив... а он страдал от неизлечимой болезни, пожирившей его внутренности. Похожий случай был с матросом из Белфаста — Джексон постоянно оскорблял и унижал его и, казалось, ненавидел его от всей души за его физическую силу, красивое лицо, и в особенности за его румяные щеки» (*Redburn*, pp. 72, 356, 356–357, 374, 376). Ревность примерно такого же типа была частью мотивации Сатаны: Мильтон, «Потерянный рай», IX, 119–130 (H. F. Pommer, *Milton and Melville*, Pittsburgh, 1950, p. 85 f.).

Связь между «Билли Баддом» Мелвилла и портретом зависти в образе Сатаны у Мильтона очевидна. Ее подтверждает и заголовок второй главы, где дан анализ характера каптенармуса: «Зависть, ярый гнев, отчаяние» (*Billy Budd*, XIII, p. 48). Эти слова Мильтон употребил для описания чувств Сатаны, в первый раз увидевшего Эдем (*P.L. IV*, 115). Мелвилл использовал

На протяжении 280 страниц книги, по которой сейчас, видимо, изучают Мелвилла студенты американских университетов, Мерлин Боуэн анализирует творчество Мелвилла. «Билли Бадду» посвящены целиком страницы 216–233 и 10 других абзацев в разных местах книги. Хотя Клэггерт часто поминается как символ зла, в книге нет ни слова о мотиве зависти, который Мелвилл так определенно подчеркивал и так подробно развивал.

Боуэн избегает этого термина и пишет только, что Клэггерт исполнен злобы и зла. Больше всего места он уделяет внутреннему конфликту в душе капитана Вира. И даже когда он время от времени возвращается к мотивам доносчика, Клэггерта, он не идет дальше общих слов (о загадке безнравственности) или упоминает только самый поверхностный мотив, который, как четко показывает Мелвилл, порожден завистью: «Клэггерт, чья тайная зависть, питаемая мнимым оскорблением...»¹³ Мелвиллу бы не требовалось строить половину

их, чтобы предварить свой анализ зависти Клэггерта при виде Билли — и, возможно, чтобы намекнуть на причину бледности Клэггерта: «Но у Клэггерта она (зависть) не приняла обычной пошлой формы» (*Billy Budd*, XIII, p. 48). (Op. cit., p. 88.) То же самое замечание мы встречаем в книге: R. Mason, *The Spirit above the Dust. A Study of Herman Melville*, London, 1951: «И Мелвилл, цитируя в качестве эпиграфа к разделу, в котором вводится Клэггерт, слова «зависть, ярый гнев, отчаяние», явным образом подтверждает эту отсылку» (p. 252).

В работе: L. Thompson, *Melville's Quarrel with God*, 1952, эта аналогия обсуждается более подробно. «С этой точки зрения Билли был поразительным примером того, как главный источник вреда, завистливый разрушитель Эдема, все еще имеет какое-то отношение ко всем человеческим испытаниям на этой земле» (p. 366); «Многочисленные перекрестные ссылки между «Билли Баддом» и «Потерянным раем» иногда очевидны, а иногда завуалированы; но одна из наиболее очевидных — это прямая цитата, которую Мелвилл использует в качестве названия или эпиграфа главы 11... Мелвилл использует эти слова, чтобы описать смешанные чувства Клэггерта, когда тот смотрит на Билли. Завидуя невинности Билли, Клэггерт тем не менее смотрит на нее с презрением. То, что делает Мелвилл, напоминает монолог, который произносит у Мильтона Сатана, наблюдающий за Адамом и Евой» (p. 370 f.).

¹³ M. Bowen, *The Long Encounter, Self and Experience in the Writings of Herman Melville*, Chicago, 1960, p. 229. N. Arvin, *Herman Melville*, London, 1950 — здесь также отсутствует упоминание зависти как мотива Клэггерта.

повести вокруг мотива зависти, если бы он просто хотел объяснить ненависть Клэггерта к Билли Бадду тем, что Клэггерт воспринимал как высокомерие со стороны Билли. Безусловно, ни один читатель не смог бы понять из книги Боуэна, что в «Билли Бадде» Мелвилл дал одно из самых детальных аналитических описаний зависти, которое, к тому же, имеет ключевое значение для развития сюжета.

В книге Э. Р. Хамфри «Мелвилл» 114 страниц, три из которых посвящены «Билли Бадду». Автор не сомневается в том, что Мелвилл придавал большое значение анализу характера Клэггерта: «Анализ томления и злобы, странным, но вполне реалистичным образом смешавшихся в душе Клэггерта, относится к лучшим страницам в творчестве Мелвилла... Это одновременно тщательный и в то же время беглый анализ, спокойный и внушающий беспокойство, и он значительно интереснее, чем могла бы быть любая погоня за сенсацией»¹⁴ Слово «зависть» в книге Хамфри не упоминается.

В своем исследовании, посвященном малым формам в творчестве Мелвилла, Ричард Хартер Фогл упоминает Клэггерта только один раз. Вот все, что он пишет: «Клэггерт, капитанармус... чья натура состоит из чистого зла»¹⁵ Природа этого зла, о которой прямо пишет Мелвилл, не упомянута.

Тайрус Хиллуэй в своей 176-страничной книге о творчестве писателя считает «Билли Бадда» бесспорной вершиной творческой зрелости Мелвилла. Это не просто его последняя книга, плод последних десяти — между семьюдесятью и восьмьюдесятью — лет жизни, но и изложение его философии, повесть, написанная без надежды на гонорар и на современного читателя, главным стимулом для завершения которой была близость смерти. Можно было бы подумать, что Хиллуэй хотя бы намеком, хотя бы одной фразой даст понять читателю, что Мелвилл размышляет над проблемой зависти. Но слово «зависть» не появляется ни разу. Клэггерт — это воплощение зла, и ничего больше¹⁶

Книга Джефффри Стоуна о Мелвилле, в которой больше 300 страниц, предназначена для широкого читателя. Автор книги подробно пишет о Билли Бадде и Клэггерте. Послед-

¹⁴ A. R. Humphrey, *Melville*, Edinburgh and London, 1962, p. 113.

¹⁵ R. Harter Fogle, *Melville's Shorter Tales*, Norman, 1960, p. 138.

¹⁶ T. Hillway, *Herman Melville*, New York, 1963.

ний — один из всего лишь двух персонажей во всем творчестве Мелвилла, которые одержимы злом¹⁷

Но и в этой книге Стоуна мы также напрасно искали бы упоминания о том, что в характере Клэггерта Мелвилл исследует проблему зависти. Стоун приводит пространные цитаты из повести, где описывается мотивация поступков каптенармуса, но избегает всех тех фраз, в которых Мелвилл использует термин «зависть». Стоун даже излагает то, что, как он утверждает, является современной интерпретацией Клэггерта, согласно которой он — гомосексуалист, чья неразделенная любовь к прекрасному матросу трансформируется в амбивалентное чувство любви-ненависти и, в конце концов, в смертельную ненависть. Эту интерпретацию Стоун отвергает: «Мелвилл постоянно обращается к метафизическому смыслу безнравственности Клэггерта, и если дело не в метафизике, то нам остается любопытное зрелище необычайно умного старика, который посвятил три последних года жизни размышлениям о банальном случае отвергнутых гомосексуальных притязаний»¹⁸ В этом Стоун прав, но в его книге нет ни единого слова о том, что Мелвилл посвятил три года своей жизни анатомированию явления зависти. Однако те немногие авторы, которые глубоко вникли в эту тему, демонстрируют, насколько очевиден в действительности главный объект интереса Мелвилла.

Милтон Р. Стерн, например, посвящает подробной интерпретации характера Клэггерта семь страниц, несколько раз упоминая об элементе зависти¹⁹ Наиболее четко, вероятно, это формулирует Ф. О. Матиссен в своей книге об американской литературе: «Клэггерт... чью злобу, подобно Яго, более всего возбуждает зависть к чужой добродетели». И в другом месте: «Чтобы описать чувства Клэггерта, Мильтон прибегает к цитате. «Зависть, ярый гнев, отчаяние» — силы, которые кипели в мильтоновском Сатане, когда он в первый раз приблизился к Эдему. Мелвилл также набросал на обратной стороне

¹⁷ G. Stone, *Melville*, New York, 1949, p. 27

¹⁸ Op. cit., p. 313.

¹⁹ M. R. Stern, *The Fine Hammered Steel of Herman Melville*, Urbana, 1957, p. 227 f. Дважды зависть Клэггерта упомянута в: J. B. Noone, Jr., 'Billy Budd, Two Concepts of Nature,' *American Literature*, Vol. 29, 1957, p. 251. А также в: W. Berthoff, *The Example of Melville*, Princeton, 1962: «Клэггерт... охвачен завистью и отчаянием», p. 200).

листов рукописи несколько заметок, относящихся к «Зависти» Спенсера: и в своем описании неразрывного смещения томления и злобы в душе Клэттерта он, как представляется, аналогичным образом вернулся к тем свойствам, которые он отметил в представлении Шекспира об этом смертельном грехе»²⁰

Эжен Сю: «Фредерик Бастьен: зависть»

Роман Сю о зависти отличается от других трактовок этой проблемы в литературе своим психотерапевтическим подходом. Задолго до возникновения психоанализа и глубинной психологии Сю показал, как опытный и зрелый человек приходит на помощь семейному врачу и путем тщательной и упорной работы стремится найти причину психологического истощения пациента, соединяя его отдельные фразы и разрозненные записки (которые тот пытался уничтожить), относящиеся к его переживаниям в течение критического периода. В романе пациент преодолевает разъедающую его и разрушающую его личность зависть и сублимирует ее в установке благородного и достойного соперничества за объективные ценности с человеком, которому он завидует; они состязаются друг с другом, спасая семьи, которым угрожает наводнение. Молодой человек, которого мучает зависть, постигает мотивы своего поведения. Многие читатели могут найти, что это слишком простой способ для того, чтобы устранить зависть. С учетом относительной наивности романа, правдоподобия или неправдоподобия этой сюжетной линии и репутации Сю как писателя, мы считаем, что его повествование об успешной психотерапии зависти убедительно и вполне может служить образцом для современного психотерапевта.

Показательно также то, что Сю твердо верит в возможность избавить человека от зависти. Большинство произведений, чьей центральной темой является зависть, рассказывают о гибели завистливого человека, который либо становится преступником, либо в конце своей несчастливой и неудачливой жизни исповедуется в каком-либо ужасном грехе, совершенном из зависти. У Сю, однако, с самого начала надежда на

²⁰ F. O. Matthiessen, *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, London, 1941, pp. 435, 505.

успех психотерапии основана на том, что его герой не испытал братской ревности и в детстве был очень близок со своей матерью, доброй и умудренной опытом женщиной.

У Сю можно найти одно из самых верных клинических описаний синдрома зависти, существующих в художественной литературе. Вероятно, только Мелвилл превосходит его точностью деталей. По сравнению со многими писателями, употребляющими «зависть» и «ревность» в качестве синонимов, Сю обнаруживает фундаментальное различие между ними. Он начинает с описания молодого человека, выросшего в идеальной с психологической точки зрения среде, незнакомого с чувством зависти, но тонко чувствующего жизненные ценности, материальные и эстетические, благодаря влиянию талантливой матери. Без какого-либо перехода Сю ставит героя в такую ситуацию, где он может сравнивать стандарты и стили жизни, — и мы видим, как постепенно в нем зарождается зависть. Читатель знает об этом, но те, кто окружает завистливого подростка, испытывают огромные трудности, пытаясь обнаружить истинный мотив для ненависти к другому, которая постепенно становится явной. У них это занимает месяцы.

Такая двойная маскировка мотива зависти является типичной чертой: завистливый человек признается почти в любом другом грехе или эмоциональном импульсе (в романе Сю он признается в намерении совершить убийство) прежде, чем он признается в собственной зависти. А те, кто окружает человека, движимого завистью, подумают о ней как о возможном мотиве в последнюю очередь и с большой неохотой. Сю не просто описывает эту особенность убедительно и с большой верностью, но и использует ее для построения драматической интриги.

Степень, в какой Сю интересовался завистью, очевидна из феноменологического исследования этой эмоции, которое медленно разворачивается у нас перед глазами, когда мы читаем роман.

Шестнадцатилетний юноша, которого растущая зависть за несколько месяцев превращает из счастливого и прилежного подростка в пылающего ненавистью дикаря и потенциально-го убийцу, провел свои детские годы довольно одиноко, на небольшой ферме вместе со своей молодой и красивой матерью. Эта женщина, которую выдали замуж против ее воли, ушла от мужа и жила самостоятельно на мизерные деньги. Неприятности начинаются, когда семейный доктор добивается для

матери и сына разрешения посетить соседний замок и земельные угодья в то время, когда его владельца, молодого маркиза, и его бабушки там нет. Сын не просто огорчен высокомерным обращением прислуги замка с его матерью и врачом во время их короткого визита — он впервые с болью осознает убожество и бедность своего собственного дома.

Сю описывает его ощущения так: «Он почувствовал странное, растущее чувство смутного недовольства... чувство, которого, при всей его неопределенности, он стыдился до такой степени, что впервые в жизни он не рассказал об этом матери, опасаясь ее пронизательности».

Немного позже, когда он видит свою очаровательную мать, сидящую перед убогим туалетным столиком, он внезапно вспоминает покой замка. Его охватывает зависть, и он думает: «Разве тот элегантный и роскошный будуар, который я видел в замке, не подошел бы моей прелестной матери больше, чем этой восьмидесятилетней маркизе?»²¹

Растущая внутри Фредерика зависть не видна окружающим. О ней можно догадываться только по некоторым переменам в нем. Нищий, которому раньше он всегда что-нибудь давал, теперь получает лишь совет: «Моя скудная милостыня вас только насмешит. Обратитесь к господину маркизу — он должен играть роль благодетеля этой местности — он достаточно богат для этого».

Даже до того, как он впервые видит маркиза, он завидует ему из-за того, что тот живет в такой роскоши. Сю чрезвычайно убедительно описывает постепенное обострение этой настоящей зависти. Но чтобы подвести юношу к планам убийства, он вводит дополнительные мотивы. Во время прогулки матери с сыном маркиз подъезжает к ним верхом — он поднял пелерину, которую случайно обронила мать. Ничего не подозревая, она хвалит манеры молодого аристократа, тем самым добавляя к зависти, которую уже испытывает ее сын, еще и ревность. Немного позже, когда юноша смотрит, как перед домом распрягают старую ездовую лошадь его матери, мимо проносится группа охотников; старая лошадь пытается присоединиться к ним, но маркиз отгоняет ее хлыстом. Ненависть и зависть молодого человека не знают границ.

²¹ E. Sue, *Frederick Bastien: Envy*, Boston, no date, Vol. 2, p. 49 f.

Сю объясняет внезапность и интенсивность зависти, которую испытывает Фредерик, его развитым эстетическим чувством, унаследованным от матери, сумевшей на скудные средства создать обстановку хорошего вкуса. Автор имеет в виду то, что молодой человек, выросший среди грубой или пошлой обстановки, не смог бы так болезненно ощутить ее контраст с обстановкой замка.

Психотерапия зависти

Последующие главы описывают растущее непонимание между Фредериком и его матерью, семейным врачом, а также другом врача. Все заметили в нем серьезные психологические изменения, природа которых остается скрытой, потому что Фредерик, стыдящийся своей зависти, становится все более упрямым и замкнутым.

На первом этапе зависть, от которой страдал Фредерик, была, так сказать, пассивной. На втором этапе она стала активной. Его страдания в тот момент было невозможно выразить; скрытые, схороненные в глубине души, его муки не могли найти выхода; их постоянно и неотвратимо вызывал вид замка Пон-Брийан, который он видел везде, куда бы ни глядел, потому что древняя громада господствовала над местностью. Чем больше Фредерик осознавал свой тяжелый недуг, тем больше он ощущал потребность скрыть его от матери, в мрачном отчаянии убеждая себя, что его слабость заслуживает исключительно презрения и что даже мать не сможет простить ее²²

Вероятно, желая подчекотать нервы читателя обещанием неожиданного поворота интриги (которого он не исполняет), Сю вводит сцену в гроте, когда Фредерик подслушал замечание бабушки маркиза о том, что его, Фредерика, мать была бы для маркиза хорошей любовницей. Зависть соединяется с ревностью, и автор описывает постепенное ухудшение физического состояния Фредерика — нездоровый цвет лица, впалые щеки, кривая улыбка, резкие и неуклюжие движения, сбивчивая речь.

²² Op. cit., p. 56.

Юноша принимает решение убить маркиза: «...если я убью его... он больше не будет наслаждаться теми удовольствиями, из-за которых я ему так завидую... его роскошь больше не будет оскорблением моей бедности и всех тех, у кого еще больше оснований для жалоб, чем у меня»²³

Убийства не происходит, но друг врача, Давид, который взял на себя роль наставника Фредерика, знает, что оно готовится. Подобно детективу, он ищет мотив убийства. Он находит решающую улику в частично уничтоженных черновиках сочинения. В них Давид читает: «Для людей, которые осуждены влачить свою жизнь в унижительной безвестности, именно их неспособность... подняться и...». И в другом месте: «Почему, по какому праву?..»

И почти полностью зачеркнутая фраза: «...ведь... великой и святой революции... слабые... стали сильными; возмездие наконец свершилось. ...тогда... ужасное... но прекрасное в своей...»²⁴ в этот момент наставник понимает мотив своего воспитанника.

Далее Сю описывает по сути дела пример психотерапевтического воздействия на зависть. Давид сообщает Фредерику, что он разгадал его недуг. «Причина твоей болезни — твоя зависть!» Вне себя от стыда, юноша пытается избежать разговора, но узнает от Давида, что деструктивную зависть можно превратить в нечто конструктивное — в достойное соперничество.

В диалоге, где Давид убеждает своего воспитанника превратить свою зависть в стимул и попытаться подражать маркизу там, где это возможно, выражена жизненная философия, которую осудил бы любой сторонник социальных революций. В основном это многократно оболганный миф об Америке, который описывал Горацио Алгер, убеждение в том, что статус-кво хорош, поскольку роскошь привилегированных и успешных выполняет полезную функцию примера для остальных, а также весьма стимулирует мобильность молодых людей, находящихся внизу социальной лестницы. Эта философия сообщает нам, что каждый человек мог бы добиться успеха, если бы действительно этого хотел. А просто уничтожение или экспроприация высших классов нико-

²³ Op. cit., p. 91.

²⁴ Op. cit., p. 157.

му не помогут. Неудивительно обнаружить у Дьёрдя Лукача упоминание о том, как Карл Маркс зло критиковал Эжена Сю, который в его интерпретации «трусливо приспособился к капиталистическому обществу... оппортунистически искажая и фальсифицируя реальность»²⁵

Роман, в котором показано, пусть немного наивно и поверхностно, как можно излечить социальную зависть, действительно должен был раздражать социалистов середины XIX столетия. Но этот факт сам по себе показателен.

В то время как 100 лет назад для одного из самых популярных французских писателей было осмысленной и благодарной задачей описание страданий, которые приносит зависть к сильным мира сего, и возможного способа избавления от них, во второй половине XX в. у современного романа о молодом человеке, страдающем от зависти к роскошной жизни мультимиллионера, которого в конце концов излечивает психоаналитик, нашлось бы очень немного читателей. Для современного детектива, ищущего мотив преступления, показалось бы невероятным, что кто-то может убить миллионера от зависти — так же, как мотив Фредерика казался невероятным тем, кто его окружал.

*«Зависть» Юрия Олеши:
проблема зависти в советском обществе*

Короткий роман русского писателя Юрия Карловича Олеши (1899–1960) «Зависть» — одно из немногих литературных произведений, где зависть героя, который описан автором без особой симпатии, как жалкий неудачник, раскрывает для нас весь спектр этого чувства²⁶. Объект зависти — это успешный, могущественный, энергичный технократ, специалист по пищевой промышленности комиссар Андрей Петрович Бабичев. В контексте того, что чувство зависти в романе связано с пищей и что Олеша, как и большинство его современников, вероятно, страдал от голода после Октябрьской революции, вряд ли это можно считать совпадением. На протяжении

²⁵ G. Lukacs, *Schriften zur Literatursoziologie*, 2nd ed., Neuwied, 1963, p. 224 f.

²⁶ Олеша Ю.К. Зависть // Олеша Ю.К. Избранное М.: Художественная литература, 1974.

всего романа взгляд завистника снова и снова устремляется на пищу и на процессы еды и пищеварения. История в буквальном смысле слова начинается с толстой кишки комиссара.

Кавалеров, главный герой, в первой части книги выступает в качестве рассказчика. Он — «рассерженный молодой человек», уже попавший алкогольную зависимость, и он воплощает зависть, так же как брат комиссара, Иван, романтический неудачник, ненавидящий своего брата за то, что он олицетворяет не только успех, но и новую эру машин и массовой организации, которой Иван пытается навредить.

Роман завершается окончательным поражением двух завистников. Но комиссар и его мир подвергнуты такому безжалостному разоблачению, что Олеша, которому выход романа принес известность, смог очень недолго наслаждаться своей популярностью. Вскоре он стал мишенью кампании в прессе, несомненно, отчасти из-за того, что в официальных коммунистических кругах его воспринимали как социального критика, представляющего опасность для режима.

Олеша несколько раз признавал, что персонаж Кавалерова автобиографичен. Он отождествлял себя с ним; и нападки критиков на пошлую и вульгарную натуру его героя нанесли ему глубокую личную рану²⁷. Сходство между автором и молодым человеком из романа очевидно. Олеша родился в дореволюционной России в семье чиновника и провел свою юность в благополучной атмосфере семьи среднего класса. Он пишет, что он ценил мир частной собственности, и это ясно видно также из любовно выписанных картин быта в его мемуарах²⁸. Первые 10 лет существования коммунистической России пришлось на его взросление, от 19 до 28 лет. В это время он зарабатывал журналистикой. Нетрудно представить себе, каким ему казался мир партийных боссов нового стиля в России 1925 г. Его ненависть и зависть изложены на бумаге, и у него хватило мужества выбрать в качестве названия единственное слово — «зависть». Его роман, возможно, неожиданно для самого автора, привлек всеобщее внимание.

²⁷ R. Mathewson, 'The First Writers' Congress. A Second Look,' in *Literature and Revolution in Soviet Russia 1917-1962. A Symposium*, ed. M. Hayward and L. Labedz, London, 1963, p. 65.

²⁸ Олеша Ю.К. Записки писателя. Рассказы. М., 1931.

Зависть и комиссар

Сюжет романа прост. Комиссар подбирает Кавалерова, которого выкинули из пивной после драки, и позволяет ему поселиться в своей вызывающе великолепной квартире. Кавалеров наблюдает за профессиональной и личной жизнью своего благодетеля и истолковывает свои наблюдения так, чтобы они обостряли его ненависть и зависть к нему. Постепенно он понимает, что просто заполняет в жизни и в квартире комиссара временную лауну, возникшую из-за того, что другой молодой человек, Макаров, который постоянно живет в этой квартире и к которому комиссар относится «как к сыну», уехал погостить в Муром к отцу. Во время своего короткого пребывания у комиссара Кавалеров также знакомится с его дочерью Валею, девушкой Макарова.

В повести «Билли Бадд» Герман Мелвилл осторожно ведет читателя к метафизике и глубинной психологии зависти, полностью осознавая проблемы, связанные с обычным нежеланием людей признавать это чувство. Это общее отвращение к зависти, возможно, связано с особенностями англосаксонской культуры. Олеша, наоборот, пишет о зависти как о приемлемом явлении. Если не учитывать название, то сам завистник начинает использовать термин «зависть» почти в конце всей истории, когда он понимает, что его язвительное прощальное письмо к благодетелю тот сочтет завистливым²⁹ Однако Олеша нигде даже не намекает на ту ужасную, жуткую роль зависти в жизни людей, которая так захватила мысль Мелвилла.

Не следует удивляться тому, что этот разоблачительный портрет зависти не вызвал возражений у советских литературных критиков, — ведь со времени Октябрьской революции не прошло и 10 лет. Олеша вводит чувство зависти там, где проходит граница между поколениями. Старые, пережившие свое время декаденты, представители дореволюционной России завидуют новому, советскому человеку, динамичному, полному энергии комиссару. Из-за чего, в таком случае, шум? С угасанием этого поколения проблема зависти должна тоже исчезнуть из коммунистической действительности. Хотя Олеша, вероятно, знал, что зависть, а также связанные с ней эмоциональные состояния и мнения, которые он так точно описал, являются частью врожденного багажа человека и будут оказывать разрушитель-

²⁹ Олеша Ю.К. Зависть. С. 43.

ное влияние в том числе и на общества, зависящие от утопического состояния всеобщего равенства, которое должно со временем наступить. Намеков на это в его романе нет.

Олеша описывает столкновение между завистником и тем, кому он завидует, как лишенное какого-либо оттенка трагедии, так как «герой» уже был охвачен завистью и уже осознавал собственное бессилие перед лицом нового общества до того, как встретил комиссара. Его зависть к образу жизни комиссара, проанализированная в романе, не меняет его характер. В конце истории он оказывается там же, где и в ее начале, — в сточной канаве.

Замечательно, однако, следующее: даже движимый ненавистью, одержимый нереальными амбициями никчемный Кавалеров не может вынести мысли, что комиссар увидит в его письме выражение зависти и отнесется к нему с презрением. Ему стыдно, что в нем узнают завистника, ведь он понимает, что в этом случае его гневное письмо не окажет никакого влияния на адресата. Поэтому он радуется, когда ему кажется, что он получил свое письмо обратно, хотя на самом деле, как выясняется, у него в кармане совсем другое письмо.

В России спустя 10 лет после революции писатель, заведомо испытывающий рессентимент по отношению к тем, кто добился успеха, считает само собой разумеющимся, что зависть, если о ней узнают, — это что-то такое, чего следует стыдиться, и что завистник понимает собственное бессилие. По сути это не отличается от того, что чувствовали люди во всем мире и во все времена.

Однако после окончания Второй мировой войны родилась потрясающая новая «мораль», согласно которой в завистливых людях нет ничего особенно дурного. Все меньше и меньше индивидов и групп стыдятся своей зависти; вместо этого они утверждают, что ее присутствие в их характерах является аксиомой, доказывающей существование «социальной несправедливости», которая должна быть устранена к их выгоде. Внезапно стало возможным сказать: «Я завидую тебе. Отдай мне то, что у тебя есть» — и не потерять при этом лица и доверия обществу. В этом смысле можно говорить об эпохе зависти.

«Меня не любят вещи»

Некоторые из фрагментов романа Олеша очень познавательны с точки зрения феноменологии зависти. Кавалеров чувст-

вует, что вещи этого мира не любят его. Он постоянно сообщает о враждебности к нему вещей и завидует тем, с кем они сотрудничают. «Меня не любят вещи. Мебель норовит подставить мне ножку. ... Суп, поданный мне, никогда не остывает». И по контрасту — «вещи любят» комиссара»³⁰

Из характеров других литературных персонажей, а также из клинических исследований ясно видно, что человек, мучимый завистью, чувствует, что его материальное окружение преследует его. И как можно продемонстрировать на примере примитивного человека, скажем островитянина из народа добу или индейца навахо, непосредственно возбуждает его зависть то, что, как он полагает, вещи всегда его обманывают, в то время как к другому его материальное окружение благосклонно.

Постепенно Кавалеров начинает осознавать природу своих чувств к комиссару, которого он часто называет «колбасником» или «заведующим жраньем»: «В чем же дело? Я уважаю его? Боюсь его? Нет. Я считаю, что я не хуже, чем он. Я не обыватель. Я докажу это»³¹ Только гораздо позже, во второй половине книги, когда рассказчиком становится сам Олеша, он заставляет Ивана сказать допрашивающему его следователю ГПУ: «Вас интересует чувство, носителем которого он является, или его имя? ... Николай Кавалеров. Завистник»³²

Почти сразу после этого идет разговор Ивана с Кавалеровым, которые, как они сами признают, похожи друг на друга. Иван говорит Кавалерову: «... Мой друг, нас гложет зависть. Мы завидуем грядущей эпохе. Если хотите, тут зависть старости. ... Поговорим о зависти...»³³

Потом Иван вспоминает историю из своего детства: в 13 лет он был на балу для детей, где одна девочка танцевала, пела и придумывала игры лучше всех, и в том числе лучше, чем он. «Я не вытерпел. Я поймал девчонку в коридоре и поколотил ее... расцарапал прелестную ее физиономию». То, как Иван объясняет причины своей ярости, очень важно, если мы вспомним, что самую острую зависть вызывает тот, кто почти равен нам: «А между тем я тоже привык к восторгам, я тоже

³⁰ Там же. С. 14.

³¹ Там же. С. 18.

³² Там же. С. 63.

³³ Там же. С. 66.

был избалован поклонением. У себя в классе и я главенствовал, был рекордсменом».

Его изгнали с бала: «Так впервые познал я зависть. Ужасна изжога зависти. Как тяжело завидовать! Зависть сдавливает горло спазмой, выдавливает глаза из орбит»³⁴.

Олеша так описывает одно из ранних и лучше изученных проявлений зависти в письме Кавалерова к комиссару:

«Вы мне дали постель. С высот благополучия спустили вы на меня облако постели... Вы меня облагодетельствовали... Подумать, меня приблизил к себе прославленный человек!.. Я хочу выразить вам свои чувства. Собственно, чувство-то всего одно: ненависть...»³⁵

Но почему? Несколькими строками ниже Кавалеров отвечает на этот вопрос:

«Почему я должен признать его превосходство?»

Когда «Зависть» Олеша была опубликована в 1927 г., признание критиков было единодушным. Согласно газете «Правда», Олеша был ведущим писателем среди тех, кто принадлежал к группе, известной под названием РАПП (Российская ассоциация пролетарских писателей). Русские эмигранты также приняли эту книгу с восторгом³⁶. Хотя это и может показаться невероятным современному читателю, тогда советские критики не разглядели иронии и сатиры в портрете комиссара. Только постепенно они осознали глубину индивидуализма Олеша; тогда началась критика.

*Утопический роман А. П. Хартли
«Справедливость налицо»*

После окончания войны и до конца 1950-х гг. вопрос «о зависти и равенстве», вероятно, нигде не обсуждался так много, как в Англии. Такие журналы, как *The Spectator* и *Time and Tide*, постоянно печатали комментарии, статьи и письма читателей о зависти, которая стремилась к легитимации под прикрытием разнообразных экономических и образовательных мер, нало-

³⁴ Там же. С. 66.

³⁵ Там же. С. 38.

³⁶ G. Struve, *Soviet Russian Literature, 1917–1950*, Norman, 1951, pp. 98, 219.

гов и т.п., обычно под видом требований равенства³⁷. Дискуссия первоначально возникла в связи с выравнивающей, эгалитарной политикой правительства лейбористов между 1945-м и 1951 гг., а позже — в связи с требованиями лейбористской оппозиции и с оправданиями консерваторов, которые боялись трогать институты, созданные во имя равенства. Было почти неизбежным то, что кто-нибудь напишет сатирический роман в духе «1984» Джорджа Оруэлла, центральной темой которого будет эксплуатация политиками идей равенства и зависти. В 1960 г. такой роман вышел из-под пера известного английского писателя А. П. Хартли. Он назывался «Справедливость налицо» (*Facial Justice*).

Ни одно из тех литературных произведений, посвященных этой теме, которые я уже проанализировал, не приступает к ней так откровенно, как Хартли в своей маленькой книжке. Тексту предпослан эпиграф: «До ревности любит дух, живущий в нас» Иак 4, 5* Действие этого короткого романа-уто-

³⁷ «После того как они посмотрели вниз и внутрь, они [авторы предшествующих статей] как будто смотрят искоса на своих соседей — это тем более трудно объяснить, что обычно результатом таких взглядов становится гнев и недоброжелательность. Простые удовольствия и скромные сбережения директора школы на пенсии с его 800 фунтами в год подействовали на многих читателей как красная тряпка на быка. «Ироническая улыбка» одного священника была, можно сказать, самой милосердной реакцией на эту статью...

Я очень хорошо ощущаю, что готовность мириться с самым натуральным мошенничеством — это одно из самых тревожных явлений в послевоенной Британии. Но видеть в относительном успехе и комфорте более удачливых людей причину для бешенства и раздражения и воспринимать их высокие культурные и образовательные стандарты как оскорбление — это совсем другое дело. Это просто зависть» (W. Taplin, 'Making Ends Meet,' *The Spectator*, August 3, 1951, p. 151 f.).

Передовица Чарлза Каррена (Charles Curran) под названием «Политика зависти» в: *The Spectator*, December 6, 1957, p. 780, обличает тренд, который «наверняка превратит страну в обнищавший кооперативный муравейник, где нет места для развития различных способностей». Роман Хартли просто доводит этот тренд до логического завершения.

В английском варианте «The spirit that dwelleth in us lusteth to envu» русскому слову «ревность» соответствует английское, обозначающее «зависть». — Прим. пер.

пии происходит вскоре после окончания Третьей мировой войны. Это сатира в духе Свифта о стремлении к единообразию, которое автор должен был часто наблюдать в Англии 1950-х гг. Во время этого десятилетия левое крыло лейбористской партии требовало, возможно, с большей определенностью, чем любая другая партия, построения общества абсолютного равенства. Но давайте сначала обратимся к рецензии Франциски Бекер (Franziska Becker), опубликованной в *Neue Zuercher Zeitung*:

«Невидимый диктатор, чей голос, отдающий приказания, слышен всегда и повсюду, обращается со своими подданными, которых он называет «пациентами и преступниками», так, как строгий, но справедливый учитель обращался бы с дурно воспитанными оболтусами. Диктатора волнуют прежде всего единообразие и устранение зависти. Хорошенькие женщины считаются подрывным элементом. Поэтому моральный долг каждой родившейся с «альфа-лицом» — сделать пластическую операцию, чтобы получить «бета-лицо». Тщеславие Джаэль заставляет ее избегать операции, хотя она и испытывает угрызения совести; это становится первым из ее индивидуалистических действий — в конце концов она теряет лицо. После этого она бунтует от ненависти к диктатору, который, доведя стремление людей к равенству до таких крайностей, отпустил на волю их разрушительные влечения. Кончается все тем, что «король умер, да здравствует король!» Книга эта — сатира. Однако нужно внимательно читать ее, чтобы обнаружить, что автор имеет в виду и на что именно он нападает».

С самого начала не возникает никаких сомнений, о чем этот роман. Новое государство будущего основано на самоуничтожении и равенстве. Все граждане — преступники: ни про одного нельзя сказать, что он хуже, чем его сосед. Все одеты в мешковину, а «зависть — единственная причина личных несчастий и общественной напряженности».

Роман начинается словами: «В не очень отдаленном будущем, после Третьей мировой войны, в развитии справедливости произошел значительный прогресс. Была обеспечена Юридическая справедливость, Экономическая справедливость, Социальная справедливость и многие другие справедливости, даже названия которых нам неизвестны; но все еще оставались отдельные сферы человеческих отношений и человеческой деятельности, в которых справедливость не воцарилась».

Центр по выравниванию (лиц)

На самой первой странице романа мы знакомимся с двумя девушками, которые направляются в Центр по выравниванию (лиц). Они не замечают друг друга, пока не заходят в здание. Джаэль, главная героиня романа, плачет. Она узнает свою подругу Джудит, довольно симпатичную, но не то чтобы красивую. Джудит внимательно смотрит на красивую девушку. Ей удается первой овладеть собой. «Я не ожидала увидеть тебя здесь», — говорит она, а потом, снова взглянув на красавицу Джаэль: «Я должна была догадаться». Джаэль говорит: «А ты, Джудит?» Джаэль не может закончить фразу обидными словами «ты не настолько безобразна, чтобы тебя делали красивей с помощью государственной пластической операции». Джудит, однако, отвечает: «Ты имеешь в виду, что я не настолько безобразна? На последнем обследовании меня признали гамма минусом. Таким образом, мне полагается операция по улучшению внешности. Как и любой гамме — конечно, кроме гамма плюса».

Выясняется, что хотя Джудит не разрешают выбрать ту модель лица, которую она хотела, ее жениху все равно ее новое лицо нравится больше. У Джаэль противоположные проблемы. Она знает, что красива, у нее «альфа-лицо». Несколько лет назад она порезала себе лицо, чтобы избежать ухудшения внешности по политическим причинам. Но это не помогло.

Зависть и равенство в Утопии

Поведение по отношению друг к другу всех членов этого общества, живущих под властью вездесущего диктатора (похожего на оруэлловского «Большого Брата» из «1984»), которого следует называть исключительно «наш дорогой диктатор», определяется двумя ценностями: одна из них позитивная, это равенство, «хорошее Р», а другая — негативная, это зависть, «злая З». Во всех случаях, когда упоминаются эти термины, слушающий и говорящий должны в момент упоминания или немедленно после совершить определенный ритуал: слово «равенство» требует изящного реверанса, а слово «зависть» — презрительного плевка. Понятно, что люди ста-

раются избегать этих терминов и используют либо иносказания, либо аббревиатуры.

В любом случае зависть, «злая З» — это самое табуированное и презируемое слово в языке. Но — и это свидетельство глубокой пронизательности Хартли — это презрение направлено не на зависть и не на завистника; напротив, вся тяжесть официального неодобрения в этом обществе падает на тех, кто тем или иным образом стал достойным зависти других; самая высокая ценность — это избегание зависти. В своей сатире Хартли делает логический вывод из тех тенденций нашего века, которые стали особенно ярко проявляться после Второй мировой войны и о которых я постоянно говорю в этой книге, а именно: из странного стремления легитимизировать завистливого человека и его зависть, придав им статус абсолюта, так чтобы любой человек, способный вызвать зависть, рассматривался как антисоциальный или криминальный элемент и чтобы отношение к нему было соответствующим.

В отличие от всех существовавших ранее обществ, которые развивались естественным путем, и, более того, в отличие от всех человеческих обществ, от которых можно ожидать устойчивости, в романе показано общество, где стыдиться должен не завистливый человек, «обезоруженный» посредством норм социального контроля, а человек, которому завидуют. Официальное уважение к завистливому человеку настолько извратило все ценности, что только полная деиндивидуализация каждого человека во имя равенства может получить одобрение Инспекторов (которые, естественно, подчиняются несколько иным законам, чем обычные граждане).

Управлять таким обществом непросто. Так, с предвоенных времен еще сохранилось какое-то количество автомобилей, и существуют граждане (их поведение официально порицается), чьи сердца все еще желают таких реакционных, индивидуалистических и возбуждающих зависть удовольствий, как удовольствие прокатиться на машине. Само собой разумеется, никому не позволено самому водить личный автомобиль; однако государство регулярно организует групповые автобусные поездки по окрестностям, чтобы частично удовлетворить аппетиты эксцентриков. Несмотря на то что участие в такой поездке возбуждает подозрения, а оплачивать нужно не только билет, но еще и штраф, эти путешествия становятся все более и более популярными и привлекают все больше

людей. Это очень не нравится диктатору. Он не осмеливается немедленно положить конец государственным экскурсиям, но он увещевает людей, указывая на то, что радости поездки на автобусе — это проявление нонконформизма, они вызывают зависть и свидетельствуют о неверной идеологической установке; затем он объявляет, что один автобус из каждых шести будет попадать в организованную государством катастрофу: никто не будет знать, какой это автобус, но в результате государственных ДТП всегда будут убитые и раненые. Вопреки всем ожиданиям, этот налог на роскошь нового типа не производит ожидаемого эффекта.

Некоторое время спустя диктатор увеличивает норму обязательных катастроф. К его ужасу, от этого число его подданных, желающих принять участие в поездках, только увеличивается.

Джаэль — главная героиня романа. Вначале ее нонконформизм состоит в том, что она отказывается понимать, почему те люди, которые лучше выглядят или умнее других, должны подвергать себя деиндивидуализации, чтобы удовлетворить зависть других людей. Во время одной из поездок на автобусе она нарушает социальное табу (никто не должен смотреть вверх), вовлекая участников экскурсии в хоровод у подножия разрушенной башни, во время танца все они, разумеется, радостно смотрят на верх. На обратном пути их автобус попадает в организованную государством катастрофу. В госпитале, пока она без сознания, ей делают пластическую операцию и превращают ее лицо в лицо беты. Она узнает об этом, только когда выходит из госпиталя. Поздравления и комплименты других бет приводят ее в ярость. Благодаря помощи личного врача диктатора, которого она шантажирует, Джаэль получает возможность публиковать статьи, где требование равенства доводится до абсурда. В числе мишеней для зависти граждан она перечисляет родинку в форме сердца, которая есть у одного из них на боку, под сердцем. (Джаэль знает, что такая родинка есть у диктатора, которого она — ошибочно — считает мужчиной.) Подстрекаемые ей мужчины начинают требовать друг от друга обнажить грудь. Общество постепенно скатывается в анархию. Уставший от всего этого диктатор (выясняется наконец, что это старая женщина, что объясняет ее зависть к привлекательным женским лицам и их преследование законом) отрекается от власти и, умирая, передает ее Джаэль.

Внимательное чтение романа позволяет составить каталог всех тех человеческих качеств, с которыми должны иметь дело социальные инженеры, чья политика привела к такому выравниванию, что единственной оставшейся причиной дискомфорта являются физические или интеллектуальные различия между отдельными гражданами. Джаэль, обладательнице «альфа-лица», официально сообщают, что все жалобы, поступившие на нее в Министерство лицевого равенства, исходили от лиц одного с ней пола. «Одна женщина жаловалась, что не спала несколько ночей, думая о моих ресницах. Она писала, что чувствует, как они вонзаются в нее»³⁸

К несчастью, среди обладателей «бета-лиц» также были снобы — те, кто родился с «бета-лицами», считали себя выше тех людей, которые получили лицо среднего человека в результате пластической операции. Брат Джаэль, образцовый чиновник режима (Хартли намекает, что его действия до некоторой степени мотивированы братской ревностью, несмотря на то что он и Джаэль — сироты), осуждает отказ сестры расстаться со своим «альфа-лицом». Когда она заявляет, что это, в конце концов, ее собственное лицо, он фыркает: «У тебя нет права ни на что, что может вызвать Зависть в сердце собрата-преступника»³⁹ На это Джаэль отвечает, что красивое лицо можно считать источником радости для других. Ее брат говорит, что, напротив, ей следует подумать о зависти тех, кого раздражает то, что людям нравится ее лицо, а не их и т.п.

Даже когда диктатор объявляет об обязательных катастрофах для увеселительных автобусных поездок и вокруг них возникает ажиотаж, те, кто не успел заказать билеты, возмущаются тем, что не каждый может получить удовольствие, испытав этот новый риск, и это несправедливо и противоречит принципу равенства.

В этом утопическом обществе есть только два типа людей: те, кто произошел от своих родителей естественным путем, и государственные младенцы. Однако семьи с детьми не вызывают уважения, поскольку наличие детей дает им подозрительное чувство индивидуальности⁴⁰ Запрещено также использовать слово

³⁸ L. P. Hartley, *Facial Justice*, London, 1960, p. 13; New York, 1961.

³⁹ Op. cit., p. 43 f.

⁴⁰ Op. cit., p. 78.

«мой», вместо которого на самом деле должно было быть выражение «на моем попечении»⁴¹ Однако постепенной ликвидации «альфа-лиц» недостаточно. Ниже средних, довольно приятных «бета-лиц» находятся несколько менее приятные «гамма-лица». Поэтому возникает новое протестное движение, Лига за лицевое разоружение; ее цель — отменить «бета-лица», которым государство разрешило оставаться чересчур привлекательными. В своей знаменательной и язвительной сатире на реальных реформаторов Хартли заставляет недовольных бет восстать против «бета-лиц» на том основании, что существование гамм, чье присутствие причиняет бетам страдания, вызванные чувством вины, несправедливо. Все должны выглядеть совершенно одинаково. Обездоленных лиц быть не должно⁴²

В своих статьях, направленных на свержение этой системы, Джаэль требует выравнивания здоровья: никто не должен чувствовать себя слишком хорошо⁴³ И конечно, вскоре она начинает требовать контроля за языком, потому что никто не должен писать лучше других или выражаться более изысканно, чем другие. В будущем должны быть разрешены только самые простые слова⁴⁴ Проводившуюся в Третьем рейхе кампанию против использования в немецком языке иностранных заимствований, которая была обязательной для школ, можно было бы считать предвестником этого аспекта утопии.

Анализируя некоторые книги Германа Мелвилла, и особенно его повесть «Билли Бадд», мы уже сталкивались со слепым пятном американской литературной критики в отношении любого текста, центральной проблемой которого является зависть. То же самое слепое пятно можно найти в монографии Питера Бина о А. П. Хартли. Бин, молодой американец, провел в Англии один год во время работы над книгой, встречался с Хартли и обменивался с ним письмами. Его текст был издан в 1963 г. Почти 15 страниц в книге, в которой всего меньше 300 страниц, посвящены роману «Справедливость налицо». Бин ухитряется откомментировать и проанализировать его, ни разу не употребив слов «зависть» и «завистливый» и даже не намекнув читателю на то, что это, возможно, единст-

⁴¹ Op. cit., p. 86.

⁴² Op. cit., p. 170 f.

⁴³ Op. cit., p. 201.

⁴⁴ Op. cit., p. 207.

венный роман в мировой литературе, который эксплицитно, страница за страницей, без околичностей исследует и критикует роль зависти в человеческой жизни и проблемы общества, стремящегося устранить ее. Бин ограничивается тем, что один или два раза поминает «справедливость», во имя которой государство лишает людей индивидуальности. Но читатель не узнает от него, с каким психологическим пониманием и в каких подробностях Хартли анализирует и последовательно иллюстрирует функцию зависти в абсолютизации «справедливости». Я полагаю, и Л. П. Хартли со мной согласен, что проявленное Бином искусство жонглирования терминами лучше всего объясняется тем, что мораль этого романа чрезвычайно неприятна для типичного американского прогрессивного либерала наших дней, чья социальная философия во многом совпадает с философией описанного в романе диктатора-эгалитариста. Поэтому Бин, выбрав своей темой творчество Л. П. Хартли и не имея возможности отступить, столкнувшись с темой романа, не нашел ничего лучшего, чем проигнорировать истинные и явные намерения автора и посвятить себя анализу периферийных аспектов сюжета.

Итак, в романе Хартли хирургические операции, которым подвергают женщин ради социально желательного результата, избегания зависти со стороны менее привлекательных женщин, — это просто наиболее очевидное средство деиндивидуализации (сатирик атакует тех утопистов — сторонников равенства, которые верят, что они создадут общество, свободное от зависти сразу, как только они уравниют финансовое положение всех граждан и их образовательные возможности). Питер Бин тем не менее обнаруживает в романе критику медицины: Хартли, по его мнению, хочет «предупредить нас о той совсем не номинальной роли, которую врачи уже играют в качестве инструмента ограничения наших свобод!»⁴⁵ Разумеется, бросается в глаза то, что диктаторы и властители могут злоупотреблять искусством медицины и врачами, так же как и другими науками и технологиями. И Хартли показывает врача, который превращает лицо Джаэль в «лицо беты» и, кроме того, лечит диктатора, в не очень привлекательном свете. Персонал госпиталя, описанного в романе, вероятно, похож на персонал любо-

⁴⁵ P. Bien, *L. P. Hartley*, London, 1963; University Park (Pa.), 1963, p. 221.

го перегруженного госпиталя в мире. Однако сложно понять, как исследователю удалось замолчать реальную критическую направленность книги, автор которой восстает против «мании равенства» в качестве ответа на потенциальную зависть, и подменить ее нападка на медицину.

Дело в том, что Бин довольно много пишет о политической философии Хартли, яркая особенность которой, отраженная в его многочисленных романах и статьях, состоит в защите индивида от требований коллектива. Например, Бин цитирует автобиографическую заметку Хартли, из которой становится ясно, что побудило именно этого писателя показать в одном из своих последних романов, что диктатура или тоталитарный режим могут сделать главным средством социального контроля обязанность человека не вызывать зависти. Хартли рассказывает, что всю жизнь он испытывал отвращение к любым формам государственного принуждения. Когда он учился в Оксфорде с 1915 по 1919 г., Герберт Спенсер, Милль и другие сторонники индивидуализма уже вышли из моды. Восхищаться следовало Гоббсом, Локком, Руссо и другими, потому что все они восхваляли какую-нибудь форму объединения людей (обычно государство, которому индивид должен был приносить жертвы). Хартли пишет: «Когда я понял, что все наши неприятности связаны с государством, мной овладел гнев — а идея, что государство имеет собственную субъектность, ради которой мы должны пожертвовать собой, чуть не привела меня в настоящее неистовство...»⁴⁶

Чосер и Мильтон

Поэты постоянно подчеркивали в связи с завистью три основных факта, которые и должны быть определяющими с точки зрения социологии:

1. Зависть — это феномен, который порождается социальной близостью. В своей худшей форме она направлена не против князя, царящего на недостижимой высоте, а против своего брата-рабочего.

2. Завистливые люди встречаются везде. Нет такой формы человеческого существования, которая исключала бы зависть.

⁴⁶ Op. cit., p. 276 f.

3. Зависть — это длительный аффект, который подпитывается воображением и обычно связан с физическими и, следовательно, с физиологическими изменениями.

В текстах Чосера зависть упоминается больше 80 раз, в основном в «Кентерберийских рассказах». В «Рассказе священника» говорится о семи смертных грехах. Обсудив гордость, Чосер переходит к «презренному греху зависти», который он определяет, подобно Св. Августину, как печаль от процветания другого и радость от его неудач. Если человек поносит удачу, которую Господь послал его соседу, он виновней в грехе зависти, и так как Святой Дух благ, а зависть происходит от зла, то зависть — худший из грехов.

Однако Чосер видит в зависти худший из грехов еще и потому, что если почти все остальные грехи противоположны каждый одной добродетели, то зависть обращена против всех добродетелей и против всего, что хорошо. Она отрицает, как мы бы сказали сегодня, все ценности, входящие в шкалу или таблицу ценностей. Грех зависти отличается от всех остальных тем, что завистливый человек возражает против каждой добродетели и против каждого преимущества своего соседа. Все остальные виды грехов сами по себе доставляют удовольствие и до определенной степени порождают удовлетворение. Но зависть порождает только страдания и печаль. Чосер считает зависть грехом против природы, потому что она в первую очередь состоит из страданий при процветании других людей, а процветание — это природный источник радости. Во вторую очередь зависть состоит из радости от несчастий и страданий, которые постигают других. Таким образом, зависть подобна дьяволу, который всегда радуется людским мукам.

Зависть, согласно Чосеру, рождает злобу. Если попытки раздосадовать соседа не удаются, есть много способов причинить ему вред, например, поджечь его дом или зарезать его скот.

В «Потерянном рае» Мильтона функция зависти ясно видна в истории сотворения человека:

...Адский Змий!

Да, это он, завидуя и мстя,

Праматерь нашу лестью соблазнил...

Не спал и Сатана. Отныне так

Врага зови; на Небе не слышать
 Его бывшего имени теперь.
 Один из первых, первый, может быть,
 Архангел — по могуществу и славе,
 Всевышним взысканный превыше всех,
 Он завистью внезапной воспылал,
 Затем, что Сына Бог Отец почтил,
 Столь возвеличив, и Царем нарек,
 Помазанным Мессией. Гордый Дух
 Снести не мог соперничества, счел
 Себя униженным; досада в нем
 И злоба угнездились глубоко; *

А вот что говорит Сатана:

...Вначале месть
 Сладка, но, на себя оборотясь,
 Рыгает горечью. Ну что ж, пускай!
 На все дерзаю, лишь бы мой удар
 Был меток, — ибо, целясь высоко,
 Я промахнусь, — и поразил предмет
 Моей вражды, любимчика Небес
 Новейшего, созданье персти, сына
 Досады, вознесенного Творцом
 Из праха, нам на зависть. Воздадим
 За злобу — злобой: лучшей платы нет!

Адам говорит Еве:

...Не забывай
 Остереженье; помни — лютый Враг,
 Утративший блаженство навсегда
 И нашему завидуя, навлечь
 На нас мечтает горе и позор,
 Напав исподтишка. Он где-нибудь
 Поблизости в надежде адской ждет
 Удобного мновенья, чтобы, врозь
 Настигнув нас, верней осуществить
 Коварный замысел. Не чаает он,

* Цитаты из «Потерянного рая» даны в переводе Арк. Штейнберга. — Прим. пер.

*Когда мы рядом и помочь в нужде
 Друг другу можем, нас прельстит грехом.
 От преданности Богу отвести
 Он алчет нас, любовь расстроит нашу
 Супружескую; изо всех блаженств
 Любовь, пожалуй, разжигает в нем
 Особенную зависть.*

Завистливые интриги среди интеллигентов

То, что большинство так называемой интеллигенции, особенно пишущих людей, относится к своему собственному обществу с несколько злобным вызовом, никоим образом не связано с какими-либо особенностями нашего времени. Эта традиция даже старше XVIII в. Склонность многих писателей быть выразителями социального ressentимента, т.е. апеллировать к зависти, направленной против всех тех, кто добился какого-либо успеха традиционными способами, следует понимать скорее в контексте психологической ситуации гения, и прежде всего непризнанного гения.

Мы находим пример этого в главе из книги Эдгара Цильзеля о происхождении концепта гения, посвященной Леону Баттисте Альберти. Альберти, будучи молодым человеком конца XVI в., завистливо сравнивает в своем трактате «О преимуществе и недостатках ученых» свою участь писателя с более экономически выгодными профессиями, выбирая по отношению к ним установку, не часто встречающуюся до XVIII в. Альберти начинает с перечисления всех трудностей, которые ожидают преданных науке исследователей, например, ночные штудии, недостаток свободного времени и т.п., а после этого задает вопрос, почему многие просвещенные люди вынуждены жить в нищете. Он приводит даже цифры, согласно которым только один из 300 образованных людей может в принципе добиться успеха, в то время как мошенники без труда достигают высот. Он утверждает, что становятся богатыми интеллектуалы лишь трех сортов: адвокаты, судьи и врачи⁴⁷

⁴⁷ E. Zilsel, *Die Entstehung des Geniebegriffes, Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Tübingen, 1926, p. 198.

Цильзель отмечал склонность других авторов середины XVI в. также рисовать мрачную картину жизни работника умственного труда. Согласно Вазари, интеллектуалы (*Ingegneri*) должны были добиваться своих бесценных результатов в бедности и без надежды на награду. Виноваты в этом те, кто мог бы им помочь, но не проявлял интереса⁴⁸

Вероятно, поэтов эпохи гуманизма и раннего Возрождения обурежала совершенно исключительная зависть к тем, кто их окружал. Для этого имелась чрезвычайно конкретная социологическая причина, которую излагает Цильзель в своей образцовой истории концепта гения, в главе о завистливых интригах. В отличие от позднейших эпох, включая наше время, борьба за существование для автора эпохи Возрождения не была борьбой индивида против лавины книг. Ему не нужно было защищаться от плотной массы лично незнакомых ему конкурентов... борьба за существование ренессансных писателей сводилась к реальным козням, которые строила друг другу небольшая группа хорошо известных друг другу конкурентов; эти интриги нашли выражение в сети отношений зависти, мелочной ревности, сплетен, клеветы и споров, в возникновении постоянно меняющихся клик... когда каждый боролся против всех остальных. Писатели Ренессанса открыто признавались в завистливых интригах, обычно не давая им метафизического истолкования⁴⁹

Такого рода откровенное, без всякого смущения обсуждение зависти — совсем непохожее на околичности XX в. — Цильзель подробнейшим образом описывает в разделе о Петрарке, который посвятил зависти целую главу в своем утешительном трактате *De remediis* (полное название — «*De remediis utriusque fortunae*»; традиционный русский перевод — «О средствах против всяческой фортуны») и назвал ее чумой, от которой не может защититься ни один способный человек. Однако Цильзель находит также у Боккаччо, Альберти, Верини и Джовио (Павла Иовия) замечания, показывающие их уверенность в том, что они будут подвергаться преследованиям завистников. Снова и снова интриги, злобные действия и недовольство описываются в качестве очевидного проявления козней завистников.

⁴⁸ Op. cit., p. 200.

⁴⁹ Op. cit., p. 194 f.

Поэтому Верини долго сомневался, упоминать ли ему живых людей в своей поэме в честь Флоренции. «Он боялся, что если включит их, то покажется льстецом, а если нет, то покажется полным зависти, жертвой «взаимных Эриний ученых мужей»»⁵⁰

Зависть воспринимается как неизбежная спутница любой известности, не только литературной. Например, Цильзель рассказывает, что в середине XV в. Эней Сильвий Пикколомини упоминает как о чем-то совершенно естественном о том, что кондотьер Пичинино немедленно должен начать завидовать своему знаменитому *confrère** Сфорце. Цильзель также упоминает о значении интриг завистников, описанных в автобиографии Бенвенуто Челлини, и об интригах Браманте против Микеланджело. Цильзель считает это отчасти следствием института покровительства. Представляется совершенно понятным, что конкуренты, зависящие от ограниченного и распределяемого на основании прихоти ресурса покровителя, обуреваемы особенно острой завистью. Ведь то, с чем они сталкиваются, — это прообраз закрытой экономики в понимании социализма XIX и XX вв., где зависть фигурировала в качестве принципа распределения. Социалисты были неспособны поверить в постоянный рост национального дохода, который привел бы к уничтожению бедности, и вследствие этого уделяли первоочередное внимание перераспределению. Увеличение налога на процветающих увеличило бы суммы денег в карманах у бедных — этот метод, если бы его применяли последовательно, сделал бы невозможным то повышение жизненных стандартов, которое произошло за последние 100 лет. Однако внутри группы, зависящей от нескольких покровителей, наиболее талантливый человек, который привлекает к себе милость покровителя и соответственно его пожертвования, действительно лишает всех менее одаренных художников и писателей реальных денег. Их зависть разумна и объективно оправдана. С развитием в XX в. институциональной формы покровительства, в частности, фондов — в Америке и, в более поздние времена, в некоторых европейских странах, — как представляется, зависть между группами находящихся в похожем положении потенциальных благополучателей возникла снова.

⁵⁰ Op. cit., p. 196.

* Собрат (франц.). — Прим. пер.

Глава 11

ЗАВИСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

Примерно до 30-х гг. нашего XX в. философы довольно часто обращались к проблеме зависти, как к одному из неизбежных вопросов человеческого существования. Они стремились дать ей точное определение и описать ее феноменологию. Эта глава не является полным обзором проблемы зависти в истории западной философии; ее цель скорее в том, чтобы продемонстрировать регулярность, с которой поднимался этот вопрос.

Аристотель

В своей «Риторике» Аристотель четко осознает, в какой степени наша зависть направлена исключительно на тех, кто нам ровня, на равных нам. Здесь существенно то, что мы сами на самом деле не желаем иметь то, чему мы завидуем, и не надеемся приобрести это в процессе нашей зависти, но желали бы видеть это уничтоженным в том, что касается другого человека. Чем в большей степени мы равны человеку, с которым себя сравниваем, тем больше наша зависть. Равенство может относиться к рождению, родству, возрасту, положению, социальным отличиям или к имуществу. На самом деле чувство зависти возникает тогда, когда то, чего нам не хватает по сравнению с другим, представляет собой нечто незначительное. Аристотель цитирует Гесиода: горшечник против горшечника. Мы завидуем тем, чье имущество или достижения отражают наши собственные. Эти люди — наши соседи, равные нам. Природа наших неудач прежде всего проявляется в сравнении с ними. Далее Аристотель анализирует соперничество, чувство, которое часто путают с завистью¹

¹ Aristotle, *Rhetoric*, Book II, 10, from: Ross, W. D. (ed.), *The Works of Aristotle*, Vol. XI, Oxford, 1924, p. 1387b. В русском

Фрэнсис Бэкон

Девятое эссе Бэкона, одно из самых длинных из всех 58, носит название «О зависти». В некоторых других эссе он также подчеркивает роль зависти в человеческой деятельности и предупреждает нас против нее, советуя, как лучше от нее уберечься, — например, в эссе о тщеславии, телесных недостатках, а также о восстаниях и бунтах.

Как отмечали многие из биографов Бэкона и комментаторов его «Опытов», нет сомнений, что он сам страдал от зависти других людей и наблюдал ее среди других придворных. Его размышления о проблеме зависти, в которой он видел один из неизбежных и фундаментальных факторов человеческой жизни, содержат важные правила относительно зависти и ее избегания, в то время как он излагает ее суть с поразительным социологическим чутьем.

Бэкон начинает с «дурного глаза», который, возможно, происходит от зависти и может быть ее синонимом, и привлекает внимание к связи зависти с колдовством. Невозможно, чтобы сам Бэкон считал, что зависть основана на колдовстве, как считают почти все примитивные народы; он просто напоминает об этом главном мотиве чародейства². Не имеет значения, является ли это упоминание ироническим или серьезным. Поскольку завистливые действия содержат элемент колдовства, то единственный способ предотвращения зависти — это метод, который используется в случаях чародейства или заклятия. Поэтому, говорит он, «наиболее мудрые из великих мира сего появляются на жизненной сцене в сопровождении кого-нибудь, на кого можно перевести зависть, которая направлена на них самих: иногда на министров и слуг; иногда на коллег и соратников и так далее; и на этот случай никогда нет недостатка в людях жестоких и предприимчивых, которые, если у них появляется возможность обладать властью и заниматься делами, хватаются за нее при любых условиях»³.

переводе «Риторики» терминология отличается от терминологии Г. Шёка. — *Прим. пер.*

² F. Bacon, *The Essays of Counsels, Civil and Moral*, ed. S. H. Reynolds, Oxford, 1890, p. 56.

³ *Op. cit.*, p. 60.

Тактика против зависти

Хотя тактические приемы, которые рекомендует Бэкон, по-прежнему применимы, они редко когда описывались так четко, как у него. Его убеждение, что единственный способ смягчить зависть — это искупительная жертва или заменитель, весьма показательно. Однако Бэкон советует и другой способ избежать зависти, а именно сознательное причинение себе ущерба или самоуничужение: «...Б то время как мудрые люди предпочтут принести зависти жертву и пострадать, иногда сами преднамеренно устраивая так, чтобы сносить критику и терпеть неудачу в делах, которые их мало занимают»⁴.

Несмотря на это, далее Бэкон замечает, что великий человек, ведущий себя прямо и открыто, будет привлекать меньше зависти, чем тот, кто будет скрытным и лицемерным. Человек, который неуклюже стремится скрыть свое величие — свое везение, репутацию и т.п. — или преуменьшить его, как будто говорит то, во что на самом деле не верит: что это судьба виновата в том, что относится к нему лучше, чем он того заслуживает. Такой человек выглядит так, как будто он считает себя недостойным своего величия и не заслуживающим его, и тем самым воистину возбуждает зависть остальных⁵. В другом месте Бэкон высказывает предположение, что враждебность завистника особенно разжигает ситуация, когда он видит, что его зависть внушила ее объекту неуверенность в себе и что он пытается умиротворить деструктивные чувства нерешительными жестами. Почему так происходит?

Косвенный ответ можно найти в том обороте, который Бэкон использует для обозначения неуклюжего избегания зависти: «отречься от удачи»; этот оборот как бы бросает тень на саму удачу. Кроме того, можно добавить, что когда те, кто должен извлекать из удачи пользу, любимцы фортуны, упрекают ее — к выгоде завистливых и с неоправданной пристрастностью, — то они разрушают заложенное в концепте фортуны или удачи неясное соглашение, которое признают и благополучные, и менее благополучные члены общества, и в результате зависть получает полную свободу.

⁴ Op. cit., p. 60.

⁵ Op. cit., p. 60.

С самого начала Бэкон различает два типа зависти: публичную и приватную. Публичная зависть — это не просто зависть, признанная открыто; точнее было бы сказать, что это зависть во имя общественного блага. Этот концепт похож на «зависть-возмущение» Э. Рега. Бэкон не мог себе представить, что через 200 лет некоторые социальные философы сумеют так закамуфлировать и вытеснить (в психоаналитическом смысле) приватную зависть, что она почти всегда будет представляться под маской защиты общего блага. То, что с XIX в. носит имя «демократической зависти», чаще всего, (хотя и не всегда), является предполагаемой совокупностью частной зависти избирателей.

Публичная зависть, которая проявляется в виде общественного интереса, — это форма зависти, которой никому не нужно стыдиться, и, в отличие от приватной, или тайной, зависти, как совершенно верно отметил Бэкон, в ее пользу можно привести некоторые аргументы:

«Ведь публичная зависть — это тип остракизма [вероятно, здесь источник догадки Бэкона], который омрачает жизнь людей, когда они становятся чересчур великими. И следовательно, это [страх перед завистью] обуздывает также великих, удерживая их в границах.

Эта зависть, которая обозначается латинским словом *invidia*, носит в современном языке имя недовольства (*discontentment*), о котором мы будем говорить, когда обратимся к восстанию».

Бэкон, вероятно, неправ, когда считает, что *invidia*, буквально «враждебный взгляд», связана только с завистью, выраженной в общественном мнении, и не связана со злобной завистью частного человека. А приравнивая публичную зависть к недовольству, Бэкон ограничивает ее. Как можно наблюдать в современных демократиях, этот вид зависти, которая сдерживает политиков, получивших слишком большую власть, проявляется также во времена процветания и со стороны людей, у которых нет совершенно никаких оснований для жалоб.

Однако Бэкон уделяет больше всего места частной, или личной, зависти, которая является элементом «публичной» формы зависти и, вероятно, играет более важную роль во всех обществах. Сначала он представляет нам типологию тех, кому завидуют, и завистников. Человек, лишенный добродетели, тот, у кого

нет никакой надежды когда-либо ее достичь, из-за зависти становится причиной гибели своих более достойных собратьев⁶

Его следующее наблюдение более интересно с социологической точки зрения. «Известно, что люди благородного происхождения склонны завидовать новым людям в момент их восхождения. Ведь дистанция между ними сокращается, и это как обман зрения: когда другие поднимаются, им кажется, что это они сами опускаются»⁷

Здесь Бэкон описывает то, что можно назвать «завистью королей», которая направлена сверху вниз. Ее можно назвать завистью к отдаленности, и эта форма зависти будет встречаться постоянно. Вероятно, это и есть абсолютная зависть, потому что человек, находящийся наверху, не может ничего потерять оттого, что другие, в результате собственных достижений, начнут соревноваться с ним в роскоши и богатстве.

Закладная в мировом банке фортуны?

Бэкон замечает, что часто особенно склонны к зависти уроды, калеки и евнухи — говоря его словами, те, кто не в состоянии помочь себе и поэтому стремится навредить другим. Однако он упоминает о героических исключениях, о людях, которые своими бескорыстными деяниями облагородили свое уродство. Но те, кого Бэкон считает особенно подверженными зависти, — это люди, испытавшие временные неудачи, катастрофы и лишения: «Ибо они люди... которые считают, что бедствия других людей искупают их собственные страдания»⁸. Пример, который точно соответствует этому описанию, приводит этнограф Карстен применительно к южноамериканским индейцам (см. ниже с. 71).

Это чрезвычайно показательно. Достаточно легко понять, почему человек, пребывающий в юдоли скорби, должен с завистью смотреть на тех, кто более удачлив. Но почему Бэкон уделяет так много внимания людям, которые *оправляются* после катастрофы? Например, после Первой мировой войны были люди, которые вернулись с нее невредимыми и на основании лишений, которые они (и в особенности другие) претерпели,

⁶ Op. cit., p. 56.

⁷ Op. cit., p. 57

⁸ Op. cit., p. 57 f.

стали занимать позицию самых суровых моральных арбитров в то время, когда лишения в принципе уже были в прошлом. Можно было бы предположить, что человек, который успешно пережил тяжелое время, должен доброжелательно и с благодарностью относиться к тем, кому повезло больше. Может быть, Бэкон на самом деле обнаружил ключевой мотив. Ведь возможно, что тот, кто избежал катастрофы и недоумевает, почему его пощадила судьба, кто испытывает чувство вины по отношению к тем своим спутникам, которых судьба не пощадила, будет заключать ретроспективный договор залога с «судом Фортуны», «мировым банком Фортуны», не только раскаиваясь сам, но и настаивая, что остальные должны поступать так же.

В свете этой гипотезы можно частично истолковать раздражительность, требовательность и псевдоаскетизм многих центральноевропейских, английских и американских писателей после Второй мировой войны. В своем каталоге особенно склонных к зависти людей Бэкон упоминает о тех, кто находится в тесной близости с объектом зависти: «...близкие родственники, работающие в одной конторе, и те, кто вместе вырос, больше склонны завидовать равным себе, когда они поднимаются. Ибо это заставляет их сожалеть о собственной судьбе, и указывает на них, и чаще вспоминается им, и, подобным же образом, чаще приходит на ум другим»⁹ Бэкон также уделил некоторое внимание тем, кому обычно завидуют не с такой готовностью.

Среди них — люди, которые добиваются успеха, когда они уже занимают высокое положение. Они производят впечатление людей, заработавших удачу, а никто, как считает Бэкон, не завидует человеку, которому вернули долг. Для социологии зависти здесь имеет значение то, что «зависть всегда связана с тем, что человек сравнивает себя с кем-то; а там, где нет сравнения, нет и зависти; поэтому королям не завидует никто, кроме королей»¹⁰

Бэкон также осознает значение для зависти элемента субъективного времени, который является функцией от осознания времени тем, кто наблюдает за удачами другого: «недостойным людям больше всего завидуют во время их первого появления [в высокой должности], а после этого зависть сдерживать проще; в то время как, наоборот, достойным и заслу-

⁹ Op. cit., p. 58.

¹⁰ Op. cit., p. 58 ff.

женным людям больше всего завидуют, если их удача постоянна. Потому что к этому времени их добродетель хотя и та же, но обладает меньшим блеском; ведь вырастают новые люди, которые затемняют ее»¹¹

В этом и последующих примерах Бэкон имеет в виду в основном придворную жизнь, где люди могут приобрести или потерять благосклонность монарха по самым разнообразным мотивам. Так, он считает, что люди низкого положения меньше вызывают зависть, отчасти из-за того, что к их репутации мало что можно прибавить, «а зависть подобна солнечным лучам, которые согревают берег или холм сильнее, чем ровную поверхность. И по той же самой причине тем, кого продвигают постепенно, завидуют меньше, чем тем, кого выдвинули внезапно и *and per saltum* [скачкообразно]»¹²

Единственное противоядие против зависти, которое называет Бэкон, — это жалость. Следовательно, те, кто добился почестей тяжелым трудом, большими усилиями и подвергая себя опасностям, в меньшей степени возбуждают зависть. Иногда они вызывают жалость. «Жалость излечивает даже зависть». Поэтому когда политики, достигшие величия, постоянно жалуется на утомительность своих забот, это мудрое и осторожное поведение. Они поступают так не потому, что сами так считают, но для того, чтобы вырвать жало у зависти. Однако следует принимать меры предосторожности; им следует жаловаться только на утомительность тех забот, которые следуют из их обязанностей. Дополнительно взятые на себя чрезмерные обязательства скорее могут усилить зависть¹³

Адам Смит

В своем труде «Богатство народов»*, проанализировав зависть, злобу и рессентимент, Адам Смит не оставляет сомнений в том, что только сдерживание этого мотива обществом, основанным на законе и порядке, обеспечивает неравенство собс-

¹¹ Op. cit., p. 59.

¹² Op. cit., p. 59.

¹³ Op. cit., p. 59.

* Полное название — «Исследование о природе и причинах богатства народов». — Прим. пер.

твенности и, следовательно, экономический рост. Люди действительно могут сосуществовать в атмосфере относительной безопасности даже при отсутствии власти, которая защищала бы их от возникающей из этих страстей несправедливости. Но это не относится к обществу с большим имущественным неравенством.

Всюду, где существует крупная собственность, существует большое неравенство. На одного очень богатого человека обязательно приходится как минимум 500 бедняков. Богатство немногих подразумевает нищету многих, которых часто побуждают посягнуть на владения богатого одновременно нужда и зависть. Только под защитой гражданской власти владелец ценной собственности, приобретенной трудом многих лет или, может быть, трудом многих поколений, может проспать хотя бы одну ночь, чувствуя себя в безопасности. Он постоянно окружен неизвестными врагами, которых он не в состоянии умиротворить, несмотря на то что он никогда не провоцировал их, и от чьей несправедливости его может защитить только мощная рука гражданской власти, постоянно занесенная, чтобы покарать их. Следовательно, приобретение крупной и ценной собственности с необходимостью вызывает возникновение гражданской власти. Там, где нет собственности или где ее ценность не превышает ценности двух-трех дней труда, нет настоящей необходимости в гражданской власти¹⁴

Однако Адам Смит совершенно определенно ошибается, полагая, что бывает собственность настолько малая, что ее владелец может не бояться завистливой агрессии.

Иммануил Кант

В своей поздней работе «Метафизика нравов» (1797) Кант анализирует зависть, которую он считает принадлежащей «к тому же отвратительному семейству, к которому принадлежат неблагодарность и *Schadenfreude*». Эти последние он называет «пороком человеческой ненависти — полной противоположности человеческой любви». Такая ненависть является

¹⁴ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007. С. 666.

не «открытой и бурной, а тайной и замаскированной, так что к пренебрежению своим долгом по отношению к ближнему своему добавляется еще и низость; и вследствие этого, страдает также долг по отношению к самому себе». Кант дает законченное выражение философской доктрине и этике ценностей, согласно которым зависть представляет собой антитезу добродетели, отрицание человечности. Его определение является одним из самых полных определений зависти:

Зависть (*livor*) есть склонность воспринимать с неудовольствием благополучие других, хотя оно не наносит никакого ущерба его благополучию; когда она проявляется в поступке (направленном на то, чтобы лишить блага другого), она называется «квалифицированной завистью», в остальных же случаях — просто недоброжелательством (*invidentia*); зависть все же представляет собой лишь косвенно злонравный образ мыслей, а именно досаду от того, что мы видим, как чужое благополучие заслоняет наше собственное; потому что мы не умеем оценивать наше благо по его внутреннему достоинству, а делаем эту оценку наглядной, лишь сравнивая наше благо с благом других¹⁵

Как мы видели, в более примитивных обществах, например среди тихоокеанских добуан или североамериканских навахо, считается, что фактической причиной собственного неблагополучия человека является благополучие другого. Требуется определенный уровень зрелости и разумности или, по крайней мере, полная свобода от магических представлений, для того чтобы завистливый человек смог полностью осознать, что тот, кому он завидует, не владеет ничем таким, чем он, завистник, мог бы обладать при условии отсутствия этого человека.

Далее Кант размышляет об одном выражении, нейтрализующем зависть. Сегодня оно настолько распространено, особенно в Америке и в Англии, что можно предположить, что оно служит для вытеснения знаний о подлинной природе зависти и ее функции в человеческих взаимоотношениях. Кант пишет: «Поэтому, вероятно, и говорят о завидном согласии и счастье в браке, в семье и т. д., как будто бы есть такие случаи,

¹⁵ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сог. в 6-ит. М.: Мысль. Т. 1. Ч. 2. С. 399.

Русский традиционный перевод — «черная зависть». — Прим. пер.

когда дозволено кому-то завидовать». Сегодня, как, видимо, и во времена Канта, этот оборот речи используется для того, чтобы выразить настоящую зависть, но в социально приемлемой форме, а иногда даже для того, чтобы предостеречь объект зависти от собственной зависти говорящего или зависти других. Это действительно может быть нормой социального контроля, с помощью которой приобретается влияние на стиль жизни другого человека или на удовольствия, которые он получает от жизни. В следующей ниже фразе Кант вводит три фундаментальные характеристики зависти, действительные для любого общества:

Побудительные мотивы зависти заложены, следовательно, в природе человека, и лишь их внешнее проявление превращает ее в отвратительный порок угрюмой страсти, терзающей человека и стремящейся к разрушению счастья других, хотя бы только мысленно; [порок этот], стало быть, противен долгу человека перед самим собой и перед другими людьми¹⁶

Таким образом, для человека естественно испытывать импульс к зависти. Он всегда будет сравнивать себя с другими, обычно с теми, кто не слишком отдален от него социально, но порок, угрожающий личным отношениям и, следовательно, обществу в целом, проявляется только тогда, когда завистливый человек переходит к действиям, или же соответственно бездействует, чтобы причинить вред другому (намеренно не предостерегает или не помогает), или как минимум потворствует своей зависти настолько, что причиняет ущерб самому себе.

Поскольку зависть — это разрушительная страсть, которая совершенно неспособна иметь какую-либо позитивную ценность ни для человека, ни для общества, то Кант объявляет ее нарушением долга завистливого человека перед самим собой и долга завистника перед тем, кому он завидует. Вряд ли Кант мог предполагать, что из семени, брошенного Французской революцией, за которой он так внимательно наблюдал, спустя столетие вырастет новая общечеловеческая версия его категорического императива, выраженная примерно так: «Завидуй другим так сильно, чтобы умиротворение твоей зависти (хотя и невозможное) стало бы основанием для любого все-

¹⁶ Там же. С. 399.

общего закона». Или более точно: «Завидуя другим так, чтобы твои завистливые требования стали мерой для любого всеобщего закона».

Психология неблагодарности

Кант представляет свою концепцию психологии *неблагодарности*, демонстрируя такую пронизательность по отношению к психологическим взаимосвязям, какая вряд ли доступна и сегодня. В этом конкретном разделе слово «зависть» не встречается, но Кант причисляет неблагодарность к «ужасному семейству зависти». Спустя почти 100 лет очень похожую интерпретацию неблагодарности развивал Ницше, но наш век, одержимый желанием «нести добро» самым отдаленным странам и народам, не желает признавать, что по совершенно очевидным причинам получатели его благотворительности относятся к донорам с глубокой ненавистью и завистью, а иногда живут исключительно надеждой на их гибель. Итак, Кант продолжает:

«Хотя неблагодарность по отношению к благодетелю, которую называют черной неблагодарностью, если она достигает степени ненависти, а в остальных случаях — легкомыслием, осуждают как ужасный порок, она настолько общеизвестна, что не считается невероятным заполучить врага в результате оказанных благодеяний».

Как Запад мог забыть об этом открытии до такой степени, чтобы после 1950 г. предполагать, что внешняя политика может быть заменена гуманитарной помощью «третьему миру»? Я упоминаю об этом исключительно затем, чтобы продемонстрировать, что мы не можем себе позволить игнорировать проблемы, связанные с завистью.

В описании Кантом неблагодарности существенно замечание, что «действительно, в глазах общественности это крайне отвратительный порок». Никто не признает публично, что неблагодарность — это норма, и, как следствие, общественное мнение тоже этого не признает. Поразительно, что бесчисленные благотворители позволяют раз за разом убедить себя в том, что неблагодарность с вытекающей из нее ненавистью — это редкий, особый случай. Возможно, игнорируя неблагодарность, многие благотворители получают возможность вытеснить из

собственного сознания *свою* зависть к кому-то. Если бы человек согласился с тем, что получатели его пожертвований на самом деле завидуют ему, он был бы вынужден признать, что и его собственные двусмысленные чувства по отношению к его благодетелям могут представлять собой нечто достойное презрения, т.е. зависть и ненависть. Поскольку большинство людей одновременно являются благодетелями и получателями благодеяний, они сохраняют воспоминания о более ранних благодеяниях, благодаря которым благодетель на протяжении своей жизни может переживать двусмысленные чувства.

Как в этом случае Кант объясняет постоянное возвращение неблагодарности?

Причина, по которой такой порок возможен, заключается в неверном понимании долга человека перед самим собой, когда он воображает, что не нуждается в благодеяниях, потому что благодеяния со стороны других делают его обязанным им; и он не будет просить о них, а предпочтет нести бремя жизни в одиночку, чтобы не переносить его на других и вследствие этого не оказываться у них в долгу: ведь он боится, что, поступая подобным образом, он опустится до уровня клиента в его отношениях с патроном, а это ужасно для его самоуважения.

Таким образом, согласно Канту, несдерживаемая благодарность возможна только по отношению к тем (предкам, родителям), чьи благодеяния неизбежно предшествуют нашим собственным. Но наша благодарность нашим «современникам» невелика — на самом деле, чтобы скрыть неравенство между ними и нами, она вполне может превратиться в свою противоположность, а именно в ненависть и враждебность.

Для Канта неблагодарность является отвратительным пороком не только потому, что из-за нее люди могут воздерживаться от благодеяний и, следовательно, уменьшать совокупную взаимопомощь (от которой не может отказаться полностью ни одна социальная система), но также и потому, что «человеколюбие здесь поставлено как бы на голову и отсутствие любви низводится до права ненавидеть любящего»¹⁷

Кант тем не менее считает — и опыт постоянно доказывает его правоту, — что зрелище неблагодарности не обязательно приводит к уменьшению благодеяний, поскольку благоде-

¹⁷ Там же. С. 401.

тель «вполне может быть убежден, что само его пренебрежение к такой награде, как благодарность, только увеличивает внутреннюю моральную ценность его благодеяния».

Однако я добавил бы к этому, что продолжение благодеяний перед лицом враждебной неблагодарности служит только усилению накала неблагодарности и причин для нее — ведь донор демонстрирует, насколько он благороднее, великодушнее и неуязвимее, чем представлялся первоначально. Большинство наблюдений, сделанных между 1955 и 1965 гг. в регионах, получающих помощь от ведущих развитых стран, сводятся к экспериментальному доказательству максим Канта. Этот масштабный пример международной благотворительности является особенно ясным, потому что в эпоху холодной войны только суверенные правительства (в отличие от частных благополучателей) могут позволить себе немедленно проявлять демонстративную неблагодарность, почти пропорционально зависящую от объема полученной помощи.

До того как перейти к анализу «семьи зависти» и, следовательно, неблагодарности, Кант рассматривает также долг благодарности, косвенно затрагивая некоторые проблемы зависти. Кант делает заключение о том, что благодарность является моральной обязанностью, необходимой для существования мира в обществе, опираясь на тот неизбежный факт, связанный с нашим существованием во временном континууме, что «однако никаким вознаграждением нельзя рассчитаться за принятое благодеяние»¹⁸

Благополучатель в принципе не может отплатить донору, потому что тот с точки зрения заслуги обладает тем преимуществом, что он проявил благожелательность первым. (Показательно, что некоторые примитивные народы сумели создать способ одаривания, который устраняет проблему, связанную с тем, кто первый начал.) Кант считает благодарность не просто оппортунистическим принципом, обеспечивающим дальнейшую выгоду; с его точки зрения, уважение, оказываемое человеку вследствие его благодеяний, — это прямое требование морального закона, иными словами, долг. Но он идет даже дальше: «Но благодарность следует еще рассматривать особо как священный долг... нарушение которого... может в самом принципе уничтожить моральный мотив благодеяния. Ведь

¹⁸ Там же. С. 396.

священен тот моральный предмет, обязательность в отношении которого не может быть полностью возмещена никаким соответствующим актом ».

Если Кант так высоко оценивает благодарность по той причине, что человек неспособен полностью отплатить благодетелю, это наверняка связано с тем, что он предугадывал социальный разлад, хроническую зависть и рессентимент, которые должны возникнуть в обществе, где зависть и, следовательно, неблагодарность оказались санкционированы в качестве приемлемой реакции. Таким образом, моральная обязанность благодарности косвенно оказывает сдерживающее влияние на завистливо-агрессивные чувства. Без такого сдерживающего воздействия, которое оказывают на индивида культурный этос, представления о приличиях и религия, существовала бы опасность, что непродуманные благодеяния могли бы иметь в обществе совершенно неожиданные последствия.

Кант также описывает умонастроение, в котором должен исполняться долг благодарности, и то, как его следует исполнять: «Наименьшая степень: оказывать благодетелю равную услугу, если он может ее принять (еще жив), а если его уже нет на свете, оказывать [их] другим; [при этом] не надо рассматривать принимаемое благодеяние как бремя, от которого охотно хотели бы избавиться (ибо в таком случае благодетельствованный стоит ступенью ниже своего покровителя и это задевает его гордость); напротив, надо уже само стремление к доброму делу воспринимать как моральное благодеяние, т.е. как представившийся повод связать эту добродетель с человеколюбием, которое вместе с искренностью доброжелательного образа мыслей представляет собой и сердечность благоволения (внимание к малейшей степени человеколюбия в представлении о долге), и таким образом культивировать человеколюбие»¹⁹

Большинство из нас знакомы с людьми, для которых принять помощь, дружескую поддержку, подарок, благодеяние почти невозможно. В психиатрии описаны крайние случаи такой патологической скромности. На самом деле это связано не с добродетелью скромности, а с тем, что мысль даже о минимальных обязательствах (т.е. о долге благодарности) настолько невыносима для некоторых людей, что они пред-

¹⁹ Там же. С. 396.

почтут показаться смешными или задеть чувства других, лишь бы ничего ни от кого не принимать. Чего боятся такие люди: своей собственной зависти или порока неблагодарности? Понимают ли они, что просто неспособны с достоинством принять естественное благодеяние, не страдая от разъедающего чувства неполноценности по отношению к благодетелю, чувства, которое разовьется в ненависть и демонстративную неблагодарность?

Шопенгауэр о зависти

У Шопенгауэра мы находим анализ человеческой порочности, который завершается исследованием зависти. Этот философ считает, что в каждом человеке есть нечто абсолютно порочное и что даже в самых благородных людях иногда будут удивительным образом проявляться приметы зла.

Шопенгауэр напоминает, что человек — единственное животное, которое мучает себе подобных ради развлечения. «Итак, в сердце каждого действительно сидит дикий зверь, который ждет только случая, чтобы посвирепствовать и понеистовствовать в намерении причинить другим боль или уничтожить их, если они становятся ему поперек дороги, — это есть именно то, из чего проистекает страсть к борьбе и к войне». Это ведет Шопенгауэра к описанию зависти: «Но сквернейшею чертою человеческой природы все-таки остается **з л о р а д с т в о**, находящееся в тесном родстве с жестокостью... Вообще же оно проявляется там, где должно бы найти себе место **с о с т р а д а н и е**... в другом смысле противоположность сострадания представляет **з а в и с т ь**, именно поскольку она вызывается противоположным поводом»²⁰

В главе «О критике, суждении, одобрении и славе» Шопенгауэр подробно описывает проявления зависти. Если резкость его выражений выдает его горькое разочарование в современной ему критической философии, то некоторые из его наблюдений до сих пор сохраняют свою актуальность и значение для социологического подхода к литературе.

²⁰ A. Schopenhauer, *Saemtliche Werke*, ed. A. Huebscher, Leipzig, 1939, Vol. 6, pp. 223–239. (Здесь и далее цитаты даются в переводе Ф. Черниговца. — *Прим. пер.*)

Он описывает зависть как «душу повсюду процветающего безмолвного соглашения и без переговоров установившегося союза всяческой посредственности против всякого единичного отличия в каком бы то ни было роде. Такого именно отличия никто не хочет знать в сфере своей деятельности...»²¹

, Шопенгауэр, например, считает, что именно зависть заставляла немецких музыкантов на протяжении целого поколения отказываться признавать достоинства Россини²²

Однако еще более показательным то, что Шопенгауэр считает необходимым сказать о способах поведения, предназначенных для того, чтобы избежать зависти: «...добродетель, скромность также изобретены только для ограждения от зависти»; он также цитирует слова Гёте: «Скромны только бедняки»²³

У зависти, полагает Шопенгауэр, есть два излюбленных средства — хвалить то, что дурно, или, напротив, замалчивать то, что хорошо: «Всякий может хвалить только за счет собственного значения, всякий, утверждая славу за другим деятелем своей или родственной специальности, в сущности отнимает ее у себя»²⁴.

Шопенгауэр присовокупляет к своим замечаниям цитату из лондонской *Times* за 9 октября 1858 г., которая «яснейшим и сильнейшим образом выражает» тот факт, что зависть «неспособна примириться с чужими преимуществами»²⁵

«У человека не может быть такого порока, который вызывал бы столь же бурное возмущение у его современников, знакомых и соседей, как его успех — с ним не сравнится никакая подлость, никакая глупость, никакая черствость. Это единственное непростительное преступление, которое разум не может оправдать, а кротость смягчить. «Я, принужденный это видеть, / Могу ли их не ненавидеть? Пусть одарен Фортуной вдруг / Наш недруг, только бы не друг; / Мы первое стерпеть готовы, Но не переживем второго»* Здесь правдиво и естес-

²¹ Op. cit., p. 491.

²² Op. cit., pp. 491–492.

²³ Op. cit., p. 492.

²⁴ Op. cit., pp. 493–494.

²⁵ Op. cit., p. 230.

* В оригинале — слегка измененное двустишие из «Стихов на смерть Доктора Свифта» Джонатана Свифта; для понимания контекста приводятся шесть строк из русского перевода Ю. Левина. — Прим. пер.

твенно выражено мнение пошлого ума. Человек, пишущий так, как мы не умеем писать, говорящий так, как мы не умеем говорить, работающий так, как мы не умеем работать, и к тому же преуспевающий, соединил в своем лице все преступления, в которых может быть виновен человек. Смерть ему: на что он и землю занимает?»*

Серен Кьеркегор

Глубокий интерес Кьеркегора к зависти поистине исключителен. Его биографы ищут причину этому не только в его личной судьбе, но и в особенностях датской среды, особенно склонной к зависти. Однажды Кьеркегор написал: «Каждый, кто хочет понять природу обиды, должен заняться исследованием человеческой зависти, исследованием, которое я предлагаю читателю как предмет роскоши, и надеюсь, что я провел его со всем возможным тщанием»²⁶

Размышления о зависти пронизывают творчество Кьеркегора. В отличие от многих авторов середины XX в., он часто использует мотив зависти в качестве самоочевидного объяснения некоторых типов поведения людей, в особенности для объяснения внезапной перемены чувств. Кьеркегор часто говорит о зависти богов или божества, о зависти, ведущей к остракизму, и об «аргументе черепка», который перевешивает все остальные аргументы. Он считает зависть и глупость двумя величайшими общественными силами, господствующими прежде всего в провинции, где любимое времяпрепровождение — это «отталкивающее вождение зависти».

Подобно Ницше несколько десятилетий спустя, Кьеркегор постоянно указывает на мотив зависти, скрытый во внешне безобидных и широко распространенных оборотах речи.

«Великие люди терпят поражение от тривиальных вещей, с которыми легко справляются обычные люди. ...Как это странно. Не удивительно ли (на самом деле это повод для размышлений психолога), что можно с полным на то основанием

* Парафраз Лк 7, 13. — *Прим. пер.*

²⁶ S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* (The Sickness unto Death) in *Samlede Vaerker*, ed. H. O. Lange, Copenhagen, 1920–1930, Vol. XI, pp. 197 f.

сказать, что жизнь завидует выдающемуся человеку, издевательски давая ему понять, что он такой же человек, как и любой другой, как самый последний из людей, что человеческое предъявляет свои права»²⁷

В другом месте мы читаем:

«Зависть — это скрытое восхищение. Поклонник, предчувствующий, что его поклонение не принесет ему счастья, предпочтет избрать зависть к тому, чем он восхищается. Он станет говорить на ином языке, и на этом языке он объявит, что то, чем он на самом деле восхищается — ерунда, глупость, иллюзия, извращение и порхание. Восхищение — это радостное самозабвение, зависть, горькое самоутверждение»²⁸

Согласно Кьеркегору, недоверие, *Schadentreude* и низость принадлежат к тому же роду, что и зависть. Он пишет: «И есть зависть; она быстро покидает человека, но она не покидает человека, отпуская его, нет, она торопится помочь его падению. И обеспечив это, зависть поспешит в темный закоулок, где она призовет свою еще более отвратительную кузину, злобную радость, чтобы повеселиться вместе — за собственный счет»²⁹

Кьеркегор понимает также роль зависти в вовлечении независтливых людей в классовый конфликт. Кто не завидует с нами, тот против нас! Естественно, что его отвращение к использованию зависти как законного оружия в борьбе за социальные реформы навлекает на него упреки в консерватизме. Однако он верно распознает то, что, без сомнения, является острой проблемой в любом обществе, — сложность положения человека, который не может или не желает завидовать: «И если кто-то из простых людей, чье сердце не знает тайной зависти к власти, почету и отличию сильных мира сего, и кто отказывается поддаваться на соблазн извне, — если он без трусливого подобострастия и никого не боясь, но с искренним удовольствием почитает тех, кто выше его; и если иногда он бывает даже счастливее и радостнее, чем они, тогда и он тоже узнает угрожающую ему двойную опасность. Люди его собственного круга, возможно, отвергнут его как предателя

²⁷ Ibid., *Fireopbyggelige Taler* («Четыре назидательных речи»), Vol. V, p. 141.

²⁸ См. сноску 26.

²⁹ Ibid., *Kjerlighedens Gjerninger* («Деяния любви»), Vol. IX, p. 245.

и будут презирать его за рабский дух; а те, кто обласкан судьбой, могут понять его неправильно и, может быть, осудят его за чрезмерную самонадеянность»³⁰

В текстах Кьеркегора содержится не просто сделанный походя комментарий к проявлениям зависти в человеческой жизни; иногда это шаг к такой философии зависти, которая представляет собой один из самых глубоких подходов к этой теме. Кьеркегор описывает свою эпоху: это революционный, но бесстрастный и рефлексивный век, осуществляющий диалектический трюк, «позволяя всему остаться нетронутым, но умело лишая его всякого смысла. Вместо того, чтобы завершиться мятежом, он ослабляет внутреннюю реальность вещей до степени рефлексивного напряжения, которое позволяет всему остаться нетронутым, но, однако, превратило всю жизнь в неопределенность»³¹

Так, отсутствует намерение расправиться с королевской властью, разрушить то, что превосходно, отменить христианскую терминологию, но «втайне они желают, чтобы во всем этом не было существенного смысла. И они желают упорствовать в своих грехах, потому что они и на самом деле ничего не разрушили. Им не больше хотелось бы иметь великого короля, чем героя-освободителя или кого-либо, кто был бы религиозным авторитетом. Нет, все чего они хотят — это позволить тому, что существует, как ни в чем не бывало продолжать существовать, в то же время более или менее рефлексивно осознавая, что его не существует»³²

Эпоха выравнивания

Отсюда Кьеркегор переходит к принципу зависти. Подобно тому как энтузиазм выступает в качестве объединяющего принципа для эпохи, исполненной страсти, «для бесстрастной и чрезвычайно склонной к рефлексии эпохи *зависть* — это *негативный объединяющий принцип*. Однако это не должно сразу пониматься как упрек в моральном смысле, нет, идей рефлексии, если можно так выразиться, является зависть,

³⁰ Op. cit., p. 245.

³¹ Ibid., *En literair Anmeldelse to Tidsaldre*, Vol. VIII, p. 73.

³² Op. cit., p. 76.

и поэтому зависть представляет собой двойное качество: эгоизм самого индивида и также эгоизм других, направленный против него»³³

Таким образом, для Кьеркегора зависть по преимуществу, если можно так выразиться, является социально-психологическим фактором, обрекающим индивида на ложное представление о самом себе: «Эгоистическая зависть, выраженная в форме какого-либо желания, слишком много требует от самого индивида и, таким образом, становится для него помехой. Она балует его, подобно уступкам любящей матери, потому что зависть к себе самому не позволяет ему отказаться от самого себя. Зависть к другим, в которой индивид принимает участие против других, завистлива в негативном, критическом смысле»³⁴.

Тогда рефлексивная зависть превращается в этическую зависть, как спертый воздух, который всегда рождает свой собственный яд, и тогда это омерзительная зависть.

Здесь Кьеркегор подробно анализирует наступающую эпоху выравнивания. Согласно одному из специалистов по Кьеркегору, этот текст был спровоцирован издевательствами над философом в сатирическом журнале *The Corsair*, последствия которых были для него чрезвычайно неприятны³⁵. Сначала Кьеркегор видит шутливый выход для зависти в так называемую эпоху энтузиазма; тогда могла существовать, так сказать, зависть с характером, например, ostracism в Греции мог также принести почет человеку, который был изгнан. И когда один из участников голосования говорил Аристиду, что он голосовал за его изгнание, потому что не мог выносить его репутации единственного справедливого человека, это отнюдь не становилось пятном на чести Аристида. Но совсем другое дело, когда зависть становится тайной и лишённой очертаний, скрывает свое существование, но множеством способов стремится устроить общество к своей выгоде:

«Зависть, которая учреждает себя, — это процесс выравнивания, и в то время как эпоха, исполненная страсти, спешит, возносит и бросает вниз, поднимает и опускает, рефлексивная, бесстрастная эпоха поступает противоположным образом: она

³³ Op. cit.

³⁴ Op. cit., p. 77

³⁵ Примечание переводчика Эммануэля Хирша к немецкому изданию, *Gesammelte Werke*, Dusseldorf, 1952, Vol. XVII, p. 158.

душит, сдерживает и выравнивает. Выравнивание — это тихая, абстрактная, математическая деятельность, которая избегает всякого шума»³⁶

Кьеркегор сразу выделяет то, что социологически релевантно, замечая, что во главе восстания (но не выравнивания) может быть один индивид: «...ведь тогда он стал бы правителем и избежал бы выравнивания. Отдельный индивид в своем собственном узком кругу может способствовать выравниванию, но это абстрактная сила, и выравнивание — это победа абстракции над индивидами. Современное выравнивание соответствует рефлексивной эпохе судьбы в античности»³⁷

Через несколько страниц мы находим очень важное замечание: «Для того чтобы выравнивание действительно произошло, необходимо сначала создать фантом, чей дух — чудовищная абстракция, всеобъемлющее нечто, представляющее собой ничто, мираж; этот фантом — общественность»³⁸

Видя в общественности, этой огромной фикции, подлинного инициатора процесса выравнивания, Кьеркегор предвосхищает концепт «Они» у Хайдеггера. Таким образом, строгое выражение «так не делают» обычно подразумевает предостережение о том, что «делать так» — это значит проявлять индивидуализм, который может привлечь зависть менее независимых.

В «Христианских речах», написанных в 1848 г., спустя всего лишь несколько лет после того, как Кьеркегор открыл наступление эпохи выравнивания, чьи первые признаки он увидел за поколение до Ницше, встречается странное применение концепта зависти, когда вина, как кажется, переносится на того, кому завидуют, или на то, что вызывает зависть. Он пишет: «Строго говоря, вся земная и мирская собственность эгоистична, завистлива; владение ей, завистливое или вызывающее зависть, в любом случае делает других беднее. То, что есть у меня, не может иметь никто другой; чем больше я имею, тем меньше могут иметь все остальные»³⁹

³⁶ Op. cit., p. 79.

³⁷ Op. cit., p. 79.

³⁸ Op. cit., p. 84.

³⁹ Ibid., *Kristlige Taler* («Христианские речи», 1848), Vol. X, p. 120 f.

Даже совершенно законное владение или приобретение и даже готовность человека разделить свои земные блага с другими не в состоянии устранить того, что владение завистливо само по себе. Это, однако, не относится к духовным сокровищам. Так как они обязательно предполагают коммуникацию, обладание ими не связано с завистью и благотворно. Однако существуют и другие, менее совершенные сокровища разума, которые сами по себе не являются коммуникацией, такие, как интуиция, знания, способности, талант. Обладая ими, человек может вызвать зависть других и, следовательно, быть эгоистической личностью. «Таким образом, умный человек становится еще более умным, но в завистливом смысле, так, что он стремится извлечь преимущества как раз из того, что с ростом его ума другие становятся все глупее и глупее...»⁴⁰

Сначала может показаться странным, что здесь Кьеркегор считает завистливым человеком владельца имущества или умения, с которым другие могут сравнивать себя в негативном смысле. Но если мы учтем, что неизбежное присутствие зависти в мире связано с тем, что один человек владеет чем-то, неважно чем, что заставляет другого ощущать недостаток этого, — а мы согласны с этим, — то такое употребление слова становится понятным.

Фридрих Ницше

Подобно Кьеркегору и Шопенгауэру, Ницше также понимал функцию зависти в человеческом обществе. Убедительность его наблюдений, вероятно, связана с его огромным опытом в качестве объекта зависти. Все его творчество, от начала до конца, содержит ссылки на проблему зависти, но чаще всего они встречаются в середине его творческого пути, в период, основным итогом которого стала книга «Человеческое, слишком человеческое». Как филолог-классик, он был хорошо знаком с греческой идеей зависти богов. Однако он был склонен идеализировать эту эпоху и, подобно Кьеркегору, недооценивать последствия проявлений зависти внутри афинской демократии. Осознание этого пришло гораздо поз-

⁴⁰ Op. cit., p. 124.

же и принадлежало датчанину Свенду Ранульфу. Концепты зависти и рессентимента часто встречаются у Ницше; он не использует многословных описательных выражений, и эти термины всегда понимаются в том же смысле, что и в творчестве уже описанных нами авторов. Ницше не смешивает концепты зависти и рессентимента, как, к несчастью, делают очень многие его предшественники и последователи. В своей антропологии Ницше исходит из существования постоянной латентной зависти, одной из самых глубоких человеческих склонностей, которая пробуждается, как только человек оказывается в обществе. Однако Ницше едва ли понимал неизбежность зависти, даже в тех случаях, когда различия между индивидами — членами сравнения бесконечно малы. Без сомнения, Ницше слишком занимали значительные, поразительные различия между великим и малым, между высоким и низким, чтобы он мог заметить, в какой ничтожной степени интенсивность зависти основана на объективной разнице между завистливым человеком и объектом его зависти.

Ницше-философ постулирует человека, который наконец преодолел зависть внутри себя. Для Ницше Французская революция и все последовавшие революции, идея равенства и некоторые концепции социальной справедливости были одинаково отталкивающими, как и для Гёте, авторитет которого поддерживал его. Но здесь и там мы находим у Ницше отрывки, наводящие на мысль о том, что связанная с этими мотивами и идеями социальная динамика необходима, что корни социального контроля лежат в стремлении к равенству и справедливости, или, иными словами, в завистливых импульсах, и что без них невозможно представить себе человеческое общество, каким мы его знаем. Замечательна также ясность, с которой он осознает необходимость для каждой группы («стада») создать отдушину для зависти ее членов, чтобы предотвратить разрушение группы завистью. В одном из своих афоризмов он говорит, что эту функцию взяли на себя священники. Со сверхъестественной проницательностью он предвидел, каким образом в XX столетии завистники и обиженные убедят людей, что счастье — это позор. Он буквально предугадывает проблему, над которой будет биться Поль Турнье.

Зависть у древних греков

В декабре 1872 г. Ницше обсуждает в книге *Greek Philosophy and Other Essays* то, что он называет «гомеровским соревнованием». Он считает, что ничто так не отличает мир древних греков от нашего, как их признание агонального (состязательного) элемента, борьбы и радости победы. Это служит для объяснения разницы в оттенках между отдельными этическими представлениями, например об Эриде и о зависти. Вся греческая античность демонстрирует совершенно отличный от нашего взгляд на вражду и зависть, поскольку атрибуты вражды и зависти относятся не только к природе злой Эриды, но и к другой богине, доброй Эриде. Ницше пишет:

«Грек завистлив, но эту черту он считает не пороком, а действием благодетельного божества: какая пропасть между их этическим суждением и нашим! Так как он сам завистлив, то при каждом избытке почета, богатства, блеска и счастья он чувствует на себе завистливое око божества и боится этой зависти: в этом случае она напоминает ему о непостоянстве, о тленности человеческой участи, ему страшно за свое счастье, и, жертвуя лучшим, что у него есть, он склоняется перед божественной завистью»⁴¹

Далее Ницше предполагает, что это представление привело не к отчуждению грека от его богов, а только к тому, что он отказался от состязания с богами и был вовлечен в завистливое соперничество со всеми живыми существами и даже с мертвыми, чья слава могла возбудить в живых сжигающую зависть. То, как Ницше интерпретирует остракизм, чрезвычайно похоже на аргумент, который используется в Америке XX в. для защиты антитрестовского (антимонопольного) законодательства: это институт, который, изгоняя или принуждая к молчанию самых выдающихся людей, возрождает соревнование между множеством менее выдающихся.

«Первоначальный смысл этого удивительного учреждения заключался не в роли клапана, а в роли стимулирующего средства: выдающихся единиц отстраняют, чтобы снова пробудилось соревнование сил...»⁴²

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Collected Works*, London, 1910, Vol. II, pp. 55–56.

⁴² Op. cit., Vol. 7, p. 57.

Суть посвященных зависти афоризмов в «Человеческом, слишком человеческом» можно сформулировать следующим образом: зависть и ревность, «срамные части человеческой души»⁴³, скрываются за самыми странными масками. В то время как обычная зависть начинает кудахтать, как только курица, которой она завидует, снесет яйцо, и, таким образом, зависть становится менее острой, существует иная, более глубокая форма зависти: «...зависть, которая в таком случае умолкает, желая, чтобы все уста были запечатаны, и воспаляется все больше и больше из-за того, что это желание не исполняется. Молчаливая зависть растет в тишине»⁴⁴.

Schadenfreude

Вот блестящий анализ *Schadenfreude* (злорадства), которое, согласно Ницше, возникло только после того, как человек научился распознавать в других людях существа, принадлежащие к его собственному виду, иными словами, после возникновения общества:

«Злобная радость возникает, когда человек понимает, что он в беде, и чувствует утрызения совести или боль. Случившееся с В несчастье делает его равным А, так что А примиряется с ним и перестает завидовать ему. Если А процветает, он все равно хранит несчастье В в своей памяти как некий капитал, который можно бросить на весы в качестве противовеса, когда он сам будет испытывать невзгоды. В этом случае он тоже ощущает «злобную радость» (*Schadenfreude*). Таким образом, чувство равенства прикладывает свои стандарты к области везения и удачи. Злобная радость — это наиболее обычное выражение победы и восстановления равенства, даже в развитых цивилизациях»⁴⁵

Ницше считал, что там, где «равенство реально признано и установлено навсегда, мы видим рост той склонности, которую обычно считают аморальной и которая была бы вряд ли представима в естественном состоянии — зависти»⁴⁶

⁴³ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. М.: Рипол-Классик, 1997 Т. 1. С. 456.

⁴⁴ Там же. С. 464.

⁴⁵ Op. cit., Vol. 7, p. 207

⁴⁶ Op. cit., Vol. 7, p. 209.

Эта фраза одновременно верна и неверна. Ницше справедливо считает, как Токвиль за полвека до него, что общество, впитавшее идею равенства, будет становиться все более и более завистливым по мере того, как принцип равенства будет институционализироваться. В отличие от того, что утверждают его поклонники со времен Французской революции, равенство действительно является выражением зависти и очень далеко от того, чтобы быть единственным излечивающим ее средством. Тем не менее Ницше четко подчеркивает связь между завистью, идеей равенства и представлением о социальной справедливости:

«Завистливый человек восприимчив к любому признаку индивидуального превосходства над общим стадом и желает опустить всех до своего уровня — или самому подняться. Отсюда вытекают два различных способа действий, которые Гесиод назвал доброй Эридой и злой Эридой. В условиях равенства точно так же возникает возмущение, если А процветает больше, чем позволяют ему его заслуги и равенство, а В — меньше. Однако такое возмущение присуще и более благородным натурам. Они ощущают недостаток справедливости и равенства в том, что не зависит от произвольного выбора людей — или, иными словами, они желают, чтобы равенство, признаваемое человеком, так же признавали бы Природа и удача. Они сердятся, что люди равных достоинств не обладают одинаковой удачей»⁴⁷

В «Утренней заре» в одном относительно коротком афоризме Ницше указывает на связь зависти и нигилизма. Под заголовком «Разрушители мира» он пишет: «Когда некоторым людям не удастся исполнить то, чего они желали, они раздраженно восклицают: 'Пусть погибнет весь мир!' Эта отталкивающая эмоция — высшая точка зависти, подразумевающая: 'Если я не могу иметь *чего-то*, то никто не должен иметь *ничего*, никто не должен быть *никем!*'»⁴⁸

Поскольку великодушное поведение раздражает врагов человека больше, чем неприкрытая зависть, эта «заунывная разновидность скромности», Ницше предполагает, что иног-

⁴⁷ Op. cit., Vol. 7, p. 209.

⁴⁸ Op. cit., Vol. 9, p. 266.

да зависть используется как ширма теми, кто на самом деле совершенно не завистлив⁴⁹

Рессентимент

В «Генеалогии морали» Ницше так описывает рессентимент:

«Все это люди *ressentiment*, эти физиологически увечные и источенные червями существа, целый вздрагивающий пласт подземной мести, неистощимый, ненасытимый на извержения против счастливых и равным образом на маскарады мести, на поводы к мести, — когда же, собственно, удалось бы им отпраздновать свой последний, пышный, утонченнейший триумф мести? Несомненно тогда, когда они уловчились бы свалить на совесть счастливым собственную свою безысходность, всю безысходность вообще, так что эти последние стали бы однажды стыдиться своего счастья и, пожалуй, так переговариваться между собой: «Это просто срам — быть счастливыми! Кругом так много безысходности!»⁵⁰

Не может быть сомнения, что здесь Ницше предсказывает одну из важнейших тенденций XX в., только благодаря которой стали возможны излияния, подобные излияниям Поля Турнье на тему подлинного и ложного чувства вины. Можно также снова вспомнить бесчисленные мазохистические писания, в которых западные люди купаются в самоосуждении и стыде из-за неравенства между ними и так называемыми развивающимися странами. Ницше воспринимает эту тенденцию как величайшее и судьбоноснейшее недоразумение. Мир, где счастливые и успешные начинают сомневаться в своем праве на счастье, он рассматривает как мир, поставленный с ног на голову. Он развивает эту мысль, описывая то, что он называет громадной исторической миссией аскетического священника в обществе. Священник действует как переориентировщик рессентимента, объясняя страждущему, который подыскивает причину к своему страданию или, точнее, его виновника, что, разумеется, виновник есть,

⁴⁹ Op. cit., Vol. 7, p. 172.

⁵⁰ Ницше Ф. Генеалогия морали // Ницше Ф. Соч. в 2-ч т. М.: Рипол-Классик, 1997. Т. 2. С. 497.

но что это — сам страждущий⁵¹ Ницше считает, что, даже если бы это было объективно ложным, это все равно отвлекло бы рессентимент от опасной для общества деятельности. Здесь марксист упрекнул бы Ницше в том, что он воспринимает религию исключительно как опиум для народа, чтобы избежать классовой войны; но в контексте этой книги взгляд Ницше, лишенный религиозного чувства, возможно, соответствует действительности в том смысле, что в принципе ни одно общество не может быть эффективным или даже достичь приемлемого общественного климата, если в нём нет такого рода верований, которые позволяли бы обездоленному человеку считать причиной своего положения если не себя самого, то результат действия слепого случая. Мы уже видели тупик стагнации, в котором оказываются примитивные народы вследствие представления, что любое несчастье человека или потеря имущества — это следствие целенаправленных действий кого-либо из его соплеменников.

Ницше рассматривает многие формы рессентимента, а также его физиологические проявления как реактивного и устойчивого типа поведения. Рессентимент овладевает теми людьми, которые лишены нормальной позитивной реакции и которые могут безнаказанно предаться лишь воображаемой мести. Такой рессентимент — это рабская мораль, и восстание рабов в морали начинается тогда, когда сам рессентимент становится креативным и порождает ценности⁵²

Однако показательно, что Ницше противостоит попыткам найти источник происхождения справедливости (в том смысле, какой он придает этому термину) в области рессентимента. Некоторые из его современников, которых он называет «анархистами и антисемитами», сами наполненные рессентиментом, сделали попытку освятить именем справедливости свою жажду мести, как если бы справедливость в конечном счете была только следующим этапом развития чувства обиды.

Он пишет: «На что я только обращаю внимание, так это на обстоятельство, что именно из духа самого *ressentiment* произрос этот новый нюанс научной справедливости (в пользу ненависти, зависти, недоброжелательства, подозрительности, *raiscine*, мести)». В противоположность этому, Ницше

⁵¹ Op. cit., Vol. 13, p. 162. Там же. С. 499

⁵² Там же. С. 426 и сл.

утверждает, что человеком движет подлинное чувство справедливости тогда, и только тогда, когда даже под напором личной обиды, бесчестья, клеветы глубокая и терпимая объективность справедливого человека, его ясный и благородный взгляд на мир остаются незамутненными. И даже человек, который нападает, ближе к справедливости, чем тот, чьей реакцией является рессентимент⁵³

Заратустра издевается над хулителями и подлизами, чья зависть не может вынести его счастья: «Как могли бы они вынести мое счастье, если бы я не наложил несчастий, зимней стужи, шапок из белого медведя и покровов из снежного неба на мое счастье!»⁵⁴

Здесь мы встречаем ту же самую мысль, которую мы уже видели у Фрэнсиса Бэкона: из-за существования завистников часто бывает необходимо симулировать несчастье.

Макс Шелер

Шелер дал подробный анализ проблемы зависти в опубликованном между 1912 и 1914 гг. исследовании «Рессентимент в структуре моралей» (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*). Он посвятил около 100 страниц феноменологии завистливого человека, которого он, вслед за Ницше, рассматривал как человека, испытывающего рессентимент. Как и Ницше до него, он подчеркивает фактор субъективного времени, необходимого для формирования ощущения бессилия: существует, разумеется, выражение «бессильная ярость». Рессентимент возникает, когда человека принуждают — другие люди или обстоятельства — оставаться в положении, которое ему не нравится и которое он считает несоизмеримым со своей самооценкой. Здесь Шелер предвосхищает возникшую спустя несколько десятилетий теорию, объясняющую агрессию фрустрацией, особенно любимую американскими социальными психологами.

Подход Шелера неизбежно был ограничен, так как он руководствовался гипотезой о рессентиментальных типах,

⁵³ Там же. С. 455.

⁵⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. М.: Рипол-Классик, 1997. Т. 2. С. 126.

к которым по определению относится женщина, поскольку она всегда подчинена мужчине. Шелер не признает универсальной роли зависти в человеческой жизни, и, что еще более важно, он совсем незнаком с обширной информацией о зависти среди примитивных народов. Он затрагивает преступления из зависти, приводя пример убийцы, который в эпоху начала автомобилизации утолил свою ненависть к автоводителям, протянув поперек шоссе в окрестностях Берлина проволоку и отрезав таким образом голову проезжавшему автомобилисту. Шелер подробно рассматривает роль зависти и ressentiment в политических партиях и в требованиях равенства. Поскольку он опубликовал эту работу до Первой мировой войны, неудивительно, что он считал возможным сделать несколько очень едких замечаний о зависти, свойственной демократии.

Рессентимент и месть

Шелер начинает с объяснения, что французское слово *ressentiment* не поддается переводу и что Ницше превратил его в термин. Он считал, что элементы обычного значения этого слова во французском языке являются существенными: «*Ressentiment* подразумевает переживание снова и снова определенной эмоциональной реакции по отношению к другому, в процессе которого эта эмоция постепенно углубляется и интровертируется в ядро личности, одновременно дистанцируясь от сферы выражения и деятельности данного индивида»⁵⁵ Кроме того, в значение слова входит компонент, указывающий на то, что эта эмоция носит враждебный характер. Далее Шелер приводит пространные цитаты из «Генеалогии морали» Ницше, подчеркивая вслед за ним, что рессентимент — это форма самоотравления, которая достигает высшей точки в мстительном побуждении. В этом участвует группа эмоций и аффектов, к которой также принадлежат ненависть, недоброжелательство, зависть, ревность и злоба. Далее Шелер проводит различие между контратакой, жестом защиты, например, ударом в качестве непосредственного ответа на оскорбление,

⁵⁵ Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern, 1955, Vol. 3, p. 36.

и актом мести, предполагающим определенный промежуток времени, в течение которого реактивный импульс сдерживается или контролируется, т.е. откладывание реакции на более позднее время, в духе выражения «В следующий раз я тебе покажу!». Но когда под влиянием такого сдерживания человек может предсказать, что и в следующий раз он будет потерпевшим, возникает рессентимент⁵⁶ Фактор времени очень важен. Шелер пишет: «Побуждения и эмоции, так сказать, развиваются из мстительного чувства через обиду, зависть и ревность до стадии злобы, приближаясь к подлинному рессентименту. Мечь и зависть представляют собой формы враждебного отрицания, обычно направленного на какой-либо определенный объект. Чтобы они проявились, нужны конкретные причины, и их развитие определяется конкретными предметами, так что с исчезновением причины исчезает и эмоция»⁵⁷

Здесь Шелер подразумевает, что моя зависть исчезнет, когда имущество, которому я завидую, станет моим собственным. Вероятно, это чрезмерно оптимистичное мнение. Он считает раздражение более опасным чувством, чем просто зависть, потому что оно выискивает в людях и вещах те ценностные факторы, из которых оно в состоянии извлечь болезненно злобное удовлетворение. Для человека, склонного раздражаться, систематическая деструкция — это, так сказать, структура конкретного опыта индивида в социальной жизни. Он не видит и не переживает ничего, что не совпадает с его эмоциональной ситуацией. В случае злобы импульс к умалению еще глубже и еще более интернализован и в то же время всегда готов атаковать, выдавая себя каким-нибудь нечаянным жестом, улыбкой и т.п. Итак, Шелер продолжает: «Ни одна из этих эмоций, однако, не доходит до рессентимента, но все они являются стадиями развития его отправной точки. Мстительное чувство, зависть, раздражительная злоба, *Schadenfreude* и недоброжелательство становятся компонентами рессентимента только в отсутствие их подчинения морали (например, в случае мести — *настоящего* прощения) и в отсутствие действия... например, размахивания кулаком; и там, где причиной этого отсутствия является то,

⁵⁶ Op. cit., p. 39.

⁵⁷ Op. cit., p. 39 f.

что такое поведение сдерживается выраженным осознанием собственного бессилия»⁵⁸

Типы рессентимента

Шелер выделял различные типы рессентимента — например, те, которые объясняются исторической ситуацией, и те, которые связаны с социобиологическими различиями, например с разрывом между поколениями, который, как он пишет, обычно чреват опасностью рессентимента. Далее он вспоминает тещу и свекровь, особенно тещу, которая в фольклоре любого народа представляет собой злобного, опасного персонажа. Шелер не считает любого преступника рессентиментальным типом, только такого, который совершает определенные преступления, относящиеся к категории, охарактеризованной здесь как злобные преступления. Примером может быть упомянутый ранее убийца автомобилиста. Шелер обнаружил у современного ему индустриального пролетариата, если он не был заражен рессентиментом определенного типа лидеров, меньше причин для рессентимента, чем у ремесленников, нижней части среднего класса и мелких государственных служащих, чье положение неуклонно ухудшалось. Однако в рамках данного исследования Шелер не стал более подробно рассматривать причины такого рессентимента с точки зрения социологии классов.

Он считает, что рессентимент оказывает влияние на структурирование морали только в том смысле, что он приводит к крушению традиционной шкалы ценностей. Правда, он не думает, что на рессентименте могут быть основаны истинные и настоящие ценностные суждения морали — только ложные, связанные с ошибочными ценностями. Этого не смог заметить моральный релятивист и скептик Ницше, хотя он и говорил, что рессентимент искажает шкалу ценностей. Весь механизм восприятия охваченного рессентиментом человека направлен, по мнению Шелера, на то, чтобы абстрагироваться от действительности и видеть в ней только то, что питает его злобу и раздражение: «Поэтому охваченного рессентиментом человека как будто зачаровывают такие вещи, как *joie de vivre**,

⁵⁸ Op. cit., p. 41.

гламур, власть, счастье, богатство, сила»⁵⁹. Шелер постоянно подчеркивает искажающее воздействие ressentiment на саму структуру и содержание акта восприятия; как мы уже показали, это распространяется и на зависть вообще.

В одном месте Шелер замечает: «Бессильная зависть — это самый ужасный род зависти. В силу этого, тот вид зависти, которая порождает ressentiment в наибольшей степени, — это зависть, направленная против индивидуального и *существенного бытия* незнакомого человека, *экзистенциальная зависть*. Ведь эта зависть, так сказать, постоянно бормочет: «Я мог бы простить тебе все, кроме того, что ты есть и каков ты есть; кроме того, что я не такой, как ты; что «я» — не «ты»». Такая «зависть» с самого начала отрицает само существование другого человека, которое субъект зависти острейшим образом переживает как «угнетение» или как «упрек»»⁶⁰

Николай Гартман

В своем обширном труде «Этика», находясь под влиянием Шелера, Гартман неоднократно упоминает о зависти. Он признает роль зависти в теориях социальной революции и эвдемонизма и в соответствующих движениях, начиная с конца XVIII в. В отличие от индивидуалистического эвдемонизма античности, Новое время, в результате переоценки проблем социального сосуществования, породило «социальный эвдемонизм», который Гартман считает по-настоящему практичным идеалом жизни на «альтруистическом» основании: «Уже не счастье собственной личности составляет его содержание, но счастье всех». Бентам выразил то же самое более сжато: «как можно большее счастье для как можно большего числа людей»⁶¹

Но если счастье — которое на самом деле означает «удобство» — возможно большего числа людей станет нормой, то, как

* Радости жизни (франц.). — Прим. ред.

⁵⁹ Op. cit., p. 65.

⁶⁰ Op. cit., p. 45.

⁶¹ Nicolai Hartmann, *Ethics*, London and New York, 1950, 2nd ed., Vol. 1, p. 137 [Русск. пер.: Гартман Н. Этика. СПб.: «Владимир Даль», 2002. С. 152]

показывает Гартман, возникает странное извращение: вещей, которые могут рассматриваться как полезные с точки зрения максимально широкого распространения удобств, так много, и они так разнообразны, что конечная цель исчезает из виду за вопросами распределения и становится утилитаристской. К несчастью, это смещение понятий не просто вводит в заблуждение с теоретической точки зрения, оно также ведет к искажениям в самой социальной сфере, где, согласно Гартману, она порождает сдвиг к негативизму или к бессодержательности: «Социальный эвдемонизм... оборачивается редукцией и обеднением ценностного чувства, а в своем крайнем проявлении — чистым ценностным нигилизмом»⁶²

Спустя несколько страниц Гартман подчеркивает значение зависти для этой паразитической морали Нового времени. Он говорит об опасности ложных ценностей, особенно в социальной жизни: «Подчиненный, работающий, эксплуатированный — или тот кто себя таковым считает — неизбежно пребывает в уверенности, будто обеспеченный счастливее его. Он видит, что тот имеет все, к чему он сам безуспешно стремится. Того, что в действительности за этим стоят совершенно иные ценности — образование, культура, знание — и что за эти ценности приходится также дорого платить неудовольствием, он не видит. Ему не введома тяжесть духовного труда и высшей ответственности»⁶³

Социальный эвдемонизм

Критикуя социальный эвдемонизм, Гартман указывает на безответственность «близоруких общественных лидеров», злоупотребляющих этой фальсифицированной ценностью, т.е. завистью к тем, кто якобы счастливее, чтобы, «пообещав массам близкое всеобщее счастье, увлечь их тем самым к тому или иному действию. Подобное очковтирательство является средством всюду, где бывает нужно привести инертные массы в движение»⁶⁴

⁶² Op. cit.; pp. 138–139. [Там же. С. 153.]

⁶³ Op. cit.; pp. 144–145. [Там же. С. 156.]

⁶⁴ Op. cit.; p. 145. [Там же.]

Он имеет в виду зависть, когда он, развивая свою мысль, утверждает, что этот обман «обращен к низшим человеческим инстинктам, к созданию самых низких ценностей, и провоцирует такие страсти, которые потом не обуздать. Но трагедия здесь в том, что и такое провоцирование основывается на заблуждении».

В завершение своего критического анализа Гартман, очевидно с учетом времени написания «Этики», указывает на неизбежное разложение эвдемонистических социальных движений в силу того, что источником их энергии была зависть: «Если обычный человек поддается такому заблуждению, это понятно. Если демагог использует обман как средство для достижения своей цели, то такое средство оказывается обоюдоострым мечом в его руках; но с его точки зрения оно имеет смысл. Если же философ соблазняется на то, чтобы еще и дать заблуждению «обоснование» и сообщить ему авторитет, то это означает либо отсутствие совести, либо глубочайшее нравственное невежество. Тем не менее социальные теории Нового времени с момента своего возникновения сразу же вступили на этот порочный путь; и бедой социального движения вплоть до наших дней является то, что сохранился и перешел по наследству именно этот способ образования их идей... Здесь, как и во многих других областях нашей моральной жизни, основная работа еще впереди»⁶⁵

На этом месте Гартман прерывает свои рассуждения. Несомненно, то, что он имел в виду — это социальная философия, способная доказать, как можно выполнять некоторые альтруистические задачи, не эксплуатируя зависть. Может быть, это невозможная задача, потому что чувство зависти имеет гораздо более важное значение для наших межличностных оценок, чем когда-либо предполагал Гартман.

Эжен Рега

Единственным, кто посвятил зависти целую монографию, был Эжен Рега. Двести пятьдесят с лишним страниц его книги «Зависть» — это 24 главы, посвященные группе феноменов, из которых состоит зависть в более узком смысле. Книга

⁶⁵ Op. cit., pp. 145–146. [Там же. С. 157.]

вышла в 1932 г. Начиная с 1900 г., у Рега довольно регулярно выходили книги, в основном по государственному праву, а также об экономике войны, о дипломатии и государственном администрировании.

Рега цитирует Спинозу, согласно которому человеческие страсти и их атрибуты относятся к естественным процессам, поддающимся рациональному толкованию. Он начинает с отрывка из «Тартюфа», смысл которого сводится к тому, что завистливые люди умирают, но зависть остается жить. Рега считает ревность матерью зависти и отмечает, как часто одну принимают за другую. Однако он полагает, что зависть охватывает большее поле, чем ревность. Значение и той и другой в социальной жизни очень велико: они представляют собой наиболее активные и мощные мотивы нашего поведения. Если бы было возможно записать ревность и зависть человека таким же способом, как записывают электрические импульсы его мозга, то было бы относительно просто объяснить другие его аффекты и его поведение.

Далее Рега исследует зависть, строя свой анализ общепринятым способом. Сначала он ищет ее источник, показывает, как он связан с ревностью, обсуждает феномен «завистливо-го возмущения», а также рассматривает зависть и восхищение. Две главы посвящены различным формам сексуальной и несексуальной ревности. Затем идет география зависти: в семье, среди друзей, в провинциальном городе, в определенных кругах в большом городе, например среди адвокатов, врачей и хирургов, чиновников, военных, поэтов и писателей, художников и скульпторов, от них — к роли зависти в художественной критике (которую уже язвительно описал Шопенгауэр), к зависти в академическом мире и между победоносными генералами.

В трех главах речь идет о зависти при демократии, особенно о зависти масс и ее роли в надеждах социалистов. Наконец, он исследует зависть в религиозной жизни и на международном уровне. Заключительная глава посвящена социальной функции зависти.

Как и другие, Рега видит различие между ревностью и завистью в том, что ревность подразумевает реальное отчуждение имущества или другого актива. Он демонстрирует разницу между завистью и восхищением, сравнивая соперников в ходе соревнования и беспристрастных зрителей, наблюдаю-

щих за турниром: зрители способны восхищаться соперниками, не испытывая зависти. Так же как и многие другие, Рега считает зависть пороком, негативной и деструктивной чертой. Она порождает только *одну* добродетель — скромность. Хотя Рега не видит смягчающих обстоятельств ни в зависти, ни в ее субъекте, хотя типичный завистливый человек достигает своей завистью исключительно того, что он никогда не становится тем, кому он завидует, и не получает то, чему он завидует, однако скромность, вызванная его страхом перед завистью, которая так необходима для социальной жизни, имеет важное социальное значение: несмотря на то что такая скромность часто фальшива и неискренна, она все равно делает возможным сосуществование людей в обществе. Она дает людям более низкого социального положения иллюзию того, что они не находятся в этом положении вынужденно. По существу взгляд Рега на зависть напоминает наш собственный. Он демонстрирует ее повсеместность и неизбежность, а также роль, которую она играет в политике XX в., он указывает на те реакции на повсеместность зависти, которые способствуют поддержанию социальной жизни. По всей видимости, Рега не был знаком с замечательным анализом рессентимента у Макса Шелера; он также не упоминает о Ницше. Он ссылается в основном на нескольких французских психологов и историков конца XIX в. Часто цитируется Теодюль Рибо, а также некоторые французские моралисты, в том числе Дидро, Лабрюйер и Ларошфуко, чьи мнения он обсуждает. Шопенгауэр цитируется один раз; имеется несколько ссылок на исследование Анри Бергсона о смехе, на Спинозу и на Аристотеля; также по нескольку раз упоминаются Жан Бурдо, Пьер Жане, Габриель Тард и Эрнест Ренан.

Мне больше всего не хватает у Рега этнографических данных и открытий, сделанных социальной антропологией в связи с феноменом зависти у примитивных народов. Однако именно в этой области с тех пор, как вышла его книга, произошел большой прогресс. Один раз он упоминает о зависти у животных, например у собак; но этология, наука о поведении, в которой в наше время произошли такие большие шаги вперед, не попадает в поле зрения его исследования. Так же мало влияния оказал на его книгу психоанализ.

По удивительному совпадению, всего лишь спустя год после того, как Рега опубликовал свою книгу в Париже, дат-

ский социолог Свенд Ранульф совершенно независимо от него начал издавать свой огромный двухтомный труд о зависти богов и уголовном правосудии в Афинах, носивший гораздо более академический характер, чем эссе Рега.

Рега также высказывает замечания относительно неразличения зависти и ревности, с которым мы уже неоднократно сталкивались в английской и немецкой литературе и повседневной речи.

Эти термины, как подчеркивает Рега, часто считаются взаимозаменяемыми; так считают в том числе авторы, отличающиеся точностью формулировок⁶⁶ Он приводит несколько примеров из французской литературы. Правда, Ларошфуко, для которого это было важно, проводит различие очень четко: он рассматривает ревность как установку, которая часто оправдана и разумна, потому что она стережет нечто, что мы имеем, но боимся потерять, в то время как зависть — это безумие, для которого процветание других невыносимо⁶⁷

Зависть - возмущение

Французский моралист Ривароль уже отметил, что способность ума к сравнению — это источник справедливости для разума и источник зависти для сердца. Рега развивает эту идею⁶⁸ Зависть неизменно возникает в результате сравнения двух ситуаций. По определению сама возможность для сравнения обязательно связана с тем, что положение одной из сторон оценивается ниже. Как мы увидим еще много раз, это совершенно не зависит ни от абсолютного уровня сравниваемых людей, ни от абсолютного расстояния между ними. Сравнение потенциально представляет собой зависть, если в него не смогли эффективно вмешаться компенсаторные представления и чувства. Рега рассматривает зависть и возмущение как идентичные психологические процессы, но выделяет два вида зависти: обычную вульгарную зависть — она отвратительна, и, следовательно, ее обычно скрывают — и зависть-возмущение, которую воз-

⁶⁶ E. Raiga, *L'Envie*, Paris, 1932, p. 13.

⁶⁷ Op. cit., p. 14 f.

⁶⁸ Op. cit., p. 8.

можно извинить и даже оправдать⁶⁹ («публичная зависть» Фрэнсиса Бэкона). Оба вида зависти, по мнению Рега, имеют одно и то же происхождение. Различие между ними зависит от беспристрастности людей и их представлений о том, что является честным и справедливым.

Рега указывает, что его концепт зависти-возмущения напоминает концепт негодования (*nemesis*), описанного Аристотелем в «Никомаховой этике», — общего возмущения, чувства, среднего между завистью и злобностью. Греческая богиня Немезида отвечала за чувство меры и считалась врагом чрезмерного счастья, тем самым воплощая то, что греки воспринимали как зависть богов. Рега пишет: «Благородное действие, которого требует мораль, состоит в том, что человек должен радоваться счастьем других, *gaudere felicitate aliena*; это и вправду добродетель, которая присуща возвышенным натурам, но зависть жива, она есть повсюду на этой земле, и все, что увеличивает гордость и радость других, заставляет ее страдать»⁷⁰

За деструктивной и бессильной завистью Рега распознает то естественное побуждение или ту энергию, без которых многое из того, что мы называем цивилизацией, никогда бы не родилось. Проблема для человека, охваченного завистью, действительно состоит в том, чтобы узнать, законно ли его возмущение. Мы будем неоднократно встречаться в этой книге с проблемой истинной и ложной легитимации зависти⁷¹

Зависть — это подавляемое и в основном камуфлируемое состояние психики. Одним из его излюбленных орудий является ирония. Рега вспоминает исследование Бергсона о смехе, первоначальная функция которого состояла в том, чтобы унижать и запугивать. Стратегия зависти всегда включала восхваление скромности и осуждение гордости, которую называют грехом. Можно предположить, что тех, кто испытывает гордость, меньше, чем тех, кто приписывает ее другим и недоволен этим.

Рега полагает, что внутри нуклеарной семьи, т.е. между мужем и женой, между родителями и детьми, зависти быть не должно. Они равны между собой, и благо каждого из них

⁶⁹ Op. cit., p. 11.

⁷⁰ Op. cit., p. 24.

⁷¹ Op. cit., p. 25.

является благом для всей малой группы. Однако, как показывает практика, социальная структура семьи во многих случаях не способна предотвратить мучительного и деструктивного чувства зависти между ее членами. Здесь Рега не имеет в виду ревность, которая особенно часто встречается внутри семьи. Он выдвигает возможную причину для зависти между мужем и женой, которая с тех пор была доказана, например, на опыте Америки. Так как многие профессиональные и карьерные возможности стали доступны и для мужчин, и для женщин, то может случиться так, что один из супругов становится конкурентом другого, больше зарабатывает, получает более высокую оценку коллег или, если у них разные профессии, работает в более комфортабельных условиях⁷².

В главе о зависти между друзьями Рега приводит множество примеров, в основном из художественной литературы, чтобы доказать, что даже для близких друзей лучше, чтобы каждый, проявляя предельную скромность, тем самым постоянно извинялся за свое превосходство⁷³. Однако Бэкон задолго до него признал эту тактику неэффективной.

Рега сравнивает склонность к зависти жителей маленьких провинциальных городов и жителей Парижа, приходя к выводу, что взаимная зависть, которая так характерна для деревенских общин и провинции, проявляется в метрополии в равной степени, но в отдельных кругах, таких, как профессиональные сообщества, жители одного квартала, жители одного и того же дома и т. п. В столице зависть живет во множестве «анклавов», которые Рега описывает в отдельной главе⁷⁴.

Зависть во Франции

В конце книги Рега обращается к зависти при демократии. Он ничего не добавляет к различным открытиям, сделанным отдельными авторами XIX в., такими, как Якоб Буркхардт и Ницше. Некоторые из наблюдений Рега проливают свет на политическую жизнь в Париже и позволяют понять многое из того, что произошло во Франции после 1945 г. Француз — от

⁷² Op. cit., p. 65. ff.

⁷³ Op. cit., p. 83.

⁷⁴ Op. cit., p. 99.

природы страстный уравнитель и анархист. Рега упоминает об институте остракизма в Афинах и высказывает легкое неодобрение по адресу Монтескье за то, что он считал остракизм очень небольшим злом. Страх перед по-настоящему великими людьми, господствующий среди нижней части французского среднего класса и новых богатых, кажется, породил убеждение, что имеют значение исключительно принципы, а личности никакого значения не имеют. Рега крайне критически относится к избирательным кампаниям XX в., но полагает, что время от времени встречаются кандидаты, которых искренне волнует общественное благо. То, что посты в различных министерствах распределяет среди своих сторонников премьер-министр, было причиной непримиримой зависти, особенно среди жен политиков.

Рега волнует систематическое разжигание зависти и алчности масс, но у него также находятся резкие слова для наивной глупости тех, кто демонстративно транжирит унаследованное богатство, не обращая абсолютно никакого внимания на зависть низших классов. Он распознает в зависти феномен социальной близости: бакалейщик вряд ли будет сравнивать себя с миллионером. Но эпоха Рега, эпоха социалистического эгалитаризма, — это время, когда все более широкие круги питают, по крайней мере, иллюзию того, что любой человек сравним со всеми остальными.

Затем Рега возвращается к уже установленному им различию между простой, вульгарной завистью и завистью-возмущением, или законной завистью. Он допускает возможность, что угнетенные, обездоленные классы, в случае когда имеет место реальная несправедливость, могут быть спровоцированы на действия посредством зависти. Однако, задает он вопрос, кто может и кому позволено решать, когда зависть законна? И какой политик, разжигая зависть в массах, задает себе вопрос, является ли его целью власть и сопутствующие ей привилегии, или же он хочет уничтожить несправедливость, от которой страдают другие?

Рега невысоко оценивает утопические обещания и идеи социалистов, использующих зависть как инструмент для строительства общества людей, освобожденных от зависти. Он подвергает уничтожающей критике методы социализма, облакаемые завистью и использующие ненависть и мстительность завистников для того, чтобы разрушить общественный

строй, вместо которого им нечего предложить. Однако именно постоянством зависти как фактора, на который всегда можно опереться, объясняется большой успех социалистических движений⁷⁵ Социальная революция, как утверждает Рега, не делает ничего, чтобы изменить человеческую долю. Она создаст новый привилегированный класс, рассаживает по удобным креслам новых людей, но, как правило, в ее итоге появляется больше завистливых людей, чем тех, чью зависть она смогла удовлетворить. Вопреки иллюзиям марксистов, марксистская революция не может изменить человеческую природу. Честолюбие, гордость, тщеславие, ревность и зависть — это неизменные активные элементы человеческого поведения⁷⁶ С момента появления маленькой книжки Рега уже сменилось одно поколение, и все это время практика продолжала доказывать, насколько верен был его диагноз.

Он коротко обсуждает зависть между странами. Они, подобно индивидам, способны на взаимную зависть и ненависть. Со времени издания книги Рега история предоставила бесчисленные новые примеры этого. Его предсказание, что возникновение социалистических правительств и обществ не предотвратит зависти между странами, вполне оправдалось, по крайней мере в том, что касается периода после 1945 г. Страны — сателлиты восточного блока завидуют или проявляют взаимную зависть в отношении того, что они получают от СССР или США, а социалистические развивающиеся страны агрессивно и ревниво наблюдают друг за другом, чтобы знать, кто получает больше помощи в развитии, чем остальные.

Рега завершает книгу, формулируя свой собственный взгляд на зависть и сопутствующие ей проявления с помощью цитаты из Спинозы про то, что пороков не существует — есть только естественные феномены, происходящие из человеческой природы. Рега считает зависть и ревность не врожденными, а возникающими из социального взаимодействия или, как мы сказали бы сегодня, в ходе «процесса социализации». Они представляют собой атрибуты сосуществования людей, и поскольку завистников всегда следует учитывать, из этого следуют совершенно определенные способы поведения. Очевидно, что Рега считает некоторые действия, предназначенные для избегания

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 233 ff.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 236.

зависти, крайне желательными в социальном отношении. Если обобщить, то представляется, что он почти не задумывался над вероятным и, возможно, огромным масштабом негативных последствий этого принуждения к избеганию зависти, которое так сильно тормозит культурное и личностное развитие. В этом отношении ему явно не хватает данных сравнительной этнологии.

Общее определение завистливого человека у Рега совпадает с определением Шелера: «Все виды проявлений зависти, рассмотренные в этих главах, можно описать в нескольких словах. Они представляют собой не что иное, как реакцию побежденного на победителя, слабого на сильного, отношение менее талантливых к тем, кто их превосходит, бедных к богатым, униженных к высокомерным. Это могут быть совершенно разные реакции, в разной степени включающие насилие, прорывающиеся или затухающие в зависимости от ситуации и зависящие от темперамента и характера»⁷⁷

И поскольку мы постоянно находимся в оборонительной позиции по отношению к завистникам, это оказывает влияние на всю жизнь общества. По мнению Рега, это и есть социальная функция зависти.

Завистливые политические партии

Наконец, он возвращается к проблеме социалистов и социалистических революционных движений. Они отвергают утверждение, что они потворствуют зависти, и декларируют справедливость своего дела. Рега повторяет, что то, что несомненно ощущают члены таких партий, является завистью, потому что они считают самих себя обездоленными, пасынками фортуны. Чувство огорчения и гнева, вызванное видом избытка хороших вещей, которыми наслаждаются другие, выраженное в кличе «Почему они, а не мы?», заслуживает только одного имени, и это имя — зависть⁷⁸

Тем не менее Рега признает, что громкость этого крика побуждает к размышлениям и детальным сопоставлениям. Проблема заслуг требует рассмотрения. Рега полагает,

⁷⁷ Op. cit., p. 263.

⁷⁸ Op. cit., p. 263.

что, подобно тому, как добродетель скромности возникает из реакции на вульгарную зависть, реакция на зависть-возмущение могла бы привести к необходимому анализу права на привилегии. Следовательно, делает он вывод, вероятно, можно рассматривать универсальный характер зависти как фактор, способствующий относительному согласию в обществе⁷⁹

Заслуга Рега состоит в том, что он описал проявления зависти в большом количестве разнообразных социальных групп. Он показывает, как мало эта проблема изменилась со времен античности; он предостерегает против неоправданного оптимизма в отношении возможности уничтожения зависти посредством той или иной реформы. Ведь она составляет один из базовых фактов нашей жизни, и мы должны смириться с тем, что нам нужно учитывать ее и в известной степени защищаться от нее с помощью тщательно рассчитанной скромности. Однако Рега как раз и переоценивает возможность уберечь себя от завистливого человека посредством сознательного избегания зависти. Фрэнсис Бэкон уже отмечал, в какую ярость приводит завистливого человека любая попытка лишить его стимула.

Рега был прекрасно образованным парижанином 30-х гг. XX в., он хорошо разбирался в современной и классической литературе, а также во французских политических интригах своего времени. Изысканность и учтивость, свойственные его культуре, возможно, скрыли от него некоторые крайние формы проявления зависти. Например, о преступлениях из зависти он упоминает исключительно мимоходом. Хотя, как и его современник Хосе Ортега-и-Гассет, он предупреждает о восстании завистливых масс и видит, как общество, детерминированное завистью, несетя к гибели, общий тон его книги вполне самоуверенный — человек уж как-нибудь справится с завистью. Рега не тревожит тот метафизический ужас, который зависть внушала Герману Мелвиллу и который преследовал его в ходе работы над «Билли Баддом».

Ему далеко до глубокого, гибкого, блестящего и пронизательного анализа феномена рессентимента и, следовательно, зависти, который дал Макс Шелер. Нельзя также сравнивать эссе Рега с впечатляющим трудом Свенда Ранульфа,

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 264.

который, учитывая работу Шелера, методически, с редко встречающейся дотошностью изучил полный и однородный корпус данных. Мы, однако, довольно подробно изложили эссе Рега из-за того, что это единственная известная нам книга на тему зависти как таковой, где ревность рассматривается только в качестве периферийного феномена. Как это ни странно, рессентимент как особое явление практически не попадает в поле зрения Рега. Таким образом, «Зависть» — это прежде всего пример наблюдений и открытий, сделанных около 40 лет назад, когда одному умному французскому писателю пришла в голову мысль посвятить зависти отдельную монографию.

Глава 12

ПОЛИТИКА И УМИРОТВОРЕНИЕ ЗАВИСТИ

Для демократической системы принципиально важно, чтобы у власти сменяли друг друга разные партии. Таким образом, иногда одна партия будет более успешно, чем другие, критиковать своих соперниц, нападать на них и бросать на них тень. Даже если — что маловероятно — предвыборная борьба будет проходить в сфере интеллектуальной конкуренции с использованием точных и логичных аргументов, то, судя по той мелочной ревности и сварам из-за пустяков, которые часто случаются среди исследователей и ученых, уровень и тон предвыборных дебатов вряд ли претерпят изменения к лучшему. Целью всегда будет разгром точки зрения противника, и вне зависимости от того, насколько она уязвима с точки зрения рациональных аргументов, на нее всегда будет выгоднее нападать, апеллируя к базовым эмоциям.

Родство зависти с демократией бичует Г. Л. Менкен в своем эссе «Слепое пятно»: «Без сомнений, моим отвращением к демократии как к политической теории... я обязан внутреннему недостатку — дефекту, который в значительной степени присущ не теории, а мне. В данном случае дело скорее всего в моей неспособности к зависти. ...К удаче другого человека я отношусь так же безразлично, как уличный маклер — к Иоганну Себастьяну Баху. Она не приносит мне ни радости, ни огорчения. Например, то, что у Джона Д. Рокфеллера было гораздо больше денег, чем у меня, интересует меня так же мало, как то, что он верил в крещение полным погружением и носил отстегивающиеся манжеты. А то, что какой-нибудь никому не известный болван... стал... профессором Гарварда, женился на богатой или даже на красивой и милой женщине, значит для меня так же мало, как последняя журналистская утка родом из Восточной Европы.

Причина всего этого — не в моем врожденном благородстве или приобретенной добродетели. Совсем нет. Она связана с тем

случайным обстоятельством, что род моих занятий... крайне редко заставляет меня активно конкурировать с другими людьми. У меня, конечно, есть соперники, но они не соперничают со мной непосредственно и в точном смысле слова, как соперничают между собой бакалейщики, священники, адвокаты и политики. Редко когда их успех наносит мне хоть какой-то ущерб, и даже тогда это обычно не становится явным...

Пуританство представляют как величественную покорность закону, установленному Господом. Демократию описывают как братство, даже как альтруизм. Все эти представления ошибочны. В пуританстве, если поскрести, есть только одно честное побуждение, и это побуждение — наказать человека, обладающего большей способностью к счастью, — низвести его на убогий уровень «добрых людей», т.е. людей глупых, трусливых и хронически несчастных. Есть только один логичный аргумент в пользу демократии, и он состоит в том, что когда человек считает себя лучше других — это преступление, а когда он в состоянии это доказать — это самое ужасное из преступлений»¹

Если бы демократический процесс когда-нибудь отказался от мотива зависти, это было бы чудом². Польза от этого мотива — хотя бы в том, что в принципе завистливым достаточно пообещать, что имущество и преимущества других будут уничтожены или конфискованы; после этого ничего более конструктивного обещать уже не надо³. Негативизм зависти позволяет даже слабейшему кандидату быть довольно убедительным, потому что, находясь у власти, кто угодно сможет конфисковывать или раз-

¹ *The Vintage Mencken*, ed. Alistair Cooke, New York, 1956, pp. 75–77

² В своей книге *Geistliche Gedanken eines Nationalökonomien* (Dresden, 1895, p. 57) политэконом Вильгельм Рөшер (Wilhelm Röscher) писал: «...в то время как большинство остальных грехов, по крайней мере сначала, приносят наслаждение, чувство зависти приносит страдания с момента зарождения. Однако в наше демократическое время зависть особенно широко распространена. Чрезвычайно многие проявления того, что мы считаем чувством справедливости, в самой своей основе заражены завистливыми побуждениями».

³ Например, это было совершенно ясно из лейбористской программы национализации после 1945 г. См. W. W. Haynes, *Nationalization in Practice. The British Coal Industry*, Cambridge (Mass), 1954, особенно pp. 69, 115, 159, 163, 177, 184, 385.

рушать. Чтобы увеличить капитальные активы страны, создать рабочие места и т.п., нужна более четкая программа. Естественно, кандидаты будут стараться выдвигать какие-то позитивные предложения, но часто бывает слишком очевидно, что в их расчетах зависть играет огромную роль. Чем хуже состояние экономики страны во время избирательной кампании, тем сильнее у политиков соблазн сделать «перераспределение» главным пунктом программы, даже когда они осознают, как мало у них возможностей для перераспределительных мер и, более того, насколько эти меры затормозят экономический рост.

Привлекательность зависти в политике

Роль зависти становится очевидна, например, тогда, когда законодательный орган медлит с принятием давно необходимых, разумных и полезных для общества экономических мер из страха перед латентной завистью или возмущением тех, кому эти меры сразу после их принятия могут нанести убыток. Жилищная политика различных стран предоставляет массу примеров этого. Фактор зависти играет также огромную роль в случае налоговых мер мстительного и конфискационного толка, таких, как прогрессивный подоходный налог, налог на наследование и связанные с этим виды налогообложения. Как мы увидим, специалисты по экономике благосостояния все больше и больше сталкиваются с проблемой зависти и начинают обсуждать ее явным образом.

Во имя недостижимого равенства законодатель использует непропорционально жесткие фискальные средства, чтобы обложить налогом тех, кто по какой-то причине либо унаследовал гораздо больше, чем большинство, либо добился гораздо большего экономического успеха. Социологические исследования показали, до какой степени это требование выравнивания связано с определенными группами интеллектуалов при том, что средний избиратель почти не чувствует никакой определенной зависти к людям с действительно крупными доходами⁴, поскольку обычно нашу зависть вызывают те, кто почти равен нам.

⁴ См., например: R. E. Lane, 'The Fear of Equality,' in *American Political Science Quarterly*, Vol. 53, 1959, pp. 35–51.

Как правило, мы не вполне осознаем, до какой степени политики эксплуатируют латентное чувство вины тех людей и групп, которые в экономическом отношении находятся выше среднего уровня. Иными словами, некоторые экономические или фискальные меры вводятся в основном не потому, что имеются доказательства существования какого-либо реального, представляющего общественную опасность чувства зависти среди низших классов, а ради того, чтобы подыграть иррациональному чувству вины. Люди чувствуют, что они обязаны что-то сделать, раз они так богаты, но при этом редко задается вопрос, приобретают ли что-нибудь на самом деле предполагаемые выгодополучатели. В этом контексте имело бы смысл исследовать манию безрассудных обещаний во время парламентских выборов, которая, как я полагаю, не просто основана на рациональном привлечении голосов избирателей, а часто также представляет собой ритуальный инструмент, облегчающий угрызения совести многих политиков.

Ситуация осложняется в случае принятия законов в пользу групп, которые еще пользуются остатками былого сочувствия, хотя условия их жизни больше не вызывают к состраданию. Это могут быть группы, которые в свое время вполне осознанно разыгрывали карту зависти, создавая политический капитал за счет вызванного у других осознанного чувства вины. Во многих странах это особенно заметно у сельскохозяйственных производителей и профсоюзов. Первоначально крестьяне и промышленные рабочие, вероятно, вполне оправданно ощущали некое смешанное чувство возмущения и зависти. Однако сейчас оно институционализировалось в виде политического табу, образчика политической ситуации такого рода, которую, с нашей точки зрения, можно правильно понять только путем анализа лежащей в ее основе психологической мотивации. В конкретном случае вина, которую мы чувствуем, когда собираемся выбросить черствый хлеб, без сомнения, по происхождению связана с тем чувством, которое мешает нам проголосовать против экономически иррациональных мер, предоставляющих привилегии крестьянам.

Политические импликации зависти обсуждали как правые, так и левые авторы — и те, и другие с определенной степенью правдоподобия. Например, Кольм Бруган 20 лет назад писал: «В эгалитаризме, даже в политическом эгалитаризме, есть определенное благородство, но его очень легко исказить,

превратив в зависть, и социалистическая пропаганда не упускала возможности это сделать. Мысль о том, что многие люди согласны смириться с серьезными трудностями, если они уверены, что такие трудности будут в равной степени испытывать и привилегированные люди, представляется пугающей. Позорная стагнация в строительстве жилья возмущала бездомных в десять раз меньше мысли о том, что богатые люди, вероятно, имеют возможность снять номер в гостинице. Резкое ускорение программы строительства дало бы им крышу над головой, а закрытие всех гостиниц — нет, однако открытые гостиницы возмущали их гораздо больше, чем недостроенные дома»⁵

Сторонники эгалитаризма иногда отвечали на аргументы, подобные аргументам Кольма Бродана, однако они не сообщали, каким образом они предполагают доказать отсутствие зависти в своих программах. Американский социальный критик Макс Лернер однажды выступил в защиту политики зависти следующим образом: «Это теория, которая стала основанием большинства нападков на социалистические и популистские движения. Нам говорят, что они родились из злобы, зависти и ненависти. Они являются продуктом низших слоев населения, которые от злобы на то, что они сами лишены удобств цивилизации, готовы разрушить саму структуру цивилизации. Без сомнения, в состав любых заявок на власть входит элемент такого рода зависти, такого рода желания улучшить свое положение. ...Но считать, что вся мотивация простого человека представляет собой такую зависть... это признак бесплодного воображения элиты»⁶

Британский социалист Ч. Э. Р. Крослэнд так защищается от обвинений в зависти:

«Иногда говорят, что, принимая в расчет социальную зависть и рессентимент, человек совершает нечто бесчестное, потакая эгоистическому недовольству толпы. Это не так... Принимать эти чувства в расчет не более бесчестно, чем учитывать многое другое из того, что обязан учитывать политик: например, алчность высших классов, которые требуют в качестве стимулов более высоких финансовых доходов и снижения налогов; патриотизм, очевидно, не является для них

⁵ Colm Brogan, *Our New Masters*, London, 1948, p. 207

⁶ Max Lerner, *It Is Later Than You Think*, New York, 1938, p. 249 ff.

достаточным стимулом. ...Социалист стремится к достаточно эгалитарному распределению доходов, статуса и привилегий, чтобы минимизировать рессентимент в обществе, обеспечить справедливость между людьми и уравнивать их возможности; кроме того, он стремится ослабить существующую глубоко укорененную классовую стратификацию с сопутствующими ей чувством зависти и комплексом неполноценности, а также барьерами для свободного общения между классами»⁷

Не существует собственных научных аргументов против того, чтобы общественное движение, политическая партия или секта основывали свою доктрину на мотиве зависти и использовали его в качестве приманки для своих последователей или для того, чтобы завоевать новых сторонников. Зависть, латентно существующая в человеке, в социальном отношении не менее законна, чем, например, любовь, стремление к свободе, национальная гордость, тоска, ностальгия или любая другая эмоция, которую можно использовать для стимулирования коллективного политического действия. Уже в XIX в. британский автор У. Х. Мэллок подчеркивал, что, хотя можно показать, что мотивом радикальных, социалистических и иных движений является зависть, это не может быть аргументом против них⁸. Могут существовать ситуации, когда латентная зависть будет единственно возможным общим знаменателем для членов какого-либо политического движения. Можно организовать оппозиционное подпольное движение против тирана, которое будет основано на зависти; эту идею развивал А. П. Хартли в своем романе «Справедливость налицо».

Более того, демонстрация того, что провоцирование зависти сыграло роль в возникновении какой-либо оппозиционной группы, сама по себе не доказывает, что власть, по отношению к которой эта группа находится в оппозиции, выступает за справедливый порядок. Однако — и это существенно — сама

⁷ C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism*, London, 1956, p. 203 ff.

⁸ W. H. Mallock, *Social Equality, Labour and the Popular Welfare*, London, 1894. Р. Кирк (R. Kirk) в: *The Conservative Mind*, 1953, обращает внимание на это открытие Мэллока. Писавшие одновременно с Мэллоком немецкие авторы, такие, как фон Трейчке, чересчур упрощали свою критику социализма, просто констатируя, с большим возмущением, наличие мотива зависти.

по себе возможность создания обуреваемой завистью оппозиции не доказывает, что эта оппозиция выступает на стороне справедливости. Зависть (и это можно доказать) способна спровоцировать и обострить настолько банальные раздражители, а также — часто — вполне воображаемое неравенство, что ее потенциал сплочения людей в группы для совместного социального действия никак не связан с качеством позиции, для продвижения которой ее используют.

Однако вопрос о научной критике манипулирования завистью встает на повестку дня немедленно, как только в ходе дискуссии всплывают утопические идеи об обществе, свободном от зависти. Когда завистников призывают к непосредственным действиям, обещая им, что после свержения существующего строя возникнет справедливое общество равных, почти всегда получается так, что власть достается тем людям, чье происхождение и взгляды делают их наименее способными осуществить обещанную реформу или обещанное перераспределение. Во имя зависти новые меры неизбежно распространяются на все более широкую сферу жизни и на относительно благополучные группы людей, так что в итоге политику и экономику постигает прогрессирующий хаос и паралич. Это можно ясно видеть на примере различных развивающихся стран с начала 50 г.; другой классический случай такого типа — Куба с 1959 г.

Многие из так называемых развивающихся стран страдают от явления, к описанию которого мы переходим. Как мы уже видели в главе об эффекте зависти среди примитивных народов и в простых сельских общинах, одним из ключевых факторов отставания в развитии или отсутствия развития является «барьер зависти», или институционализированная зависть населения. Значимость этого фактора в последнее время была признана многими представителями культурной антропологии. Так называемые развитые страны совершили прорыв к состоянию постоянно растущего процветания и технологического освоения окружающей среды благодаря тому, что страх перед взаимной завистью находился под контролем определенных религиозных, социальных и демографических факторов.

Теперь, когда, как совершенно очевидно, многие политики в развивающихся странах используют все свои риторические и ораторские способности, чтобы как можно больше обострить

зависть жителей к богатым индустриальным странам (в том числе клеймя их как причину бедности развивающихся стран), чувство зависти у этих людей, к которому они уже культурно предрасположены, усиливается. Таким образом, сдерживающие развитие чувства и умонастроения не уменьшаются, а ограничиваются и получают политическую санкцию лидеров этих стран.

Я даже присоединился бы к мнению, что те западные журналисты и ученые, чьи экономические теории взращивали и поощряли зависть развивающихся стран, тем самым ненамеренно обременили своих протеже дополнительным психологическим фактором, сдерживающим развитие, причем таким, от которого чрезвычайно сложно избавиться.

Можно выступить с еще более основательной критикой использования зависти в качестве инструмента политического действия, если мы проанализируем те обещания, которые лидеры дают своим завистливым последователям. У социолога не должно быть слишком больших трудностей при оценке степени исполнимости таких обещаний, которая варьируется от возможной до совершенно нереалистичной. Мало что можно возразить на то, что лидер оппозиции использует вызывающий стиль частной жизни правящего политика, чтобы катализировать неудовлетворенность, которая в итоге послужит укреплению подпольной группы или парламентской оппозиции, если он не обещает сторонникам, что падение тирана надолго улучшит их экономическое положение в материальном отношении. В конце концов, как бы велико ни было имущество одного человека, маловероятно, чтобы его перераспределение привело к улучшению экономического положения населения в целом.

Следовательно, существуют некоторые случаи, когда зависть выполняет только временную функцию и не обязательно институционализируется. Иногда сотрудники, которых волнует процветание фирмы, могут организовать отставку некомпетентного менеджера, использовав в тактических целях его склонность к тому, что по сути представляет собой бессмысленную расточительность или нежелательные моральные эксцессы. Такого рода ситуации часто повторяются в репортажах о деловой жизни современной Америки. Примером может быть падение несколько лет назад одного крупного телевизионного босса. Вероятность того, что такая тактика приведет

к успеху, выше всего тогда, когда менеджер отвечает перед правлением, у части членов которого еще сохранились пурианские наклонности и воспоминания о спартанских условиях детства. Участь уволенного человека, однако, в значительной степени объясняется завистью, которую вызывает его успех у других и которую они выдают за возмущение его легкомысленными и эгоистичными поступками.

Зависть как ловушка для диктаторов

Однако мотив зависти также может быть использован в рамках диктатуры, поскольку, когда в ней имеется борьба за власть в верхах, ситуация напоминает миниатюрный парламент или избирательный округ, в котором происходит политическое соперничество. Так, те люди в Кремле, которые свергли Никиту Хрущева в конце 1964 г., явно использовали в качестве рычага зависть, в частности подняв шум вокруг его nepотизма, тщеславия и заграничных поездок. Даже абсолютный монарх или тиран, как показано в исследовании Лео Штрауса, воспринимался греческими мыслителями в качестве правителя, которому постоянно угрожает зависть, и не только зависть богов⁹

Нам, возможно, иногда следует смотреть на вещи в контексте человеческой слабости и не всегда предполагать *raison d'état** за поездками главы государства. Почти любому человеку, достигшему высокого положения, нравится путешествовать, особенно теперь, когда это стало так удобно. Отсутствие возможности свободно путешествовать, особенно не задавался вопросом о деньгах, может быть очень неприятно. Достаточно вспомнить об относительной несвободе монарха, принца-консорта, даже президента или премьер-министра в свободном мире: они редко путешествуют за рубеж ради удовольствия, потому что каждая поездка будет истолкована с точки зрения большой политики. Насколько же больше несвобода, навязанная главе советского государства. Каждый раз, когда он уезжает за границу,

* Государственные соображения. — Прим. пер.

⁹ Leo Strauss, *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero*, New York, 1948, p. 67 ff. [Русск. пер.: Штраус Л. О тирании. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 144 и сл.]

внутренняя опасность для него увеличивается. В тоталитарной системе желание лидера поехать за покупками в Женеву, Вену, Париж или Нью-Йорк непропорционально больше, чем в свободном мире, и если одному из них удастся исполнить это желание, ему гарантирована зависть коллег. В отличие от западных дипломатов или журналистов, они вряд ли поверят в официальную причину его зарубежной поездки. Более чем вероятно, что одним из факторов ressentimenta, приведшего к падению Хрущева, была его склонность организовывать увеселительные поездки за рубеж для своего семейства.

Основная ошибка социализма

Нежелание радикального левого автора каким-либо образом учитывать проблему зависти вполне понятно. Эта сфера должна быть табуирована, и он должен сделать все, что в его власти, чтобы подавить осознание зависти своими современниками. В противном случае он может потерять поддержку серьезно настроенных людей, которые, разделяя его взгляды по сентиментальным соображениям и даже соглашаясь с его основанными на абсолютизации вульгарной зависти требованиями в области политических мер и политической морали, в то же время осознают, насколько мало уважения вызывает зависть и насколько она неспособна открыто легитимизировать себя в большинстве западных обществ даже в наши дни.

Можно выразиться более кратко: в той степени, в какой речь идет об эксплуатации латентного чувства зависти к аутсайдеру среди избирателей, сторонников или даже среди всего населения (Гитлер рассчитывал на зависть немцев к «колониальным державам») с целью обеспечить поддержку завистников в достижении политической власти, использовать повсеместность зависти как свойства человека — рационально и политически эффективно. В этом отношении социалистические движения усвоили метод, который стал доступен им в ходе определенного этапа роста индустриализации. Зависть как таковая политически нейтральна. Ее можно в равной степени мобилизовать и против социалистического правительства, находящегося у власти на памяти ныне живущих, и против консервативного или либерального. Ключевая разница тем не менее состоит в следующем: несоциалистический политик всегда будет направ-

лять зависть избирателя против конкретных эксцессов отдельных политиков, их расточительности, образа жизни, кумовства и т. п., но он не будет притворяться ни перед самим собой, ни перед своими сторонниками, будто, как только он получит власть, его целью станет общество, в котором все в итоге будут более или менее равны, а зависти больше не будет.

Нечестной является только эта, утопическая, часть социалистической программы. Прагматическая эксплуатация чувства зависти только для того, чтобы свергнуть какое-либо правительство, связана с социализмом не в большей степени, чем с любым другим политическим оттенком. Что действительно достойно сожаления в социалистической идеологии, так это стремление сострять всю экономическую концепцию, всю программу на основании обязательства создать общество, лишённое зависти. Здесь марксистский социализм поставил себе задачу, которая неосуществима по определению. Поскольку социализм исходит из представления о том, что каждый человек обязательно лишает преимуществ любого другого человека с отличной от него судьбой, таким образом оживляя именно те представления примитивных народов, которые тормозят развитие, он гораздо менее способен приблизиться к обществу, относительно свободному от зависти, чем те общества, уничтожение которых является его заявленной целью.

Больше чем полвека назад Шелер обнаружил, до какой степени рессентимент и зависть необходимы некоторым политическим партиям, которые в качестве властных групп были бы выброшены из политики, если бы были устранены те проблемы, которые они критикуют.

«Чем в большей степени длительное социальное давление ощущается как предопределенное, тем менее оно способно и обязано высвободить силы для осуществления каких-либо практических изменений этих условий и тем больше оно выражается в лишенной позитивных целей критике. Характерной чертой этой особой формы «критики», которую можно обозначить как «рессентиментальную критику», является то, что никакое улучшение обстоятельств, считающихся нежелательными, не принесет никакого удовлетворения, как происходит в случае конструктивной критики, но наоборот, вызовет неудовлетворение, поскольку оно прерывает возрастающее удовольствие, проистекающее из деструктивной кри-

тики и осуждения. Аксиома, относящаяся более чем к одной из наших современных политических партий [это было написано в 1912 г.], состоит в том, что ничто не рассердило бы их больше, чем *исполнение* части их политических требований, и ничто не превратило бы в злобу их достоинство «фундаментальной оппозиции» так, как адресованное кому-либо из них предложение принять активное участие в государственных делах. Особенность «рессентиментальной критики» в том, что она не «стремится» на самом деле к тому, о чем она заявляет; не удовлетворяясь тем, что критикует любые меры, направленные на исправление вреда, она использует их в качестве предлога для обвинений общего характера»¹⁰

Терновый венец из золота: президентские выборы 1896 года в США в контексте зависти

Если политик, в особенности кандидат на высший государственный пост, хочет использовать завистливые побуждения своих вероятных сторонников, то особенно эффективный способ — это придумать пункт программы, который якобы способен решить массу проблем одним законодательным актом. Если этот пункт также связан с какой-либо сложной проблемой, по которой нет единого мнения даже у экспертов, то на стороне нападающего практически все преимущества. Его соперник, который сталкивается с морем злых, раздраженных и несчастных лиц и должен объяснить им, почему он считает этот закон нежелательным, бесполезным или преждевременным, оказывается в крайне неудобной позиции. Тем не менее при некоторых исторических обстоятельствах он может все равно одержать победу.

Хорошей иллюстрацией этого могут служить президентские выборы 1896 г. в США. Это один из немногих примеров, когда избирательная кампания почти полностью шла вокруг одного четко определенного вопроса, причем такого, какой, по меньшей мере по мнению одной из сторон, можно было бы решить принятием одного закона, который сделал бы всех равными в буквальном смысле: вопроса биметаллизма, или бивалютного стан-

¹⁰ M. Scheler, 'Das Ressentiment im Aufbau der Moralen,' *Gesammelte Werke*, Vol. 3, p. 44.

дарта. Это такой вариант денежной системы, когда золотая и серебряная монеты, соотношение которых установлено законом, являются платежным средством в сделках на любые суммы независимо от их объема. Легко понять, что мишенями основанной на зависти политики должны служить оба наиболее важных драгоценных металла, однако зрелище сторонников серебра, претендующих на поддержку завистливых масс и клеймящих сторонников золота («золотых жуков»), крайне поучительно. Кроме эгалитарного подтекста — золото ничем не лучше серебра; человек с серебряными деньгами равен человеку с золотыми деньгами — политическая эксплуатация биметаллизма в конце XIX в. в Америке доказывает, что для мобилизации зависти не нужно явных или абсолютных различий или контрастов. Демагоги могут превратить даже технический, узкоспециальный экономический вопрос и оценку драгоценного металла в топливо для ожесточенной предвыборной кампании, основанной на классовых различиях и противопоставлении богатых и бедных. Теперь мы рассмотрим некоторые образцы избирательных речей в ходе президентской кампании 1896 г. в США.

Тридцатилетний Уильям Дженнингс Брайан был кандидатом от демократов. Он обещал избирателям восстановление биметаллизма, который существовал со времени появления доллара (1792) до 1873 г. Его противник-республиканец Уильям Маккинли не считал себя специалистом по финансовым вопросам, а также не считал эту проблему существенной. Вот образцы утверждений в поддержку кандидатуры Брайана: «Брайан представляет народ — бедных людей. Это борьба богатых против бедных. ...За него проголосуют все, кроме представителей Уолл-стрит, корпораций и синдикатов». Так говорил лидер Американской федерации труда. Оратор от Союза маляров заявил, что выбор кандидатуры Брайана будет означать, что съезд (демократов для выдвижения кандидата в президенты) впервые за 25 лет был по-настоящему демократическим, потому что он пробил огромный клин «через обе партии... прямо противопоставив массы, с одной стороны, и классы — с другой...»¹¹

Действительно, во время съезда республиканцев часть делегатов перешла на позицию противника в вопросе о сереб-

¹¹ С. М. Stevens, *Bryan and Sewall and the Great Issue of 1896*, New York, 1896, p. 95.

ре и поддержала Брайана. Эти так называемые «серебряные республиканцы» пользовались риторикой класса должников: «Мы поддерживаем таких кандидатов, потому что они представляют великий принцип биметаллизма, который мы считаем источником гуманизма и цивилизации»¹² «Мы верим в то, что возврат к денежной системе... 1792—1873 гг. — это наша единственная надежда на улучшение тяжелого положения всех классов, за исключением тех, кто живет за счет процентов, которые приносят данные в долг деньги тем, кто их одалживает...»¹³

Брайан — кстати, один из лучших ораторов своего времени, которому во время избирательной кампании практически всегда удавалось убедить принимающую сторону оплачивать его расходы на поездки и гонорары, — добился того, что его слушатели возложили свои надежды почти исключительно на возврат к биметаллизму: «Вы должны признать, что решение вопроса о деньгах — дело первостепенной важности. Если он будет решен, будут решены и остальные проблемы».

Брайан сумел сформулировать вопрос о выборе денег так, чтобы он точно соответствовал псевдосоциалистическим (популистским) взглядам его соотечественников¹⁴. Его самым популярным высказыванием, которым он парировал возражения своего соперника, было такое: «Вы не должны надевать на чело Труда этот терновый венец. Вы не должны распинать человечество на кресте из золота»¹⁵

Призрак золота

За очень короткое время Брайану удалось связать само слово «золото» с такими антидемократическими, нехорошими, неприличными ассоциациями, что его противники пытались избежать такого словоупотребления. Одна республиканская газета на востоке США писала: «Теперь, когда майор Маккинли наконец произнес слово «золото», он чувствует себя

¹² Op. cit., p. 268.

¹³ Op. cit., p. 271.

¹⁴ Op. cit., p. 132.

¹⁵ H. W. Morgan, *William McKinley and His America*, Syracuse, N.Y., 1963, p. 221.

как мальчик, который после длительных колебаний решился нырнуть в воду с головой. ...Он будет делать это снова и снова, просто, чтобы доказать, что ему не страшно»¹⁶

Чтобы понять, почему вопрос о серебре так горячо обсуждался в 1896 г. в США, нам следует вернуться к истории денежного обращения. Примерно до середины прошлого века серебро было основным платежным средством. Однако Англия уже в 1816 г. ввела золотой стандарт, и американские сторонники биметализма с огромным энтузиазмом подыгрывали националистическим, антибританским настроениям. Со времени открытия Америки добыча серебра обычно превосходила добычу золота в 30–40 раз. США стали основным производителем серебра. Когда после создания союза штатов американцам потребовался монетный двор и собственная денежная единица, они выбрали биметаллический стандарт. Иначе говоря, федеральным законом было установлено, что золото и серебро являются законными деньгами, обращение которых не ограничено, а соотношение находится на уровне 15 или 16 к 1. Любой человек, владевший золотом или серебром, мог принести его на монетный двор и отчеканить из него монеты. Эта система действовала с 1792 по 1873 г. В течение этого времени дискуссию вызывало только фиксированное соотношение между двумя металлами.

Однако в 1873 г. произошло «преступление-73», как его вскоре стали называть. США перешли на золотой стандарт, который отводил серебряным деньгам ограниченную роль. Это решение последовало за Парижской конференцией 1867 г., где большинство из 20 стран-участниц высказались в пользу золотого стандарта. К 1874 г. на него перешли не только США, но и Германия, Норвегия, Швеция, Япония и Голландия. Благодаря увеличению добычи и открытию значительных месторождений золота в середине XIX в. этот шаг казался еще более уместным.

После Гражданской войны система денежного обращения в США уже переживала переходный период. В стране ходили различные банкноты и деньги, чья ценность была неопределенной и разной для разных частей страны. Спустя всего восемь лет после окончания Гражданской войны США, крупнейший мировой производитель серебра, внезапно перешли на

¹⁶ Op. cit., p. 237.

золотой стандарт. Таким образом, серебро потеряло свой статус. Для обычного человека это было очень тревожным событием, и его легко было убедить в том, что именно в этом якобы состоит причина тяжелого экономического положения фермеров. Естественно, производители серебра сделали все возможное для того, чтобы усилить это впечатление. Обремененным долгами фермерам и мелким предпринимателям казалось, что отмена биметаллизма заставляла их расплачиваться по обязательствам деньгами, которые становились все дороже, в то время как серебряный доллар, привязанный к золоту, позволил бы им платить свои долги «более дешевой» монетой. В связи с этим в 1878 и 1890 гг. были приняты компромиссные законы о платежных средствах, которые, однако, лишь существенно усложнили и запутали ситуацию, не облегчив экономического бремени страдающих групп. Но когда в 1893 г. президент Кливленд потребовал отмены поправки о покупке серебра, введенной законом лишь в 1890 г., Брайан выступил против него в конгрессе с пламенной речью. Это не помешало отменить закон, который в любом случае не привел к чаемым экономическим результатам, но производители серебра распространили миллион экземпляров этой речи. Брайан понял, с чем через три года будет связан благоприятный шанс для кандидата в президенты.

В 1892 г. Брайан был вновь избран в конгресс, на этот раз — в качестве защитника интересов владельцев серебряных рудников, чьи интересы, к счастью для этого одаренного демагога, по крайней мере внешне совпадали с интересами бедных. Однако в 1894 г. Брайан не стал в третий раз баллотироваться в Палату представителей, а попробовал избраться в сенат. У него не вышло. Его друзья с серебряных рудников сделали его редактором *World-Herald* в Омахе, и эта должность позволила ему начать подготовку к выдвижению своей кандидатуры от Демократической партии на выборах 1896 г. Еще в начале 1896 г. мало кто из наблюдателей угадал бы, что Брайан станет кандидатом от демократов и что предвыборная борьба будет вестись вокруг вопроса о биметаллизме.

Даже когда Брайан пробился на съезд демократов, Маккинли, уже ставший кандидатом от республиканцев, считал, что дискуссия вокруг серебра рассосется за несколько недель. Его бы гораздо больше устроило обсуждение защитных тарифов. Однако внезапно республиканцы осознали, что в лице

Брайана им предстоит сразиться с обладающей колоссальным политическим потенциалом комбинацией «полемики о серебре», популистских ожиданий и ressentimentа.

Народная (Popular Party) партия в Америке последних трех десятилетий XIX в. была социально-революционным протестным движением справедливо недовольного положением сельского населения, так и не оправившегося от депрессии 1873 г. Эти фермеры видели рост процветания других групп населения, а еще больше слышали о нем. Символа «золота» было достаточно для того, чтобы направить этот ожесточенный и проникнутый духом эгалитаризма ressentiment в политическое русло.

Остракизм — демократия и зависть в Древней Греции

Свенду Ранульфу, датскому социологу и филологу, мы обязаны чрезвычайно тщательным исследованием социальной истории зависти в древних Афинах. Центральная тема его труда — остракизм, практика, введенная в Афинах в период после Марафонской битвы. Это была мера, позволявшая народу — по крайней мере 6 тысячам граждан — изгнать на 10 лет любого непопулярного человека. С правовой точки зрения остракизм, названный так по черепкам, использовавшимся для голосования (*ostrakon* = скорлупа или черепок), является чудовищным явлением: это наказание, которому не предшествует ни преступление, ни формальное судебное решение. Ранульф, однако, полагает, что эта процедура полностью соответствовала ментальности афинян первой половины V в. до Р.Х.: «В поучение людям боги, побуждаемые капризом или завистью, обрушивают несчастья и страдания не только на преступника и его народ, но и на совершенно невинных людей. Сами люди, подобно богам, наказывают преступников. Возможно, что в этом случае вполне естественным кажется, что люди должны также, подобно богам, время от времени вымещать свою зависть или капризы на невинных, и им следует ввести остракизм в качестве официально установленной формы для проявления благочестивой зависти и благочестиво-

го произвола»¹⁷ Ранульф сравнивает это с поведением граждан современных демократических республик и полагает, что такого типа неблагодарность по отношению к выдающимся государственным деятелям и военачальникам, основанная на зависти, в XX в. не является господствующей. Он приводит примеры победоносных генералов, занявших впоследствии самые высокие гражданские должности в государстве. Сейчас мы можем добавить к его списку имя Эйзенхауэра, хотя этот пример следует немедленно уравновесить, вспомнив о судьбе Уинстона Черчилля, чье поражение на выборах в 1945 г. было истолковано многими как реакция, основанная на рессентименте, как страх перед премьером времен войны, который приобрел слишком большую власть. Похожая судьба постигла де Голля в 1946 г. Применение американских антитрестовских (антимонопольных) законов также в некоторой степени напоминает принцип афинского остракизма. Антитрестовские меры, которые прокурор США применяет против некоторых фирм — мишеней, тщательно отобранных на психологическом основании — обычно, и это общепризнано, не могут быть обоснованы чисто экономическими причинами в том, что касается выбора конкретной фирмы. Обычно решающее значение имеет вопрос, какая фирма вызывает у конкурентов и общественного мнения такую злобу, что становится рациональным с политической точки зрения нести огромные судебные издержки, связанные с антитрестовскими мерами (многие антитрестовские иски, в том числе не принятые судом к рассмотрению, стоят и Генеральной прокуратуре, и обвиняемым миллионы долларов)¹⁸

Кроме того, свидетельством в пользу моего тезиса о вытеснении мотива зависти является наблюдение Ранульфа, что современные ученые не любят объяснять остракизм «теорией зависти». В своей работе «Семейная солидарность в уголовном праве Греции» (G. Glotz, *La Solidarité de la famille dans le droit*

¹⁷ Svend Ranulf, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens. A Contribution to the Sociology of Moral Indignation*, Vol. 1, London and Copenhagen, 1933, p. 133.

¹⁸ См.: Henry A. Wells, *Monopoly and Social Control*, Washington, 1952, особенно pp. 102–105, 108, 109, 150, где этот специалист по антитрестовскому законодательству особенно ярко демонстрирует мотив зависти.

criminel en Grèce)¹⁹ профессор Глотц объясняет введение остракизма не отсутствием уважения к правам личности, а усилением гуманных чувств афинян. В других областях, кроме исторических работ об остракизме, в нашем столетии тоже достаточно примеров того, что Ранульф считает похвальным нежеланием устанавливать причинную связь между мотивом зависти и некоторыми социальными институтами, а также индивидуальным и групповым поведением. Эта сдержанность, безусловно, объясняется личными психологическими особенностями конкретных исследователей, так же как и общим интеллектуальным климатом, благоприятствующим такому вытеснению. Вместо четко выраженного мотива зависти люди сегодня предпочитают ссылаться на чувство гуманности, чтобы оправдать коллективное (т.е. обычно эгалитарное) вмешательство в частные дела индивидов или меньшинств, которые очевидно являются неравными, т.е. отличаются от общей нормы.

Такую современную замену мотива зависти концептом гуманизма не следует тем не менее смешивать с позицией Глотца. Глотц подвергает сомнению объяснение остракизма с позиции зависти, предполагая, что десятилетнее изгнание вполне могло заменить куда более суровое наказание и что, следовательно, остракизм был реформой, гуманизовавшей систему наказания. На это Ранульф отвечает, что большинство жертв остракизма не совершили ничего, что могло бы стать поводом для иска или судебного преследования.

Мы согласны с Ранульфом, что упомянутые доводы никоим образом не опровергают его базовую теорию зависти как мотивировки остракизма. У Плутарха были все основания описывать остракизм как «гуманный способ утишить зависть».

Ранульф вряд ли без колебаний назвал бы остракизм институтом умиротворения зависти лишь на том основании, что греческие авторы этого периода, например Пиндар, упоминая об остракизме, сожалели, что в ответ на благородное деяние можно ожидать только злобу и зависть; не удовлетворило бы Ранульфа и утверждение Геродота, упомянувшего о чудовищной завистливости афинян. Решающим доказательством для Ранульфа является скорее корреляция между институтом остракизма и всеми остальными проявлениями зависти афинян и их богов. Его гипотеза подтверждается прежде всего позицией

¹⁹ Paris, 1904.

трех греческих писателей — Эсхила, Софокла и Геродота, — чьи произведения с чрезвычайной полнотой выражают господствующее настроение периода расцвета остракизма. Для афинянина было немыслимым, чтобы человек был счастлив и удачлив во всех отношениях на протяжении всей жизни. Помешать этому было обязанностью богов. Однако довольно часто сами граждане с энтузиазмом подрывали и разрушали благополучие любого человека, который мог бы привлечь внимание богов.

Так, Геродот не говорит, что Аристида подвергли остракизму оттого, что сограждане завидовали ему, но, описав изгнание Аристида, он немедленно замечает, что тот был лучшим и достойнейшим из афинян. Более явно, по мнению Ранульфа, мотив зависти проявляется в одной истории, приведенной у Плутарха. Она рассказывает про то, как незнакомый с Аристидом крестьянин царапал на черепке его имя. Аристид спросил крестьянина, в чем состоит преступление этого государственного деятеля, за которое его следует изгнать, и получил ответ: «Я его не знаю, но меня раздражает, что про него повсюду кричат, что он справедливый»²⁰

Важной причиной, по которой такое количество социологов неспособны признать реальность мотива зависти, может быть влияние таких теоретиков, как Эмиль Дюркгейм и Эдвард О. Росс, которые постулируют в качестве реальности социальную сущность, лежащую выше или ввне ее отдельных членов, т.е. идею «общества», и считают, что любое принуждение по отношению к индивидам или группам внутри такого общества представляет собой результат действия мудрой, благожелательной «общей воли» (влияние Руссо здесь очевидно). Как при таких предпосылках этот всеобъемлющий организм — общество или общность — может быть завистливым? Кому он может завидовать? Себе самому или своему продукту? Очевидно, что таким образом вопрос подходит для *reductio ad absurdum** Только если указать, каким образом индивидам удастся, скрыв свою зависть под маской социальной обеспокоенности, поднять ее на уровень общественного на первый взгляд требования, или объяснить, каким образом некоторые демагоги могут взбить зависть до уровня патологии, т.е. обострить ее до степени остракизма, исчезнет проти-

²⁰ Ranulf, op. cit., p. 136.

* Сведение к абсурду (лат.). — Прим. перев.

воречие между теорией остракизма Ранульфа и современной социальной теорией.

Характер этого противоречия очень ясно проявляется в споре Ранульфа с профессором Жерне. Жерне начинает с того, что описывает остракизм так, что это согласуется со взглядами Ранульфа: «Тот, кто мешает демократии, кто нарушает условия равенства, кто ставит свою гордость выше группы, навлекает на себя последствия коллективной «ревности»»²¹

К большому сожалению Ранульфа, Жерне считает сомнительным употребление в данном контексте слова «ревность» (вероятно, ошибочно использованного в этом случае для обозначения «зависти»): «Понимать выражение «ревность народа» в грубо демократическом смысле означало бы совершать ту ошибку в интерпретации, которая состоит в приписывании абсолютно сознательных и рациональных мотивов институту, особенности которого невозможно объяснить этими мотивами. Да, в остракизме есть ревность, но в нем есть и страх. В нем есть страх перед олигархией и тиранией. ... Кроме этих обыденных телеологических соображений, необходимо искать в самом институте ту глубокую идею, выражением которой он является»²²

Ранульф прав, когда говорит, что такого рода методологические оговорки характерны для учеников Дюркгейма. И даже несмотря на то, что социолог никогда не должен удовлетворяться чисто психологическим объяснением наблюдаемых феноменов, он тем не менее должен продолжать поиски конкретной психологической ситуации, которая привела к возникновению данного социопсихологического мотивационного синдрома. Итак, Ранульф развивает свою аргументацию следующим образом:

«Ревность [здесь Ранульф использует выражение Жерне, хотя он сам предпочитает «зависть», которую мы считаем более корректным термином. — Г.Ш.], природу которой можно изучать по Эсхилу и Геродоту и чье предполагаемое господство среди афинян служит нам основанием для догадки о том, что именно в ней состоит корень остракизма, веро-

²¹ Ranulf, op. cit., p. 137, ссылка на: Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 402 ff.

²² Ranulf, op. cit., p. 137 f., ссылка на: Gernet, op. cit., p. 404.

ятно, относится ровно к тому типу, который профессор Жерне называет «грубо демократическим». Основанная на этом предположении теория, однако, не подразумевает никакой сознательной теологии. Она не подразумевает, что сначала афиняне сознательно поставили себе цель удовлетворить свою ревность, а потом ввели остракизм в качестве средства реализации этой цели. Ее смысл в том, что подспудная ревность инстинктивно воспользовалась подручным средством. Это могло бы произойти точно таким же образом, даже если бы афиняне никогда не осознавали и не признавали своей ревности. Методический принцип профессора Жерне, требующий искать объяснение института в самом институте, вполне корректен, и именно этот принцип применен в данном исследовании. Но сам институт может быть предметом моих интерпретаций, и если вероятность одной из возможных интерпретаций можно также подтвердить независимо от анализа данной институции, то очевидно, что именно эту интерпретацию следует предпочесть остальным. Когда имеются дополнительные причины для того, чтобы предположить, что «грубо демократическая» зависть была выдающейся чертой афинян, то это решительный аргумент в пользу теории зависти по сравнению с другими возможными объяснениями остракизма. То, что греческие авторы так много говорят о зависти, действительно само по себе не является доказательством ни господства этого качества, ни его связи с остракизмом, но это также не является доказательством противного»²³

Сегодня политики и реформаторы приписывают среднему избирателю гораздо больше зависти, чем ее обнаруживают эмпирические исследования. Вследствие этого У.Г. Рансимен недавно потребовал «неограниченного выбора референтной группы» по отношению ко всем проявлениям неравенства. Собственно говоря, именно то, что завистники редко осуществляют такой выбор, обеспечивает возможность существования сложных и продуктивных обществ, основанных на разделении труда. Однако Рансимен не хочет, чтобы в целях максимизации социальной справедливости шахтер сравнивал себя с монтером, а сельскохозяйственный рабочий — с котельщиком. Оба, пишет он, «имеют равные основания сравнивать себя с

²³ Ranulf, *op. cit.*, p. 138 f.

клерками, предпринимателями или членами парламента»²⁴. Действительно, «самый бедный из пенсионеров имеет право на чувство относительной депривации, основанное на неравенстве между ним и самым богатым из людей». Рансимен считает, что «самые бедные, видимо, имеют право на большую величину относительной депривации, чем та, которую они чувствуют в реальности». Например, опросы британского общественного мнения показали, что люди гораздо меньше интересуются ставками прогрессивного подоходного налога, чем предполагает текущее налоговое законодательство²⁵

Рансимен, обнаружив меньше зависти, чем ожидал, утверждает, что в его модели социально справедливого общества от людей не потребовалась бы бóльшая предрасположенность к зависти²⁶. То, что современные эгалитаристы желают, чтобы у людей было более острое чувство завистливой обиды по сравнению с нормальными условиями, дабы они не перестали интересоваться реформами, — это зловещее предзнаменование. Как мы показали вначале, концепты вроде относительной депривации, хотя и полезны для некоторых типов эмпирических исследований, способствовали вытеснению фактов, относящихся к зависти. Наша книга пытается показать, как в итоге выглядела бы жизнь в обществе «неограниченного выбора референтной группы».

²⁴ W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice*, London and Berkeley, 1966, p. 270 ff.

²⁵ Op. cit., p. 90 ff.

²⁶ Op. cit., p. 280.

Глава 13

ХВАЛА БЕДНОСТИ: ОТ ЗАКОНОВ О РОСКОШИ ДО ПРЕЗРЕНИЯ К ОБЩЕСТВУ ИЗОБИЛИЯ

В течение более чем 10 лет социальная критика западных промышленно развитых обществ была сосредоточена на их материальных достижениях. Что-то обязательно должно быть неправильно, *потому что* все так хорошо. Подозрение, что эта критика не является ни глубокой, ни обоснованной, а проистекает из отсутствия других законных мишеней, подтверждается, когда мы вспоминаем, что в Новое время социальная критика еще ни разу не восхваляла общество за то, что оно принуждает своих членов влачить нищее и убогое существование. Хвала по адресу неразвитой экономики никогда не исходит от критиков конкретной социальной системы — исключительно от тех, кому принадлежит власть, т.е. от тех самых людей, кто обязан отвечать за тяжелые условия жизни народа. А они неизменно будут утверждать, что их аскетическая экономика является исключительно переходным явлением. Ранние, но достаточно ясные указания на этот «новый» тип социальной критики отмечались в США между 1950 и 1955 гг. Сначала дело ограничивалось завуалированными, но язвительными замечаниями, время от времени появлявшимися в таких журналах, как *Nation*, *New Republic* и *Saturday Review of Literature*, и постепенно распространившимися на ежемесячные издания типа *Atlantic Monthly* and *Harper's Magazine*. Эта тенденция была настолько очевидна, что уже в 1956 г. можно было верно предугадать тот самый тезис, которым Джон Кеннет Гэлбрейт поразил мир в 1958 г.¹

¹ J. K. Galbraith, *The Affluent Society*, Boston, 1958. См. также мой прогноз насчет «новой» критики в работе 'Das Problem des Neides in der Massendemokratie,' в: *Masse und Demokratie*, ed. A. Hunold, Zurich-Erlenbach, 1956, p. 254 ff.

Истина и благосостояние

Есть ли какая-нибудь действительная причина, по которой несчастье делает человека ближе к истине? Вероятно, за это странное предположение несут ответственность в основном библейские притчи, но с тех пор то, что считается истиной, давно перестало быть религиозной или теологической истиной (для которой указанное выше действительно может быть верным), превратилось в научную, верифицируемую, практическую истину, и то, почему такая истина должна открываться человеку с пустым желудком и в лохмотьях, а не тому, кто хорошо одет и сыт, совершенно неочевидно.

Если бы это было так, то начиная со времен каменного века человек владел бы истиной о себе и своих социальных отношениях все в меньшей и в меньшей степени, поскольку его условия жизни постоянно улучшались. Может быть, в таком случае, для того чтобы осмыслить свою социальную жизнь, человек должен быть не слишком беден и не слишком богат? Из этого предположения вытекают непреодолимые трудности, связанные с тем, кто будет решать, что такое слишком много и что такое слишком мало. Это гораздо сложнее, чем определить крайние позиции, потому что легче достичь согласия о минимально допустимой точке, до которой может опуститься человеческое существование, чем достичь корректной средней величины.

Эта странная обратная связь между социально релевантной истиной (или подлинностью) и благосостоянием большинства — главный тезис западной социальной критики с начала 1950-х гг., — вероятно, представляет собой всего лишь возрождение гораздо более старого идеологического подозрения чисто марксистского происхождения. Между 1848 и 1948 гг. считалось, что буржуазное, основанное на ценностях свободного предпринимательства мировоззрение в принципе неспособно постичь истину. Это было «ложное сознание», идеология, содержание которой определяли интересы непролетарского класса. Только пролетарий, рабочий или, по крайней мере, выразитель его интересов, интеллектуал, отдалившийся от среднего или высшего класса, из которого он часто происходит, обладал подлинной социальной истиной. Однако после 1950 г. эта теория больше не производит особого впечатления в промышленно развитых странах Запада. Общий стиль

поведения и жизненные стандарты квалифицированных фабричных рабочих, «белых воротничков» и сельскохозяйственных производителей довольно схожи. На самом деле во многих случаях соотношение уровней реальных доходов стало парадоксальным: доход фабричного рабочего может быть больше, чем у «белого воротничка». Что в таком случае должен был делать склонный к критике интеллигент в Европе или в США, если не расширить свою идеологическую подозрительность? *Само по себе буржуазное мировоззрение больше не считается слепым по отношению к тяжелой доле рабочих, однако считается, что все члены общества изобилия страдают от утраты истины, от ложного сознания, потому что у них все настолько хорошо.*

«Преступление» Гете

Недоверие и негодование по отношению к тому, кто может позволить себе жить с комфортом, происходят тем не менее от эмоциональных комплексов, которые существовали задолго до появления марксизма. Спустя два года после смерти Гете его английский поклонник Карлейль попробовал привлечь внимание Эмерсона, великого американского писателя, к творчеству Гете. В письме от 20 ноября 1834 г. Эмерсон отвечал Карлейлю: «Я продолжаю знакомиться с ним, но должен сказать, что он не вызывает у меня безусловного восхищения. То, что вы возвеличиваете его, свидетельствует о редком благородстве вашей природы. Я не могу не считать его несчастьем, оказавшим заметное дурное влияние на его гений, ту привилегированную жизнь, которую он вел. Как это неуместно для гения, чьи лучшие украшения и помощники — бедность и ненависть, 50 лет отдыхать в кресле высокопоставленного чиновника... пуританин во мне не может извинить моральные недостатки в таком, как он... роскошно писать — это не то же самое, что роскошно жить, это новое, худшее преступление... Оно подразумевает умственный недостаток...»²

Мало кто не согласится с тем, что многих, если не большинство, людей отвлекают от серьезных размышлений все

² *The Correspondence of Emerson and Carlyle*, edited by Joseph Slater, New York and London, 1964, p. 107 f.

те хорошие вещи, которых им позволяет достичь процветание. Однако мы прекрасно знаем, что человек, у которого есть только один поношенный костюм, человек, который голоден или вынужден питаться однообразно, посвящает еще больше времени мечтам и планам, связанным с самыми элементарными жизненными потребностями.

В последние годы в Англии мы также слышали хвалу бедности от социальных критиков-псевдопуритан. Арнолд Тойнби и его сын Филипп (придерживающийся левых взглядов) оба негативно отзывались об этой новой моде в социальной критике.

Филипп Тойнби: «Но я считаю, что есть определенная слабость в позиции близких мне по взглядам людей, которые в прошлом пространно сожалели о безработице, бедности и т. п., а когда консервативное правительство стало резко повышать уровень жизни — вне зависимости от того, по каким причинам оно это делает, — они относятся к этому кисло и высокомерно. Я думаю, что следует признать — это хорошо, когда у людей больше денег...» С этим согласился Арнолд Тойнби: «Довольно лицемерно и оскорбительно выступать за духовный прогресс, не считаясь с его материальной базой»³

Нам известно многое о том, что называется «откладыванием работы на потом». Это чрезвычайно распространенное явление имеет форму нежелания начать что-либо делать и заставляет нас заниматься чем угодно, лишь бы не тем, что мы должны делать. У нас всегда имеется объяснение, почему то, что несущественно, гораздо важнее, чем то, что существенно. Вне зависимости от должности и рода занятий люди всегда найдут способ отвлечься от серьезного интеллектуального труда. Аскетическое законодательство о роскоши (или, поскольку оно не работает, постоянное и иногда крайне прибыльное обличение общества изобилия) никоим образом не в состоянии этого изменить.

Действительно, любой отдельной вещью, которая когда-либо находилась в распоряжении человека, можно легко-мысленно злоупотребить. И в сфере работы, и в сфере игры существуют разумные и менее разумные, а иногда — просто идиотские занятия. Довольно любопытно то, что сегодня

³ A. and P. Toynbee, *Comparing Notes: A Dialogue Across a Generation*, London, 1963, p. 52.

более или менее явным образом предлагается считать задачей правительства сокращение процветания частного индивида или, точнее, средств, позволяющих ему вести выбранный им образ жизни, до такого уровня, который не вызывает ни у кого возражений: по сути это помешает ему делать то, что может вызвать раздражение у конкретного наблюдателя.

Социальный агностицизм

Обзор современной социальной критики неизбежно приводит к вопросу о том, существовало ли когда-либо, с точки зрения этих критиков и сомневающихся, такое время, когда люди могли открыть истину о своем собственном обществе. Конечно, нет. Примитивный человек мог существовать только потому, что он поместил между собой и своей социальной и физической средой зону суеверия. На более высоких стадиях социального развития этот промежуточный слой состоит из религии и метафизики. А когда они блекнут, их место занимают политические идеологии, на смену которым в обществе изобилия якобы приходит эйфория манипулируемого демонстративного потребления. Соответственно было ли у человека когда-либо «правильное» отношение к обществу? И что на самом деле «правильно», кроме того, что в данный момент считает уместным критик общества?

Сделаем временное допущение о таком *социальном агностицизме*. Вероятно, истинной или — с точки зрения эпистемолога-пуриста — корректной взаимосвязи между членами общества и социальной системой как таковой не будет существовать никогда (оставляя в стороне вопрос культуры и общества, а также надличных сил, которые поддерживают и приводят в движение систему). Но что такое несчастье? Можно ли превратить его в обвинение против формы данного общества как такового? Можно ли каким-то образом привлечь социальную систему к ответственности за то, что она так дезинформирует своих членов, что они в принципе не в состоянии познать истину относительно природы своего общества?

Для большинства людей на самом деле имеет значение вот что: всегда и практически в любом обществе или в любой примитивной племенной культуре, какими бы ненаучными, иррациональными и удаленными от реальности ни были верова-

ния и социальная самоинтерпретация среднего человека, всегда имелась достаточная корреляция между тем, во что верили и как обычно поступали, и тем, что на самом деле было возможно в данной социальной, политической и экономической среде, так что в результате, несмотря на всю неэффективность и потери, социальная жизнь была возможна. Сегодня мы лучше, чем в 1800, 1900 или 1930 гг., знаем, какое невиданное количество напыщенной чепухи может переварить социальная и экономическая система и не разрушиться.

Есть ли в этом что-либо действительно удивительное? В конце концов, естественным наукам давно известно, что в том, что касается наших знаний и освоения мира, контроль и прогнозирование зависят исключительно от приблизительного соответствия между предметом и человеческим разумом. Во многих случаях ученые в течение длительного времени не знали, а зачастую и сейчас еще не знают, как и почему что-то «работает»: почему лекарство лечит, почему химическое соединение стабильно и т.п.

Почему то же самое не может быть верным в случае социальной жизни? Как правило, члены общества понимают, что является правильным, во всяком случае в такой степени, которая позволяет им создать приемлемые формы социальной жизни. Притязания в этом отношении могут значительно различаться, но мне показалось бы сомнительным утверждение, что люди, которые добились наибольшего коллективного процветания, — это те, кто разделяет самую последнюю «научную» теорию, объясняющую их социальную жизнь.

Высокие доходы: «социально справедливые» в социалистическом обществе дефицита, «несправедливые» в «капиталистическом» обществе изобилия

В течение уже нескольких лет в Америке и в европейских странах некоторые молодые люди заняли странную, вызывающую позицию. Достаточно короткого разговора, чтобы обнаружить упорное чувство, тлеющее в них: их не устраивает их общество либо западное общество в целом. Они ощущают дискомфорт оттого, что это общество комфортабельно, оттого, что не все одинаково бедны или одинаково богаты, и оттого, что другие

слишком богаты. Действительно, есть такие, кто очень беден, но это редко относится непосредственно к тому человеку, с которым я только что разговаривал. Есть даже вероятность, что его отец богат — это только ухудшает дело. Это *Weltschmerz** эгалитаристского темперамента, находящегося в плену реальности, которая отчасти учитывает его проблему, но в недостаточной степени. Часто эгалитаристы бывают слишком богаты, чтобы приводить себя в качестве примера, и предпочитают просить меня сравнить участь каких-нибудь неудачливых людей с роскошью какого-нибудь высокооплачиваемого индивида. Но при этом редко упоминаются (если упоминаются вообще) семейство Кеннеди, профсоюзные лидеры, знаменитые писатели, кинозвезды или знаменитости шоу-бизнеса. Часто делается исключение для доходов известных врачей, топ-менеджеров и промышленников. Если попросить их назвать то общество из ныне существующих, которое подошло бы им и успокоило бы их совесть, они неизменно отвечают: «Такого нет, но, возможно, в красном Китае, в Советском Союзе или на Кубе дела обстоят лучше, чем в США или в Западной Германии».

Когда я после этого приводил данные об экономике Советского Союза, с ними обычно соглашались и не протестовали: например, что в 1960 г. в СССР разница между максимальными и минимальными доходами составляла приблизительно 40:1, в то время как в западных странах типа Западной Германии, Швейцарии, США и Англии это соотношение было ближе к 10:1, а также, что максимальная ставка подоходного налога в России, вне зависимости от величины зарплаты, составляла 13%⁴

* Мировая скорбь (нем.) — Прим. пер.

⁴ О структуре доходов в СССР см. A. Inkeles, *Social Change in Soviet Russia*, Cambridge (Mass.), 1968. Также см. Rudolf Becker, 'Lohnsystem und Lohnpolitik,' *Osteuropa-Handbuch. Sowjetunion. Das Wirtschaftssystem*, ed. Werner Markert, Cologne-Graz, 1965, p. 412. Последние данные о социальной стратификации советского общества по доходам можно найти в: *Sowjetgesellschaft im Wandel. Russlands Weg zur Industriegesellschaft*, Stuttgart, ed. by Boris Meissner for the Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde, 1966, pp. 110 ff., 147 f.

Суммы дохода высших чиновников (и их представительские расходы) не раскрываются, но из советских источников изве-

Далее я бы задал вопрос: «Не вызывает ли у вас протеста то, что высокооплачиваемый менеджер, военный, театральный режиссер или профессор в СССР зарабатывает гораздо больше относительно своего самого низкооплачиваемого подчиненного, чем его коллеги на капиталистическом Западе?» Совершенно не смущаясь, мой информант неизменно ответил бы, что здесь не может быть никакого сравнения, потому что упомянутые мной люди приносят пользу народу. Они работают ради того дня, когда положение тех русских, которые сейчас бедны, станет лучше. Поэтому их доходы оправданы. Эти рассерженные молодые люди считают в порядке вещей то, что сегодня сотрудник Госплана Х имеет доход, в 50 раз превышающий доход рабочего, потому что он работает над планом, который (если все будет хорошо — вполне возможно, что несмотря на его план, а не благодаря ему) приведет к тому, что обычный русский сможет в конце концов купить себе дом и автомобиль. Но для американских менеджеров и предпринимателей, чьи усилия позволили обычному работнику получить все это уже давно, даже соотношение доходов 5:1, по мнению нашего юного социального критика, является «социально недопустимым». Или же его возмущение объясняется тем, что они приближают будущее здесь и сейчас, в то время как он смотрит в прекрасное далеко просто потому, что это позволяет ему не прилагать усилий для того, чтобы вписаться в ныне существующее общество?

Роскошь

Фреска (1690 г.) на потолке того, что некогда было зимней школой верховой езды, а сейчас представляет собой один из залов ('Stadtssaal') бывшего Зальцбургского фестивального дворца, имеет следующую надпись: «То место, где ты

стно, что в 1959 г. больше $\frac{2}{3}$ всех рабочих и служащих получали в среднем месячную зарплату в размере 60 новых рублей, в то время как академик мог получать до 1500 рублей, оперный певец — до 2000, а директор завода — до 1000. Даже если предположить, что в 1965 году средняя месячная зарплата повысилась до 95 рублей, консервативная оценка реального дохода высшего чиновника составила бы 4000 рублей, а разница в доходах низшего класса и советской элиты — примерно 1:40; еще 15 лет назад она составляла 1:100.

ступаешь, когда-то было горой... Единственная память об этом — две каменных стены. ...Все уступает силе. И дабы ни один скупой придира не назвал это здание расточительным из-за его размера, пусть будет известно, что мощные каменные блоки, вырубленные из скалы, пошли на строительство храмов в год Нашего Господа 1662. Князь-архиепископ Гвидобальд».

Таким образом, князь церкви беспокоится, чтобы его не обвинили в расточительности. Примечательно, что было использовано выражение «скупой придира», а не «завистник»; вероятно, архиепископ не хотел обвинять своих критиков в грехе в узком смысле этого слова или, возможно, человек не может завидовать князю, а может только чувствовать негодование при виде его расточительности. Здесь мы снова сталкиваемся с различием законной зависти, основанной на правомерном негодовании, и вульгарной деструктивной зависти, которая всегда направлена на тех, кто в социальном отношении сравним с завистником.

Борьба завистников против роскоши стара, как мир⁵ Законы о роскоши можно найти в самых различных обществах: среди примитивных народов, в античности, в высоких культурах Дальнего Востока, в европейском Средневековье — и они сохраняются до наших дней. Иногда человек, который был в состоянии позволить себе неравенство, мог заплатить выкуп за свои привилегии, откупиться, так сказать, от зависти общины, заплатив особый налог, если в его доме было больше положенного окон или печей, или если

⁵ На эту тему недавно вышло экономическое исследование, которое также содержит информацию о других источниках: H Kreikebaum and G. Rinsche, *Das Prestigemotiv in Konsum und Investition. Demonstrative Investition und aufwendiger Verbrauch (Beiträge zur Verhaltensforschung, ed G Schmölders)*, Berlin, 1961. Мотив избегания зависти в поведении потребителей, однако, не проанализирован исчерпывающим образом. В то время как авторы признают сложности с определением понятий «роскошь» и «расточительность», а также в какой степени за вторичными значениями этих слов скрывается культурно-критический рессентимент, они, однако, не делают никаких специальных попыток «понять исторические корни и причины, лежащие в основе эмоционального отвержения чрезмерного потребления» (р. 112).

на его жилете было больше предписанного количества пуговиц; сегодня в некоторых странах его автомобиль облагается налогом по числу лошадиных сил. Но довольно часто тем, кого обвиняли в роскоши, прощения не было. В западноафриканском племенном королевстве Дагомея человек простого звания, использовавший для крыши своей хижины слишком много листьев или съевший мед, который он нашел в джунглях, расплачивался за эту «роскошь» рукой или ногой, если не жизнью.

Любой, кто станет изучать работы о законах о роскоши в различные исторические эпохи и у разных народов, вскоре понимает, что почти всегда в конкретных обществах в их основе находится регулярное и практически универсальное давление зависти, которая выбирает в качестве цели, более или менее случайно, то тот, то другой признак неравенства граждан или соплеменников. *Как таковая* роскошь никогда не существовала и не будет существовать, существует только *зависть* к потребительскому поведению, которое клеймят как роскошь. Так, реальный доход, полученный от налогов на роскошь, независимо от уровня развития экономики почти всегда очень невелик и часто незначителен по сравнению с доходом от тех налогов, которые платят все или большинство без учета фактора «роскоши»⁶

⁶ J. M. Vincent в статье 'Sumptuary Legislation,' *Encyclopedia of the Social Sciences*. Также: John Martin Vincent, 'European Blue Laws,' *Annual Report of the American Historical Association for the Year 1897*, Washington, 1898, pp. 357–372. P. Kraemer, *Le Luxe et les lois sumptuaries au moyen âge*, Paris, 1920. J. Schwartz, 'Verordnungen gegen Luxus und Kleiderpracht in Hamburg,' *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, New Series, Vol. VI, 1899, pp. 67–102, 170–190. F. E. Baldwin, 'Sumptuary Legislation and Personal Regulation in England,' *Studies in Historical and Political Science*, 44th series, No. 1, Baltimore, 1926. W. Roscher, *Prinzipien der politischen Ökonomie*, 13th ed., 1877. F. Marbach, *Luxus und Luxussteuer*, Bern, 1948.

В *Journal of Law and Economics*, Vol. 2, 1959, pp. 120–123, напечатан сатирический текст под заголовком «Роскошный манифест» (Sumptuary Manifesto) с саркастическим требованием создать общество против роскоши. В этом тексте язвительно высмеяны интеллектуальные и эмоциональные источники «новой» экономики Джона К. Гэлбрейта и др.

Запреты на роскошь

Римский *Lex Didia* (закон о мотовстве, 143 г. до Р.Х.) установил для всей Италии, что наказываться должны не только те, кто дает роскошные обеды, но и их гости. Законы о роскоши часто применялись к изысканной пище, только что появившейся на рынке, например к землеройкам и мидиям. Если Людовик Святой избегал роскошного платья в ходе крестовых походов, вероятной причиной тому мог быть его (бессознательный) страх перед божественной завистью (чем хуже я одеваюсь, тем более вероятно, что я уцелею). В 1190 г. Филипп II Август и Ричард Львиное Сердце попытались ограничить ношение крестоносцами роскошного меха. В Нидерландах Карл V запретил носить расшитую серебром и золотом одежду, а также туфли с длинными узкими носами, после того, как на них ополчилась церковь. Но законы о роскоши вводили не только короли и императоры: гражданские власти в Италии и Центральной Европе тоже усердствовали в таком «спорте». В независимых городах, таких, как Базель, Берн и Цюрих, существовало регулирование похорон, крещений, свадеб, банкетов и того, как люди одевались. Иногда город предписывал качество ткани или ширину лент для одежды.

Здесь мы опять наблюдаем очевидную связь европейских законов о роскоши и страха божественной зависти, и хотя на самом деле христиан не должна была бы волновать последняя: землетрясения начала XVI в. в течение 50 лет служили предостережением и оправданием законодательного ограничения роскоши. По этому можно судить, в какой степени законодательство о роскоши по сути представляет собой замену искупительной магии природы и духов у примитивных народов. Я подозреваю, что теми, кто презирает общество изобилия, отчасти управляют те же самые архаические эмоциональные комплексы.

Требования некоторых мистиков заставляют подозревать связь законов о роскоши с ранней формой фанатичного религиозного эгалитаризма. Так, Ганс Бём ан дер Таубер (1476) требовал, чтобы никто не имел больше, чем его сосед, а в 1521 г. Эберлин из Гюнцбурга добивался строгих законодательных ограничений потребления; врачи также должны были бы работать бесплатно, а налоги должны были быть прогрессивными.

В общем и целом мода на законодательные ограничения роскоши в Европе и Америке стала выдыхаться только к концу XVIII в., освобождая путь зарождению и распространению более здоровой в экономическом отношении системы свободного рынка.

С точки зрения этих изменений показательна связь веры Вольтера в прогресс и его представлений о роскоши. Вольтер ссылался на Кольбера в подтверждение своего собственного мнения о том, что роскошь может обогатить государство. Несомненно, вольтеровская теория роскоши восходит к некоторым англичанам, например к Петти, Норту и Мандевилю, а также и к таким людям, как Пьер Бейль. Через столетие представление о том, что роскошь для немногих означает работу для многих, послужило одному баварскому королю в качестве политического предлога для расточительности. В случае Вольтера роскошь можно определить просто как «расходы богатого человека». С другой стороны, Вольтер совершенно верно отмечал, что термин «роскошь» является исключительно относительным. В 1738 г. он писал: «Что такое роскошь? Это слово, которое мы употребляем, задумываясь так же мало, как в случае, когда мы рассуждаем о том, что климат Запада и Востока различается. На самом деле солнце не всходит и не заходит. То же самое верно для роскоши — один человек может считать, что ее нет, в то время как другой может видеть ее повсюду»⁷

Несомненно, что парадоксальный общественный успех, которого после окончания Второй мировой войны достигли публикации неомеркантилистских противников «роскоши», и сопутствующие ему политические последствия объясняются в основном возрождением у современного человека архаических эмоций. (Если я поддерживаю сокращение расходов «общества изобилия», то *это* поэтому, что я внес свой вклад в предотвращение мировой ядерной войны *потому* самолет, в котором я лечу, не рухнет, я не разорюсь и т. п.) Другая причина их успеха — вероятно, существование социальной вины, часто экзистенциального характера (многие люди спрашивают себя, чем они заслужили то, что они живут), или же полная бесплодность социалистической социально-экономичес-

⁷ С. Rowe, *Voltaire*, p. 164; цитата приводится по изданию Л. Молана (Moland), XXII, p. 363.

кой критики, которая, если ее рассматривать объективно, уже давно потеряла из виду свою отправную точку.

Предаваться роскоши — значит провоцировать зависть

Я допускаю, что всегда будут существовать люди, получающие удовольствие от того, что они вызывают зависть у других. Вещи, которые используются для этой цели, называются предметами роскоши. Однажды один антрополог рассказал мне, что когда его переводчика-туземца, получавшего за свою работу хорошие деньги, спросили, что он будет с ними делать, тот ответил: «Я куплю себе самый большой барабан, который сумею найти, и буду бить в него в деревне. Тогда все будут завидовать мне». Это очень старое представление — подтверждающие его примеры можно найти в античности, — что единственная причина для того, чтобы позволить себе что-нибудь, состоит в том, чтобы заставить других завидовать, показать им, что ты больше и лучше, чем они, что ты на самом деле превосходишь их. Таким образом, сам по себе предмет, его цена и полезность не имеют совершенно никакого значения по сравнению с мотивами его владельца — по крайней мере, так утверждал в конце 1920-х гг. итальянский социальный критик Адриано Тильгер (1887–1941), обрушиваясь с язвительными нападками на роскошь капиталистической эры: «Роскошь вредна только тогда, когда она состоит в умонастроении... человека, который присоединяется к данной группе людей исключительно для того, чтобы использовать их как фон, на котором он может позировать в качестве более породистого животного. Например, чистые рубашки в Средневековье и на протяжении большей части Нового времени были подлинными предметами роскоши. Но сегодня человек, надевающий с утра чистую рубашку, не ощущает, что это делает его выше других. Сегодня человек, который извлекает из рубашки ядовитое чувство превосходства, — это тот, кто надевает шелковую рубашку, которую он купил, чтобы другие ему завидовали...»⁸

Это определение «роскоши» и подозрений, на которых оно основано, все еще встречается и в наши дни. Но откуда кри-

⁸ A. Tilgher, *Homo Faber*, Chicago, 1964, p. 218 f.

тик знает, кто хочет вызвать у других зависть и действительно ли ему завидуют? Представляется вероятным, что критик делает эти заключения на основании того, что он узнал в результате интроспекции.

Не правда ли, только очень завистливый человек может придерживаться такого взгляда на роскошь? Как можно решить, почему человек покупает дорогую машину: потому, что он считает ее лучшим и не требующим забот вложением денег на ближайшие восемь лет, или потому, что он хочет, чтобы другие ему завидовали? Даже в Америке мне встречались люди, которые отказывались от покупки автомобиля определенной марки, хотя она была бы вполне разумной, только из-за того, что они были убеждены в том, что другие увидят в этом попытку вызвать у них зависть. Совершенно так же поступают те американские родители, которые не хотят посылать ребенка в частную школу, несмотря на то, что она явно лучше и готова предоставить ему стипендию. Ненужное, бессмысленное, демонстративное и легкомысленное расточительство в большинстве его форм и проявлений представляется мне предосудительным так же, как и любому профессиональному критику роскоши. Но я также осознаю, насколько сложно установить какие-либо абсолютные критерии. То, что кажется роскошью одному человеку, для другого будет единственно разумным выбором, сделанным на основании соображений качества и долговечности предмета. Там, где один человек купит самое лучшее пианино, другой предпочтет раз в жизни отправиться в кругосветное путешествие. Как только граждане позволяют властям ввести законы о роскоши, это открывает широкие возможности для всяческих придирок и ограничений, основанных на зависти.

«Нескромное потребление»

Однако вопрос о том, каково реальное отношение к роскоши, гораздо сложнее. В общем и целом в наши дни даже самых страстных демократов и эгалитаристов мало беспокоят некоторые проявления роскоши. Например, в США между 1961 и 1963 гг. можно было наблюдать, как критики общества изобилия из прессы и академического мира сразу втянули свои когти, как только президент Кеннеди и его жена ввели в Белом доме стиль жизни королевских особ, который, как все отме-

чали, намного превосходил все то, что до сих пор было в традициях американской республики. Внезапно та же самая расточительность, только в гораздо большем масштабе, которую совсем незадолго до этого клеймили как социальный раздражитель в местном промышленнике или торговце автомобилями, стала оцениваться как приемлемая в человеке, на четыре года избранном главой государства.

Зависть возникает среди равных или почти равных. Там, где есть только один король, один президент Соединенных Штатов Америки, иными словами, только один человек, имеющий данный статус, он может относительно безнаказанно вести образ жизни, который даже в меньшем масштабе вызвал бы возмущение в том же самом обществе, если бы его усвоили успешные члены более широких профессиональных или социальных групп. Пока завистливый английский или американский журналист знает, что он никогда не станет королем или президентом, гораздо менее вероятно, что его выведет из равновесия пышность и роскошная повседневная жизнь этих персонажей, чем какое-либо проявление хвастовства со стороны самого известного местного врача. Ведь при некотором везении он сам мог бы быть врачом. Оскорбляет не сама роскошь, а то, что в современном обществе невозможно помешать таким же людям, как мы сами, наслаждаться относительной роскошью.

В душе можно соглашаться со многими критиками роскоши, но из этого следует, что эта критика должна лечь в основание новой экономической политики. Ведь из этого получилось бы что-нибудь принципиально иное, и вполне вероятно — система, в которой ограничивалась бы не только роскошь.

Сегодня некоторые ритуалы, связанные с «выходом девушки в свет», например балы дебютанток, кажутся мне такими же абсурдными, как и Торстену Веблену 70 лет назад. То, что они сохраняются в почти столь же безумно расточительном виде, свидетельствует о бессилии уравнивателей; однако еще более поразительно то, что, например, в 1963 г. бал, участие в котором стоило 5 тыс. долл. для отца, выводящего свою дочь в свет на один вечер, мог транслироваться по американскому телевидению и не вызывать у публики никакого возмущения.

После того как журнал *Life* в 1955 г. опубликовал репортаж о роскошном образе жизни семьи пивоваров Анхойзер-Буш, 23 мая того же года в нем было напечатано возмущенное письмо

Эптона Синклера. Он вопрошал: «Господа, не опасно ли публиковать фотографии семьи Буш? Их доход измеряется в миллионах. ...Подумайте о том, какой эффект это окажет на миллионы семей, вынужденных жить на пару тысяч долларов в год!»

«Эффект» — это, конечно, зависть. Синклер верно разглядел внутреннюю проблему наших массовых демократий, где, с одной стороны, политики призывают каждого завистливо сравнивать себя со всеми остальными, чтобы создать благоприятный климат для своих законодательных инициатив, а с другой стороны, СМИ, по всей видимости, обнаружили неограниченный спрос на картины роскошной жизни немногих. Возможно ли, чтобы средний человек был менее склонен к агрессивной зависти, чем считают политики? Опросы общественного мнения в разных странах, а также глубокие интервью свидетельствуют именно об этом. Кажется также маловероятным, что если бы это было не так, миллионы ведущих скромную жизнь читателей с такой страстью набрасывались бы на глянцевого еженедельника, чья главная тема состоит в описании подробностей королевского стиля жизни. Если бы эффект был таким, о котором предупреждал Синклер, все эти люди были бы так раздражены, что погрузились бы в свою зависть. Вероятно, некоторые так и делают, но вряд ли они составляют большинство.

Вполне возможно установить ограничения на расходы для некоторых семейных праздников, таких, как свадьба, и в некоторых социалистических развивающихся странах сегодня делаются такие попытки. Однако эти распоряжения не достигают результатов, за исключением того, что они успокаивают некоторые завистливые души, при условии, что они не посягают на сами финансы частных лиц. Следовательно, следующий шаг — это такая налоговая политика, которая делает такую расточительность недоступной почти всем. Однако если это богатство не просто уничтожается, а передается из частных рук в государственный сектор, возникает вопрос, обладают ли правительства по сравнению с частными лицами меньшей склонностью к легкомысленному и вредному для сообщества расходованию средств. Это представляется маловероятным.

И здесь нам не нужно даже заходить слишком далеко и касаться тех проектов, которые развивающиеся страны предпринимают исключительно ради престижа; достаточно вспомнить о хорошо знакомых большинству из нас местных расходах, идущих на удовлетворение бюрократической блажи.

Демократическая зависть, которая действительно может играть конструктивную политическую роль — например, ограничивать государственные расходы, тем менее способна во время затормозить или проконтролировать расточительность правительства или чиновников, чем выше уровень, на котором происходит расточительство.

Каким образом роскошь остается политически приемлемой

В сфере политики, независимо от характера конкретной культуры или системы ценностей, просто в ходе кристаллизации власти неизбежно возникают непреднамеренные процессы, сдерживающие зависть и завистников. В итоге завистники всегда являются проигравшей стороной — и тогда, когда завистливые радикалы самостоятельно создают активное политическое движение, чтобы реализовать свои представления о «справедливом» мире, и тогда — что, вероятно, случается чаще, — когда стремящаяся к власти группа обеспечивает себе одобрение и электоральную поддержку завистливых людей. Произвольное вмешательство в сферу частной жизни правосудия и экономики, которого требует зависть, чтобы утолить свою злобу, означает — по крайней мере, после начальной фазы бунтов и грабежей — просто делегирование полномочий меньшинству функционеров, которые могут выполнить мандат зависти, только если они трансформируются в административную иерархию. Довольно часто политическая партия, которая способна действовать в качестве исполнительного органа воинствующей зависти, уже существует.

Национал-социализм пришел к власти в Германии под обещания, рассчитанные на завистников; в связи с этим достаточно лишь вспомнить программные пункты нацистской партии, например ограничение дохода на душу населения тысячей марок, уничтожение «незаработанных доходов» и т.п. Революционные движения в Южной Америке, большевизм в России, рессентимент Народной партии в США — все они поддерживались теми кругами, которые первыми получили бы злобное наслаждение от выравнивания общества. Однако во всех без исключения случаях, иногда за несколько десятилетий, новая правящая каста становилась буржуазией или плутократи-

ей. Она основывала свой стиль жизни на примере стиля жизни бывшей правящей касты, той, которую она сменила, либо ориентируясь на великолепие и комфорт своих новых коллег — глав государств, с которыми она установила отношения. И постепенно более расточительный образ жизни становился «общественно приемлемым», иначе говоря, терпимым с точки зрения политики. Любая партия или группа, которая приходит к власти, по необходимости создает новый привилегированный класс с такой идеологией, которая вновь делает экономическое неравенство «приемлемым». Это новое неравенство, однако, нельзя ограничить узким кругом руководителей партии и высших бюрократов. Чтобы защититься от зависти тех, кто находится вне ее, центральная власть вынуждена разрешить «роскошь» и неравенство тем, кто не связан с правительством напрямую. В это вносит свой вклад и технический прогресс. В 1920 г. президент Вудро Вильсон предсказал классовую войну в Америке, которая начнется из-за зависти большинства к немногочисленным владельцам автомобилей. Сегодня это не только невозможно объяснить представителю молодого поколения американцев, но и в Советском Союзе частный автомобиль постепенно становится чем-то достижимым (хотя на практике он по-прежнему малодоступен даже тем, у кого есть деньги на него).

Существует ли, в таком случае, какой-либо предмет роскоши, какое-либо удовольствие, какая-либо собственность вне зависимости от ее размера или какой-либо образ жизни, которые в принципе не способны быть легитимизированы и защищены от зависти переменами в обществе, техническим прогрессом или политическим сдвигом.

То, что мы называем культурой в узком смысле — т.е. высокая культура, — возникает только там, где зависть удалось отвлечь от «чужеродного» характера элитного меньшинства. Это прямо сформулировал Шпенглер: «Есть еще одна вещь, которая необходима для зрелой культуры. Это собственность, мысль о которой приводит к безумным всплескам зависти и ненависти пошляков. Я имею в виду собственность в первоначальном смысле давнего и постоянного владения, унаследованного от предков или приобретенного долгими годами тяжелого и самоотверженного труда собственника...»⁹

⁹ Oswald Spengler, *Hour of Decision*, London, 1934, p. 97.

Шпенглер не демонстрирует ничего, кроме презрения, в отношении мотовства, расточительства, бахвальства и демонстративных трат парвеню, но при этом отмечает одно различие, на которое часто не обращают внимания: «Это следует повторять снова и снова, и особенно в наши дни, когда «национальные» революционеры в Германии бредят, подобно нищенствующим монахам, о всеобщей бедности и убожестве — в восхитительном согласии с марксистами, объявляющими обладание любого рода богатством криминальным и аморальным и войну — всем обладающим этим преимуществом предметам высокой культуры и всем, кто превосходит других способностью приобретать, сохранять и достойно пользоваться собственностью, и все это от зависти к этой способности, которой они сами полностью лишены. *Высокая культура неразрывно связана с роскошью и богатством. Роскошь, эта сама собой разумеющаяся среда предметов культуры, составляющих в духовном смысле часть личности человека, является предпосылкой для всех творческих эпох*»¹⁰

Культ бедности

Если мы рассмотрим культ бедности в античности и Средневековье, молодежное движение в Германии между 1900 и 1930 гг., а также марксистские движения и их приверженцев из рабочего и среднего класса и если затем мы понаблюдаем, как все более агрессивная и завистливая установка тех, кто действительно беден, заброшен и часто презираем, неизменно вызывает спонтанное сочувствие у части классов, которым завидуют, то обнаружим чрезвычайно примечательное совпадение.

Иногда в обществе появляются мессия и его ученики, чьи провокационные утверждения по-новому выражают уже существующую социальную зависть. Для этого есть разные причины: общие социальные перемены, новые способы производства и торговли, завистливые сопоставления рабочих-мигрантов, которые, перемещаясь с места на место и из культуры в культуру, раньше и более остро осознают экономические различия, чем оседлые рабочие, и, таким образом, как часто

¹⁰ Op. cit., pp. 101–102.

демонстрировалось, создают полный энтузиазма авангард эгалитаристского мессианства. Мессия и его группа могут прямо угрожать революцией, или же они могут оттягивать и сублимировать ее, откладывая ограбление богатых до Страшного суда и позиционировать себя как контрэлиту, проповедуя прелести бедности и аскетической жизни. То, что демонстрируют эти люди, — это скорее всего зависть, рессентимент и прямая враждебность по отношению ко всему, что находится выше их собственного уровня. Приток действительно бедных приверженцев в такой культ почти в точности соответствует притоку приверженцев из высших классов: в Средние века это были аристократы и представители духовенства — *pauperes Christi*,* — которые практиковали добровольную бедность.

В XIX и XX вв. этим людям соответствуют дети родителей из среднего и высшего класса, особенно в Англии и США, но также на континенте и в Азии, которые на первый взгляд вопреки всякой классовой логике не просто присоединяются к пролетарскому революционному движению, а перенимают скромный образ жизни своей новой среды и разделяют ее ярко выраженное презрение ко всем удобствам и нарядам богатых вплоть до пренебрежения личной гигиеной и здоровьем. Симона Вейль (1909–1943), как показал ее биограф Жак Кабо (Jacques Cabaud), была необыкновенно чистым и последовательным образцом такого типа личности. (Конечно, существуют исключения, например английский аристократ, который становится салонным коммунистом, ни на йоту не поступаясь своими удобствами. Однако обычно такой человек страдает от угрызений совести и стремится к компромиссу с ней за счет исключительной преданности общему делу и щедрых пожертвований в его пользу.)

Вероятно, многих из этих «ренегатов» подвигли на обет демонстративной бедности личное разочарование или обида на родителей, родственников, братьев и сестер. Но при этом всегда присутствует фактор избегания зависти и соответствующие ему «социальные» угрызения совести, мучительное чувство вины.

Может быть, некоторые из них полагают, что своей бедностью они «искупают» грехи своей касты или класса и тем самым

* Бедняки Христовы (лат.). — Прим. науч. ред.

спасут их от наказания или уничтожения. Но часто это желание и эта надежда распространяются только на самого индивида. И во многих случаях это не более чем эмоциональная по своей природе, нерелексующая реакция на «дурной глаз», на предполагаемую или переживаемую зависть парии, обездоленного, жертвы дискриминации.

Встречается также случай представителя высших классов, изнемогающего от своих социальных обязанностей. Человек устает все время вести себя, как положено хорошо воспитанному сыну аристократа или священника или дочери богатых родителей. Но обычный, частный побег в «простую жизнь» для него недостаточно драматичен и мог бы даже привести к тайной зависти к тем представителям его собственного класса и семьи, которые продолжают наслаждаться комфортом и роскошью. Из этого затруднительного положения, из этих амбивалентных чувств существует очевидный выход: героизация добровольной бедности в компании настоящих (или демонстративно настоящих) бедных и угнетенных, чья утопия или запланированная социальная революция обещает, что в конечном счете ни у кого не будет возможности вести комфортную жизнь. Ту жизнь, которую у человека не хватило мужества принять от судьбы, хотя он и был рожден для нее, — потому что в секулярном мире судьбу считают слепой. А если она слепа, то почему она была благосклонна ко мне, а не к другому? В прекрасной книге Нормана Кона (Norman Cohn) о средневековом революционном мессианстве и его связи с современными тоталитарными движениями «В поисках тысячелетнего царства» (*The Pursuit of the Millennium*) наша интерпретация подтверждается во многих деталях многочисленными историческими данными.

Главная особенность чувства зависти, как мы показали в начале книги, всегда связана с тем, что завистливый человек не столько хочет иметь то, чем владеют другие, сколько жаждет такого положения вещей, когда никто не мог бы наслаждаться предметом или образом жизни, вызывающим у него зависть. Однако поскольку зависть — это целиком и полностью относительная эмоция, совершенно не зависящая от реального уровня существующего неравенства, может также случиться, что люди, ведущие комфортабельную жизнь, присоединятся к завистливой революционной группе тех, кто рожден в бедности, если они желают напасть на тех, чье поло-

жение выше, чем у них, причинить им вред или, по крайней мере, пристыдить их.

Мелкие дворяне всегда найдут повод для зависти к более крупным, как и те — к высшим аристократам, или процветающий приходский священник — к епископу. Таким образом, динамика зависти, которую может вызвать и разжечь малейшее неравенство, объясняет, почему движения парий, движения пролетарских революционеров постоянно пополняются за счет таких людей, чей стандарт жизни выше, чем у обездоленных. Более того, вполне возможно, что в обществе, где нет или почти нет привязанного к роскоши высшего класса, этот феномен также будет проявляться. В общем и целом в группе любимцев фортуны всегда будет достаточное неравенство для того, чтобы те из них, кто к этому склонен, отвергли свою собственную среду ради пролетарской партии.

Конечно, нередко людей из высших классов побуждает присоединиться к движению парий подлинный идеализм; их единственное желание состоит в том, чтобы творить добро, потому что они больше не могут выносить вида несчастий других людей. Мы могли бы предположить, что они не ощущают никакой зависти к процветающим людям равного им социального статуса. Но даже если это так, наша гипотеза все еще верна в том отношении, что люди такого типа считают, что они не могут оказать эффективную помощь, даже психологическую, своим протеже, до тех пор пока продолжают существовать богатые семьи, сам вид которых пробуждает в рабочем, освобожденном от бедности, мучения зависти. Именно это, должно быть, имели в виду Сидней и Беатриса Веббы, когда писали: «Можно без преувеличения сказать, что в наши дни в Англии или Америке само существование богатого и праздного семейства, даже если последнее, что называется, ведет себя тактично, подает пагубный пример всей округе: снижает стандарты, портит нравы, противодействуя в этом отношении усилиям церкви и школы»¹¹

Иными словами, даже когда революционер или прогрессивный реформатор из хорошей семьи лично никому не завидует и требует всего-навсего крайне сурового налогообложения, он вынужден, с учетом подлинной или — очень час-

¹¹ S. and B. Webb, *The Decay of Capitalist Civilization*, London and New York, 1923, p. 31.

то — показной зависти своих протее или обездоленных товарищей, защищать и реализовывать политику, основанную на зависти.

Важно подчеркнуть, что признание этой связи не означает, что социальные реформы и дела милосердия, вызванные невыносимым зрелищем несчастья других, сами по себе сомнительны. То, что общество, т. е. его активные члены, стремится исправить вопиющее социальное зло, — это прагматичная политика, которая в то же время согласуется с большинством моральных доктрин, религиозных и светских. Однако не следует разумные социальные меры и меры по социальному обеспечению, которые могут быть связаны со структурными инновациями, путать со структурной агрессией, принципом действия которой является удовлетворение неутолимой зависти. Такие меры склонны приводить к противоположным результатам. Некоторые из левеллеров настаивали на более реалистических и менее завистливых требованиях, чем те, которые обязаны провозглашать в своих манифестах их современные собратья. Группа левеллеров времен Кромвеля писала: «Сим провозглашаем, что мы никогда не имели намерения уравнять человеческие владения, ибо нашим самым сокровенным замыслом было, дабы Содружество пришло в такое состояние, когда каждому человеку позволено безопасно наслаждаться своею собственностью»¹²

Хилиастические движения

Анализируя культ добровольной бедности, который зачастую особенно расцветал среди богатых и состоятельных, социолог В.Э. Мюльман соглашается с историком Гербертом Грундманом, считавшим, что в период Высокого Средневековья рост процветания, возникновение денежной экономики, рост городского населения и зарождение промышленных ремесел привели к религиозным движениям, захватившим людей из всех социальных классов, действительно стремившихся вести простую и строгую христианскую жизнь. Ни Мюльман, ни Грундман

¹² Манифест Лильберна, Уолвина, Принса и Овертона в: *The Leveler Tracts 1647-1653*, ed. by William Haller and Godfrey Davies, New York, 1944, p. 279.

не стремятся объяснить культ бедности, даже среди аристократии, как непосредственный результат социальных изменений в жизни тех, кто принимал решение избрать иной образ жизни. Мюльман утверждает: «В то же время следует задаться вопросом, что на самом деле происходит, когда образ жизни «бедных», т.е. *usus taxendi** , намеренно усваивается и практикуется, т.к. является занятием презируемого класса. При этом переворачивается не социальная пирамида, а культурная структура. Теперь не «парии выворачивают ценности наизнанку, чтобы они им больше подходили»; инверсия потеряла свои классовые коннотации, поскольку ее практикуют люди всех классов»¹³

Однако Мюльман не идет дальше, чтобы ответить на свой собственный вопрос. Без сомнения, здесь играет роль, как, я надеюсь, показано в этой книге, человеческое умонастроение и перемена в характере, которые никоим образом не ограничиваются Средними веками и проблемами этого периода. Одно из самых глубоких желаний человека, приводящее к тому, что практически является рефлексивным или компульсивным стилем поведения и действия, — избежать зависти. Он желает такой социальной ситуации, когда ему вообще не нужно подозревать кого-то (не себя самого) в том, что его пожирает зависть к другим — к нему, но не обязательно только к нему. Такое, и только такое общество было бы по-настоящему безопасным, социальной средой без потенциальных агрессоров. Поскольку очевидно, что человек, придерживаясь более верного мнения, чем современные теоретики «фрустрации», полагает, что никакие общие улучшения не могут сделать человека полностью и абсолютно неагрессивным, то чувствительные люди готовы добровольно выбрать настолько скромный образ жизни, насколько это возможно, в надежде избежать агрессивной зависти. Аристократ или процветающий бизнесмен, нередко происходящий из высшего класса, присоединяется, в качестве представителя всего своего класса или всех вызывающих зависть людей высшего класса, к хилиастическому движению, в котором, во-первых, не должно быть зависти между членами, а во-вторых, все *те* ценности, которые дают основания для зависти, отрицаемы и презируемы, — к дви-

* Образ жизни податного сословия. — Прим. пер.

¹³ W. E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin, 1961, p. 348.

жению, на самом деле обещающему новый мир, совершенно лишенный любых возможностей для зависти.

Существенно, что европейские социалисты XIX и XX вв. в своих поисках предшественников остановились именно на тех хилиастических революционерах, которые, как катары и богомилы, были энтузиастами, охваченными рессентиментом, но не смогли создать никаких крупных независимых и стабильных обществ. Это были еретики, которые обычно попадали на костер до того, как сталкивались с необходимостью разбираться в практических и экономических проблемах общества.

Арно Борст привлекает внимание к тому, что катары были открыты социалистами: «Угнетенные всех эпох становятся героями для тех, кто понимает свободу в экономических терминах. Когда в 1885 г. марксист Карл Каутский искал предтеч современного социализма, он наткнулся на катаров, хотя и не имел о них ясного представления. Позже, в 1906 г., его коллега-марксист Милорад Попович интерпретировал борьбу богомилов, историю которых он хорошо знал, как классовую борьбу. Через год Джоаккино Вольпе, итальянский социалист и модернист, изобразил итальянских еретиков как представителей низшего класса, а в 1911–1914 гг. его ученики Луиджи Дзанони и Антонино Де Стефано довели этот тезис социалистов до крайности, назвав катаров революционным движением, плохо замаскированным под религию»¹⁴

Повсеместное присутствие зависти в человеческих отношениях, склонность учитывать ее у других даже тогда, когда она объективно не так уж и остра, — это один из фундаментальных составных элементов социальной реальности. Из-за того, что зависть — зависть других — по своей природе всегда является непримиримым, негативным, контрпродуктивным чувством, на протяжении истории наиболее успешные культуры создали механизмы, сдерживающие зависть.

Так, современные неомарксисты объясняют не только религию, но и все критикующие зависть пословицы как уловки элиты, направленные на то, чтобы вечно держать угнетенных в подчинении. Сейчас невозможно выяснить, так ли это было, или же менее удачливые люди сложили пословицы, чтобы они, подобно бальзаму, сделали жизнь приемлемой. Что бы ни думать об удобствах и гуманности современной жизни по

¹⁴ Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953, p. 44.

сравнению с прошлым, наша нынешняя цивилизация основана на необходимом минимуме сдерживания зависти, который нельзя считать лишним сегодня, когда человечество сталкивается со все более сложными проблемами. Всякий, кто критикует и подрывает «общество успеха», драматизируя различия между его удачливыми и неудачливыми членами, должен как следует подумать. Пока зависть и избегание зависти находятся в равновесии и пока в целом выражение и признание находит только та зависть, которая является легитимной и функциональной в контексте данной культуры и ее технологии, эффективность общества, его способность к изменениям, а также свобода действий его более изобретательных членов не подвергаются ограничениям. И семьи, и индивиды в определенной степени защищены от патологически завистливого человека. Официальная групповая мораль держит его в определенных рамках и угрожает изгнанием или иными санкциями всякому, кто, побуждаемый частной завистью, стремится повредить своим соплеменникам (посредством доноса, «дурного глаза», «черной магии» и т.п.).

Если, однако, в каком-либо обществе границы между частной завистью и оправданной завистью перестают быть определенными, то от этого могут произойти индивидуальные действия и социальные движения, приводящие к вредным последствиям для общества в целом. Дело в том, что как только определенно завистливый человек получает возможность стать судьей, парламентарием или лидером влиятельной политической партии, возникают такие социальные последствия, которые оправдывают изначальное недоверие людей к зависти. Зависть, когда ее намеренно используют в качестве излюбленного инструмента политической стратегии или тактики, резко отличается от той зависти, которая имеет дело преимущественно с бессознательным и от которой зависят бесчисленные мелкие нормы социального контроля, в значительной степени обеспечивающие предсказуемую и приемлемую социальную жизнь.

Разумеется, верно и то, что зависть равным образом может выражаться и в желании сохранить неравенство, и в желании достичь равенства. Ревниво охраняемые привилегии достигших успеха могут быть так же вредны для благосостояния других, как и зависть неудачника. Печально известная практика некоторых профессиональных союзов, особенно в США и Брита-

нии, дискриминирующая этнические меньшинства и людей, чьи родственники не связаны с отраслью, а также приносящая вред обществу, лишая ее качественных услуг, — это чистый случай такого типа зависти. Ее также можно обнаружить в профессиональных кругах и в профессиональных ассоциациях. Но тут может иметься существенное различие. Когда высокооплачиваемый специалист, квалифицированный рабочий и т.п. протестуют против того, чтобы к их уровню оплаты приближались люди с более низкой квалификацией, они проявляют ревность, а не настоящую зависть. Они защищают собственную территорию, как это инстинктивно делают животные, когда кто-то нарушает их границы. Поэтому крайне маловероятно, что в воображаемом будущем человек перестанет реагировать на такие вторжения. Мы просто должны учитывать такую форму поведения. Это также форма психологического самоутверждения. «Я заслуживаю уважения, потому что я работал много лет, чтобы оказаться на своем нынешнем месте; я не позволю, чтобы люди перепрыгивали в одну со мной категорию по уровню доходов только потому, что в их профсоюзе больше членов». Если в то же время он настаивает на ограничениях при приеме на работу, такая установка может привести к превращению рынка труда в окостеневшую систему профессиональных каст, что вредно любому современному индустриальному обществу. Общественный эффект такой ревности и жадности обязательно будет выражаться в сдерживании предприимчивости, инновационной деятельности и роста. Однако если квалифицированный человек готов допустить в свою высокооплачиваемую группу любого специалиста с необходимой квалификацией и обижается исключительно на то, что другие, несущие меньшую ответственность и не обладающие его умениями, получают примерно такое же вознаграждение, добившись этого посредством основанного на зависти группового давления, то его протест — это совсем другое дело. Несмотря на то что он защищает собственные интересы, он также настаивает на том, что бóльший потенциал роста имеет такая социально-экономическая система, которая допускает значительную разницу при вознаграждении различных услуг. Наоборот, всякий, кто выступает за общество, не допускающее существенных различий в вознаграждении (а это является целью многих социалистических партий, по крайней мере теоретически), очевидно, предпочитает

Это в разумной степени предсказуемое равенство перед большинством законов и нормативных актов создает, таким образом, для индивида понятную сферу активности, внутри которой он чувствует себя в безопасности. Итак, в политическом контексте у зависти имеется позитивная и конструктивная «сторожевая» функция.

Однако ситуация меняется, если те самые граждане, которые ревниво и с пользой для общества следят за соблюдением равенства перед законом, требуют от государства, чтобы оно нарушило принцип равенства перед законом применительно к тем немногим гражданам, которым оно дало возможность быть в экономическом (или, возможно, лишь в образовательном) отношении неравными. Тогда оказалось бы, что многие из сторонников равенства совершенно не озабочены установлением подлинного и стабильного равенства возможностей. Возрастающее отторжение фанатичными эгалитаристами в Британии обещающего подлинное равенство образовательных возможностей закона об образовании 1944 г., который они когда-то приветствовали за его прогрессивность, доказывает, в какой степени апостол равенства способен пренебречь следствиями из своих первоначальных требований.

Несколько лет назад Вернер Кэги, профессор конституционного права из Цюриха, опираясь на труд Фрица Фляйнера «Швейцарское конституционное право» (*Bundesstaatsrecht*), четко сформулировал опасности, которые несет сдвиг от равенства перед законом к зависти. Он считал, что слово «равенство» слишком долго оставалось табуированным и что критика эгалитаризма не должна ограничиваться налоговым законодательством. Достижение «единообразия» часто отождествлялось с прогрессом. Но «несомненно, кроме всего, чего требует справедливости путем равного отношения к равным, демократическое законотворчество часто превращает неравное в единообразное. И то, что идеализируется в форме требования равенства, очень часто оказывается просто выражением стремления к эгалитаризму со свойственным ему недоверием к любой автономности и рессентиментом в отношении любых исключительных положений...» За этими словами следует цитата из *Bundesstaatsrecht* Фляйнера:

«Если равенство перед законом необходимо для демократии, оно может стать для нее и камнем преткновения. Дело в том, что оно поощряет фанатизм и зависть, стремящиеся

рассматривать всех людей как равных во всех сферах жизни, и отвергает из-за их якобы недемократичности все различия, связанные с образованием, воспитанием, одаренностью, традициями и т.п.»¹

Американский социолог Джордж Каспер Хоманс во время Второй мировой войны командовал небольшим военным кораблем в Тихом океане. Позже он старался использовать этот опыт на благо социологии. Одна из ошибок, которую он совершил по отношению к команде, демонстрирует, что жертвовать предположительно вызывающим благополучием одной группы из уважения к предположительной зависти другой бесполезно. Во время затишья в ходе военных действий на корабле возникла следующая ситуация: палубная команда под палящим солнцем отчищала ржавчину и занималась покраской, в то время как люди из машинного отделения, которые в это время были свободны от вахты, загорали и читали тут же рядом. Когда один из офицеров обратил внимание Хоманса на то, что такое поведение может раздражать работающих, он приказал матросам из машинного отделения проводить свое свободное время в другом месте. Однако те немедленно дали капитану понять, что они чувствуют себя ущемленными. Хоманс пишет: «Как и во многих других случаях, я поступил бы гораздо лучше, если бы не вмешивался...»²

В известной степени из этого случая можно сделать общий вывод. Мало какие произвольные действия, особенно законодательные, являются настолько неблагоприятными и в такой степени сопряжены с нежелательными последствиями, как попытка уравновесить весы судьбы ради того, чтобы смягчить зависть.

Чувство несправедливости

Почему чувство справедливости или, точнее говоря, чувство несправедливости требует безусловного равенства? Этот вопрос задает профессор права Эдмонд Кан в сво-

¹ W. Kāgi, 'Falsche und wahre Gleichheit im Staat der Gegenwart,' *Universitas*, 1953, p. 735 ff.

² G. C. Homans, *Sentiments and Activities*, New York, 1962, p. 54.

ей книге о чувстве несправедливости — для ее названия он выбирает именно этот термин, а не «чувство справедливости». Несомненно, чувство справедливости гораздо сложнее обрести и применить на практике, чем чувство несправедливости. Согласно Кану, существование общего и широко распространенного чувства несправедливости связано не только с тем, что равное обращение со всеми, кто принадлежит к какой-либо общепризнанной группе людей (один тип обращения — с детьми, другой тип — со взрослыми и т.п.), составляет обязательное требование для любой системы правового порядка. Верно, что справедливость требует такого единообразия, но это еще не объясняет нашей высокой чувствительности к несправедливости. (Можно было бы даже сказать, что только врожденное человеческое чувство несправедливости позволяет людям создавать правовые системы.) По мнению Кана, маловероятно, что люди будут чувствовать негодование и гнев просто от того, что какое-то решение, как выяснилось, нарушает теоретическое требование права на равное обращение, и в таких случаях, должно быть, затрагиваются какие-то очень глубокие свойства человеческой природы, иначе невозможно объяснить, почему даже самые покорные и малообразованные люди так страстно ненавидят несправедливость. Где корни этого требования равенства? Кан описывает чувство несправедливости как общий феномен, обозначающий «ту симпатическую реакцию возмущения, ужаса, шока, рессентимента и злобы, те инстинктивные аффекты и аномальную секрецию надпочечников, которые готовят особь человеческого рода к сопротивлению нападающему. Природа, таким образом, устроила так, чтобы каждый человек воспринимал несправедливость, совершенную с другим, как нападение на него самого. С помощью таинственной и мистической эмпатии или воображаемого взаимобмена каждый представляет себя на месте другого не просто из жалости и сочувствия, но с энергией самозащиты. Несправедливость преобразуется в нападение»³

Немного дальше Кан пишет: «Итак, чувство несправедливости представляется неразделимой смесью разума и эмпатии... Справедливо ли чувство несправедливости? Определенно нет, если справедливость понимать как соответствие

³ E. N. Cahn, *The Sense of Injustice*, New York, 1949, p. 24.

какой-либо абсолютной и жесткой норме. Чувство несправедливости справедливо и правильно тогда, когда его требования подтверждены действиями. Его логическое оправдание следует искать в его эффективности»⁴

Кстати, у многих примитивных народов хорошо развито чувство справедливости и взаимности, но его не следует ошибочно принимать за представление о равенстве. У африканских азанде любой, кто помог родственнику, ведет в уме точный счет тому, что он сделал, и ожидает такого же поведения от другого. В примитивном обществе определенно не существует, так сказать, общего котла, из которого каждый может взять то, что хочет, как это неизменно воображает себе западный социальный романтик. Прежде всего эти люди чересчур прагматичны, чтобы опираться на формулу Маркса «от каждого — по способностям, каждому — по потребностям»⁵

Чувство абсолютной взаимности также встречается у наиболее примитивных народов и по отношению к чужим. Карстен пишет про индейцев хиваро в Эквадоре и Перу, что во всех случаях, когда носильщик по болезни не мог сопровождать экспедицию, он всегда возвращал кусок ткани, который ему выдавали в качестве аванса. Что любопытно, этот принцип лучше работал для совсем примитивных племен, чем для тех, которые подверглись воздействию миссионеров⁶

В течение двух столетий эгалитарным догматикам и социальным философам в основном не удавалось понять, насколько мало индивида волнует то, *равен* ли он кому-нибудь другому. Дело в том, что очень часто его чувство справедливости оскорблено именно тем, что ему отказывают в той мере неравенства, какую он считает справедливой и правильной. И это одна и та же страсть вне зависимости от того, кто ее испытывает — подсобный рабочий или примадонна. Американские социологи, изучавшие трудовые отношения в промышленнос-

⁴ Op. cit., p. 26 f.

⁵ E. E. Evans-Pritchard, 'Azande Blood-Brotherhood,' *Africa*, Vol. 6, 1933, p. 387

⁶ R. Karsten, *The Head-Hunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador and Peru* (Societas Scientiarum Fennica: Commentationes Humanorum Litterarum, Vol. VII, No. 1), Helsinki, 1935, p. 251.

ти, постоянно наблюдали, что для рабочего имеет значение не столько размер его зарплаты, сколько признание разницы между ним и другими рабочими. Жалобы возникают в основном тогда, когда тарифная сетка, по мнению рабочего, не отражает важности, сложности и прочих особенностей его конкретной работы⁷. В 1959 г. Райз Стивенс отказалась петь в Сан-Францисской опере (несмотря на то, что ее гонорарные требования были удовлетворены), потому что было отвергнуто другое ее требование — чтобы ни одна другая звезда не получала такого же высокого гонорара, как она⁸.

Следующий парадоксальный случай показывает, до чего способно дойти общество, проникнутое эгалитарной идеологией. В 1965 г. в Австрии рабочим-высотникам, занятым на строительстве нового моста, выплатили надбавку за риск. После этого строители, работавшие ниже, объявили забастовку и прекратили ее только тогда, когда им выплатили компенсацию за потерю надбавки за риск. В отношении мотива эта ситуация была похожа на ту, что была изложена в жалобе, поданной примерно в то же время в Конституционный суд Западной Германии в Карлсруэ. Подлежавший призыву на военную службу гражданин во имя справедливости потребовал, чтобы тех, кто был на законных основаниях освобожден от военной службы, обязали платить специальный налог, сопоставимый по величине с потерями, которые несут солдаты срочной службы.

Рессентимент и требование равенства

Связь между этими двумя понятиями сформулирована Шелером вполне однозначно: «Обычно современная эгалитарная доктрина — вне зависимости от того, принимает ли она форму утверждения о фактах, морального требования или и того и другого, — очевидным образом является продуктом *рессентимента*. Совершенно ясно, что во всех случаях без исключения невинное на вид требование равенства в любой форме, будь то равенство полов, социальное, поли-

⁷ R. J. Roethlisberger and W. J. Dickson, *Management and the Worker*, Cambridge (Mass.), 1940, p. 575 f.

⁸ 'Rise Stevens Protests,' *The New York Times*, July 29, 1959.

тическое, религиозное или материальное равенство, на самом деле скрывает исключительно желание в соответствии с выбранной шкалой ценностей *понизить* тех, кто имеет больше преимуществ, и тех, кто находится в каком-либо отношении *выше*, и поместить их на уровень тех, кто находится ниже. Во время любой борьбы за власть, все равно — большую или ничтожную, — ни один из участников не считает, что весы благоприятствуют ему. Только тот, кто боится, что *проиграет*, требует, чтобы это было *универсальным принципом*. Требование равенства — это всегда спекуляция на падающем рынке. Ведь оно означает закон, согласно которому люди могут быть равны только в отношении тех характеристик, которые имеют *наименьшую ценность*. «Равенство» как чисто рациональная идея в принципе не в состоянии стимулировать желание, волю или эмоцию. Однако рессентимент, который никогда не бывает благосклонен к высшим ценностям, скрывает свою природу за требованием «равенства»! На самом деле он стремится как минимум к уничтожению всех тех, кто воплощает те высшие идеи, которые разжигают его злобу»⁹:

Шелер подчеркивает, что справедливость как таковая требует не равенства, но лишь «похожего поведения в эквивалентных обстоятельствах». В связи с этим он цитирует Вальтера Ратенау, который однажды сказал: «Идея справедливости основана на зависти», и замечает, что это утверждение верно только для порождаемой рессентиментом *фальсификации* идеи справедливости, а не для ее истинного содержания¹⁰

В 1954 г. социолог Ричард Лапьер прояснил по крайней мере один из аспектов так широко распространенного сегодня смещения справедливости и равенства, указав на интенциональные различия «равенства», «беспристрастности» и «справедливости»:

«Не следует смешивать беспристрастность со справедливостью, которая является правовым понятием. Иногда, довольно редко, люди могут быть «равны перед законом», а маленькие дети часто настаивают на полном равенстве, когда делят пирог, торт и прочие материальные ценности. Но в целом равенс-

⁹ M. Scheler, 'Das Ressentiment im Aufbau der Moralen,' *Gesammelte Werke*, Vol. 3, p. 121.

¹⁰ Op. cit., pp. 121 f., footnote.

тва редко хотят, нечасто требуют, и в социальных отношениях между человеческими существами его почти невозможно встретить. С другой стороны, беспристрастность встречается повсюду, и на ней всегда настаивают. И беспристрастности можно достичь, хотя и не всегда. «Справедливость» в том смысле, в каком мы будем употреблять этот термин, относится не просто к тому, что законно, а к успешному обеспечению беспристрастности, которое всегда относительно, а не абсолютно».

Лапьер верит, что в долгосрочной перспективе большинство законодательных актов, судебных решений и т. п. стремятся к состоянию беспристрастности, хотя в любой конкретный момент между чувством беспристрастности и законом может и не быть связи¹¹

Снова и снова, хотя все равно недостаточно часто, появляются официальные заявления Церкви, отражающие понимание того, что требования равенства и социальной справедливости легко превращаются в завистливые требования. Так, около 15 лет назад группа американских протестантских деноминаций заявила: «Резко выраженные различия между богатыми и бедными в нашем обществе угрожают разрушить чувство товарищества, подорвать принцип равенства возможностей и представляют опасность для политических институтов общества, осознающего свою ответственность».

Эти обтекаемые выражения не поддаются однозначной интерпретации. Однако существенное значение имеет следующая фраза: «Те, кто извлекает выгоду из такого неравенства, склонны обманывать себя, если они пытаются оправдать собственные привилегии, так же как другие могут обманывать себя, отказываясь признать завистью свои чувства по отношению к тем, кто больше зарабатывает или более удачлив».

Чтобы преодолеть эту дилемму, заявление призывает к неконкретизированным мерам, направленным против любого неравенства, враждебного «широкому представлению о справедливости и благосостоянии общества». Однако оно не дает рекомендаций, как можно сформировать на основании таких представлений «справедливую» финансовую и социальную политику¹²

¹¹ R. T. LaPiere, *A Theory of Social Control*, New York, 1954, p. 199 f.

¹² Резолюция правления Национального совета церквей Христа в США, 15 сентября 1954 г.

Свобода и равенство

Г Зиммель ранее указывал на неизбежную нестабильность взаимоотношений свободы и равенства: «Там, где царит всеобщая свобода, в той же мере существует и равенство: ведь свобода просто постулирует отсутствие власти. ... Однако равенство, которое в связи с этим кажется... первым следствием свободы, на самом деле представляет собой только переходную точку. ... Характерно то, что никто не удовлетворен своим положением по отношению к собратьям и всякий желает достичь положения, которое было бы лучше в каком-либо отношении. Когда нуждающееся большинство желает более высокого уровня жизни, наиболее прямым выражением этого желания будет требование равенства с точки зрения богатства и статуса с верхними десятью тысячами»¹³

По мнению Зиммеля, зависть и рессентимент тем не менее всегда бывают результатом относительной социальной близости; «рессентимент пролетария практически всегда направлен не на высшие классы, а на буржуа... которого он воспринимает как находящегося непосредственно над ним, представляющего те ступени на лестнице фортуны, по которым ему предстоит взбираться в первую очередь и на которых, следовательно, временно сосредоточено его сознание и его стремление продвинуться»¹⁴.

Но продвижение на одну социальную ступеньку редко приносит удовлетворение; жажда социального возвышения неутолима по определению: «Во всех случаях, когда происходили попытки установить равенство, усилия индивида опередить других на этом новом уровне проявлялись всеми возможными способами».

Зиммель показывает наивность веры в то, что быть равным обязательно всегда означает быть свободным от власти. Свобода всегда берет верх над равенством, чтобы установить какую-нибудь новую иерархию. Зиммель иллюстрирует это довольно правдоподобным анекдотом. Во время революции 1848 г. одна разносчица угля сказала богато одетой даме: «Да, мадам, теперь все будут равны: я буду ходить

¹³ G. Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 2nd ed., Munich and Leipzig, 1922, p. 164.

¹⁴ Op. cit., p. 165.

в шелках, а вы — разносить уголь». Как подчеркивает Зиммель, люди не просто желают новой свободы, они также желают ею воспользоваться¹⁵

Везение и невезение, удача и возможности

Существенно то, что такие концепты, как везение, удача, счастливый случай, «сорвать куш», — то, что мы обычно считаем незаслуженным везением, выпавшим на долю человека вне зависимости от его заслуг и неподконтрольным нам, — встречаются *не во всех* культурах. На самом деле во многих языках нет слов для выражения таких представлений.

Однако там, где в обществе имеется один из этих концептов, он играет решающую роль для контроля проблемы зависти. Человек способен смириться с явным неравенством индивидуальных человеческих судеб, не поддавшись деструктивной и для него самого, и для других зависти, только если он может возложить ответственность за это на какую-либо безличную силу — слепой случай или фортуны, которую не в состоянии монополизировать ни он сам, ни везунчик. «Сегодня повезло другому — завтра может повезти мне». То же самое утешение мы извлекаем из выражения «не везет». Таким образом, в этом не участвует никакой провиденциальный Бог, чье благоволение можно снискать особым усердием в молитве или праведным образом жизни, потому что это совершенно точно вызвало бы ту едкую всепоглощающую зависть фанатичного святоши, которой есть масса примеров в истории — например, охота на ведьм.

Как ни странно, существует также промежуточная стадия: в то время как в культуре может быть концепт различных судеб и пристрастного распределения удачи, представители этой культуры могут не осмеливаться рассчитывать на свою удачу, потому что они продолжают бояться того, что существуют иные силы и божества, проекции их соседей, которые обрушат свою злобу как раз на тех смертных, которым улыбнулась капризная богиня фортуны. На этой стадии находились древние греки.

В английском языке немецкому слову *Glück* соответствуют два слова: «счастье» (*happiness*) и «удача» (*luck*). Одна-

¹⁵ Op. cit., p. 165.

ко если счастье, это состояние психического равновесия и завершенности, в конечном счете зависит от самого индивида, то везение и невезение совершенно не зависят от трудолюбия, прозорливости или вмешательства человека. Вполне возможно завидовать безмятежности и счастью другого, потому что понятно, что они очень сильно зависят от его усилий и поведения, но по определению практически невозможно завидовать везению другого. Таким образом, английский язык, используя эти выражения, несколько уменьшает место зависти в человеческих отношениях.

Добившись блестящего успеха, что делает его потенциальным объектом зависти, спортсмен, школьник или бизнесмен просто пожмет плечами и скажет: «Наверное, мне просто повезло». Так он пытается обезоружить возможную зависть, хотя обычно и бессознательно. На самом деле английское слово *luck* происходит от средневерхненемецкого *gelücke*, которое в вышеуказанном значении имеет следующее определение: не имеющая цели, непредсказуемая и неуправляемая сила, которая гасует события либо благоприятно, либо неблагоприятно для индивида, группы или той или другой стороны. Или: случайное сочетание факторов, которое приводит к благоприятным или неблагоприятным для человека последствиям.

Слово «счастье», с другой стороны, первоначально значило нечто, гораздо больше похожее на «везение», иначе говоря, состояние, вызванное случайными событиями или происшествиями. Постепенно, однако, «счастье» стало приобретать совершенно другое значение: благополучие, порождающее удовлетворение, которым, в силу его природы, способны наслаждаться все одновременно. Иеремия Бентам в своей формуле «возможно большая сумма счастья для возможно большего числа людей» мог употребить это слово только в этом смысле. Если бы для него «счастье» означало «удачу», то это требование было бы абсурдным, поскольку отдельному человеку может выпасть «удача», только если она распределена в мире неравным образом и в то же время является чем-то редким. Конечно, сколько угодно людей в каком-нибудь обществе могут быть счастливыми, потому что это зависит в основном от них самих. Но они не могут одновременно «сорвать куш» или все сразу пользоваться благосклонностью судьбы. Это было бы невозможно с пространственно-временной точки зрения. Однако современные социальные филосо-

фы превратили эту терминологическую путаницу в опасный принцип с помощью убеждения, что равенство возможностей, о котором они постоянно говорят, приведет к равенству счастья. Верно ровно противоположное.

Удовлетворение

Индивид может эмоционально примириться со своей личной участью или с участью своих детей потому, что в каждом реальном обществе, в противоположность утопическому, он по большому счету осознает или, по крайней мере, может убедить себя и других людей, что причина, по которой ему не удалось добиться чего-либо, чего добились другие в похожих внешне обстоятельствах, состоит в том, что равенства по отношению к удаче не существует. Ни одно общество не может предложить своим гражданам систему лотереи, покрывающей все жизненные ситуации и все цели. Кстати, интересно, что даже в тех обществах, где зависть безраздельно царит в налоговом законодательстве, как в Англии, тотализатор, где каждый, поставивший несколько пенни, имеет шанс, хоть и чрезвычайно малый, выиграть тысячи не подлежащих налогообложению фунтов, считается «политически приемлемым».

Отсутствие в немецком языке двух терминов для «удачи» и «счастья» и необходимость использовать вместо них одно слово *Glück* порождает значительные трудности, как показывает анализ Николая Гартмана в «Этике моральных феноменов ценности».

«Сущность «счастья» — дразнить и дурачить человека всю жизнь, завлекать, обольщать и в конце концов оставлять с пустыми руками». Здесь на самом деле имеется в виду «удача». Далее Гартман продолжает: «Счастье не зависит от одних только конкретных жизненных благ, которые его сулят. Оно, наряду с этим, или, скорее, в первую очередь, связано с внутренней предпосылкой, с предрасположенностью самого человека, с его способностью к счастью. Однако эта способность... слабее всего... там, где его страстно желали и стремились к нему»¹⁶ Однако то, что имеется в виду здесь, — это счастье, а не удача.

¹⁶ N. Hartmann, *Ethics*, I, pp. 149–150. [Гартман Н. Этика. С. 159.]

Это позволяет нам довести эту мысль до логического завершения. Сначала — может быть, до того, как какой-нибудь эгалитарист начал изобретать планы улучшения мира, — удача означала нечто непредсказуемое и скоротечное, что может быть у одного человека, но не у другого или, по крайней мере, не может быть у обоих одновременно. Удовлетворение гораздо ближе к слову «счастье», но оно постулирует отсутствие жажды удачи или стремления к ней. К концу XIX в. удовлетворение вышло из моды, и его проповедь считалась проявлением реакционности. Каждый человек должен был быть счастливым, и это счастье должно было полностью обеспечивать и гарантировать государство. Но они не смогли понять того, что в государстве всеобщего благосостояния, где каждый получает все, в чем он нуждается, и должен вносить лишь тот вклад, который ему по силам, не может и не должно быть удачи и неудачи. Но и счастье, т.е. удовлетворение, в таком обществе не могло бы существовать, потому что его условием является признание того, что не все одновременно могут быть удачливы.

Равенство возможностей

Абсолютное равенство возможностей, присущее азартной игре, в которой, как все игроки знают с самого начала, выиграть могут только единицы, не имеет ничего общего с возможно бóльшим счастьем для возможно бóльшего числа людей. Верно, что некоторые завистливые души могут ощутить раздражение, когда кто-то другой выигрывает в лотерею, но то, что такого рода подарки судьбы в Европе (в отличие от США) не облагаются налогами, показывает, что победителям лотерей завидуют очень мало. Причина этого — в настоящем равенстве возможностей и абсолютно случайном способе выбора победителя. Жена не станет пилить мужа за то, что он не купил выигрышный лотерейный билет. Она может упрекнуть его в том, что он поставил не на ту футбольную команду, но даже в этом случае число возможных перестановок и неконтролируемых факторов настолько велико, что никто не может серьезно страдать от комплекса неполноценности из-за постоянных проигрышей.

Совершенно другая ситуация возникает, как только политики и реформаторы начинают рассуждать о равенстве воз-

возможностей применительно к сфере деятельности, где имеют значение такие личные качества, как способности, характер, внешность, манера говорить, и многое другое. Это относится даже к таким случаям, когда государство в какой-то из ранних периодов жизни человека предлагает всем равные в техническом и финансовом отношении шансы. Ведь если бы возможности не только были равны на всем протяжении жизни индивида, но, кроме того, все люди были бы равны в том смысле, как предполагают эгалитаристы, то общество было бы подобно такому состязанию в беге, в ходе которого все участники бежали бы одинаково быстро и в одно и то же время добежали бы до узких ворот, через которые одновременно может пройти только один человек.

В обществе, ориентированном на достижения, равенства возможностей не может быть, максимум, что в нем возможно, — это достаточные возможности для разных типов людей: личность и возможности должны дополнять друг друга, однако результатом такой системы является стратифицированное в социально-экономическом отношении общество, где четко различимы классы или статусные группы, профессии и авторитеты. Это создаст поводы для зависти, но в долгосрочной перспективе для общественного здоровья честнее и полезнее признать это, чем вести себя так, как если бы равенство возможностей было достижимо на практике.

Современные эгалитаристы, эти профессиональные инженеры человеческой зависти, в результате неправильного понимания термина «равенство возможностей» оказываются в тисках образовательной дилеммы, из которых им не удастся освободиться, пока мы продолжаем жить в обществе, основанном на разделении труда.

Есть два способа построения общества с господством чувства равенства, которые предлагают эгалитаристы:

1. Американский способ, который применяется уже много лет, состоит в общем принципе (от которого, конечно, есть отклонения) совместного обучения всех детей с 6 до 18 лет, обоего пола, всех социальных классов, любого происхождения и любой степени одаренности — от тяжело поддающихся обучению до гениальных, — в классах и школах, чей состав зависит не от того, где живут родители, и не от одаренности ученика, а исключительно от чистой случайности. Непредусмотренным, но неизбежным результатом этой системы является

просто откладывание борьбы за статус на более позднее время, так как ввиду того, что ночью все кошки серы, образование индивида в возрасте до 18 лет почти ничего не значит. Но после того как он закончил среднюю школу, его родители начинают отчаянную борьбу за то, чтобы его любой ценой приняли в максимально престижный университет. Однако поскольку благодаря снижению уровня высших учебных заведений во имя равенства в тот или иной университет попадает 50% всех американцев, то деградация уже довольно низких образовательных стандартов этих заведений ускоряется, так что сегодня 75% всех выпускников таких университетов чувствуют себя в 22 года настолько же профессионально неподготовленными, как выпускники средней школы 30 лет назад. Это вызвало в Америке очередную волну так называемых *graduate schools*, — т.е. заведений, где преподавание находится на настоящем уровне университета или политехнического института и где почти все студенты, вне зависимости от уровня доходов их родителей, получают стипендии; однако в *graduate schools* сейчас вакантных мест больше, чем студентов, удовлетворяющих условиям приема. Поэтому университеты целенаправленно занимаются поиском одаренной молодежи. Итак, в результате огромных государственных и частных затрат образовалась популяция, в которой те, кто получал образование до 28 лет, смотрят свысока на тех, кто был вынужден закончить его в 18. Однако обе группы, получая чересчур много узкопрофессионального образования, в равной степени страдают от скуки на уроках и от синдрома «перетренировки» и в силу этого часто пренебрегают — на разных уровнях — профессиональными возможностями, которые им подошли бы. Юноша, которого удерживают за партой всеми возможными средствами, пока ему не исполнится 17 или 18 лет, не станет получать профессионально-техническое образование, потому что учителя уже успели надоесть ему до смерти; молодого человека, который учился до 26 или 28 лет, чтобы получить степень доктора или магистра, не вполне удовлетворит место стажера в банке или компании.

2. За последние 20 лет, опять-таки во имя равенства, в Британии была создана система, которая стремится обеспечить равенство возможностей вне зависимости от происхождения и дохода, но ее отличие от американской системы состоит в том, что в возрасте 11 лет детей распределяют между тремя разными типами школ, в которых различаются требова-

ния и соответственно качество обучения. Этот процесс зависит от результатов строгого всеобщего экзамена.

Правительство лейбористов недавно заявило, что оно против этой системы, которая уже до того была частично отменена и размыта, — в частности, потому, что стало очевидным, что утопические идеи 1944 г. не смогли проложить дорогу в эгалитарный рай.

Неравенство возможностей как алиби

В 1954 г. в Британии было опубликовано исследование социальной мобильности (основанное в том числе на анкетировании 10 тыс. взрослых респондентов) под редакцией Д. В. Гласса. В этой книге уже были очевидны те тенденции, из которых через несколько лет сделал проницательные выводы молодой социолог Майкл Янг в книге «Возвышение меритократии» (*The Rise of the Meritocracy*)¹⁷ О реакции на них можно судить по рецензии на книгу Гласса в левом еженедельнике, выходившем тогда под названием *New Statesman and Nation*. Рецензент спрашивал: «...спустя пару поколений, возможно, будет достигнута «абсолютная мобильность» для всех, за исключением немногих учеников платных школ, если такие сохранятся. Но что произойдет тогда? Что будут означать равные возможности на практике?»¹⁸ Ведь, как отмечал Д. В. Гласс, трехуровневая система классических гимназий, технических училищ и школ без преподавания классических языков мало способствовала выравниванию и равномерному распределению возможностей мобильности: «Наоборот, вероятно, чем эффективнее процедура селекции, тем более очевидны станут эти недостатки. Кроме частных школ поставщиками новой элиты станут классические гимназии, и эта элита будет гораздо менее уязвима, поскольку ее сформировали по «уровню интеллекта». Процесс селекции будет вести к повышению престижа занятий, которые уже обладают высоким социальным статусом, и разделит население на клас-

¹⁷ D. V. Glass (ed.), *Social Mobility in Britain*, London, 1954; M. Young, *The Rise of the Meritocracy. An Essay on Education and Equality*, London, 1958.

¹⁸ A. Curie in: *The New Statesman and Nation*, August 14, 1954.

сы, которые многие, вероятно, будут считать, и уже считают, столь же различными, как овцы и козы».

Дальше следует ключевое утверждение Гласса: «То, что человек не учился в гимназии, будет более серьезным недостатком по сравнению с прошлым, когда существование социального неравенства в системе образования открыто признавалось. И чувство рессентимента, вероятно, станет более острым именно из-за того, что человек будет осознавать, что процесс селекции, преградивший ему путь в гимназию, в определенной степени имеет основания. В этом отношении с явной справедливостью, возможно, тяжелее смириться, чем с несправедливостью»¹⁹

В этом месте рецензент струсил. Он выражает сожаление, что в момент принятия одобренного всеми партиями закона об образовании в 1944 г. не существовало социологических исследований, способных предсказать, к чему он приведет. Он с ностальгией вспоминает о старых добрых временах, когда у первобытного человека, вне зависимости от его способностей, всегда было четко определенное место в обществе. (Крайне сомнительная гипотеза.) Растерянность эгалитариста середины XX в., слугавшего застойное равенство примитивных обществ с прогрессом, редко когда проявляется так ярко, как в следующих словах рецензента: «Он [первобытный человек] эмоционально защищен, но несвободен. У нас все наоборот. Мы вырвались из тесного и ограничивающего нас кокона примитивной жизни и освободили наши творческие способности от сковывавших их табу. Но, получив мобильность, мы утратили защищенность. В чем смысл жизни, зачем мы здесь, где наше место, что правильно, а что неправильно? Мы больше не знаем этого»²⁰

Рецензент пишет о чрезвычайной опасности переходного периода, но затем, как и все эгалитаристы, возлагает надежды на то, что дальнейшее повышение уровня образования приведет нас в эпоху взаимного понимания и сочувствия. Это не особенно утешает и довольно банально.

Принцип равенства возможностей терпит неудачу, поскольку не все индивиды имеют одинаковую способность использовать свои возможности с равным или сравнимым

¹⁹ D. V Glass, *op. cit.*, p. 25 f.

²⁰ A. Curie, *op. cit.*, p. 26.

успехом. И это переживание более мучительное, чем то, в котором можно обвинить не себя, а других.

К разочарованию эгалитаристов и, следовательно, к особенному разочарованию интеллектуалов из лейбористской партии, доля детей рабочих в классических гимназиях осталась низкой по сравнению с долей рабочего класса во всем населении даже в условиях равенства возможностей. Это объяснялось различиями образовательных возможностей детей в ходе процесса социализации в семье. Это, однако, лишь один фактор. Различные исследования показали, что даже те дети рабочих в Британии и на континенте, чьи экзаменационные результаты давали им право быть принятыми в хорошие школы, часто не использовали эту возможность. Дальнейшие исследования показали, что часто путь ребенка к школе, обеспечивающей большую социальную мобильность, преграждал страх перед завистью менее одаренных ровесников или тех взрослых из его окружения, которые сами никогда не учились в гимназии²¹

Дело в том, что в сообществе или внутри группы людей нет более отвратительного и коварного способа социального контроля, чем слежение за тем, чтобы никто не откололся от группы с целью продвинуться и «улучшить» себя. Это многократно отмечалось не только относительно британских школьников, но и применительно к меньшинствам в США. Сдерживание прогресса посредством социальной зависти в дискриминируемой группе зачастую сильнее выражено и легче верифицируется, чем тенденция к исключению чужих в группе с более высоким статусом, куда могут допускать отдельных индивидов.

«Социальная справедливость» — частная медицина, но не частное образование

В книге о британском среднем классе, написанной после Второй мировой войны, во время правления лейбористов, два ее автора анализируют комплекс мотиваций, стоящий за требованиями «социальной справедливости», выравнивания по нижнему уровню с целью достичь большего «равенства», и без каких-либо околичностей называют подлинный мотив «завис-

²¹ См., например: В. М. Young and P. Willmott, *Family and Kinship in East London*, London, 1957, p. 146 ff.

тью». В то время как некоторые меры социалистического правительства привели к очевидному и осязаемому равенству, по крайней мере в первые послевоенные годы согласия по поводу того, произошло ли реальное перераспределение доходов по сравнению с довоенным периодом, не было.

«Можно смотреть на это большее равенство по-разному — например, как на страховку от революции. Как часто отмечалось, оно было достигнуто без революции, но тем не менее под воздействием классового давления. Это считается одним из самых крупных достижений британских институтов, по крайней мере если исходить из предположения, что в этом процессе когда-либо произойдет остановка. Однако вопрос в том, что если «бедные» стремятся к образу жизни более богатых, то их не удовлетворит ничего, кроме полного равенства или того, что может соответствовать равенству с материальной точки зрения. Во многих странах, включая Британию, работник физического труда может зарабатывать больше офисного клерка; почему он не может зарабатывать больше, чем работник умственного труда? Зависть зависит не от какой-либо конкретной шкалы величин, а просто от различий. Человек может завидовать тому, кто получает на 10 фунтов в год больше, чем он; он может завидовать многим вещам, не только доходу»²²

Возможно, например, особенно в Британии, завидовать произношению человека, его манере разговаривать, частично приобретенной в конкретной школе, где он учился и, кроме того, приобрел социальные связи, которые могут помочь ему в жизни и в карьере. Соответственно было абсолютно логично, что в 1950-х гг. левые интеллектуалы атаковали привилегированные частные школы. Так, в 1953 г. Барбара Вуттон протестовала против того, что, в то время как средний и высший классы не пренебрегали Национальной службой здравоохранения — что само по себе было желательным, потому что их требования повышали ее эффективность, — они в гораздо меньшей степени пользовались системой бесплатного образования. На этом основании она выдвинула радикальное требование: «Поэтому в системе здравоохранения мы можем допустить существование законного частного предпринимательства на

²² R. Lewis and A. Maude, *The English Middle Classes*, New York, 1950, 1st ed London, 1949, pp. 260 f.

ее периферии. ...Но с образованием дела обстоят по-другому. Здесь мы должны взглянуть в глаза тому, что равенство не станет возможным, пока частные школы не будут наконец запрещены. Даже самая широкая образовательная лестница не решит проблемы, пока привилегированное меньшинство пользуется скоростными лифтами»²³

Вуттон, как и многие другие, кто придерживается таких же взглядов, придает влиянию школы слишком большое значение. Даже если бы все должны были учиться в одинаково посредственных школах — потому что невозможно, чтобы все дети в какой-либо стране учились в «одинаково прекрасных» школах, — всегда существовали бы те, кто в результате воспитания, полученного в семье, и личной заинтересованности, несмотря на школу, приобрели бы образование, умственную дисциплину, вкус, манеру речи и т. п., которые отличали бы их от большинства и, таким образом, все равно предоставляли бы им неравные возможности. Таким образом, надо было бы запретить неравенство условий в семье, а такие попытки делались только в израильских киббуцах.

Зависть к жилищу

Элементарное чувство собственности, инстинкт, заставляющий обозначать границы владений, встречается у рыб, птиц и различных млекопитающих в форме территориального инстинкта. Сейчас считается, что это фундаментальное биологическое влечение. В пределах определенного ареала обитания у животного не должно быть конкурентов его собственного вида и паразитов, чтобы у него было достаточно пищи в его непосредственном окружении. Точно так же, как некоторые животные проявляют чрезмерное усердие в защите своей территории, может поступать и жадный человек, заходя слишком далеко по отношению к другим людям. Но это не отменяет фундаментальной истины, что зависть и агрессия будут существовать всегда, пока у людей нет возможности по собственному желанию захватывать физическую территорию других. Пока А с неизбежностью занимает какое-либо место в простран-

²³ Barbara Wootton, 'The Labour Party and Social Services,' *Political Quarterly*, Vol. 24, 1953, p. 67.

тве — будь то пещера, маленькое поле, место для рыбной ловли или хорошо оплачиваемая работа, — всегда найдутся В, С и D, не говоря о других, которые пожелают занять его место. Теории, которые выдвигают социалисты и им подобные для решения этой проблемы, сводятся к следующему: властный институт, т.е. государство или бюрократ, распределяет места для А, В, С и т.д. — например, квартиры, — чтобы предотвратить зависть В по отношению к С и А. Как мы обнаружили уже давно, такая процедура совершенно не помогает делу. Наоборот, она увеличивает зависть. Кроме того, что А, В, С и D будут завидовать бюрократу или комитету X, отвечающим за распределение и, следовательно, занимающим достойное зависти положение во власти, остается по-прежнему верным то, что даже ангельски беспристрастный исполнительный орган, действительно стремящийся к совершенной социальной справедливости, был бы не в состоянии устроить так, чтобы А, В, С и D не завидовали друг другу из-за физических мест в пространстве и времени. Любому, кто хочет представить себе такого рода зависть, достаточно обратиться к австрийским ежедневным газетам, например лета 1964 г., в которых зависть к привилегированным жильцам новых муниципальных домов в управляемых социалистами муниципалитетах разжигалась самым грубым образом.

С точки зрения устранения зависти безразлично, снимает ли человек хороший дом на свободном рынке оттого, что он богаче другого человека, или получает его оттого, что он принадлежит к политически правильной группе. В последнем случае он предстает в более невыгодном свете, потому что бессилие перед лицом политической власти переживается как более унижительное, чем бессилие перед чужими деньгами. В конце концов, можно выиграть в футбольном тотализаторе, но нельзя быстро завоевать благосклонность правящей партии; политические партии часто совсем не заинтересованы в том, чтобы обеспечить всем одинаковое благосостояние. Они не желают ослаблять свою власть, основанную на полномочиях распределять ограниченное количество жилья, должностей и т.п.

В одном американском докладе о проблеме равенства содержалась шуточная рекомендация: чтобы распределение жилья в обществе было совершенно «справедливым», все жильцы дома, несомненно, должны минимум раз в год пере-

селяться: те, кто живет на верхнем этаже — вниз, живущие на втором этаже, — на пятый и т.д., пока через несколько лет каждый из них не прочувствует все достоинства и недостатки здания.

Фальшивое равенство и демонстративное потребление

Согласно Шелеру, зависть приводит к рессентименту, который сильнее всего там, где «связанные с этим ценности или имущество *недоступны* в силу своей природы и когда они, кроме того, принадлежат к той области, где сравнение между нами и другими возможно»²⁴.

В 1954 г. на основании изучения тенденций в США к тому же выводу пришел американский историк Дэвид М. Поттер. Он использовал термин «завистливая близость». Ненависть, зависть и рессентимент проявляются в США все сильнее: что парадоксально, прямо пропорционально возможности отдельных классов наблюдать друг друга во время отдыха, например во время занятий спортом и путешествий (у всех есть машины, и почти каждый мог бы иметь моторную лодку), или же прямо пропорционально степени общедоступности, по крайней мере в кредит, бытовой техники, одежды и любых других статусных атрибутов — потому что именно здесь, в контексте демократической и эгалитарной области сравнения, в полной мере ощущаются сохранившиеся в Америке классовые барьеры.

Дело в том, что в Америке сын рабочего может водить такую же машину, носить такую же одежду, приглашать друзей в тот же ресторан и, в отличие от Англии, говорить на том же английском языке, что и сын врача или банкира, но его шансы на то, что банкир или врач согласится выдать за него дочь, крайне малы. А когда внутри области сравнения все является доступным и равным и барьер связан не с профессией, а с цветом кожи человека или со страной происхождения его отцов и дедов, то от этого он не становится менее болезненным²⁵.

²⁴ M. Scheler, op. cit., p. 45.

²⁵ David M. Potter, *People of Plenty: Economic Abundance and the American Character*, Chicago, 1954, p. 102 f.

Легитимная и нелегитимная зависть

Из всего того, что говорилось ранее, должно быть ясно, что завистью пронизана вся человеческая жизнь. Почти все те, кто писал о зависти, не только были правы в своих утверждениях, но и осознавали более универсальную истину, чем та, о которой они могли догадываться, находясь на своих конкретных наблюдательных пунктах. Зависть неизбежна, неумолима и непримирима, ее раздражают малейшие различия, она не зависит от степени неравенства, проявляется в наиболее резкой форме в ситуации социальной близости или среди родственников, является движущей силой любой социальной революции, но неспособна сама по себе создать какую-либо связную революционную программу.

Все они — от античности до наших дней — были правы. Есть только одна группа авторов, заслуживающих того, чтобы их репутация была похоронена; более того, их взгляды следует считать эмпирически опровергнутыми: те, кто использовал зависть в качестве элемента своей социальной и экономической философии, и те, кто мечтает переделать социальную жизнь и создать общество, свободное от зависти — лишенное и потребности в зависти, и возможности завидовать²⁶

В той степени, в какой быть человеком означает быть завистливым, поскольку без этого атрибута никакая социальная организация была бы невозможна, не может быть общества, чье функционирование зависит от исчезновения зависти. Однако общество, ставящее среднего завистливого человека в позицию цензора или законодателя, неспособно функционировать долго и в любом случае очень расточительно относится к ресурсам. В обществе цивилизующая сила достижений зависит от умения этого общества приручить и канализировать зависть. Этого нельзя добиться, разжигая зависть бессмысленными, правда, политически крайне выгодными (хотя и краткосрочными) примирительными действиями во имя абсолютного равенства, которые совершаются под ошибочным впечатлением того, что они приведут к возникновению свободного от зависти общества чистых сердцем людей.

²⁶ В: R. E. Lane, 'The Fear of Equality,' *American Political Science Quarterly*, Vol. 53, 1959, pp. 35–51, автор описывает таких современных эгалитаристов.

Сегодня одна из самых тревожных проблем состоит в том, что так много людей либо ленятся отличать легитимную зависть-возмущение (в том смысле, в каком этот термин употребляет Рэга) от обычной, вульгарной зависти, либо притворяются, что неспособны на это. Если учесть то, как правительства и другие органы за последние 20 лет реагировали на агрессивные действия, вызванные завистью, то можно решить, что для того, чтобы оправдать любые поступки и требования, достаточно продемонстрировать рессентимент и зависть. Зависть используется как инструмент легитимации, и от завистливо-го человека, группы или движения больше не требуется доказательств, что его (их) зависть — это законное возмущение настоящей несправедливостью.

Линия, разделяющая вульгарную зависть и оправданную зависть-негодование, имеющая жизненно важное значение для упорядоченной социальной и государственной жизни, потеряла четкость под воздействием все более страстного эгалитаризма, ошибочного понимания идеи равенства и преувеличения его роли. Кроме того, было потеряно временное измерение. «Справедливость» должна восторжествовать сию минуту, отложить этот момент до завтра или послезавтра — немыслимо.

Если, однако, в ненапряженной социальной ситуации каждый человек считает, что он находится на равной ноге со всеми остальными, и если, кроме того, представление о том, что более высокий статус или жизненный стандарт должен быть заслужен и заработан, выходит из употребления, то различить два вида зависти будет невозможно. Таким образом, в фундаментальном отношении любая привилегия, любое должностное превосходство, любое различие в собственности и богатстве и любая власть вне зависимости от того, насколько законно она избрана, уязвимы для атаки улицы во всех тех случаях, когда люди с лицами, искаженными завистью и ненавистью, собираются, чтобы протестовать против них.

Социализм и зависть

Исследование зависти в известной степени обязано включить в рассмотрение социализм. Не следует ошибочно понимать это как попытку связать в некотором роде сомнитель-

ный аспект человеческой жизни с общественным движением, чтобы изобличить это движение. Но такая связь неизбежна по нескольким причинам.

Различные формы социализма всегда рекрутировали многих, если не большинство, своих влиятельных сторонников и теоретиков среди тех людей, которых глубоко волновала проблема зависти в обществе. В основном это были благополучные или богатые люди, страдавшие от мысли, что они дают повод для зависти. Их беспокойство в равной степени касалось тех, кому завидовали, как и им, и тех, кто завидовал. О том, как остро стояла эта проблема для многих социалистов и коммунистов, в изобилии свидетельствуют их тексты, особенно дневники, письма и автобиографии.

Импульс, который эта точка зрения придает социализму, направлен в основном к такой форме общества, где не будет ни тех, кому завидуют, ни завистников. К сожалению, мало кто из социалистов правильно осознавал источники и масштаб зависти, а кроме того, они не понимали, что многие из предлагавшихся и применявшихся ими средств исцеления приводят только к интенсификации зависти.

О том, как мало интеллеktуал, стремящийся к достижению эгалитарного общества, знает о способах этого достичь, свидетельствует дневниковая запись Беатрисы Вебб. Ее муж Сидней признался ей, что он предпочел бы, чтобы лейбористы проиграли последние выборы, объясняя свою позицию тем, что у партии не было никакой программы борьбы с безработицей. По его мнению, предлагавшееся урезание пособий по безработице должно было привести к гибели партии. От этих замечаний о текущей политической ситуации Беатриса Вебб переходит (признавая сложность этой задачи) к размышлениям над ключевым вопросом социализма, созданием общества равных: «В чем я начинаю сомневаться, так это в «неизбежной постепенности» или даже в возможности постепенности во время перехода от капиталистической цивилизации к эгалитарной. В любом случае, ни один из лидеров нашей страны еще не придумал, как совершить переход, не перевернув тележку с яблоками* Сидней говорит, что это «сделается само собой» и не

* Английская идиома, смысл которой может быть приблизительно передан русской фразой «без жертв и разрушений». — *Прим. пер.*

потребуется четкого плана, который поддержит одна из партий в стране и отвергнет другая. Мы соскользнем в эгалитарное общество так же, как мы соскользнули в политическую демократию — за счет того, что каждая из партий, вне зависимости от того, какой она является номинально: социалистической или антисоциалистической, — станет совершать шаги, направленные на сокращение дани, рент и процентов, на увеличение оплаты труда и гарантий оплаты труда. Но этого нельзя сделать, не перехватив контроль за сбережениями в стране, и я не вижу, как это можно сделать постепенно или без тяжелой борьбы с хорошо продуманных позиций. И никто об этом не думает. Так мы и плывем по течению к какой-нибудь катастрофе, так же как и тогда, когда дело закончилось мировой войной. Сидней говорит: «Я знаю только то, что я не знаю, как это сделать!»²⁷

Социалистов упрекали в зависти Вильгельм Рошер и Йозеф Шумпетер, Якоб Буркхардт и Ницше, Макс Шелер, Освальд Шпенглер и судья Оливер Уэнделл Холмс²⁸. Но те, обычно такие красноречивые и хорошо образованные, редко когда пытались защититься от этого обвинения и на самом деле тщательно избегали дискуссий по этому вопросу. Дistinguished Оливер Уэнделл Холмс в своей переписке с Гарольдом Дж. Ласки, возможно наиболее одаренным из публицистов XX в., придерживавшихся социалистических взглядов, неоднократно и усиленно привлекал его внимание к тому, что зависть является неотъемлемым свойством теории социализма. Ласки не отреагировал ни разу²⁹.

²⁷ B. Webb, *Diaries 1924-1932*, ed. Margaret Cole, London, 1956, p. 264 f.

²⁸ См., например: Wilhelm Roscher, *Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen*, Dresden, 1895, p. 57

²⁹ *The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski: Holmes-Laski Letters, 1916-1935*, ed. M. De Wolfe Howe, 2 vols., Cambridge (Mass.), 1953. От Холмса к Ласки (12 мая 1927 г.; p. 942): «Я не испытываю уважения к страсти к равенству, которая представляется мне просто идеализацией зависти, — я не умаляю зависть, но я не считаю ее своим законным господином. Если я должен учитывать вклад отдельного человека, то они бесконечно разные — вклад любого человека по-разному воздействует на результат. Архитектор влияет на него в большей степени, чем каменщик, который следит только за тем, чтобы кирпичи были

The Failure of Socialism Ч.А.Р. Крослэнда, оксфордского экономиста и члена парламента от партии лейбористов, (книга впервые опубликована в 1956 г.), представляет собой один из редких случаев, когда социалист явным образом обсуждает, почему его партия всегда использует в качестве средства для достижения своих целей зависть низших классов, даже тогда, когда они уже давно достигли относительного процветания. Однако в издании книги в мягкой обложке 1964 г. эта часть издания 1956 г. воспроизведена не полностью. Крослэнд объясняет зависть получивших финансовую независимость лейбористских протеже остаточным неравенством между высокообразованными выпускниками школ для элиты и теми, кто получил образование среднего качества.

У таких социалистических экономистов, как Абба П. Лернер, мы находим косвенное использование мотива зависти, представленной в качестве социальной добродетели. Так, прогрессивный подоходный налог предлагается на том основании, что для психологического благополучия коллектива усмирение зависти тех, кто получает среднюю зарплату, посредством штрафов, наложенных на высокооплачиваемых людей, в количественном отношении более значимо и выгодно, чем растерянность немногих, ограбленных государством к пользе завистливых³⁰ Это утверждение игнорирует то, что для

ровно уложены. Я не знаю никакой априорной причины, по которой он не должен получать большее вознаграждение. ...Я думаю, что ограбление труда капиталом — это ерунда. На самом деле конкурируют между собой разные виды труда. ...За стремлением к изменениям стоит определенного рода деспотизм... Холмс снова писал примерно о том же в письмах от 23 августа 1928 г. (р. 1089), 11 октября 1928 г. (р. 1101), 9 августа 1939 г. (р. 1272).

³⁰ А. Р. Lerner, *The Economics of Control*, New York, 1944. Здесь мы находим утверждение, что наиболее эффективным средством улучшить положение нуждающегося индивида В будет просто уменьшить процветание индивида А, а не передать его собственность В (что обычно все равно неосуществимо). Например, на стр. 36 Лернер отмечает, что, согласно его теории, удовлетворение В зависит не только от его дохода, но и от дохода А. Если забрать что-то у А и добавить к тому, что есть у В, то это большой шаг к государству всеобщего благосостояния.

Исходя из предположения, что А обиделся бы и стал бы работать меньше, Лернер предлагает в этом случае просто при обложении

зависти существуют бесчисленные, и часто более болезненные, поводы, чем небольшое число действительно крупных капиталов или унаследованных состояний, которые можно подвергнуть штрафу; оно также пренебрегает тем, что придание зависти статуса добродетели в интересах государства только увеличивает страдания тех, кто действительно к ней склонен, потому что политики чувствуют себя обязанными постоянно изобличать новые проявления «неравенства» в обществе.

Когда эти завистливые люди глядят вокруг, они обнаруживают бесчисленные проявления неравенства, на которые они реагируют завистью и которые они, следовательно, желали бы устранить. Становится все сложнее убедить их, что только они сами должны стремиться решить проблему собственной зависти, что никто не обязан предоставить им общество, в котором не было бы поводов для зависти — если отвлечься от того, что такое общество невозможно.

Как распознать оправданную зависть?

С точки зрения эмпирических общественных наук — психологии, социологии, экономики или политологии — невозможно установить надежные критерии, позволяющие отличить оправданную зависть от такой зависти, которая исключительно деструктивна. Зависть настолько универсальна и так глубоко укоренена в человеке, что ее невозможно защитить от злоупотреблений со стороны политиков и революционеров.

Некоторые признанные теории, так же как наблюдения, относящиеся к различным культурам, регионам и историческим эпохам, позволяют тем не менее сделать некоторые науч-

прогрессивным подоходным налогом учитывать ту часть дохода А, которую он заработал бы, если бы не стал работать меньше (с. 237).

... Те случаи, когда увеличение потребления одного человека *уменьшает* удовлетворение другого, совершенно иного рода. Они возникают тогда, когда происходят «вызывающие возмущение» расходы. ... Словом, предположение, что удовлетворение одного человека не зависит от потребления какого-либо другого человека, подразумевает полное игнорирование всех проблем, связанных с престижем, ревностью [sic!] и т.п. ...» (с. 65 и сл.).

ные выводы о проблеме зависти в период социальных реформ, а также в предреволюционной фазе. В частности, после того как посредством зависти был вызван аппетит к социальным изменениям, ее очень сложно убаюкать, успокоить, отвлечь или даже удовлетворить хотя бы с какой-нибудь определенностью. Зависть, которую спровоцировали на то, чтобы она вышла из своих обычных границ внутри группы, класса или народа, представляет собой автономную силу, питающуюся за счет собственной внутренней энергии, и ее развитие нельзя остановить. И опять, есть что-то зловещее в том, что те, кто, по собственному признанию, используют зависть как средство, если спросить их, в каком масштабе и в каких областях жизни они предлагают сделать нормой завистливого человека, никогда не дают определенного ответа, более того, неспособны его дать. Ведь, как только они делают зависть основой своей политической стратегии, они отпускают на свободу автономную энергию элементарных эмоций и притязаний, которая постоянно подпитывается чувством жалости к себе и больше не позволяет тем, кто ее пробудил, положить ей предел.

Мы продолжаем находиться на почве научных выводов, когда отмечаем, как мало подходит зависть, спровоцированная в коллективе или на собрании, для того, чтобы рекламировать стандарты нового общественного порядка, который, возможно, обеспечит стабильную и продуктивную социальную жизнь. Что бы мы ни понимали под терминами «объективность», «беспристрастность» и т.д. (неслучайно Правосудие изображают с завязанными глазами), не может быть сомнений, что активная зависть — это эмоция, которая даже на уровне физиологии делает невозможной даже относительную объективность. Человек, испытывающий холодное презрение или снобистское отвращение, в большей степени способен на объективные суждения, чем тот, кто ненавидит или завидует. В этой связи существенно, что обвиняемый из рабочих часто будет чувствовать себя неловко, если присяжные тоже принадлежат к рабочему классу.

За исключением нескольких ранних хилиастических социально-революционных сект, до сих пор ни одно движение, кроме марксизма и некоторых школ социализма, не пыталось воздвигнуть новое общество на добродетели зависти. Очень важно, что их теоретики и публицисты не показывают, как это новое общество будет справляться с проблемой зависти после

того, как произойдет первое великое выравнивание. До сих пор все эксперименты, и в коммунистических странах, и в небольших социалистических утопических колониях или израильских кибуцах, доказывали, что такие общины могут функционировать, только если они допускают все более и более существенные отклонения от идеала равенства или же цинично предают этот идеал забвению, как в Советском Союзе, где социально-экономическое расслоение населения в несколько раз больше, чем в любой капиталистической индустриальной стране.

Как мы видели, к настоящему времени общества создали различные методы сдерживания зависти: законодательство, религии, проповедующие аскетизм или надежду на компенсацию в ином мире, теории врожденного превосходства элиты, представления о капризах судьбы. Эти содержательные характеристики культуры, позволяющие индивиду примириться со средой, где люди неравны, ни в коем случае, как утверждают социалисты, не являются просто опиумом, который использует правящий класс, чтобы защититься от социально-революционной зависти обездоленных. Хотя в некоторых случаях это может быть правдой, этого желания самого по себе было бы недостаточно, чтобы обеспечить элите поддержание социального контроля над низшими классами; в реальности сдерживающие зависть представления такого рода играют в любом обществе конструктивную роль, потому что они делают возможным минимум базовой солидарности, взаимной доброй воли — несмотря на явное неравенство. В истории есть несколько примеров в буквальном смысле «социально невозможных ситуаций», когда могущественное меньшинство так называемых неимущих решает, что оно больше не несет никаких обязательств перед обществом, пока есть хотя бы один член этой группы, равенство которого во всех сферах жизни по отношению ко всем остальным членам этого общества не является полным. Хотя примеры такого утопического бунта существовали в истории, эта установка, если что-нибудь ей не воспрепятствует, по самой своей природе может привести лишь к войне всех против всех или почти всех. Ведь когда существующее в любом обществе неравенство используется как моральный предлог для нарушения закона и отказа от любых обязательств и когда, подобно случаям кровной мести, частные меры защиты и нападения считаются оправданными, можно ожидать лишь того, что появится все больше классов

и индивидов, которые обнаружат (хотя это только дело принципа, а не реальная потребность) затрагивающие их проявления неравенства, и будут утверждать, что их следует уничтожить прежде чем эти классы и индивиды снова станут признавать общественные нормы.

Завистливый человек в качестве доносчика

Приемлемым и разумным обществом можно, видимо, считать такое, в котором как можно меньше людей охвачены чувствами зависти и рессентимента и где эти немногие вынуждены скрывать свои чувства, потому что открытое выражение зависти не вызовет к ним сочувствия ни у сограждан, ни перед лицом закона. Это будет общество, которое по принципиальным соображениям пренебрегает доносчиком, чья зависть очевидна, даже если это означает, что иногда кому-то удастся уклониться от уплаты налогов.

Здесь тем не менее важно обсудить некоторые особые случаи, чтобы ответить на возражения и предотвратить неправильное понимание.

1. Как показал Свенд Ранульф, эффективная система уголовного правосудия основана на повсеместной и латентной взаимной зависти, так что о преступлениях доносят даже тогда, когда доносчик никак не связан ни с деянием, ни с жертвой и не понес лично никакого ущерба. Однако одно дело — предложить вознаграждение за задержание и осуждение грабителя банков или убийцы и, может быть, даже использовать свидетельство его завистливого сообщника (что, как известно, случалось, например, тогда, когда сообщник не получал свою долю газетных заголовков после совместно совершенного преступления), и совсем другое — когда государство на самом деле обращается ко всем завистливым людям с предложением вознаграждения за донос на каждого, кто нарушает какой-нибудь закон, настолько пустячный и абсурдный сам по себе, что, не будь доносчиков, его давно бы не применяли. Убийство и серьезные преступления на сексуальной почве не являются нормой социальной жизни. Они не только редко происходят, но, как правило, с ними не требуется бороться с помощью института осведомителей. Представляется довольно сомнительным то, что полиция систематически подстрекает

менее успешных проституток (т.е. тех, кто постарше) доносить на более успешных, чтобы решить проблему, которую она не смогла решить никаким другим способом. Кажется еще более сомнительным то, что в Соединенных Штатах Федеральная налоговая служба (а не городские налоговики и не налоговая служба штата) регулярно, не смущаясь, обращается с призывом доносить на каждого уклоняющегося от налогов ко всем завистливым людям и затем вознаграждает их за это. В конце концов, как бы кто-то ни хотел уничтожить или поставить в сложное положение другого, он не может просто обвинить его в убийстве: нераскрытых убийств не настолько много. Но если государство прибегает к завистникам для вынюхивания возможных нарушений в том, чем регулярно занимаются почти все его граждане — в заполнении налоговой декларации, т.е. если почти все население проносится в дар завистливому человеку в качестве потенциальной жертвы, это может означать только то, что правительство преувеличивает значение зависти. Завистливый человек знает, что своим доносом на коллегу или соседа он способен причинить им отнимающие массу времени и расшатывающие нервы затруднения, и, более того, он знает, что власти скорее поверят завистливому доносчику, чем его жертве, заявляющей о своей невиновности.

Вряд ли можно предположить, что лучшая и наиболее справедливая форма общества — это та, где достижение справедливости основано на максимуме активной взаимной зависти, хотя, с другой стороны, сомнительно, что какие-либо эффективные нормы социального контроля могли бы существовать среди совершенно неспособных к зависти людей.

2. Общество, которое отказывает в уважении завистникам, не обязательно является несправедливым. Ни парламент, ни суд не должны допускать, чтобы на них оказывала влияние точка зрения демонстративной зависти; они должны быть «слепы», а это как раз то, к чему не способны завистливые.

Общество, «очищенное от зависти»

Почти все утопии, в которых царит окончательный и всеобщий мир и довольство, так же, как и якобы «прагматичные» прогрессивные программы достижения гармонии в обществе, предполагают, что существует некий способ освободить чело-

веческий род от зависти. Если бы только все имели уютные дома, были сыты, здоровы и с университетским образованием, то все конфликты, предрассудки и преступления, вызванные мотивом зависти, исчезли бы³¹

Это мнение отчасти связано с ошибкой, которую делают, когда обращают внимание только на то, что вызывает зависть, а завистника рассматривают как нормального человека, который, предположительно, перестал бы завидовать после исчезновения объекта зависти. Следовательно, происходит попытка устранить объекты для зависти или возвысить всех завистников до такого уровня, когда им больше нечему завидовать. Но поскольку обычно зависть в состоянии сама создавать для себя объекты и ни в коей мере не зависит от уровня неравенства, то такое решение ничего не дает.

Однако более важно то, что мечтать об обществе, лишенном зависти, — это значит пренебрегать тем, что без способности к зависти ни одно общество не смогло бы существовать. Чтобы иметь возможность функционировать в своем социальном окружении, индивид должен быть подготовлен к этому своим ранним социальным опытом, который неизбежно включает страдания и соблазны, связанные со способностью завидовать кому-то из-за чего-то. Действительно, его успех в качестве члена сообщества будет зависеть от того, насколько хорошо он способен контролировать и сублимировать это влечение, без которого, однако, он никогда не смог бы стать взрослым.

Таким образом, мы сталкиваемся с антиномией, с неприемлемым противоречием: зависть является крайне антисоциальным и деструктивным, но в то же время наиболее социальноориентированным эмоциональным состоянием. И без постоянного учета как минимум потенциальной или воображаемой зависти других были бы невозможны автоматически действующие нормы социального контроля, на которых основано любое взаимодействие людей. Зависть необходима для

³¹ В годы, предшествовавшие Французской революции, множество авторов распространяли уравниательные идеи Руссо под предлогом, что необходимо создать общество, свободное от зависти. См. описание у русского исследователя: V P Volgin, *Die Gesellschaftstheorien der Französischen Aufklärung*, Berlin, 1965, p. 322 ff. [Волгин В.П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. М.: Наука, 1958.]

нашей социальной жизни, хотя ни одно общество, стремящееся к стабильности, не может позволить себе сделать зависть ценностным принципом или институтом.

Итак, XX век зашел в освобождении завистливого человека и в превращении зависти в абстрактный социальный принцип дальше, чем любое другое общество с первобытных времен, потому что он всерьез воспринял несколько идеологий, чьим источником является зависть, которая в свою очередь питается их энергией ровно в той степени, в какой они возбуждают ложные надежды на построение в конечном счете свободно-го от зависти общества. Кроме того, в XX в. впервые в истории некоторые общества разбогатели настолько, что у них появилась иллюзия, будто они могут позволить себе роскошь купить расположение завистников за все более высокую плату.

Сочувствие к мятежнику

Согласно Шелеру, мстительные чувства предполагают некоторую эмпатию между тем, кому нанесен ущерб, и тем, кто его нанес. Поэтому колоссальный взрыв ressentimentа по отношению к аристократии и всему, что связано с ее образом жизни, произошедший во время Французской революции, был бы «совершенно невообразим, если бы четыре пятых номинальных аристократов не были бы перемешаны с буржуа, поскольку буржуа, покупая имения аристократов, приобретали вместе с ними имена и титулы бывших владельцев, и в то же самое время браки с буржуа из-за денег портили благородную кровь. Только это новое ощущение равенства с правящим классом могло вызвать у мятежников ressentiment такой интенсивности»³².

Шелер строит на основании этой догадки о накопившемся чувстве бессилия и новом чувстве настоящего равенства теорию революционной жажды мести и ressentimentа. Он утверждает, что «чем больше различия между правовым статусом, все равно — политико-конституционным или установленным обычаем, — и публичным авторитетом социальных групп, с одной стороны, и их реальным положением относительно власти — с другой, тем больше накапливается этого

³² M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. 3, p. 42.

эмоционального динамита. И это зависит не от наличия одного из этих факторов, а от различий между ними. При такой демократии, которая является не только политической, но и социальной, а также стремящейся к имущественному равенству, социальный рессентимент в любом случае был бы невелик. Но он также был бы — и действительно был — невелик, например, при кастовом социальном устройстве вроде существовавшего в Индии или при жестко структурированном классовом устройстве. Следовательно, максимальный рессентимент должен существовать в обществе, где, как у нас [в Германии 1919 г.], почти равные политические и иные права, а также открыто признанное формальное социальное равенство сочетаются с огромными различиями в реальной власти, реальном богатстве и реальном образовании: где каждый имеет «право» сравнивать себя с любым другим, но «в реальности не может этого сделать». Здесь — за вычетом всего, что связано с индивидуальным опытом и особенностями характера, — сама *социальная структура* не может не обеспечивать огромного накопления рессентимента в обществе»³³

Мы, однако, не должны пытаться найти в теории Шелера рецепт общества, свободного от зависти и рессентимента. Поскольку, как уже неоднократно демонстрировалось в этом исследовании, достаточно мельчайших и ничтожнейших реальных различий для того, чтобы породить растущие чувства зависти и ненависти. На самом деле Шелер осознает это, когда отмечает, что завистливый человек стремится обнаружить воображаемую несправедливость. В этом смысле Алексис де Токвиль был совершенно прав, когда предсказывал, что концепт равенства, заложенный в первоначальный политический чертёж Америки, будет становиться все более неосуществимым, все менее удовлетворительным и все менее беспристрастным по мере того, как американское общество будет все сильнее приближаться к равенству во всех областях жизни.

Общество, в котором все тотально и взаимно сравнимы, по определению не может быть свободно от зависти и рессентимента³⁴

³³ Ibid., p. 43.

³⁴ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Vol. 1, New York, 1949. [Русск. пер.: Токвиль А. де. Демократия в Америке. М.: Весь мир, 2000.] Степень, к которой реальное достижение и ри-

На самом деле современные демократии спасает от анархического рессентимента не степень равенства *de jure* или *de facto*, а длительное существование институтов, унаследованных моделей поведения, литературных и религиозных этических идеалов, которые позволяют достаточному числу граждан, продолжать осознавать ограничения, наложенные на возможность взаимных сравнений, и, следовательно, обеспечивают социальный мир. Исключительно потому, что достаточное число наших современников все еще способны интересоваться собственной индивидуальной судьбой и пытаться ее постичь, не перескакивая сразу же на уровень «коллективной судьбы», связанной либо с классами, либо с другими социальными группами, в нашем обществе меньше порожденных идеей равенства протореволюционных сил, чем можно было бы ожидать.

торическое подтверждение «равенства» просто делают людей чувствительными к новому «неравенству», показана в книге американского специалиста по социальной истории Дэвида Поттера: David M. Potter, *People of Plenty*. Chicago, 1954.

Глава 15

ВИНА ЗА НЕРАВЕНСТВО

Окрашенный чувством вины страх человека перед тем, что его сочтут выше других [*unequal*], очень глубоко укоренен в человеческой душе. Он встречается у примитивных народов и существовал задолго до возникновения христианства. Поразительно, однако, что столько христиан, особенно XX в., считают это экзистенциальное чувство вины особым христианским качеством. Полагая так, они пренебрегают замечательными религиозными, психологическими и историческими успехами Нового Завета в освобождении верующих именно от этого примитивного, дореволюционного чувства вины, от этого универсального страха перед завистью соседа, а также завистью богов и духов. Ведь исключительно благодаря им появились эмоциональные и социальные возможности для возникновения современного мира. По существу эта мысль уже содержится в теории Макса Вебера о роли протестантской, а точнее, кальвинистской этики в развитии капитализма.

Пребывая в глубочайшем заблуждении относительно того, что на самом деле произошло тогда, когда, впервые в человеческой истории, на Западе была поставлена под контроль зависть, в XIX в. социалистические мыслители начали распространять свои идеи о природе неравенства и превращать их в моральные обязательства. Их идеи в точности соответствовали представлениям примитивных обществ. С тех пор, однако, сентиментальные литераторы левого крыла со своими представлениями о ценностях довели дело до того, что даже те люди, которые ни в коем случае не считают себя социалистами, марксистами или просто прогрессистами, и в том числе христиане, искренне озабоченные моральными императивами, больше не знают, как обращаться с примитивными эмоциональными комплексами и не способны осознать иррациональность этих комплексов. Поэтому они в полном отчаянии продолжают цепляться за «социальные» решения, которые на самом деле ничего не решают.

Поль Турнье

Франко-швейцарский врач и специалист по глубинной психологии Поль Турнье, стремящийся соединить в своих трудах психоанализ и протестантство, написал удивительно поучительную книгу об истинном и ложном чувстве вины (1959). Его честность позволяет выявить те связи, которые у большинства авторов остаются скрытыми. Поэтому я выбрал для анализа именно эту книгу, а не другие. В первой части мы находим материал автобиографического характера, относящийся ко многим современным ситуациям, в которых чувство вины, часто воспринимающееся как иррациональное, определяет то, что человек делает, и то, что он не делает. Любой, кто считает, что мы переоценили масштаб и глубину чувства вины или же его значение, должен изучить Турнье.

Хотя этот психотерапевт беспощадно описывает различные проявления чувства вины у себя самого и у членов своей семьи, он не осмеливается подойти к проблеме зависти. Однако его книга почти полностью посвящена тому, что с психологической точки зрения происходит тогда, когда мы боимся, что нам будут завидовать. В глубине души Турнье об этом знает, и один раз он формулирует это явным образом. Однако термин «зависть» не встречается в предметном указателе и появляется на 340 страницах книги только один раз. Хотя автор горячо стремится к разоблачению социальных табу, фарисейства и сублимированного чувства вины, он, что показательно, не склонен продвигаться вперед, когда его наблюдения подводят его к порогу зависти. Один пример:

«У каждого есть свой собственный ритм, и у разных людей ритмы различаются. Если в офисе одна из машинисток печатает быстрее остальных, то у ее медленнее работающих коллег будет постоянно возникать чувство вины, которое приведет к тому, что они будут печатать еще медленнее».

Почему он не говорит о «чувстве зависти», которое здесь, конечно же, первично? Чувство вины возникает позже, особенно у машинисток, которые обнаруживают, что, возможно, они никогда не будут печатать так же быстро, как их коллега. Турнье продолжает:

«Но это просто данность, к которой следует подходить объективно. В высокой скорости одной из машинисток нет осо-

бой заслуги, так же как нет никакой вины в медленном темпе печати ее коллег»¹

Конечно же нет! Но зависть так никогда не считает. Турнье комментирует:

«Более того, та машинистка, которая печатает быстро, если она обладает хоть какой-то чувствительностью, тоже будет чувствовать себя виноватой из-за того, что она ненамеренно стала причиной обиды для других, и станет оказывать им мелкие услуги, чтобы они простили ее».

Нет сомнений, что девушка, превосходящая других, на самом деле ничего не знает об «избегании зависти» и «умиротворении зависти», а просто испытывает смутное чувство вины. В его основе лежит не реальное положение вещей, а табу, которым мы окружаем феномен зависти. С другой стороны, ее примирительные жесты — мелкие услуги — всегда будут приводить к обратному результату, т.е. к еще большей обиде, потому что ими она снова будет демонстрировать свое превосходство. Кроме того, завистливый человек сильно раздражается от таких попыток умилостивить его. Во многих офисах, а также в учебных заведениях, особенно в Америке, те, кто быстрее и талантливее, вскоре начинают работать на среднем уровне своей группы, чтобы избежать зависти.

Турнье осознает, что из чувства неловкости и страха перед завистью менее одаренных или менее трудолюбивых возникают ограничения, которые человек сам накладывает на себя, но он снова пишет только о чувстве вины более способного работника, а не о зависти менее способного:

«Именно страх перед мнением других людей мешает нам быть самими собой, быть такими, какие мы есть, не скрывать наши вкусы, желания, взгляды, мешает свободно расти и развиваться в соответствии с нашими особенностями. Именно страх перед мнением других людей [почему не перед «завистью»? — Г.Ш.] делает нас бесплодными и мешает принести те плоды, которые нам назначено принести»².

Турнье справедливо называет эту установку «ложным чувством вины». Я предпочитаю термин «поведение, избегающее зависти». Только гораздо позже, когда он уже больше не может закрывать глаза на зависть, он трижды исполь-

¹ P. Tournier, *Guilt and Grace*, London and New York, 1962, p. 14.

² Op. cit., p. 17.

зует это слово на одной странице своего исследования: проявление зависти *в других* вызывает у нас ненужное, деструктивное чувство вины. Он пишет:

«Некоторое чувство вины сопутствует любой привилегии, даже когда она заслужена. Высококвалифицированный служащий чувствует вину по отношению к коллегам, когда оценивший его работу начальник доверяет ему самые ответственные участки. Девушка, которую попросили спеть в церкви на Рождество, чувствует вину по отношению к подруге, которой бы очень хотелось, чтобы пригласили ее. *Любая зависть или ревность других людей пробуждает в нас чувство вины*»³

Речь здесь идет именно о той зависти и ее социальных последствиях, которые интересуют меня. Турнье осознает эти последствия, когда он продолжает:

«Но мнение других людей оказывает парализующее воздействие во всех областях, включая даже культуру и искусство. Страх перед критикой убивает непосредственность: он мешает свободному самовыражению людей. Нужно много мужества, чтобы написать картину или книгу, воздвигнуть здание, спроектированное по новым принципам, а также чтобы сформулировать независимое мнение или оригинальную мысль. На любую новую идею, на любое новое произведение набрасывается орда критиков. Те, кто больше всего критикует, — *это те, кто ничего не создает*. Но они образуют мощную стену, в которую мы все боимся врезаться гораздо больше, чем признаемся в этом...»⁴

Турнье, однако, не упоминает о том, что его наблюдение верно для любого рода инноваций и что образ «мощной стены» применим ко всем социальным ситуациям, или, например, о том, что в этом состоит одна из главных причин отсутствия в так называемых слаборазвитых обществах даже элементарного прогресса. Несколько ниже он пишет: «Подумав, мы можем понять, насколько этот страх перед критикой обедняет человечество. Это источник конформизма, который уравнивает людей и делает их пленниками безличных стилей поведения»⁵

³ Op. cit., p. 37. Курсив мой. — Г.Ш.

⁴ Op. cit., p. 98. Курсив мой. — Г.Ш.

⁵ Op. cit., p. 99.

Именно в этом месте он должен был бы написать «страх перед завистью», но не стал этого делать. Действительно, завистливый человек очень часто маскирует свою враждебность и недоброжелательные намерения, придавая им форму якобы доброго совета, критики, издевательств или коварных суждений, но это никоим образом не влияет на фундаментальный фактор зависти⁶. Почему вместо этого он употребляет бесцветное и реабилитирующее завистников слово «критика»?

Здесь мы должны вернуться назад. На стр. 37 в книге объемом больше 200 страниц он употребляет слово «зависть» три раза. Одно из упоминаний уже цитировалось; вот второе и третье: «Итак, людей разделяют не только различия в их положении, не только зависть, которую эти различия вызывают у менее привилегированных, но и то, что они пробуждают у тех, кому завидуют, чувство вины, которое мешает им наслаждаться жизнью»⁷

Невозможность существования общества — большого или маленького, богатого или бедного, — в котором нет завистливых людей, от Турнье ускользает. Ведь центральная фигура его исследования — это человек, охваченный ложным или истинным чувством вины, а не завистливый человек, и поскольку он принимает завистника как данность (это наблюдатель, несущий ответственность за чувство вины тех, кто превосходит его или счастливее, чем он, и т.п.) и не занимается вопросами морали и психологии зависти, то решение проблемы чувства вины, доставляющего ему такие неудобства, остается для него тайной. Только тогда, когда у человека есть мужество признать явного и демонстративного завистника тем, кем он является, и начать игнорировать его (осознав, что он ненасытен и что

⁶ Как это ни странно, в одной из своих более ранних работ Поль Турнье исследовал концепты «зависти» и «ревности», используя эти слова много раз (*De la solitude à la communauté*, Neuchâtel, 1948). Так, в главе о «справедливых требованиях» он, видимо, вполне осознает роль, которую играет зависть. Он считает, что в этом нет ничего нового, но отмечает, что в наши дни ее больше, чем обычно, провоцируют эгалитаристские требования и некоторые люди (например, такие, которые задают вопросы типа «Как вы могли согласиться на такую унижительную работу?»), употребляющие клише типа «это несправедливо в социальном отношении» и т.п.

⁷ Tournier, *ibid.*, p. 37.

от него ничто не скроется), он может избавиться от ложного чувства вины. Почему Турнье не видит этого? Он сам дает ключ к разгадке на стр. 36, за одну страницу до того абзаца, где у него в первый и в последний раз во всей книге вырывается слово «зависть».

«Социально разрешенный» отдых

Турнье, солидный врач и писатель из Французской Швейцарии, пересказывает случай из жизни собственной семьи. Упомянув о различных, часто иррациональных ощущениях собственной вины, связанных с расходом денег, он рассказывает о следующем «интересном переживании»: «Мы с женой обсуждали планы взять детей в круиз вдоль побережья Далмации и дальше, в Грецию. Были ли эти траты правомерными, и в особенности были ли они угодны Господу?» (Не звучит ли в этих словах эхо архаического языческого страха перед завистью богов, который так подавлял греков? Очень может быть, потому что в другом месте Турнье соглашается с тем, что христианский Бог никогда не завидует радости и полноте жизни своих земных созданий «О вещах такого рода можно размышлять непрерывно, приводя множество убедительных доводов, но заставить голос сомнения совсем замолчать не удастся»⁸

Турнье боялся потенциальной зависти коллег, воображаемой или реальной, и, вне всякого сомнения, связывал это беспокойство с неопределенными мыслями о роскоши и социальной справедливости. Показательно, что он добавляет: «Нам казалось также, что если бы мы спросили совета у знакомого, принадлежащего к нашей среде, то его совет не имел бы особой ценности».

Но почему? Потому что, как можно демонстрировать до бесконечности, зависть возникает в основном внутри одного и того же класса, внутри одной и той же профессиональной группы, — т.е. среди равных. Турнье не в состоянии задать вопрос тем, чьей зависти он боится. Как мы узнаем из его книги, он совершенно не смущается и не стыдится задавать своим друзьям гораздо более щекотливые вопросы. Но он не может спросить у них, сколько «роскоши» он и его семья могут позво-

⁸ Op. cit., p. 36.

лить себе на отдыхе. Замечательно решение, которое он находит: «В это время я был хорошо знаком с группой рабочих с близлежащей фабрики. Однажды вечером я пришел в гости к одному из них, захватив всю свою домашнюю бухгалтерию, все банковские выписки и налоговые декларации (!). По его рекомендации мы решили совершить круиз».

Итак, наш высокообразованный, успешный, трудолюбивый врач из Женевы отправляется к рабочему человеку за «социальным разрешением» на дорогостоящий отдых. Только тогда, когда он обретает уверенность, что глас народа, т.е. того слоя, ради которого он был готов вести «социально справедливый», скромный и экономный образ жизни, позволит ему, без всякой зависти, получить удовольствие от круиза, он чувствует себя защищенным от зависти коллег, т.е. людей, которые могут позволить себе такое путешествие, — от зависти, осознание которой он пытался подавить с помощью этого комплекса социальной справедливости, комплекса жертвенности во имя менее имущих. Эта догадка ускользает от него. В ситуации, болезненно абсурдной до такой степени, что мало кто из людей решился бы о ней рассказать, все, о чем он упоминает, это непреодолимое, иррациональное чувство вины и смущения⁹

На с. 146 Турнье интерпретирует историю Каина и Авеля. Он ни разу не упоминает о зависти и ревности. Упоминается «порочность» Каина, даже его «злоба», но простое слово «зависть» не встречается ни разу. Также ближе к концу книги, когда автор пишет о недовольстве хорошего сына при виде счастливого воссоединения с отцом блудного сына, а также о притче о работниках в винограднике, в обоих случаях мотив протеста не назван завистью¹⁰

Современное «решение»: виноват тот, кому завидуют

Почему все избегают слова «зависть»? Как-то Александр Рюстов подверг критике использование мной этого термина. Исчерпывающе для современного автора рассмотрев в своей главной работе идею зависти в связи с анализом проблемы

⁹ Op. cit., p. 36.

¹⁰ Op. cit., p. 147 f.

«равенства» (*Égalité*) и сославшись на одну из моих более ранних работ, Рюстов утверждает, что я пренебрег самым главным: «Ведь за зависть действительно несет ответственность не завистливый человек, а тот, кому завидуют. Он бессознательно (или даже сознательно) спровоцировал зависть, и его негодование на сей счет является феодальным или плутократическим лицемерием». Однако Рюстов немедленно добавляет: «Но ни одно из этих соображений не может сделать зависть хоть в какой-то степени чем-то хорошим, правильным или желательным. Это всегда неблагородное и, говоря простым языком, некрасивое свойство, оказывающее разрушительное влияние на самого завистника. Мы неслучайно говорим о ком-то, что его «пожирает зависть». Однако в данном случае нас интересует исключительно вопрос социальной причинности и вины, а также то, что зависть в качестве социального феномена является не первичным, а вторичным типом поведения»¹¹

Это неверно по существу. Рюстов неправ, полагая, что в «справедливом» мире зависть могла бы быть обуздана и проявляться исключительно в виде индивидуальной патологии. Он был незнаком с представленным мной выше эмпирическим материалом и не смог понять, что никакое общество нельзя «по справедливости» сделать равным до такой степени, чтобы уничтожить зависть. Человек ищет раздражителей, воспаляющих его зависть. Если его лишит некоторых из них, он воспользуется теми различиями между собой и другими, которые попадутся ему под руку.

Турнье, хотя и демонстрирует несколько раз понимание того, что именно существование зависти как таковой порождает чувство вины, неспособен взглянуть на это прямо, потому что это значило бы обвинить своих собратьев в грехе. Он пытается совладать с проблемой, которую представляет универсальность чувства вины, бросающего вызов любой терапии и любой религии. Он даже спрашивает, как оно может сохраниться после того, как люди были очищены или искуплены актом отпущения грехов или помилования. Но он никогда не доходит до сути дела, т.е. до страха перед завистью других людей. Ведь именно из-за этого страха у нас сохраняется чув-

¹¹ A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, Vol. 3: *Herrschaft oder Freiheit?* Erlenbach-Zurich, 1957. Section 6, 'Egalité.'

ство вины, даже когда на самом деле мы должны быть уверены, что с любой светской или религиозной точки зрения сами мы невиновны и наше неравенство оправдано. Мы подозреваем, что теологическое освобождение от чувства вины делает нас еще более ненавистным и достойными зависти в глазах других людей. Ведь они говорят: «Сначала он наслаждался грехом, а теперь получил прощение. Естественно, меня это возмущает!» и именно это — страх перед «дурным взглядом» завистника — поддерживает в человеке чувство вины. Как бы Турнье ни приближался к этой догадке и ни подходил к ней порой совсем близко, она находится для него вне досягаемости, потому что требует такой оценки среднего человека, суровость которой представляется ему нехристианской.

Непоправимая вина

Ближе к концу книги, в главе под названием «За все нужно платить», Турнье касается одной фундаментальной черты, присущей человеческой душе. Не только атеисты и христиане Запада, но и, например, индуист, бесконечно совершающий омовения, а также кающиеся в различных религиях — все они страдают от ощущения, что всегда есть какая-то вина, которую следует искупить. Мало что человеку так же сложно переварить, как акт светского или религиозного помилования.

Турнье связывает это с представлением о том, что «человек портит и разрушает все, к чему прикасается». Человек не в состоянии представить себе, что зло когда-нибудь наконец исчезнет, потому что это не соответствует законам сохранения материи и энергии. Затем Турнье напоминает о том существенном обстоятельстве, что, согласно закону Моисея, должно было быть два жертвенных козла: одного приносили в жертву Господу, а другого отпускали в пустыню, возложив на его голову все грехи народа¹²

В дальнейшем Турнье описывает людей, которые, преследуемые неумолимым чувством вины, иногда налагают на себя абсурдную епитимью, тщетно пытаясь избавиться от вины, которую с рациональной точки зрения они давно искупили перед людьми и Богом.

¹² Op. cit., p. 177 f.

Он считает это скорее психологической, чем религиозной проблемой хотя она затрагивает протестантов чаще, чем католиков¹³

«В сердце любой церкви существуют моралисты, желающие предписать другим условия спасения. ... Это вопрос психологии, потому что он касается одной врожденной склонности человеческого разума, в практическом отношении — это механизм для маскировки вины — когда человек использует для самооправдания демонстрацию своих заслуг, добродетелей и аскетических подвигов и с готовностью предлагает их другим в качестве условий прощения»¹⁴

Замечание Турнье важно в том отношении, что оно основано на предположении, что, возможно, нормы социального контроля, особенно те нормы аскетического характера, которые многие объявляют всеобщими и обязательными для исполнения, изначально имеют источником неконтролируемое чувство вины, несмотря на то что они кажутся последствиями зависти. Наша загадочная для Турнье неспособность стряхнуть с себя чувство вины, несмотря на то что мы получили прощение, может, однако, находиться в некоторой связи с предположительной или реальной завистью к нам других, недовольных нашей невиновностью.

Казалось бы, Новый Завет, обещая отпущение грехов всем без исключения вне зависимости от предыдущих заслуг, проповедует независтливую установку. Иногда начинает казаться, что он бросает вызов «чувству справедливости», обнаруживая под маской справедливости зависть, как в притчах о блудном сыне (Лк 15, 25–32) и о работниках в винограднике (Мф 20, 1–16). Турнье совершенно правильно обращается к ним в этой связи¹⁵

Глубина и первичный характер человеческого страха перед завистью других не в последнюю очередь проявляются в неспособности даже христианской доктрины спасения дать верующим чистую совесть или побудить их принять то, что кажется божественной несправедливостью, не испытывая чувства вины. Проблема здесь не в раздавленном судьбой верующем, обвиняющем своего Господа, а в любимце фор-

¹³ Op. cit., p. 196.

¹⁴ Op. cit., p. 195.

¹⁵ Op. cit., p. 195.

туны, который, как, например, человек, уцелевший после катастрофы, не в состоянии перестать задавать себе вызванный чувством вины вопрос: «Почему спасся именно я? Разве многие из тех, кто погиб, не были лучше меня?» В каждом из таких случаев можно было бы различить истинное и ложное чувство вины, только изучив конкретную личность во всех ее проявлениях¹⁶

Турнье пытается сформулировать феноменологическое и терминологическое определение подлинного чувства вины¹⁷ Согласно Фрейду, чувство вины — это просто следствие социального принуждения. Ребенка ругают его родители или кто-либо из взрослых, и его страх потерять их любовь приводит к возникновению чувства вины. Как и многие другие авторы, Турнье соглашается с этим, но задает вопрос, в достаточной ли степени интерпретация Фрейдом чувства вины как реакции на сознательное нарушение табу или как типа реакции, порожденного воспитанием и обществом, объясняет все случаи проявления чувства вины или же только такие, когда нормы социального контроля противостоят инстинктивным влечениям индивида.

«Чувство «функциональной вины» — это такое чувство, которое возникает в результате влияния общества, страха перед табу или страха потерять любовь других. Чувство «ценностной вины» — это истинное осознание реального нарушения нормы, это результат добровольной самооценки»¹⁸

Шарль Одье даже представил дифференциальный диагноз двух типов чувства вины в виде таблицы.

Хотя Турнье склонен описывать функциональное чувство вины, нормальное у ребенка, но представляющее невротическую инфантильную регрессию у взрослого, как ложное чувство вины, он напоминает, что иногда мы чувствуем истинную вину за совершенные нами ошибки потому, что в нас воспитали такую реакцию. Значит ли это, что в таких случаях мы можем говорить о ложном чувстве вины?

Далее Турнье показывает, что в принципе любое человеческое поведение, «каким бы истинным оно ни было с моральной точки зрения, может рассматриваться как «функциональное»,

¹⁶ Op. cit., p. 196.

¹⁷ Op. cit., p. 64.

¹⁸ Op. cit., p. 64.

т.е. его можно объективно изучать с целью выявить механизм его происхождения»¹⁹

Объяснения чувства вины другими школами психоанализа проливают свет на некоторые другие аспекты этой проблемы. Адлер рассматривает его как результат неприятия человеком своего более низкого положения, а Юнг — как следствие отказа человека принять себя во всей полноте.

Турнье видит в юнговской интерпретации концепцию истинного чувства вины, никак не внушенного социальной средой. Он обращается за поддержкой к Мартину Буберу, который требует, чтобы психотерапия признавала наряду с необоснованным невротическим чувством вины существование истинного, подлинного чувства вины. Бубер считает, что подлинное чувство вины присутствует всегда, когда человеческим взаимоотношениям наносится ущерб²⁰ Турнье полагает, что в реальности имеют место элементы каждого из этих определений, которые он рассматривает как разные аспекты одного сложного феномена.

Он многократно повторяет, как его мучило и мучит неопределенное чувство вины, от которого не свободен ни один человек. По его мнению, психоанализ, который стремится избавить нас от чувства вины, лишь смещает его; нет способа быть абсолютно праведным, и в другом месте он пишет: «Вина — это не изобретение Библии и Церкви. Это универсальное свойство человеческой души. Современная психология полностью подтверждает эту христианскую догму»²¹

Социальная справедливость

Турнье нигде прямо не говорит об источнике универсального чувства вины, которое стало преследовать человека задолго до возникновения монотеистических религий. Однако ответ на этот вопрос содержится в некоторых собственных признаниях и переживаниях Турнье, а именно в описании тех ситуаций, когда он совершенно определенно чувствует себя под угрозой зависти других людей. Прояснению этого воп-

¹⁹ Op. cit., p. 64.

²⁰ Op. cit., p. 65.

²¹ Op. cit., p. 135.

роса мешает то, что иногда Турнье некритически употребляет термин «социальная справедливость», скрывающий от него, что любое проявление неравенства, неважно, насколько оно незначительно или неизбежно, может быть поводом для зависти и соответственно для чувства социальной вины.

«В жизни все мы обычно такие сдержанные... И очень не склонны свободно обсуждать наши финансовые проблемы даже с лучшими друзьями, особенно с теми, кто кажется нам менее состоятельным, чем мы. Высокопоставленные профсоюзные деятели будут скрывать от рабочих процветание, которого они достигли на службе делу рабочего класса. Источником чувства вины является исключительно эта неискренность. Затем общество в целом предпринимает организованные попытки освободиться от этой вины, неумолимо связанной с преимуществами свободы».

До этого места описание избегания зависти у Турнье соответствует действительности. Но его собственное чувство вины за свое благоденствие так велико, что он продолжает: «Зарплаты установлены коллективными договорами; продвижение по службе автоматически связано со стажем. Я, разумеется, не критикую прогресс, который, во всяком случае, уменьшает вину в существовании нищеты, но есть также вина собственности. ...Но все социальное законодательство... до сих пор чрезвычайно несовершенное, кажется тонким покровом, неуклюже наброшенным на большую совесть богатых»²²

Турнье не в состоянии понять, что чувства зависти и стыда обостряются именно потому, что утопия эгалитарного общества кажется почти осуществившейся и что в процессе ее осуществления экзистенциальное неравенство стало заметнее. В принципе Турнье осознает это, например, когда пишет: «Любопытный парадокс состоит в том, что сотрудника, который вполне заслуживает повышения, больше смущает реакция его коллег, чем бессовестного карьериста, который сознательно стремится к повышению, не гнушаясь никакими средствами»²³

В чем состоит парадокс? На это есть намек в следующих фразах Турнье: «Мне неловко, что я здоров, когда столько людей больны; что я счастлив, когда так много несчастных; что у меня есть деньги, а многим их не хватает. Кроме того, меня несколь-

²² Op. cit., p. 36.

²³ Op. cit., p. 36.

ко смущает то, что я люблю свою профессию, тогда как многие люди страдают от бремени ненавистной им работы...»²⁴

Однако в поисках корней чувства вины Турнье сам обнажает его причины: он считает, что окружен бесчисленными потенциально завистливыми людьми, которые вызывают у него чувство дискомфорта — ровно так же, как примитивный человек подозревает, что, пока он здоров, счастлив и благополучен, каждый куст скрывает чары или дух его завистливого родственника.

Мазохизм западного человека

Турнье пересказывает свой разговор с приятелем и коллегой, который сказал ему, что его чувство вины болезненно, преувеличенно и что он страдает от «искаженного чувства ответственности». Хотя Турнье и признал, что он не несет ответственности за весь мир, он обнаружил, что этот разговор не принес ему особой пользы.

«В этот момент мое чувство вины вспыхнуло с новой силой». Да, он знает про фарисеев, которые переживают из-за умирающих от голода индийцев, но не видят нищеты рядом с собой. Однако его собственные страдания только увеличиваются, когда он получает письмо от другого знакомого, который пишет ему: «Я только что узнал, что, согласно статистике, значительная часть человечества недоедает; земные плоды неправильно распределяются. В результате мне неловко, когда я ем и когда я сплю в кровати, и я не осмеливаюсь искать развлечений по праздникам и выходным».

Турнье неспособен выбрать между советом своего приятеля-психиатра и жалобой другого знакомого — что хуже? Вытеснить чувство вины или, как сформулировал бы я, страх перед завистью остального мира либо определить границы собственной ответственности?

«Конечно, мой знакомый психиатр скажет, что и этот человек, как и я, вероятно, болен. Но существует и другая болезнь, всеобщая болезнь, повсеместное «вытеснение совести». Не потому ли в мире так много страданий, что так много хороших людей, которые морально безупречно и крайне щепетильно

²⁴ Op. cit., pp. 37 f.

относятся к своим непосредственным обязанностям, с чрезмерной легкостью убеждают себя в том, что колоссальные страдания, происходящие где-то далеко, находятся вне их радиуса действий? ... Так, в результате чего-то вроде всеобщего заговора продолжает существовать вопиющая несправедливость»²⁵

Давайте это проанализируем. В реальности долг совершить добрый поступок или избежать действия, наносящего ущерб, существует только тогда, когда я могу нести за что-то причинно-следственную ответственность. Если я не отказываюсь от этой ответственности, то невозможна ни вина, ни то истинное чувство вины, которое было бы неправильным изгонять из моего сознания. В некоторых случаях я могу распространить свою сферу ответственности на предков и потомков.

Человек может обоснованно чувствовать себя обязанным искупить и загладить вину своих предков или потомков: *наследник* обязан отвечать по долгам своих предков.

Однако та вина, та совесть и та ответственность, о которых нынче так много рассуждают и о которых свидетельствуют книга и личность Турнье, имеют мало общего с истинным смыслом концептов такого рода.

Этика — чувства или разум?

Человек может испытывать чувство вины, если он не сделал чего-то, что было бы крайне опасно для него самого, но могло бы спасти чью-то жизнь. Он может представлять себе обвиняющие взгляды мертвеца и его семьи. Если о его бездействии станет известно, он, кроме того, испытает стыд. Это, однако, очень отличается от неискреннего, претенциозного чувства космической ответственности, проповедуемого теми, кто, как им кажется, чувствует себя несчастным и испытывает чувство вины оттого, что где-то на земном шаре есть люди, чью культуру и условия жизни невозможно сравнивать с западным образом жизни. Здесь мы видим ложное представление о близости по времени. Должен ли я испытывать чувство вины из-за индийцев и китайцев, умерших от голода 100 лет назад, тогда как мои собственные предки не умирали с голоду? Ведь они не в большей степени находятся вне моего поля действий, чем те индийцы и китайцы,

²⁵ Op. cit., p. 37.

которые в формальном смысле являются моими современниками, но не сосуществуют со мной внутри одной экономической системы, где мои действия могли бы как-то помочь им. Если бы я убедился (что было бы сложно), что эти безымянные люди действительно более, чем кто-либо другой, нуждаются в моей помощи и в моих деньгах, я, возможно, добровольно поделился бы с ними своей непосредственной помощью и своими деньгами — в разумных пределах. Сомнительно, что эти люди оценили бы мой поступок, когда я добрался бы до них; но все те, кто неспособен порвать со своей привычной жизнью, не должны чувствовать себя виноватыми из-за того, чего они, находясь в положении козлов отпущения культурной истории, якобы не смогли сделать для какой-нибудь далекой и бедной страны.

Любой, кто питает или распространяет такого рода чувство вины, находится в плену ложной теории, которую проще объяснить в терминах социальной и глубинной психологии, чем в терминах этики и теологии. Можно испытывать понимание, уважение и даже сочувствие к людям, которые либо в силу чувства неудовлетворенности или жажды действия, либо оттого, что считают своим долгом наложить на себя какую-либо исключительно суровую епитимью или искупить грех, отправляются в добровольное изгнание, в место, далеко удаленное от того, что мы называем цивилизацией, и посвящают себя служению тамошнему народу. Но когда кто-нибудь, вместо того чтобы самому действовать в духе Альберта Швейцера, проповедует такое поведение в качестве всеобщей обязанности всех западных людей со своей кафедры в Лондоне, Париже, Вашингтоне или Цюрихе, так что в итоге всякий, кто не может быть Альбертом Швейцером или волонтером Корпуса мира, чувствует себя виноватым и преуменьшает реальную ценность всего того, что он способен достичь в жизни в своей области деятельности, — это совершенно другое дело.

*«Любовь к дальнему» как оправдание
отсутствия любви к ближнему*

В некоторых случаях стереотип любви к тем, кто далеко, этой излюбленной ныне практики, может выступать в качестве субститута невозможности отсутствия любви к ближнему, как показывают довольно многочисленные свидетельства.

Многие выдающиеся люди при случае объясняли свой абстрактный социальный идеализм и свою борьбу за «социальную справедливость» и радикальные реформистские движения как результат своей неспособности установить простые, естественные и непринужденные отношения с ближним. Вероятно, эта бедность связей или их отсутствие приводят многих интеллектуалов к «удаленной» и обобщенной любви к человечеству.

Ч.П. Сноу, персонажи романов которого — это в основном результат пристального наблюдения за повседневной жизнью Британии, описал несколько таких социальных идеалистов; всех их объединяет одна особенность характера: в обычных отношениях с людьми они ведут себя ужасно, неблагодарно, нагло, бесчувственно и демонстрируют полную неспособность представить себе чувства и мысли другого — в частности, человека, который пытается им помочь²⁶. Кстати, самого Ч.П. Сноу, разностороннего человека, которому в 1964 г. был доверен высокий пост в правительстве лейбористов, вряд ли можно обвинить в предвзятом отношении к левым интеллектуалам. У Ницше Заратустра порицал любовь к ближнему и проповедовал любовь к дальнему²⁷. В этом случае «дальный» означал сверхчеловека будущего. Любопытно, осознают ли современные проповедники любви к дальнему, что со своей абстрактной любовью к человеку будущего (в основном в так называемых развивающихся странах) они совершили поворот на 360 градусов, близкий к позднему Ницше. А Ницше этого периода описывал человека, который в буквальном смысле разорвал связи с ближними. Описывая то, что непосредственно предшествовало этому, Ницше пишет: «Да, мой друг, укором совести являешься ты для своих ближних: ибо они недостойны тебя. И они ненавидят тебя, и охотно сосали бы твою кровь. Твои ближние будут всегда ядовитыми мухами; то, что есть в тебе великого, должно делать их еще более ядовитыми...»²⁸ (читай «еще более завистливыми»).

Возможно, некоторые из тех, кто стремится институционализировать филантропию в отношении дальних, в глубине души знают, до какой степени обычно ненавидят покровителя и филантропа в тех случаях, когда он находится в непосредственной близости от покровительствуемых. Не может ли быть

²⁶ C. P. Snow, *The Affair*, New York, 1960.

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Zarathustra*, London, 1910, p. 61.

²⁸ Op. cit., p. 62.

так, что любовь к дальнему — это попытка избежать филантропии по отношению к ближним?

1

Эмоциональная потребность в подтверждении

Макс Вебер настаивает на универсальности потребности легитимации удаchi посредством какой-либо социальной структуры и официальной идеологии. Он выработал чрезвычайно ценный концепт — эмоциональной потребности в подтверждении легитимности индивидуальной удаchi:

«При прочих равных обстоятельствах классы, являющиеся привилегированными в социальном и экономическом отношении, обычно не ощущают потребности в искуплении. Вместо этого они доверяют религии в первую очередь функцию легитимации собственного стиля жизни и собственной позиции в жизни. Корни этого поистине универсального феномена состоят в более или менее общих внутренних эмоциональных комплексах. Опыт повседневной жизни демонстрирует, что удачливого человека в его столкновении с менее удачливым не удовлетворит простое признание того, что он удачлив; сверх того он захочет «иметь на это право», иными словами, считать, что он «заслужил» свою удачу по сравнению с менее везучим человеком — который соответственно должен был каким-то образом «заслужить» свою неудачу. Эта эмоциональная потребность в подтверждении легитимности удаchi проявляется повсеместно, в том числе когда речь идет о политических карьерах, различиях в экономическом положении или физическом здоровье, успехе в эротической конкуренции и т.п. Если привилегированные люди и хотят в душе чего-то от религии, то именно «легитимации» в этом внутреннем смысле. Не все привилегированные классы чувствуют эту потребность в равной степени. Например, для класса героических воинов боги — это существа, способные на зависть. Соломон и древнееврейская литература премудрости едины в осознании опасности, внутренне присущей высокому положению»²⁹

Нельзя ли предположить, что сегодня эта эмоциональная потребность в подтверждении ищет удовлетворения в беспокойстве по поводу развивающихся стран оттого, что общество

²⁹ Max Weber, *The Sociology of Religion*, London, 1965, pp. 22, 107

изобилия и/или агностическое государство всеобщего благосостояния больше не позволяют ей найти удовлетворение внутри собственного общества?

Несколько лет назад Людвиг Фройнд в своей чрезвычайно глубокой книге о политике и морали также описал этот весьма примечательный дискомфорт и смутное чувство вины, которое можно наблюдать у многих наших современников. Однако он в большей степени стремится объяснить его не с точки зрения антропологии, а с точки зрения культурологии и социологии религии³⁰.

Фройнд совершенно правильно связывает происхождение этого уныния, чувства вины и неуверенности с некоторыми нелепыми представлениями, распространившимися в культуре Запада: с эсхатологическим прославлением или, по крайней мере, с выравниванием статуса тех, кто лишен власти и собственности, со статусом тех, кто ими обладает, в контексте реального общества, жесткие социальные структуры которого в течение значительного времени определялись институционализированной религией. Болезненное осознание реальной и потенциальной зависти в других или, по крайней мере, такие подозрения, привели в западном обществе — возможно, в наибольшей степени в период с 1890 по 1950 г. — к возникновению у некоторых представителей высших социальных классов угрызений совести и явного чувства вины. В своей автобиографии «В опасный мир» (*Into the Dangerous World*) парламентарий-лейборист Вудро Уайет (род. 1918) описал свой травматический опыт столкновения со вспышкой зависти в другом:

«Конечно, в возрасте 10 лет у меня не было никаких ярко выраженных политических взглядов или чувств, хотя одно из моих самых ярких жизненных впечатлений относится к еще более раннему возрасту. Это случилось, вероятно, во время избирательной кампании 1924 г. Через сад перед нашим домом прокладывали новые дренажные трубы. Я очень подружился с молодым рабочим и в день выборов спросил его, будет ли он голосовать за консерваторов. Его узкое лицо, на котором обычно отражались его кроткий нрав и доброжелательность, потемнело, и он нахмурился.

«Что? — сказал он. — Голосовать за таких людей, как твой отец, которые живут в больших домах вроде этого, в то время как я копаю эту канаву? Какого дьявола я должен за него голосовать?»

³⁰ L. Freund, *Politik und Ethik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese*, 2nd ed., Gütersloh, 1961, p. 190 ff.

Он ошибался, когда считал, что у нас есть деньги, раз мы живем в большом доме — школа просто не могла располагаться в маленьком доме, но я понял, что он имеет в виду, и убежал обратно в дом, испуганный и потрясенный.

Впоследствии я часто думал об этом разговоре. В моем сознании этот эпизод вырос до символа того, что я представлял себе как атмосферу Французской революции. Я помню, что мне постоянно приходила в голову фраза: «Их намного больше, чем нас». Это вполне соответствовало действительности»³¹

Я не сомневаюсь, что один из самых важных мотивов для присоединения к эгалитарному движению состоит в подобном описанному выше чувстве вины и тревоги: «Давайте построим общество, в котором никто не будет завидовать».

Уязвимость классовой системы

Одна из причин, по которой мобильная классовая система вызывает критику, состоит в ее главном достоинстве: в том, что она является случайным итогом бесчисленных и разнородных индивидуальных и коллективных процессов. По этой причине еще никто и никогда не создавал такой системы социальных классов, в которую было бы встроено ее собственное оправдание. И как раз в силу того, что в этой системе относительно легко перейти в более высокий класс или выпасть из него, такое общественное устройство не в состоянии предоставить никакого успокаивающего совесть объяснения положения отдельных людей по сравнению с теми объяснениями, которые возможны для религиозной или военной иерархии. Даже кастовая система, как, например, у индусов, гораздо в меньшей степени способна порождать чувство вины. За исключением внешних символов дискриминации, в наше время запрещенных законодательно, например объявлений на гостиницах, кастовая система сохранилась в неприкосновенности, практически не затронутая даже чувством вины. В большинстве индийских деревень живут как минимум люди из четырех основных каст, и они избегают друг друга так же тщательно, как раньше. Один пожилой индеец, который до прошлого года никогда не бывал за пределами своей страны, но был воспитан родителями-протестанта-

³¹ W Wyatt, *Into the Dangerous World*, New York, n.d. (1952).

ми и много лет работал миссионером, рассказал мне, что многие люди, несмотря на то что они обратились в христианство, все еще в большей или меньшей степени воспринимают кастовую систему как данность; так, например, часто представители разных каст вынуждены причащаться отдельно.

Конечно, даже в конце прошлого века в Индии были люди, которые из чувства рессентимента по отношению к высшим кастам вступали в религиозные и политические протестные или сепаратистские движения, либо игнорировавшие кастовую систему, либо допускающие обе формы поведения среди своих членов. Есть также отдельные индийцы, в основном получившие западное воспитание, чье чувство вины из-за собственной принадлежности к высшей касте вполне можно сравнить с угрызениями совести какого-нибудь отпрыска британской земельной аристократии. Но до сих пор оставалось верным утверждение, что огромное большинство индийцев никогда не ставило под сомнение свою принадлежность к касте, в которой они родились. Идеология этой системы, за которой стоит сила религии, не допускает, с одной стороны, чувства вины, с другой — зависти.

В соответствии с представлениями индуизма ни один человек в духовном отношении не способен занять место другого. Несмотря на то что члены одной семьи могут совершать религиозные ритуалы рядом, все они молятся по отдельности. Если человек родился в хорошей семье, то это, вероятно, связано с его заслугами в предыдущей жизни; поэтому теперешняя жизнь привилегированного человека является следствием его предыдущей добродетельной жизни, которая была предварительной ступенью для того, чтобы он родился вновь в лучших, чем раньше, жизненных обстоятельствах.

Таким образом, здесь мы имеем дело с системой, которая с самого начала не оставляет практически никакого пространства для завистливых чувств между социальными классами. Однако страх перед злобными завистниками *внутри* группы чрезвычайно распространен среди индийцев и проявляется в магии, которую обычно используют от «дурного глаза»³²

³² Взаимный страх и почти полное отсутствие дружбы в западном смысле слова среди жителей индийских деревень описаны в хорошо документированном исследовании G. Morris Carstairs, *The Twice-Born* (Bloomington [Ind.], 1958), с предисловием Маргарет Мид. Чтение этой книги должно отрезвить сторонников оптимистического взгляда на развивающиеся страны.

Глава 16

ВЫДАЮЩИЕСЯ ЛИЧНОСТИ В ОБЩЕСТВЕ РАВНЫХ

Очевидно, что в любом современном обществе именно интел- лектуальная элита особенно склонна к одной наивной и тщет- ной, но политически значимой форме избегания зависти. Имеется обширная литература (и биографическая, и поли- тологическая), свидетельствующая о типичной для высоко- образованных людей — выдающихся художников, актеров, известных ученых — склонности заигрывать с коммунизмом. Это позволяет нам выдвинуть тезис о том, что человек с тем большей готовностью выберет принаряженную под филосо- фию долгосрочную коммунистическую программу (в отли- чие от толпы, которая рекрутируется в качестве краткосрочной меры для первоначальных актов устрашения и уличной борь- бы), чем более «неравным», выдающимся и исключительным является то положение, которое он уже занимает в обществе, при условии, что он сочетает свое привилегированное поло- жение с чувством вины.

Этот «паралич» элиты в результате страха перед симво- лическим выпячиванием зависти в социалистических массо- вых движениях уже был хорошо задокументирован, например, Роберто Микельсом. Показательно также признание Андре Жида, что он излечился от симпатии к советскому коммуниз- му, когда, приехав в СССР в 1936 г., не нашел там чаемого равенства, зато обнаружил колоссальную разницу между ком- фортом и удовольствиями, доступными для элиты, и услови- ями жизни простых людей³³

³³ *Psychologie der antikapitalistischen Massenbewegungen, Grund- riss der Sozialökonomik*, Section IX, Part I, Tübingen, 1926, pp. 304–306. A. Gide, *The God That Failed*, p. 179, ed. by R. Crossman. Cf. also Neal Wood, *Communism and British Intel- lectuals*, New York and London, 1959.

Это чувство вины у выдающегося человека может возникнуть, например, потому, что его родители не смогли дать одинаковое образование всем своим детям, потому, что сам он достиг многого, а остальные члены его семьи «застряли» в низших классах, или, скажем, потому, что он выжил, а его более талантливый брат рано умер.

Как ни странно, человеку этого типа никогда не приходит в голову стремиться к обществу настолько простому, чтобы в нем не было потребности ни в физиках, ни в математиках, ни в скрипачах-виртуозах, — иными словами, к обществу, где он мог бы обрести анонимность и, таким образом, стряхнуть с себя чувство вины за свое выдающееся положение. Такая мысль никогда не пришла бы ему на ум вследствие его тщеславия, его приобретенного права быть знаменитостью, не говоря о том, что он, вполне возможно, слишком умен, чтобы прибегнуть к помощи идиллической аграрной утопии. Но он верит, не совсем безосновательно, что радикальное социалистическое и коммунистическое общество или что-нибудь в духе Третьего рейха обеспечит общественную солидарность посредством принуждения и таким образом создаст для некачественных и наименее одаренных граждан своего рода рай на земле, где ему не нужно будет чувствовать никакой вины за исключительность своего положения.

Собственно, эта надежда в известной степени оправдана, потому что на какое-то ограниченное время социал-революционные системы действительно могут привести к отождествлению «работников физического труда» с теми, кого некогда эвфемистически называли «работниками умственного труда»: если высокооплачиваемый физик и чернорабочий случайно окажутся на одной скамейке в парке, то физик может тешить себя мыслью, что зависть, которую, возможно, чувствует по отношению к нему рабочий, по сути представляет собой предательство идеологии всеобщей солидарности, провозглашенной фюрером, президиумом ЦК или кем-то в этом роде. А чернорабочий тоже иногда в это верит, хотя, как показали исследования, он, как правило, будет завидовать не физики и не певцу, а исключительно мастеру или, что более вероятно, другому рабочему, которому разрешили поработать на несколько часов больше сверхурочно.

Как в христианском мире, где все разделяли одну и ту же веру, каждый, вне зависимости от его мирского статуса

и положения, мог считать себя связанным с ближним своим и примиренным с ним посредством трансцендентального Бога и, более того, он даже не мог завидовать ему, поскольку это означало бы подвергнуть сомнению Божию премудрость, так в XX в. интеллеktуал - агностик ищет новое божество, которое обещает ту же защиту от зависти соседа (часто лишь воображаемой), что и христианский Бог, и ту же свободу от пожирающего чувства вины, порожденного его личным превосходством над другими. Такое суррогатное божество — это прогрессистская идеология или, точнее, утопическое общество полного равенства. Эта утопия может никогда не осуществиться, но даже когда человек просто притворяется, что он ее сторонник, это помогает ему нести бремя неравенства.

Примерно в середине нашего века удивительная нерешительность и слабость по отношению к завистникам стали проявляться у значительно большего числа людей, чем до тех пор. Сегодня мало кто заботится о том, чтобы объективно решать, легитимна или нет ситуация, вызывающая зависть. Сейчас достаточно простого выражения зависти: в политическом выступлении, в карикатуре, в сатирической песенке и т.п., — чтобы убедить таких людей, что существует объективное нарушение справедливости. Соблазнительно рассматривать это как форму регресса. У примитивных народов, а также и в наши дни у многих простых аграрных общин воздействие «дурного глаза» завистливого человека на объект его зависти, как представляется, происходит на более низком личностном уровне, чем уровень чистого функционирования разума. Описано много подтвержденных случаев, когда известия о проклятии завистника было достаточно для того, чтобы вызвать симптомы болезни у человека, против которого оно было направлено. Необходимым условием прогресса цивилизации в целом была способность достаточного числа людей освободиться от этого страха. Этому процессу способствовали некоторые религиозные доктрины, а также укорененные в культуре светские представления, например концепт удачи.

Сегодня многие люди в западных индустриальных обществах, по-видимому, так же склонны к страху перед завистью, как и представители примитивных обществ. Использование магических средств против сглаза встречается редко, за исключением сельских общин и некоторых меньшинств; вместо этого мы встречаемся с недостаточно разумной реакцией,

которая в свете идеи равенства воспринимает как оправданные все виды зависти.

Вероятно, современный завистник, ища социального одобрения, пользуется неуверенностью и чрезмерной чувствительностью многих своих современников, которые, в свою очередь, несут ответственность за всеобщую склонность к предрассудкам. Говоря проще, тот, кто не может идентифицироваться с завистливым человеком и его требованиями, чересчур полагается на свое везение.

Социальная совесть эгалитарной личности

Социальная совесть и чувство вины за то, что он может вызывать зависть, пробуждаются в душе эгалитариста тогда, когда он обнаруживает, что начинает получать доход, достаточно большой для того, чтобы возвыситься не только над работниками физического труда, но и над многими другими интеллектуалами.

Автобиографические заметки двух авторов, Беатрисы Вебб и Симоны де Бовуар (и та и другая придерживались левых политических взглядов), демонстрируют тот тип интеллектуальных и эмоциональных структур, который позволяет эгалитарной личности восстановить равновесие.

В своих дневниках Беатриса Вебб пересказывает бурные дискуссии внутри лейбористской партии перед Второй мировой войной, когда партия была на грани прихода к власти и ее лидеров ждали министерские зарплаты. Существовало требование к лейбористскому правительству: снизить все зарплаты министров до 1 тыс. фунтов в год. Хотя миссис Вебб была в состоянии понять, что обычному члену лейбористской партии зарплата в 5 тыс. фунтов показалась бы огромной, она с ловкостью, не уступающей ловкости какого-нибудь капиталиста — председателя совета директоров, доказывает: после вычета подоходного налога и необходимых расходов весьма высока вероятность, что министр-лейборист окажется в убытке. Она полагает, что следует оценивать справедливое вознаграждение человека, рассматривая его карьеру в целом, а не только годы его успеха, и упоминает о тех финансовых жертвах, на которые шли многие лидеры лейбористов до того момента, как они стали министрами

с соответствующими зарплатами; она даже приводит в качестве аргумента то, что министра, после того как он уйдет в отставку, ждут большие трудности в том, что касается продолжения его карьеры, прерванной из-за его назначения министром.

И здесь Беатриса Вебб вынуждена рассмотреть моральную ситуацию тех членов лейбористского правительства, у кого уже есть гарантированные доходы, которые они продолжили бы получать, заняв министерские посты.

Во-первых, это профсоюзные деятели, о которых она пишет с некоторым презрением. Их пребывание на политической авансцене не просто значительно упрочит их положение в их прежних креслах; они также смогут откладывать значительную часть своей зарплаты и после нескольких лет на министерском посту всю оставшуюся жизнь быть «мелкими рантье». Далее Беатриса Вебб рассматривает этот сложный моральный вопрос применительно к своему мужу и другим состоятельным интеллектуалам.

«Другая группа людей, которые неожиданно извлекают выгоду из министерских зарплат, — это те, кто уже живет на незаработанные деньги, Тревельян, Бакстон и, в меньшей степени, мы сами, люди, которые не будут тратить существенно больше, чем они уже тратят как неоплачиваемые государственные служащие. Вероятно, вследствие того, что Сидней станет министром, мы станем тратить, скажем, 500 фунтов в год дополнительно на приемы и административные расходы, но остальные 3 тысячи, если мы не будем специально тратить эти деньги, — это чистая прибыль. ...Мы действительно провели всю жизнь на службе обществу, не получая за это жалованья, но, как социалисты, мы вряд ли могли бы оправдать то, что мы получали в год тысячу фунтов незаработанного дохода, если бы поступали как-то иначе. Это относится также к Бакстону и Тревельяну...»

Зарплата министров

В следующем абзаце Беатриса Вебб приходит к заключению, что в силу индивидуальной разницы в обстоятельствах жизни и того, что, по всей вероятности, многие министры останутся в убытке по итогам своего пребывания в должности, было бы

практически невозможно решить затруднительный в моральном отношении вопрос о том, оправданы ли министерские зарплаты. Она также неспособна разрешить эту этическую дилемму применительно к себе самой и мужу, но находит утешение в слабой надежде на то, что пребывание в должности будет недолгим: «Однако я сомневаюсь, что размер министерских зарплат станет проблемой для нас лично: никакой моральной проблемы не возникнет, поскольку я полагаю, что это ненадолго, и сомневаюсь, что зарплаты за несколько недель или месяцев будет достаточно для того, чтобы покрыть расходы на следующую избирательную кампанию. У нас может остаться несколько сот, но я в этом сомневаюсь».

И еще один укол в адрес профсоюзных лидеров: «Политика для лейбориста, который не принадлежит к числу профсоюзных деятелей, — это игра без выигрыша»³⁴.

Утешительное замечание Беатрисы Вебб о расходах на избирательную кампанию предоставило демократическим политикам с эгалитарными взглядами долгоиграющую защиту от угрызений совести; защиту, значение которой в Соединенных Штатах Америки, начиная с середины нашего века, постоянно росло. Поскольку расходы на президентскую избирательную кампанию или на кампанию по избранию в сенат практически неограниченны, то теперь можно оправдать растущими расходами на переизбрание — и перед собственной совестью, и перед электоратом — любое унаследованное состояние, любое богатство вне зависимости от того, насколько сомнительным путем оно могло быть приобретено во время пребывания на государственной службе, любую, сколь угодно высокую зарплату, полученную в качестве избранного представителя народа. Цель оправдывает средства, в данном случае — деньги.

Против этого не было бы возражений, если бы политики мирились с такой же «этикой» в других профессиональных сферах. Ведь за этим стоит более общая проблема существования разнородных потребностей в обществе, основанном на разделении труда. Если политику-социалисту, который по определению стремится к обществу равных (или к обществу людей, которых он «сделал равными»), удастся оправ-

³⁴ Запись от 7 февраля 1924 г., *Beatrice Webb's Diaries 1924–1931*, ed. Margaret Cole, London, 1956, p. ff.

дать собственное особое финансовое положение исключительными требованиями, предъявляемыми к нему его призванием и возможностями, а также тем, что он так необходим для общего блага, то это должно распространяться и на другие профессии. Одаренный и энергичный 30-летний менеджер, который желал бы достичь независимости, может справедливо утверждать, что из-за прогрессивного подоходного налога, который берут с него, как с наемного работника, он не может отложить достаточно для того, чтобы стать работодателем и тем самым внести в область промышленной организации, инноваций и т.п. тот вклад, который, по его мнению, способен внести он один.

Идеал даже относительно эгалитарного общества несовместим с культурным этосом, позволяющим индивиду определять степень своего вклада в общее дело и громко заявлять об этом. Но именно эту свободу больше всего ценят авторы, придерживающиеся социалистических взглядов.

Симона де Бовуар и Сартр

Подобно Беатрисе Вебб, Симона де Бовуар в своих автобиографических текстах также описывает проблемы интеллектуала-социалиста, видящего, как его литературный успех высоко поднимает его над миром коллег. После долгих лет лишений она столкнулась с этой проблемой в 1945 г., когда ее спутник, Жан-Поль Сартр, с которым у них было общее хозяйство, достиг мировой славы. Когда она поняла, что теперь у Сартра всегда будет много денег, она пришла в ужас и подумала, что их долг состоит в том, чтобы потратить эти деньги на добрые дела. Но как? Ни ей, ни Сартру не хотелось превращаться в благотворительный фонд. Она попыталась тратить на себя настолько мало, насколько это было возможно, но в конце концов купила дорогой костюм для лекционного тура по США. В слезах она сказала Сартру: «Это первая уступка». Ее знакомые смеялись над ней. Тем не менее Симона де Бовуар «продолжала воображать... что можно было бы избежать соучастия в социальной несправедливости». Она рассказывает, что чувствовала себя виноватой и что лишь постепенно она и Сартр начали наслаждаться жизненными удовольствиями, например дорогими ресторанами, и ценить их. Их дис-

комфорт от такой косвенной эксплуатации масс становился все меньше и меньше.

Однако, Симоне де Бовуар не удалось решить вопрос, сколько социальной несправедливости может себе позволить успешный писатель-социалист. «С учетом всех обстоятельств, то, как я решала, следует ли мне позволить себе какие-то «уступки» и не позволить другие, было совершенно произвольным. Мне кажется, что для поведения человека в этой сфере невозможно выработать логические принципы»³⁵

Артур Кестлер

В одном автобиографическом эссе Артур Кестлер описал свой опыт, аналогичный тому, о котором шла речь у Вудро Уайета и Симоны де Бовуар. Он, как и многие другие, стал коммунистом, потому что другие люди (богаче, чем он) не испытывали по поводу неравенства того чувства вины, которое всегда терзало его, когда он тратил деньги на самого себя:

«Хорошо понимая, что у нас нет денег, раздираемый жалостью к отцу [он был неудачливым изобретателем. — Г.Ш.]... я испытывал укол вины всегда, когда родители покупали мне книги или игрушки. Это продолжалось и позже, когда каждый костюм, купленный мной для себя, означал, что я смогу гораздо меньше обычного послать родителям. Одновременно у меня возникла сильная неприязнь к явно богатым людям — не потому, что они могли многое себе позволить (зависть играет в социальных конфликтах гораздо меньшую роль, чем обычно считают), но оттого, что они не испытывали при этом чувства вины. Таким образом, я спроецировал свои личные затруднения на структуру общества в целом».

К сожалению (для удобоваримости текстов современных социальных критиков), очень немногие из тех авторов, для которых решением их проблем стал социализм, достигли того уровня понимания, на которое оказался способен Кестлер³⁶

³⁵ S. de Beauvoir, *La Force des choses*, Paris, 1963, p. 135 f.

³⁶ A. Koestler в: *The God That Failed*, ed. R. Crossman, New York, 1949, p. 18.

Может ли рвение, с которым человек социалистических взглядов призывает к обществу, где, как он предполагает, все будет социально справедливым, проистекать в первую очередь из его потребности воплотить, по крайней мере применительно к обществу как абстракции, тот идеал, недостижимость которого в своей личной жизни он осознает, — идеал справедливого общества, в котором никто не будет вынужденно испытывать чувства вины перед завистью других к его неравному с ними положению?

Утверждение, что в зависти виноват тот, кому завидуют (и следовательно, собственность — это не только кража, но и зависть других людей), этот излюбленный тезис левых писателей, столь же лицемерно и, доведенное до своего логического заключения, столь же абсурдно, как и утверждение, что у завистливого человека никогда не бывает справедливых поводов для негодования. Однако нет такой формы человеческого существования, которая дала бы нам возможность освободиться от «вины», заключающейся в пробуждении чужой зависти. В этом источник того всеобщего, бессмысленного чувства вины, влияние которого в последние 100 лет было таким деструктивным и дезориентирующим. Угрызения совести (социальной совести) и наивное предположение о том, что в принципе возможно общество, которое либо было бы бесклассовым, либо не провоцировало бы зависть каким-то иным способом, несут ответственность за присоединение к левым движениям большого числа людей из средних и высших классов; кроме того, они сделали вербовку шпионов в верхних слоях западного истеблишмента относительно простой задачей для коммунистических стран.

Стремление к такому обществу, где никто не мог бы быть «виновен» в зависти, в рессентименте, в алчности другого, — безнадежно, а потому либо нечестно, либо наивно. Такое общество не могло бы функционировать. В нем не было бы даже элементарных институтов, поддерживающих и сохраняющих те преимущества цивилизации, которых мы сумели достичь; оно не могло бы допускать никаких улучшений, а также не было бы способно воспитать новое поколение. В конце концов оказалось бы, что неравенство между детьми и взрослыми в сфере собственности и дискреционных полномочий в отношении образовательных средств так же невозможно сохранять, как и неравенство между людьми одного и того же возраста. Ведь эгали-

тарную утопию сводит на нет в первую очередь существующая в любом обществе возрастная иерархия. Между поколениями имеется значительное напряжение и рессентимент, и у примитивных народов неслучайно предусмотрены тщательно разработанные церемонии для канализирования этих чувств. Не требуется особенно живого воображения, чтобы понять, до какой степени в обществе, где возраст был бы единственной различительной особенностью, люди разного возраста были бы одержимы возникающими в связи с этим противоречиями.

Будь тем, что ты есть

Императив «Будь верен самому себе!» составляет ядро множества моральных систем, и христианских, и нехристианских, однако, ничто не вызывает у людей таких подозрений, как это — «быть самим собой». Причину не нужно долго искать: чем в большей степени человек действительно верен самому себе, тем болезненнее будет для других сравнение с ним, поскольку индивиды могут быть равны только тогда, когда каждый из них скрывает свою истинную сущность.

Введенное Дэвидом Рисманом понятие «личности, ориентированной на другого», по его мнению, типичной для современных США, представляет собой образец социально ожидаемого поведения в культуре, павшей жертвой эгалитаризма.

Турнье безжалостно описывает эту диктатуру других внутри нашего «я»: «...мы чувствуем себя виновными... за то, что мы поддаемся парализующему страху, приспособляемся к нашему окружению... находимся в плену бесплодного конформизма; за то, что мы не те, кто мы есть на самом деле. ...Здесь четко проявляется противопоставление ложной вины, внушенной обществом, и ответственности за себя перед Богом. ...Один поэт рассказывал мне, что, когда он начинает писать, он всегда испытывает чувство вины, потому что живо ощущает, как его критикуют за то, что он впустую тратит время, занимаясь бумагомаранием, вместо того чтобы зарабатывать на жизнь»³⁷

В своей замечательной книге о детях в кибуцах М. Спиро описывает почти идентичный случай: молодого человека, который после каждого стихотворения испытывал угрызе-

³⁷ P Tournier, op. cit., 1962, p. 55.

ния совести по отношению к своим товарищам по общежитию, не умевшим писать стихи³⁸

Существует тип человека, постоянно пытающегося искупить свою вину за то, что он вообще появился на свет. Когда ему нужно сказать что-нибудь, чтобы выразить собственное мнение или то, что могут счесть его мнением, он обставляет это бесчисленными извинениями и оговорками. Он отказывается от наград, знаков отличия и подарков и всегда выбирает самый неудобный стул в комнате. Этот тип личности описан в литературе многих культур и народов. Его крайнее проявление — обязательный для любого китайца, когда он встречается с кем-то равным себе по положению, ритуал, требующий, чтобы ни у одного из участников встречи не могло возникнуть впечатления, что другой хотя бы намеком продемонстрировал свое превосходство.

Мы не одиноки, когда считаем это универсальным способом человеческого поведения, с помощью которого человек стремится предотвратить или умиротворить зависть, потенциальную или реальную. Многие из того, что постепенно, с ходом истории стало в конкретных обществах хорошими манерами или вежливостью, в основном состоит из правил поведения, предназначенных для того, чтобы избежать зависти других. Вероятно, можно говорить об «избегании престижа» как об особой форме избегания зависти. Во всех культурах, от наиболее примитивных до наиболее развитых, существуют различные степени ограничений, налагаемых на любой способ самовыражения, потенциально способный вызвать зависть. Случаи, когда такое поведение становится настолько неестественным и преувеличенным, что препятствует нормальной жизни, описаны в трудах по психопатологии.

Завистливый гость

Благодаря одному из своих пациентов, 22-летнему американскому ветерану Второй мировой войны, психиатр Роберт Сейденберг получил возможность поразительно точно описать

³⁸ M. Spiro, *The Children of the Kibbutz*, Cambridge (Mass.), 1958, p. 398.

связь между скромной предупредительностью и вытесненной завистью. Вот его описание:

«Это индивид, который не в состоянии получать или принимать — не в состоянии быть гостем. Сделать ему подарок означает причинить ему дискомфорт. Он должен немедленно отплатить вам тем же самым, и обычно бывает щедрее вас. Он не может быть кому-либо обязан чем-либо. Он с большим трудом принимает ваше приглашение на обед и, соответственно, обязательство поддержать получасовую светскую беседу после обеда. Идеальный знакомый на первый взгляд, он тем не менее всегда заставляет того, кто его пригласил, и своих соседей по столу чувствовать себя неловко. Хотя его девиз «Лучше отдавать, чем получать», его самопожертвование и акцентированная предупредительность привязаны к внутренне деструктивным импульсам».

К такому типу личности принадлежал пациент Сейденберга. Любой обед был пыткой для него. В конце концов он обратился к врачу. В ходе анализа «у него начали раскрываться аспекты ревности и зависти к хозяину, которые до той поры выступали под маской хороших манер и притворной предупредительности и подавляли способность пациента быть гостем. На самом деле он понял, что его базовым чувством было желание вобрать в себя хозяина и все его имущество! Он не мог бы получить от хозяина то, чему он завидовал, и поэтому стал бы красть (его дом, безопасность и т.п.)».

Затем Сейденберг вспоминает о широко распространенных у разных народов обычаях, особенно в относительно примитивных культурах. У них «считается чрезвычайно дурным тоном выражать восхищение чем-либо, принадлежащим хозяину. Если гость, необдуманно или по незнанию, поступает таким образом, то хозяин обязан предложить эту вещь ему в подарок. Возникновение этого обычая, вероятно, связано с признанием хозяином того, что гость ему завидует. Чтобы смягчить эту зависть и, возможно, чтобы предотвратить зло, вытекающее из его привязанности к этой вещи, он дарит ее гостю».

Сейденберг делает следующий шаг в своем анализе: «Фило-генетически для того, чтобы быть гостем, нужно было большее эмоциональное развитие, чем для того, чтобы быть хозяином. Гостю требовался гораздо более высокий уровень сублимации и цивилизованности, чем хозяину, для того, чтобы при-

нимать свою роль и играть ее, не пробуждая тревоги у хозяина и у себя самого. Таким образом, если мы соглашаемся с юнговским представлением... что эмоциональное развитие индивида воспроизводит филогенез, то мы находим объяснение некоторым чертам характера, свойственным психопатологии ежедневной жизни...»³⁹

Я несколько раз встречал и в Европе, и в Америке людей, принадлежащих к типу, яркий анализ которого дал этот американский психоаналитик 20 лет назад. Вероятно, этот тип личности может помочь нам понять охватившее весь мир восстание молодежи, которое началось в 1966 г. Подобно «завистливому гостю» — пациенту Сейденберга, этим молодым людям не хватает зрелости, чтобы быть «гостями нашего общества изобилия». Избалованные молодые люди от Калифорнии до Западного Берлина, от Стокгольма до Рима предаются бессмысленному вандализму из-за смутной зависти к миру изобилия, к созданию которого они не имели отношения и наслаждение плодами которого сопряжено для них с чувством вины, как с некой данностью. Годами их призывали лелеять эту вину, сравнивая свою жизнь с участью обездоленных у них дома и за рубежом. Поскольку бедные не исчезнут настолько быстро, чтобы избавить их от острого чувства вины, они могут снизить уровень своего напряжения только посредством символических актов агрессии, направленных против всего, что дорого и важно для объекта их зависти — старшего поколения.

Один из случаев, описанных Давидом Рисманом

Описанный Давидом Рисманом тип «личности, ориентированной на другого», представляет собой описание способа поведения, близко совпадающего с тем, что мы называем «избеганием зависти». Однако в Америке человек такого типа часто стремится подражать образу жизни и потребительским привычкам окружающих, иными словами, покупает вещи, которые могли бы вызвать зависть у тех, кто стоит ниже его в финансовом отношении. Однако Рисман в равной

³⁹ R. Seidenberg, 'On Being a Guest,' *Psychiatric Quarterly Supplement*, Vol. 23, Part I (1949), pp 1–6.

степени считает существенным фактором страх респондентов каким-либо образом выделиться, проявить индивидуальные вкусы, отличные от вкусов других, или позволить себе расточительность, способную вызвать зависть у тех людей, которые могли бы нанести им ущерб.

В 1952 г. в своей обширной монографии «Лица в толпе» (*Faces in the Crowd*) Рисман представил некоторые из биографий и интервью, которые легли в основание теоретической концепции его труда «Одиночество в толпе» (*Lonely Crowd*). В некоторых случаях мотив избегания зависти совершенно очевиден. Так, он описывает одаренного студента, страдающего от глубокой неуверенности в себе. Как и многие другие американцы его поколения, он не в состоянии получить удовольствие от собственных необычайных способностей. В эмоциональном отношении он напоминает человека, описанного Сейденбергом. Клайд Хиггинс, как называет его Рисман, притворяется, что считает футбол чем-то важным. Рисман подозревает, что его футбольный энтузиазм либо, как и у многих других студентов, объясняется исключительно желанием скрыть от других то, что он чувствует на самом деле, либо, что более вероятно, этот энтузиазм подлинный, но требуется ему для защиты от чувства вины и тревоги; он не только хочет казаться посредственностью, он хочет испытывать те же чувства, что и посредственность. Рисман продолжает:

«Дарования — это опасно. Если человек по рождению принадлежит к высшему классу, то его дарования могут украшать его жизнь. ... Но социально мобильный человек низшего класса склонен относиться к своим дарованиям амбивалентно... если он развивает их, то ему становится в некотором смысле тяжелее развивать отношения с другими людьми. ... Таланты человека ставят его в ситуацию конкуренции, в которой он привлекает к себе внимание и становится мишенью... Умалая собственные дарования, человек тем самым стремится достичь двух сходящихся в одной точке целей: во-первых, избежать «подчинения им», которое могло бы привести к возникновению новых обстоятельств и росту личных амбиций, во-вторых, отвлечь стрелы зависти. В основном это бессознательный процесс, даже если отчасти его можно отнести на счет нарочитой скромности»⁴⁰

⁴⁰ D. Riesman, *Faces in the Crowd*, New Haven, 1952, p. 576.

Так, далее Рисман пишет:

«Личность, ориентированная на другого, начинает жизнь в группе, боясь упрека: «А, так ты считаешь, что ты лучше всех», и... иногда *борется* со своими дарованиями, чтобы они не стали причиной конфликта с другими. ...Стремления личности, ориентированной на другого, обычно сконцентрированы на ограничениях, связанных с присутствием других — например, с опасностью вызвать их зависть или оскорбить эгалитарные взгляды»⁴¹

Рисман, однако, ошибается, считая избегающее зависти поведение, которое, как он убедительно показывает, приводит к разрушению собственных талантов человека, особой характеристикой современного промышленного общества. Как мы можем показать, оно имеет гораздо более глубокие корни и выражено в аграрных обществах, у примитивных народов и в изолированных общинах, например в норвежских рыбацких деревнях, сильнее, чем в США. Рисман наблюдал скорее «послеродовые схватки», последствия установки, которая в Америке, в отличие от Европы, все еще направлена на интеллектуальные, а не на экономические различия — различия в доходе или в потребительском поведении.

Человеческое сообщество, состоящее исключительно из хвастунов, не смогло бы функционировать долго. Минимум конвенциональной скромности в человеческом общении — это такая же обязательная предпосылка для существования общества, как табу на инцест. Неслучайно суеверия, пословицы и религиозные верования всех народов всегда объединяются, чтобы внушить добродетель скромности каждому новому члену сообщества по мере его взросления. То, что в эпоху после Реформации позволило индивиду, не испытывая стыда, чувствовать себя выше других и, более того, демонстрировать свое превосходство своим трудом, было поразительным поворотом в истории и особенностью кальвинизма. Это было началом разрушения барьера зависти. Может быть, развитие пошло этим путем, потому что христианство начало с того, что создало новую, особенную связь человека с миром и предоставило ему фундаментальную и логичную систему ценностей. Однако, когда Реформация отдала этот духовный источник энергии в распоряжение индивида, одним из последствий

⁴¹ Op. cit., p. 530.

этого стала его меньшая восприимчивость к угрозе сглаза со стороны менее одаренных и менее успешных.

Добродетель скромности и ее ценность, вероятно, необходимы для общества; однако если бы те, кто стремится к власти, должны были бы, посредством пропаганды или риторики, усиливать скромность каждого отдельного гражданина, проистекающую из смутного страха стать объектом зависти, до тех пор, пока она не превратится в невротическую установку избегания зависти, тем самым создавая возможность для введения в действие уравнительных мер, которые, в частности, облегчают контроль над обществом тем, кто находится у власти — все это было бы весьма сомнительным образом действий.

Глава 17

УТОПИЯ: ОБЩЕСТВО, СПАСЕННОЕ ОТ ЗАВИСТИ

На что было бы похоже общество, освобожденное от зависти? Модели, так любимые утопистами, — племенная культура и небольшое изолированное общество — не могут помочь нам представить себе этот идеал, поскольку, как мы видели, такого рода сообщества больше страдают от зависти, чем любые другие. Прошлое в целом также ненамного более информативно, за исключением одного примера, о котором в современном демократическом мире предпочитают не вспоминать: многие исследователи согласны в том, что в стабильном обществе, структурированном иерархически, зависть вызывает меньше проблем, чем в обществе с высокой социальной мобильностью¹. Равным образом успешно бороться с этим чувством может настоящая метафизическая религиозность в сочетании с осуждающей завистью моральной доктриной. Однако очень сомнительно, что какому-либо социальному институту или какой-либо форме общества в прошлом был когда-либо известен народ, свободный от зависти².

Что мы имеем в виду, когда говорим об обществе, спасенном от зависти? С точки зрения поверхностной интерпретации, которая встречается довольно часто, например, у Александра Рюстова, это — социальная реальность, где не осталось

¹ D. M. Potter, *People of Plenty: Economic Abundance and the American Character*, Chicago, 1954, p. 111.

² Мне попадалось такое утверждение только один раз, в отчете русского миссионера XIX в. о племенах Алеутских островов; он пишет, что эти люди были настолько доброжелательны и счастливы, что даже не страдали от зависти и справлялись с личными неудачами (например, с падением в ледяную воду) без всяких недобрых чувств к своим более удачливым сотоварищам (*Human Relations Area Files*, Yale University).

поводов для зависти³ Зависть в таком понимании — это, во-первых и исключительно, следствие существования того, что ее вызывает: удовольствия, которое другой получает от своего значительного состояния, образованности или вкуса к жизни. Решение, которое автоматически приходит на ум, состоит в выравнивании. Людей следует сделать равными. Если отвлечься от сильно переоцениваемой практической и психологической сложности полного выравнивания, это решение пренебрегает важной функцией материального неравенства. Завистливый человек в состоянии смириться с превосходством соседа в том, что касается внешности, молодости, детей, семейного счастья, только завидуя его доходу, дому, автомобилю и путешествиям. Материальные факторы создают социально необходимый барьер против зависти, защищая человека от физического нападения.

Чувство справедливости и свобода от зависти

Описывать утопию как общество свободных от зависти индивидов не означает представлять себе людей, внутренне неспособных замечать и чувствовать несправедливость. Можно привести примеры чрезвычайно несправедливых ситуаций, которые, без сомнения, вызывают глубокое возмущение у любого человека.

Под свободным от зависти обществом мы ни в коем случае не понимаем общество, в котором люди покорно соглашались с абсурдно малыми различиями в вознаграждении за сильно отличающиеся друг от друга результаты или с большими различиями в оплате за одну и ту же работу, не менее абсурдными. Для нашего интеллектуального упражнения в построении свободного от зависти общества мы должны исходить из долгосрочных процессов, стабильных структур и институтов. Какого рода особенности характера, какого типа структура личности и какая социально-экономическая ситуация требуются, чтобы избавиться от зависти и ressentimentа?

Для такого общества требуются люди, которые полностью разделяют идею социального, экономического и политичес-

³ A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Vol. 3, 1957, p. 91 f.

кого равенства. С раннего детства и до самой смерти каждый из них должен будет постоянно осознавать фундаментальное правило, запрещающее ему быть в чем-то неравным другим. Все его воспитание будет направлено на то, чтобы внедрить в него этот принцип и пропитать им его сознание. Даже более последовательно, чем в античной Спарте или республике Платона, дети будут должны с рождения воспитываться в общинных домах с часто сменяемым персоналом. В школах такого общества не будет плохих и хороших учеников и все обязательно будут переходить в следующий класс в конце учебного года; не будет и оценок. Ни один из членов общества не будет нуждаться в пище, медицинской помощи, одежде или крыше над головой. Во имя равенства все будут принимать пищу на общей кухне; ни у кого не будет собственной одежды — каждую пятницу человек будет получать свежесглаженный комплект на следующую неделю. В его личном владении будут находиться одна зубная щетка и одна пара обуви. Частная собственность любого рода будет запрещена. Работа будет распределяться таким образом, что никто не сможет занять какую-то особую должность или заниматься продолжительное время одним и тем же. Даже самые талантливые, когда наступит их очередь, должны будут бросить все и заниматься тяжелым физическим трудом. Членство в такого рода обществе должно быть полностью добровольным. Никого нельзя будет держать там помимо его воли. Вокруг не будет стены. Другие стили жизни будут известны и легкодоступны.

Чтобы проверить нашу гипотезу, был бы необходим эксперимент, продолжавшийся настолько долго, чтобы в новом обществе могло вырасти новое поколение, у которого не было бы воспоминаний об иных формах социальной жизни.

Кибуц как лаборатория равенства

Хотя это может показаться невероятным, такое общество существует на самом деле. Имеется более 200 общинных поселений различного размера, которые в целом соответствуют описанным выше идеалам и обычаям, хотя в некоторых

отношениях могут отличаться друг от друга⁴. Другое требование — это корректные исследования этих поселений разными наблюдателями, в том числе опытными культурными антропологами, которые проводили исследования и других склонных к простоте культур. Такие исследования также есть в нашем распоряжении. Общество, о котором идет речь, — это, конечно, израильские общинные поселения, или киббуцы. Многие социологи справедливо называли киббуц одной из самых важных лабораторий для изучения человеческих существ, находящихся в особых социальных условиях. Ведь они представляют собой первую «утопическую коммуну», буквально и намеренно построенную на социалистических идеалах и эмоциях, причем не такую, которая распалась через пару лет, а продолжающую существовать уже полвека.

Для сравнительных культурных исследований и антропологии киббуцное движение имеет значительно большую ценность, чем общины примитивных народов, потому что киббуцы — это поселения, чьи основатели и последующие члены происходят в основном с Запада. Они — современные люди, которые, в отличие от примитивного человека, очень хорошо знают, как выглядит мир за пределами киббуца.

Цель киббуца — сделать возможной общую жизнь в том самом смысле, который имел в виду Фердинанд Тённис (Ferdinand Tönnies) в своей знаменитой и оказавшей большое влияние книге 1887 года «Общность и общество» (*Community and Society*).

Киббуц идет дальше, чем большинство более ранних, естественных общин, в том отношении, что его цель — это в буквальном смысле общество абсолютно равных. В первые десятилетия существования киббуцев, примерно с 1910 по 1930 г., это стремление иногда выглядело гротескно. Тогда, например, в личной собственности не могли находиться даже рабочая одежда и белье, их раз в неделю посылали в коммунальную прачечную, а потом перераспределяли.

⁴ Между 1948 и 1958 гг. население Израиля возросло более чем в два раза, но членство в киббуцах увеличилось только на 25 тыс. человек. К началу 1957 г. в киббуцах жили примерно 80 тыс. человек. В 1948 г. существовало 177 киббуцев, а в 1958 г. — 229. Очерк С. Кинга (S. S. King) в *New York Times*, из которого взяты эти цифры, озаглавлен «Киббуцы теряют привлекательность».

Со времени основания движения и по сей день ни у его основателей и членов, ни у их друзей, сторонников и помощников во внешнем мире никогда не было сомнений, что это первый великий эксперимент — проверка социализма на практике. В своих попытках построить социализм в куда более благоприятных обстоятельствах, чем в Советском Союзе, они могли опираться на написанную за полвека, со времени Карла Маркса, социалистическую литературу, хотя в кибуцах, по крайней мере почти до самого последнего времени, социалистический эксперимент в России вызывал большую симпатию и наивное восхищение.

Сегодня кибуцы во многих случаях используют современные технологии; производство модернизируется, закупаются сельскохозяйственные машины. Однако нет никаких сомнений, что все эти технологии не могли бы быть изобретены или развиты людьми в пределах той формы сообщества, которую представляет собой кибуцное движение. Иными словами, чисто социалистическая община, и в частности кибуц, находясь в специально тяжелых условиях, которые свойственны таким общинам, может существовать и функционировать только за счет использования продукции, технологий и достижений индивидуалистических обществ.

Форма будущего общества?

Когда, опираясь на данные, представленные в этой книге, мы задаемся вопросом, могло бы это общество равных существовать на том уровне, к которому оно сегодня привыкло, если бы не достижения обществ, где индивидуализм разрешен, то наш скепсис в первую очередь, разумеется, вызывает претензия, которая объединяет кибуцное движение (в меньшем масштабе) с коммунистическими странами, — претензия на то, чтобы быть более высокой формой общества и, более того, формой будущего общества. И здесь мы должны подчеркнуть то, что Советский Союз, в отличие от кибуца, очень далек от того, чтобы быть эгалитарным обществом. Поразительно, что те, кто выступает за идеал кибуца, не замечают, что во многих областях, например в области образования, кибуцный эгалитаризм гораздо ближе к эгалитаризму США, чем к какому-либо институту в Советском Союзе, где одним из излюб-

ленных методов системы является неравное вознаграждение за достижения.

Это означает, что идеалист из кибуцного движения не может приводить советские достижения в качестве дополнительно-го доказательства эффективности своей собственной системы, поскольку они были обеспечены системой с ярко выраженным неравенством, а также за счет импорта моделей из свободного мира. С другой стороны, апологет Советского Союза не мог бы указать на кибуцное движение с его поверхностной гармонией как на окончательную и устойчивую ситуацию, в направлении которой развивается советское общество, — и такая ссылка из уст апологета СССР действительно маловероятна. В Советском Союзе не существует ни одного тренда, цели или ценностной установки, которые могли бы породить что-либо похожее на израильские поселения-коммуны с их ревностно охраняемым равенством.

Поэтому мечтатель-утопист, эгалитарист, кабинетный социалист Запада не в состоянии, в случае если он придерживается фактов, на основании социальной реальности России или кибуца сконструировать модель, которая позволила бы дать благоприятный прогноз о будущем социализма.

Почти не существует общин, в которых настолько мало членов и условия жизни настолько просты, что там нет, или почти совсем нет, ничего похожего на политическую структуру или на признанную регулярную или делегированную власть. Почти всегда есть такие задачи, применительно к которым нельзя обойтись без разделения труда в сфере принятия решений и исполнительной власти. В отношениях с соседними деревнями, племенами или с чужими торговцами и т.п. эту функцию не может выполнять ни весь коллектив, ни какое-нибудь постоянное народное собрание в составе всех трудоспособных мужчин. Кто-то должен разработать план следующей вылазки на охоту или рыбную ловлю, а также следующей войны с соседними племенами, и кто-то должен следить за тем, чтобы этот план был выполнен.

На очень примитивных уровнях социальной организации иногда бывает трудно понять, навязаны ли лидерские роли тем, кто не сумел вовремя от них увильнуть, берут ли их на себя наиболее агрессивные, наиболее честолюбивые люди, или же их выполняют те люди, которых беспокоит благосостояние всей группы. Многие этнографические описания, види-

мо, указывают на то, что эти процессы часто происходят одновременно⁵ Во всяком случае, они не исключают друг друга. В недавней истории демократических стран мы видели баллотировавшихся на пост главы государства кандидатов, которым удавалось создать образ совершенно незаинтересованных наблюдателей и побудить друзей вести кампанию от их имени, в то время как сами они публично подчеркивали непривлекательность этого поста.

Чем меньше и теснее община, чем меньше она нуждается в разделении труда и чем меньше его в ней, тем более эгалитарной будет базовая установка ее членов. Однако практически вне зависимости от характерных особенностей той или иной культуры, вероятно, повсюду будет присутствовать глубоко укорененный рессентимент и недоверие к тем, кто должен распорядиться властью. У примитивных народов деревня или племя соглашаются считать кого-то лидером неохотно лишь, в силу невозможности обойтись без власти или авторитета; при этом с момента наделения лидера властью они дают ему понять посредством особенно неприятных ритуалов, как низко они ценят обладателя власти; после этого он становится объектом их особого недоверия, они опасаются, как бы он не поставил собственные интересы выше интересов общины. Если сравнить этнографические описания неблагодарной роли лидера в примитивных сообществах и понятного стремления многих людей избежать этой роли с наблюдениями за кибуцным движением, то обнаруживается поразительное сходство проблематики.

Проблема власти в кибуце

Американские социологи, позитивно настроенные по отношению к кибуцному эксперименту, показали, что развитие кибуцев на протяжении примерно 30 лет привело их в тупик. Основанное десятилетия назад в духе буквально понятого абстрактного равенства, кибуцное движение не смогло отказаться от современности, от коммерциализации и индустриализации, которые произошли с момента, когда Израиль

⁵ C. S. Beishaw, 'In Search of Wealth,' in *American Anthropologist Memoirs*, February 1955, p. 80.

стал государством. Задачи кибуца умножились. Во всех сферах жизни и работы требовались специалисты, представители, лидеры. Однако взаимная зависть, которую из них пытались изгнать навсегда с помощью принудительного равенства, на самом деле не была истреблена. Хотя людей с готовностью избирают на должности, дающие им власть, с самого начала за ними пристально, тревожно и крайне недоверчиво следят, и каждое применение ими власти считается подозрительным. Те, кого выбирают, прекрасно об этом знают и постоянно это чувствуют. В итоге, спустя несколько лет, община оказывается в состоянии кризиса из-за того, что, говоря словами одного исследователя, в ней формируется «модель отказа»: всякий раз, когда нужно избрать кого-то на ответственный пост, все либо стремятся увильнуть от выдвижения, либо отказываются занять пост в случае избрания⁶

Если полития вознаграждает своих высших выборных должностных лиц достаточно или более чем достаточно, то избирателям не нужно постоянно беспокоиться о том, не занял ли свой высокий пост тот, кто на нем сейчас находится, для того, чтобы использовать свое положение в ущерб сообществу. Однако в случае если законодатели, уступая «здоровому» (завистливому) мнению народа, не имеют (завидной) возможности обеспечить приличное вознаграждение высшим государственным служащим, то демократическая зависть поворачивается другим боком, и люди спрашивают: «Если этот человек так преуспел в бизнесе или в своей профессии, почему он должен желать власти? Чем он отличается от нас, простых смертных? Может быть, он опасно честолюбив? Может быть, он стремится занять государственную должность, чтобы использовать ее для извлечения незаконных доходов?» Такая установка в США выражается в ограничениях, наложенных Конгрессом на высших государственных служащих федерального правительства (которые, однако, не распространяются на самих конгрессменов).

В обществе, экономически стратифицированном по доходам, тем не менее есть множество разных способов найти компромисс и сделать государственные должности доста-

⁶ I. Vallier, 'Structural Differentiation, Production Imperatives and Communal Norms. The Kibbutz in Crisis,' in *Social Forces*, Vol. 40, 1962, pp. 233–242.

точно привлекательными в финансовом отношении, чтобы выдвижение кем-то своей кандидатуры казалось вполне разумным и закономерным шагом, но не слишком возбуждало зависть к избранным на эти посты. Но если полития, например кибуц, принципиально и не делая исключений ни для кого, не платит своим членам и в то же время в духе Карла Маркса требует от каждого по способностям, выдавая каждому долю в соответствии с его потребностями, как равному среди равных, то дилемма эгалитариста встает перед ним во всей полноте. У любого, кто занимает руководящий пост в кибуце, остается меньше времени на семью и увлечения; возможно, он даже будет вынужден расходовать собственные скромные ресурсы, чтобы выполнить свои обязанности; при этом он не только не получает никакой компенсации, но за его жизнью еще и наблюдают более ревностно, чем за жизнью других членов общины, чтобы убедиться, что он не берет из общих запасов ничего сверх того, что получают другие. С течением времени число тех, кто хоть в какой-то степени согласен взять на себя руководящую роль, становится все меньше и меньше, и так до того момента, когда члены кибуца внезапно с неудовольствием осознают, что, собственно говоря, руководящие посты все время занимают одни и те же люди. Это, в свою очередь, вызывает настоящий рессентимент. Итак, зависть породила порочный круг; чем больше это становится явным в отношении лидеров, тем больше трения между лидерами и всеми остальными. Те, кто изучал кибуцное общество, не смогли увидеть выхода из этого автоматически генерирующегося конфликта.

Выводы из этого для более крупных обществ очевидны. В конце концов, кибуц представляет собой модель чистой демократии. Если существующие демократии достигнут такой стадии, когда те, кто занимает государственные должности, из принципиальных соображений, будут постоянно находиться под злобным прицелом критики со стороны общественности — не потому, что они на самом деле в чем-то виноваты, а потому, что они вынуждены употреблять власть, — тогда усилиями завистливых защитников демократии круг толстокожих людей, занимающих государственные посты, будет становиться все более узким, а сами эти люди будут относиться к общественному мнению с возрастающим безразличием.

Мотивы основателей

Есть множество свидетельств тому, что занятая совместным делом община в состоянии терпеть значительное неравенство между членами и даже сохранять и поощрять его, используя в качестве стимула тяжелые условия жизни первопроходцев. Необходимость выживания в суровом и опасном окружении сама по себе не должна была вызвать у основателей кибуцного движения стабильную потребность в абсолютном равенстве, поскольку в других случаях освоения новых земель и основания там поселений этого не происходило. Таким образом, наряду с объективными факторами должны были существовать факторы идейные или идеологические. Как отмечали люди, хорошо знакомые с кибуцным движением, на планирование этих поселений оказали прямое влияние в том числе такие неожиданные прообразы, как немецкое молодежное движение.

Итак, мы сталкиваемся с вопросом, знали ли основатели и первоначальные члены кибуцев — и, собственно говоря, знают ли взрослые кибуцники в наши дни, — что их община представляет собой попытку построения общества, *свободного от зависти*. Они осознанно избрали идеал равенства. Очевидно — по крайней мере, это следует из новейшей литературы о кибуцном движении, — что о равенстве упоминается чаще, чем о концепте социальной справедливости. Это совершенно естественно для общины, где люди по-настоящему равны и это равенство постоянно. Но существовало ли когда-нибудь понимание того, что в кибуце была сделана попытка воплотить вековую мечту об обществе, в котором никто не завидует и никому не завидуют?

Можно сформулировать этот вопрос по-другому: мог ли существовать какой-либо иной мотив для того, чтобы настаивать на равенстве? С учетом того, что ранее было доказано в нашей книге, это не представляется вероятным. Ведь единственное препятствие на пути к идеальной, гармоничной, альтруистической общине — это тот конкретный комплекс эмоций и влечений, ядром которого является зависть. Теперь следует задать вопрос о том, удалось ли кибуцам за полвека существования движения создать свободную от зависти атмосферу и воспитать новое, не испорченное никаким индивидуалистическим влиянием и опытом поколение, которое научилось

жить без зависти, без рессентимента и, прежде всего, без страха стать объектом зависти.

Любое научное исследование кибуца, даже если его авторы не скептики и не оппоненты этого эксперимента, а его страстные сторонники, на этот вопрос дает однозначный ответ. Проблема зависти не была ни решена, ни устранена. Даже при такой форме общины, где неравенство было уничтожено более радикально, чем в монастыре, в котором неизбежно сохраняются власть и ранг, и где тщательному сглаживанию даже мелких различий уделяется большое внимание, у людей сохраняется масса поводов, чтобы завидовать другому из-за его успеха, его хобби, его умений или из-за какого-нибудь мелкого предмета, которым он владеет.

Однако гораздо важнее то, что из-за воображаемого или реального неравенства, за которое люди, по их мнению, несут ответственность, происходит усиление избегающего зависти поведения и социального чувства вины. Это также объясняет описанное Спирос, крупнейшим специалистом по кибуцной культуре среди американских антропологов, поведение детей из кибуца: они робки, погружены в себя и постоянно страдают от тревожного состояния.

Дети кибуца

Если вспомнить о роли, которую братская ревность играет в порождении и формировании зависти, кажется тем более показательным, что Спирос обнаружил у родителей в описанном им кибуце очень слабое понимание этой ситуации. Новорожденному оказывается неограниченное предпочтение, его ласкают и балуют, а на следующего по старшинству ребенка резко перестают обращать внимание. Спирос описывает несколько случаев, когда он, наблюдая родителей с детьми, был поражен ожесточением и растущей ревностью старшего ребенка, в то время как родители не обращали на это никакого внимания⁷

Невозможно в точности определить действительно ли культура, подобная кибуцной, поощряет такое родительское пове-

⁷ M. Spiro, *Children of the Kibbutz*, Cambridge (Mass.), 1958, p. 65.

дение, которое вызывает у детей братскую ревность. Во всяком случае, возможно, что институт, предусматривающий, что даже самых маленьких детей воспитывают чужие люди вдали от кровных родителей, в приютах, как в сиротских домах, несет ответственность за необычно острое чувство вины родителей, которые во время посещений склонны осыпать ласками исключительно младшего ребенка, ведь они особенно остро чувствуют свою вину по отношению к самому маленькому. Ирония состоит в том, что, вполне вероятно, именно в результате влияния специфических особенностей, свойственных кибуцам, на эмоциональное развитие и характер детей они становятся особенно склонны к зависти и, следовательно, меньше подходят для той формы сообщества, в рамках которой они должны жить.

Антиинтеллектуализм и связанная с ним враждебность к тем, кто занимается искусством, по определению представляют собой результат зависти. Любой, кто в качестве индивида концентрируется на интеллектуальной деятельности, а также любой, кто имеет умственные способности и талант к ней, и на самом деле любой, кто кажется способным к более глубокому мышлению, будет выделяться в большинстве групп. Такая деятельность не может стать коллективной или общественной. Она относится к сфере действий индивида, который должен заниматься ею в соответствии со своими собственными суждениями и вкусом, либо в зависимости от настроения, либо как повезет. Следовательно, в общине, где главной признанной ценностью является общий труд, и в первую очередь физический, индивид, посвятивший себя интеллектуальному труду, всегда будет оскорблять чувства других.

В своих книгах о кибуцах Спиро, несмотря на то что он жил только в одном кибуце, приводит множество примеров тамошнего антиинтеллектуализма. Если бы не контекст еврейской культуры и традиции, где ученость, чтение и интеллектуальные занятия считаются большой ценностью, положение интеллектуально активных членов кибуца, несомненно, было бы гораздо более тяжелым. Но даже те интеллектуальные занятия человека в свободное от основной работы время, на которые коллектив закрывает глаза, всегда связаны со смутным чувством вины. Один человек рассказал Спиро, что для него невозможно развивать собственный поэтический дар, потому что он не может прекратить думать о способных

лишь к физическому труду товарищах, с которыми он в детстве сидел рядом на горшке (по его собственному выражению). Это то самое чувство вины, которое мы в главе 15 наблюдали у женевского врача Поля Турнье и некоторых его знакомых. Это чувство вины, возникающее у одаренного, интеллектуально активного человека, который в состоянии заниматься сравнительно приятным трудом, является, однако, не чем иным, как его представлением о предполагаемой зависти других к его особому положению⁸

Если мы проанализируем вездесущий социальный контроль, который зависть осуществляет по отношению к членам кибуца, и увидим, какое отвращение, издевки, рессентимент и подозрения окружают любого, кто хотя бы чуть-чуть кажется отличным от остальных, например, своей чуть большей сообразительностью, творческими способностями, одаренностью, наблюдательностью или чуть более живым воображением, то становится ясно одно: кибуцной культуре, образу социалистического сообщества и «дорожному указателю в будущее человечества», присущи многие особенности обществ примитивных народов. Мы видим четко, как в лабораторном эксперименте, как эгалитаризм и страх перед взаимной завистью оказывают давление на потенциального изобретателя, творца и инноватора. Идеал абсолютного равенства, идеал устранения всякой власти и авторитета, всякой системы рангов и любых экономических преимуществ, а также забота о выживании этой, основанной на равенстве, системы после воплощения идеала в жизнь не может допустить индивидуального успеха человека, внедряющего непредусмотренные инновации, потому что в этом случае он по определению не был бы равен другим, даже если бы его изобретение немедленно поступило в свободное распоряжение коллектива.

На самом деле проблема не столько в том, что кибуцная община действительно отвергает инновации, а в с детства привитом индивиду страхе, что он мог бы стать неравным другим, проявить каким-то образом собственное превосходство или начать каким-то образом выделяться. Спиро, описавший кибуц с очень большой симпатией, анализирует торможение у детей, родившихся и выросших в кибуце⁹ Некоторое время

⁸ Op. cit., p. 398.

⁹ Op. cit., pp. 367–371, 453.

спустя возникли сложности в связи с конфликтом отрицающего собственность кибуцного движения с законами государства Израиль о наследовании¹⁰ Другой проблемой является привлечение многими кибуцами получающих оплату работников со стороны.

Грех частной жизни

Разные культуры признают частную жизнь в совершенно разной степени. Однако мы не должны представлять себе, что существует прямая дорога, ведущая от примитивной первой стадии, где частная жизнь отсутствует, к высокоразвитой цивилизации, где частная жизнь определено гарантирована. Существенно то, что если человек действительно использует свое право на уединение, это вызывает раздражение, зависть и недоверие его сограждан даже в тех культурах, в которых частная жизнь является разрешенным и давно существующим институтом. В любом, кто чурается общества, кто задерживает занавески и проводит хотя бы какое-то время вне поля зрения общества, всегда видят потенциального еретика, сноба, заговорщика. Поэтому нет ничего удивительного в том, что пуритане Новой Англии чувствовали глубокое недоверие к тем, кто ценил свою частную жизнь. Кроме того, существовало также предубеждение, совершенно недемократическое и никак не связанное с религиозными различиями, против человека, ценящего частную жизнь, особенно на западном фронтире, где в случае, если кто-либо огораживал землю или ставил забор у дома, последствия могли быть самыми серьезными.

В той же самой степени, в какой англосаксонская культура уважает и ценит частную жизнь, эгалитаризм американской политики пробудил рессентимент по отношению к ней. И сегодня любой, кто достаточно долго прожил среди американцев, не может не видеть, как сильно многие из них еще боятся вызвать у других подозрение в том, что они чересчур охраняют свою частную жизнь. Насколько это возможно, они стараются показать, что им нечего скрывать. Если проехать после наступления темноты через населенный средним клас-

¹⁰ 'Erbchaftsprobleme in Israel,' in *Neue Zürcher Zeitung*, December 13, 1962.

сом пригород, то можно увидеть множество семей в не прикрытых занавесками окнах гостиной или столовой, делающих их похожими на золотых рыбок в аквариуме. За некоторым исключением, современные американцы до сих пор избегают окружать свои дома заборами и живыми изгородями, во всяком случае такими, которые могут полностью скрыть дом от чужих глаз. В некоторых городах такие изгороди даже специально запрещены.

В Америке есть одна профессия, где, по сравнению с остальными, особенно очевиден вызванный эгалитарными причинами страх человека показаться злоупотребляющим уединением, в данном случае естественным и необходимым; это профессия университетского преподавателя, которая в наши дни в высшей степени ориентирована на эгалитаризм. Ни один из преподавателей не стал бы отрицать, что лучше всего заниматься интеллектуальным трудом, и в частности постоянным написанием академических статей, — а это то, чего от него в Америке ожидают в большей степени, чем в каком-либо ином месте, — когда никто не мешает тебе сидеть за столом, не отвлекает от занятий и не наблюдает за тобой. Но одна из отличительных особенностей американского университетского кампуса состоит в том, что двери кабинетов преподавателей и профессоров открыты настежь. Если, спеша закончить работу, кто-то из них с тяжелым сердцем решает закрыть дверь, он делает это с острым чувством вины, оправдывается перед студентами и коллегами перед тем, как сделать это, а кроме того, вешает на дверь записку с извинениями.

Иногда может случиться так, что заведующий кафедрой, обеспокоенный тем, что преподавателей отвлекают от работы их разговорчивые студенты и коллеги, рекомендует придерживаться принципа закрытых дверей. Но почти никто не может решиться на это, ведь мотивы его поступка сразу начнут обсуждать за его спиной.

Чтобы по достоинству оценить значение этого обычая, следует учитывать, что почти в каждом американском университете ожидается, что преподавателя можно найти в его кабинете каждый день с 9 до 17 часов, даже если в этот день у него нет лекций и семинаров. Принуждение к открытым дверям затрагивает значительную часть времени, когда он может заниматься интеллектуальным трудом.

Осторожная попытка выяснить мотивы этой фобии по отношению к частной жизни приводит к обнаружению глубоко укорененного желания не быть неравным, не считаться гордым, скрытным, необщительным и даже слишком продуктивным, — короче говоря, желания избежать зависти кого-нибудь другого, кто недостаточно дисциплинирован, чтобы работать, и только рад отвлечься от своих занятий. Совсем недавно деликатный вопрос о социальной психологии частной жизни, включая проблему закрытых дверей в американской культуре, анализировали Барри Шварц и Эдвард Т. Холл¹¹

Эта особенность повседневной жизни американцев проливает свет на многие другие мотивационные комплексы американской демократии и американского общества; однако сейчас нам следует рассмотреть ее в ином контексте, в контексте сравнительной культурологии и, кроме того, в контексте философии.

Мартин Бубер и кибуцы

Начнем с того, что может показаться парадоксом: созданный Джорджем Оруэллом в романе «1984» жестокий портрет коллективизма показывает государство, запрещающее всякое подобие частной жизни и желание уединиться, которые считаются тяжелым преступлением. С другой стороны, в трудах такого известного своим идеализмом философа, как Мартин Бубер, мы находим места, где он призывает к контролю за частной жизнью и ее искоренением, правда, это должно быть добровольным. Двадцать лет назад, когда в кибуцах еще не выросло новое поколение и они могли считаться зародышем будущей коммунальной структуры, Мартин Бубер написал, со ссылкой на эти эгалитарные общины, фразу, правдоподобие которой возрастает в свете вышеизложенных американских особенностей. Согласно Буберу, реальная проблема выживания кибуцного движения связана не с отношениями индивида и идеи, а также не с отношениями индивида и общины или индивида и его работы, а с межличностными отноше-

¹¹ Barry Schwartz, 'The Social Psychology of Privacy,' *The American Journal of Sociology*, Vol. 73, 1967/68, pp. 741–752. Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, Garden City, N.Y., 1966.

ями. Под этим Бубер не имеет в виду что-либо столь простое, как утрата частной жизни при переходе от маленького кибуца к большому:

«Я имею в виду то, что не имеет никакого отношения к размеру коммуны. Это совсем не вопрос приватности... Это скорее вопрос открытости. Настоящая община не обязательно состоит из людей, постоянно находящихся вместе, но она должна состоять из людей, которые именно потому, что они являются товарищами, имеют доступ друг к другу и всегда открыты друг для друга. Настоящая община — это такая, в которой каждый фрагмент ее бытия обладает, по крайней мере потенциально, всеми свойствами общины»¹²

Если сравнить эти предложения с практикой кибуцного движения и с его первоначальными усилиями уничтожить любую частную жизнь, можно увидеть, что — по вполне понятным причинам и с наилучшими намерениями — имеет в виду Бубер: сообщество равных, где никто не должен никому завидовать, нельзя обеспечить лишь отсутствием собственности; требуется, чтобы его члены владели друг другом в чисто человеческом смысле (*не* в сексуальном, как предполагал, например, Платон). У любого человека всегда должно быть время для любого другого, и всякий, кто сохраняет свое время, свои свободные часы и свою частную жизнь, выключает себя из жизни общины.

Таким образом, теперь мы видим, что, когда идеальное состояние равенства достигнуто и все, чем можно было владеть совместно, давно коллективизировано, всегда останется что-то, что послужит причиной для зависти и, следовательно, будет представлять опасность для общины; достаточно просто *существовать* во времени и пространстве в качестве индивида и частного лица, чтобы вызывать раздражение. Кроме того, существует обратная ситуация: в таких группах могут быть индивиды, пользующиеся исключительной популярностью и уважением, чей совет и одобрение все хотят получить и с которыми все хотят общаться. Такие люди могут вызвать зависть у тех, к кому никто не заходит.

Требование Бубера о том, что каждый должен быть постоянно доступен, является ключевым для эгалитарного утопического сообщества, свободного от зависти. Оно постулиру-

¹² M. Buber, *Paths in Utopia*, Boston, 1958, p. 144 f.

ет общество, полностью лишенное власти. Любая иерархия, а также любое эффективное разделение труда предполагает, что люди должны иметь возможность распоряжаться своим временем, вплоть до чрезвычайно бережливого отношения к нему. Именно с этим связаны самые большие сложности в жизни кибуцев.

Сама по себе постоянная доброжелательная доступность — это одна из наиболее привлекательных черт характера. Но совершенно невозможно, чтобы каждый священник, психотерапевт, врач, адвокат или работодатель был в буквальном смысле всегда доступен для каждого. Обобществление времени индивида, к чему стремятся многие утопии, — это абсурд. Но то, что это является необходимым условием, если человек продолжает стремиться к «настоящей» общине, т.е. к форме жизни, не предусматривающей никакой частной собственности, демонстрирует всю тщету этого желания.

Ревность в группе

Итак, проблема зависти ярче всего проявляется в случае, когда человек хочет жить уединенно и стремится к одиночеству, потому что он желает поразмышлять и, может быть, создать нечто новое. Индивид, который способен желать одиночества и переносить его в течение какого-то времени или даже наслаждаться им, противопоставляет себя остальным и возбуждает зависть коллектива. Тех, кто неспособен находиться в одиночестве, раздражает то, что каждый, кто умеет быть один, успешно избегает социального контроля. Власть группы над индивидом почти полностью зависит, в сущности говоря, от неспособности человека жить без одобрения группы или ее притяжения. Эта жажда «статуса» в одной или нескольких первичных группах и является основным рычагом социального контроля¹³

Итак, одинокий человек становится жертвой зависти тех, кто недоволен его свободой от общества, которую он отстаивает. Кроме того, есть еще и жадное любопытство, зависть к тому, что индивид, возможно, получит от своего одиночества: а вдруг он изобретет или придумает что-то, что возвысит его

¹³ R. T. La Pierre, *Theory of Social Control*, New York, 1954.

над остальными? Будет ли у него возможность завершить свое стихотворение, книгу или свой личный труд? Следовательно, каждый, кто, чтобы осуществить свои собственные цели, отстаивает свое право на личное время для жизни или, точнее, на маленькую порцию своего ограниченного запаса времени и исключает оттуда других, в по-настоящему экзистенциальном смысле противопоставляет себя этим другим, завистливым людям, создавая этот наиболее элементарный вид собственности — индивидуальное переживание личного времени жизни; и он не может пережить полноту этого опыта, если у него нет мужества удалиться от общества других.

В принципе любой человек, предпочитающий свое собственное общество обществу других, всегда вызывает раздражение. Должно быть, Петрарка, постоянно упоминающий о зависти других людей, особенно остро чувствовал это и боялся этого — ведь он так ясно ощущает, что он должен отстаивать свою любовь к одиночеству не в меньшей степени, чем свою рекомендацию поэтам стремиться к нему¹⁴. Петрарка защищает себя от всех аргументов, выдвинутых другими в попытке пробудить ярость по отношению к стороннику одиночества: одиночество осуждается даже в Библии; цитируется замечание Аристотеля о политическом животном (*zoön politikon*), а также Цицерон, по мнению которого даже автаркический, самодостаточный человек обязательно ищет себе компаньона. В другом месте Петрарка говорит о неумеренной критике, которой подвергают его те, кто считает, что одиночество представляет собой угрозу для добродетельной жизни¹⁵.

Озабоченность Петрарки фигурой завистника заставляет нас предположить, что отчасти для ранних европейских поэтов идеал одиночества представлял собой спасение от завистливых глаз. Именно из-за того, что тогда было сравнительно мало профессиональных писателей и они зависели от особых социальных условий, таких, как покровительство мецената, они следили друг за другом гораздо пристальнее и настойчивее, чем это делают писатели в современном обществе. Исследование Карла Фосслера о литературе одиночества в Испании наводит на мысль, что бегство от зависти других, веро-

¹⁴ Petrarch, *De contemptu mundi*, а также *De vita solitaria*.

¹⁵ Ibid.

ятно, было непосредственным мотивом для возникновения этого литературного жанра¹⁶

*Свобода от зависти: задача для индивида,
а не для общества*

Судя по тому, что мы видели до сих пор, невозможно, чтобы устранение всех явных различий — даже если бы это было осуществимо — решило бы проблему зависти. Ведь оставались бы бесчисленные предполагаемые различия (которые сегодня уже играют важную роль), мельчайшие проявления неравенства, неодинаковые достижения (даже такие, за которые не платят) и т.п.

Можно ли так изменить личность, чтобы человек был в большей степени способен противостоять зависти? Чтобы достичь этого, для начала нам следует научиться воспитывать детей так, чтобы между ними не возникало братской ревности; но это означало бы также устранение из процесса родителей. Воспитывать ребенка должен был бы беспристрастный взрослый. Однако, проблематично, что это в итоге создало бы неревнивого и свободного от зависти человека, потому что неизбежно наступало бы такое время, когда ребенку приходилось бы расставаться со своей нянькой и наставником, который после этого переключал бы свое внимание на другого ребенка. В каком бы аспекте ни рассматривать эту задачу, биологические основания нашей жизни таковы, что не представляется вероятным, чтобы кто-либо мог вырасти на самом деле неспособным к зависти.

Таким образом, частичное решение дилеммы зависти можно рассматривать только применительно к детям и подросткам в период созревания и адаптации к миру взрослых, его культуре и морали. В этом отношении влияние отдельных важных для ребенка личностей в его окружении — дурное или хорошее — может значить почти столько же, сколько вся система ценностей данной конкретной культуры. Время от времени мы читаем в автобиографиях писателей, когда и как они освободились от зависти. Хелена Морли (псевдоним сеньоры Аугусто Марио Калдейры Брант, жены одного из самых вли-

¹⁶ К. Vossler, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*, Munich, 1940.

ятельных людей в Рио-де-Жанейро) в 1942 г. опубликовала (сначала за свой счет) свой дневник. Она пишет о своем детстве: «Когда я была маленькой, я сильно страдала от зависти, но сейчас не страдаю. За это я благодарна бабушке. Она помогла мне справиться с этим. Из всех девочек в нашей компании я самая бедная. Я вижу разницу между моей жизнью и жизнью моих подруг, но я им не завидую»¹⁷

Когда Альберу Камю было 42 года, он писал в предисловии к изданному в 1957 г. сборнику своих ранних эссе «Изнанка и лицо» (*L'Envers et l'endroit*), что ему удалось остаться свободным от чувств зависти и рессентимента, хотя его юность, проведенная в рабочей среде, могла бы дать ему повод для такого рода эмоций. Он не считает, что бедность — причина зависти, и осуждает те доктрины и движения, которые используют такое объяснение.

Предшествующую интерпретацию литературы о кибуцном движении не следует понимать как намек на то, что в поселении-коммуне такого типа никто не может быть по-настоящему счастлив и не в состоянии развивать свою личность. Сам Спиро, вернувшись в кибуц спустя 10 лет, с удивлением обнаружил, что три подростка, которые делились с ним своим разочарованием в жизни кибуца, став взрослыми, совершенно приспособились к ней. Разумеется, невозможно знать, в какой степени такие изъявления лояльности должны быть отнесены на счет демонстративного смирения, которое ни в коем случае не предполагает возможности обсуждения своих сомнений с чужими. Здесь следует подчеркнуть фактор добровольности; любой человек может покинуть кибуц, хотя для многих это означало бы существенную жертву, поскольку они вложили в кибуц все свои трудовые усилия взамен на обязательство общины заботиться о них, если потребуется, до конца их жизни.

С точки зрения нашего главного тезиса есть еще одна важная вещь, связанная с кибуцем: мы не нашли никаких указаний на то, что эта культура максимального равенства является более естественной, спонтанной и саморегулирующейся, чем культура открытого общества. Индивидуальные члены постоянно оказывают давление на систему, чтобы превратить

¹⁷ *The Diary of Helena Morley*, translated by E. Bishop, New York, 1957, p. 117.

ее в общество, более «нормальное» по сравнению с внешним миром. Крайний эгалитаризм отцов-основателей повсеместно сменился уступками стремлению к дифференциации, частной собственности и индивидуалистическому распоряжению свободным временем. Снова и снова возникают споры между теми, кто хочет еще дальше отойти от первоначального идеала, и теми, кто, сохраняя верность традиции, стремится натянуть сильнее вожжи эгалитаризма.

Утопии

Кибуцы, как и все прочие утопические проекты, которые были успешно реализованы, по своей природе являются сельскохозяйственными предприятиями, несмотря на то, что на более позднем этапе развития некоторые из них завели похожие на фабрики пищевые предприятия и вспомогательные производства. Главной ценностью является отданный земле тяжелый труд пахаря и сеятеля, по сравнению с которым все остальные занятия представляются незначительными. Не существует даже утопии (не то что эгалитарного поселения), которая была бы способна совершить хотя бы теоретический переход от жизни крестьянина к жизни множества людей в сложном индустриальном обществе, основанном на разделении труда, сохранив при этом коллективизм. Авторы вроде Эриха Фромма с его книгой «Здоровое общество» (*Sane Society*) лелеют мечту о том, чтобы современное общество распалось на легкоуправляемые общины душ по 500, устроенные по модели кибуцев¹⁸

Достаточно обычного здравого смысла, чтобы понять, что одно это условие делает крайне маловероятным то, чтобы полностью эгалитарная форма общежития могла когда-либо стать возможным образом жизни для большинства людей.

¹⁸ В: Н. Darin-Drabkin (*The Other Society*, London and New York, 1962) — автор подробно и с большим сочувствием описывает образ жизни в кибуце и его современные проблемы, но при этом несколько раз обращает внимание читателя на конфликт между врожденным человеческим индивидуализмом и теоретически мотивированными требованиями равенства внутри коллектива. См. с. 152–157, 215.

Обычно мы считаем утопическим то, что кажется неосуществимым в контексте той конкретной социальной системы, в которой мы живем. Поэтому мы часто злоупотребляем термином «утопический». На основании психологических, антропологических и исторических свидетельств, относящихся к феномену зависти, мы имеем право считать, что, рассматривая как утопию и свободное от зависти общество, и устранение способности и влечения к зависти, мы не становимся всего лишь жертвами близорукости, вызванной конкретной структурой нашего общества, или ограниченности нашего воображения. Такие надежды и представления действительно способны подорвать и уничтожить существующие социальные системы и их идеологии, но они совершенно неспособны стать социальной реальностью.

Возможно, утопия равенства, утопия общества, спасенного от зависти, так сильно привлекает интеллектуалов, поколение за поколением, оттого, что она обещает всегда оставаться утопией и постоянно легитимизировать новые требования. Для интеллектуала-утописта не может быть ничего хуже, чем общество, в котором не осталось того, что он мог бы подвергнуть критике¹⁹. Возможно, что в будущем возникнут общества, которые будут еще в большей степени учитывать интересы завистливого человека. Будут и другие, в которых он получит меньше внимания и уважения, чем в современных демократиях. Официальные реакции на реальное или предполагаемое присутствие завистников в обществе куда более разнообразны, чем базовая чувствительность к зависти, хотя, как было продемонстрировано, исторические и культурные изменения могут создать новое представление о том, что достойно зависти, и даже повлиять на среднюю интенсивность личного переживания зависти.

¹⁹ Этому есть много примеров, особенно в сносках книги Гюнтера Шиви (Günther Schiwy) *Intellektuelle und Demokratie heute*, Würzburg, 1966. Типична также жалобная статья американского социолога Мелвина Тумина (Melvin M. Tumin), «Некоторые неприятные последствия массовой мобильности» (Some Unappreciated Consequences of Mass-mobility) в: *Social Forces*, Vol. 15, 1957. Как мы знаем сегодня, 10 лет спустя, его беспокойство о том, что возникновение общества всеобщего благосостояния может привести к смерти социальной критики, было необоснованным.

Глава 18

СОБСТВЕННОСТЬ — ЭТО КРАЖА?

Социализм рассматривает себя как итоговый результат эволюции морали, а также как неизбежный ответ на те проблемы неравенства, которые возникли в основном в ходе развития современной капиталистической жизни. Его сторонникам неизвестно, что их способ рассуждений существовал и до сих пор продолжает существовать почти на всех примитивных уровнях социальной жизни и что зависть человека сильнее всего там, где все люди почти равны; призывы к перераспределению громче всего звучат тогда, когда перераспределять почти нечего.

Напротив, только тогда, когда социальная зависть была в какой-то степени преодолена, когда ее нейтрализовали и с помощью ясно определенных концептов, фундаментальных верований и правовых положений объявили вне закона, были созданы предпосылки для роста экономики, не в последнюю очередь потому, что успешные люди обрели спокойную совесть. Чем больше экономика, ориентированная на потребителя, расширяла свою базу, переключая внимание индивида с его эмоциональной поглощенности кастами и классами на приобретение некоторых благ — которые другой мог уже иметь, но не в силу привилегии абсолютного характера, а потому, что больше работал, — тем меньше оставалось связанных с завистью ограничений экономического роста.

Если сегодня доктрины, происходящие от социализма — все равно, под каким названием, — опять вошли в моду и провозглашают абстрактную социальную зависть законным основанием для регулирования экономической жизни, они будут отвлекать людей от того, чего индивиды способны достичь по отдельности как собственными усилиями, так и по счастливой случайности. Таким образом, будут обостряться как раз те эмоции — завистливая ненависть, рессентимент и *Schadenfreude*, — которые меньше всего способны породить ту успешную модель жизни, которая одна смогла бы успокоить эти деструктивные эмоции.

Нет необходимости спорить об определении социализма. Меня удовлетворит любое, отражающее ту тенденцию, которую, вероятно, можно назвать духом нашего времени. Когда Сартр отказывается от Нобелевской премии потому, что, как он утверждает, в противном случае его вклад в будущее социалистическое общество не внушал бы доверия, понятно, что выраженные в этом утверждении чувства не подходят для планирования какого-либо социального устройства, даже «социалистического». Однако какой-нибудь политик, возможно находясь под впечатлением от поступка Сартра, может употребить свое влияние для принятия иррационального с экономической точки зрения закона в смутной надежде, что этим он совершает шаг к тому обществу, которое этот философ предпочитает существующему.

То же самое может произойти, когда в наши дни христианский теолог провозглашает конец индивидуализма и необходимость для современного человека научиться рассматривать себя как часть коллективной структуры. Легко предвидеть, что политик, находящийся под влиянием атеиста-экзистенциалиста, и другой политик, следующий проповеди христианского теолога, на практике будут склоняться к законам и постановлениям, имеющим общий знаменатель. Его можно наиболее точно описать как действие, реагирующее на то, что, как считается, следует успокоить — зависть менее имущих и одаренных, даже если они и не находятся в действительно бедственном положении, — ради выигрыша которых следует законодательным путем изменить социальную реальность (например, систему образования) и экономическую реальность (например, ввести прогрессивное налогообложение). Если, однако, принимается та теория социального поведения, которая изложена в этой книге, и признаются возможности и ограничения человека как завистливого существа, то такого рода решения не могут вызвать ничего, кроме недоверия.

В то же самое время совершенно необязательно, чтобы экзистенциалист, теолог, политик либо повторяющий за ним журналист были виновны в том, что они рекрутируют завистников. Хотя иногда можно сознательно и намеренно использовать людей, разбудив в них зависть, это тактика одноразового применения. Гораздо опаснее другое: чувствительность к зависти других настолько глубоко укоренена в человеческой психике, что большинство людей ошибочно интерпретируют

чувство искупления и умиротворенности, которое они испытывают, сделав уступку зависти, как подтверждение не просто собственного морального превосходства, но и разумности своих действий здесь и сейчас.

Есть простое объяснение того, почему революционное мессианство любого оттенка, будь то марксистский взгляд на общество или социалистическая критика экономической теории, обладает такой силой убеждения для людей поразительно разного происхождения — на богатого британского аристократа оно действует не меньше, чем на парижского художника-неудачника. Несложно также объяснить способность интервенционистских и перераспределительных идей воскресать в новом обличье после того, как они были опровергнуты на практике неопровержимыми экономическими данными.

Программы, подчиняющие индивида тому или иному коллективу, приобретают такую цепкость и убедительность не потому, что они, как многие считают, действительно представляют прогресс, т.е. внутренне присущей связью с будущим. На самом деле своей силой они обязаны остаточному первобытному страху перед завистником; они представляют собой регресс к примитивному представлению о причинности (процветание другого должно означать неприятности для меня), и это является источником их неуязвимости по отношению к любым рациональным доводам и объективным данным.

Экономическая политика наименьшей зависти для наибольшего количества людей

Сейчас мы вновь обратимся к типичному для охваченных завистью примитивных людей экономическому мышлению. Очень часто ради того, чтобы оправдать свою зависть и возникающие из нее действия, такие люди будут утверждать, что запасы строго ограничены, даже тогда, когда на самом деле они имеются в изобилии. Маргарет Мид пишет о прославленном своей завистливостью обществе островного племени добу: «Они создают ситуации, в которых объективно неограниченные запасы переопределяются как конечные и ограниченные количественно. Следовательно, никакое количество вложенного труда не в состоянии увеличить урожай бататов будущего года, и ни один человек не может вырастить боль-

ше бататов, чем другой, не будучи обвиненным в том, что он украл (магическим способом) дополнительные бататы из чьего-либо огорода»¹

Похожие негативные представления о собственной экономике и среде встречаются у других примитивных народов. Нетрудно увидеть, как такие завистливые фантазии могут помешать понять, что такое рост национального продукта, который растет в абсолютном выражении для каждого, но не для всех одновременно и в одинаковой мере. Таким образом, к сожалению, отправной пункт социалистических, а также левопрогрессивных экономических доктрин обычно совпадает с отправным пунктом особенно заторможенных завистью примитивных народов. То, что в течение более чем 100 лет гордо именовало себя «прогрессивным мировоззрением», — не более чем результат регресса к детству экономического мышления человечества. Однажды это ясно выразил Александер Рюстов, вероятно не осознавая, насколько это совпадает с обычаями примитивных народов:

«В начале можно требовать равенства (первоначального равенства) во имя справедливости, в конце — только во имя зависти. «Каждому — свое», — требует справедливость. «Всем — одно и то же», — говорит зависть. Особенно однозначная и жестокая форма зависти — это зависть, направленная против какого-либо врожденного или случайно доставшегося преимущества, по отношению к которому не может стоять вопроса о справедливости претензий (разве что в отношении природы или Творца), например, когда девушка выплескивает серную кислоту в лицо своей более привлекательной сопернице. Но есть и другие случаи, не такие жестокие и не настолько повсеместно осуждаемые, где тоже несомненно участие зависти. Например, когда уважаемые политэкономы без всякого стыда публично и недвусмысленно заявляют, что более низкий, но распределенный поровну национальный доход был бы лучше, чем более высокий национальный доход, когда есть несколько сверхбогатых: что лучше, когда все одинаково бедны, чем когда все богаты, а некоторые еще богаче

¹ M. Mead, *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, New York, 1937, p. 466. Мид ссылается здесь на: R. Fortune, *The Sorcerers of Dobu*, 1932, p. 100 ff. Другие относящиеся к проблеме зависти места см. pp. 187, 189, 191, 451, 462, 465.

остальных. И они полагают, что это лучше, даже если во втором случае абсолютный доход относительно малоимущих был бы выше, чем в первом. Однако представляется невозможным, что просвещенные исследователи, о которых идет речь, сами движимы завистью; они рассматривают в качестве социологической данности зависть низших классов и полагают, что они обязаны ее учитывать. Если бы такое социально-психологическое поражение одержало победу, это означало бы катастрофу. Одного этого достаточно, чтобы продемонстрировать, что создание психологической и феноменологической теории зависти — задача столь же важная и актуальная, сколь и сложная»²

² A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Vol. 3: *Herrschaft oder Freiheit?*, Erlenbach-Zurich, 1957, p. 90. Утверждения, сильно напоминающие представления племени добу, можно найти, например, в: L. F. Post, *Ethics of Democracy* (3rd ed., Indianapolis, 1916, p. 82); также см. также репортажи о британской социалистической программе (e.g., 'Malice or Charity?' *The Economist*, December 18, 1954, p. 973 f.); op. cit., July 1954, p. 9 f. В 1956 г. британские социалисты, в том числе А. Льюис (A. Lewis), опубликовали сборник «Социализм XX века» (*Twentieth-Century Socialism* (Социализм XX века), о котором критически отозвался С. Сугган в: *The Spectator*, July 6, 1956, pp. 7–8: «Вся эта невинность превращается в нечто более безобразное, если учитывать электоральные аспекты бесклассового эгалитаризма. Но кому нужно равенство в такой Британии, где нет бедности? Предположим — это не очень сложно, — что наш уровень жизни вырастет, и то, что считалось роскошью в 1956 г., станет доступно каждому. Можно ли было бы в таком случае считать неудобством или несправедливостью то, что у всех всего в достатке, а у некоторых — еще больше, чем у остальных? Если бы, например, 3 тыс. фунтов в год были минимальным доходом, было ли бы чудовищным то, что некоторые люди имели бы 30 тыс. или 300 тысяч?»

Эгалитаристы, очевидно, считают, что это было бы чудовищно. Спросите у них почему, и они ответят вам банальными словами о «социальной справедливости». Но это выражение — лишь перифраз, который политики употребляют для обозначения «зависти». Социальная справедливость — это лексическое мошенничество того же сорта, что народная демократия. Оно означает что когда у всех всего в достатке, правильно ненавидеть тех, у кого еще больше. Пусть даже самый ограниченный гражданин, умственные способности которого позволяют ему разве что заполнить купон футбольного тотализатора, может позволить себе автомо-

Экономика благосостояния

Некоторые читатели могут усомниться, что в реальности существуют школы экономической мысли, выступающей за такую экономическую политику, основным принципом которой является требование минимума возможной зависти для максимально большого числа людей. В англоговорящем мире такая политика широко известна под именем «экономики благосостояния». Вероятно, ее шире всего пропагандировали в период с 1935 по 1955 г.

Благодаря небольшой статье под названием «Обзор экономики благосостояния, 1939–1959», опубликованной в Англии в 1960 г., мы избавлены от необходимости доказывать, что эту доктрину гораздо больше всего волнует не всеобщее процветание, а то, как из уважения к зависти предотвратить большее, чем у остальных, процветание относительно небольшого числа людей. Эта статья отличается от большинства написанного по этому поводу тем, что она явным образом упоминает о зависти. Эта краткая история экономики благосостояния пера Э. Дж. Мишана основана по преимуществу на книге Джеймса Дьюзенберри (J. S. Duesenberry) «Доход, сбережения и теория поведения потребителя» (*Income, Saving, and the Theory of Consumer Behavior*), опубликованной в США в 1949 г. С точки зрения Дьюзенберри, субъективное ощущение благополучия каждой из доходных групп ущемляется теми доходными группами, которые находятся выше, чем она. Чтобы избавиться от этого «чувства депривации», прибегают к прогрессивному подоходному налогу. Далее Мишан пишет:

биль — эгалитаризм будет призывать его к протестному голосованию, потому что его автомобиль — «моррис», а другие ездят на «бентли». Но почему его должно это волновать?

Чувствует ли в Британии кто-либо, кроме невротика, печаль, злобу или острую обиду, когда думает о том, что Соединенные Штаты — более богатая страна? ... В прошлом социалистическое движение расцвело, эксплуатируя проблемы бедных. Это были реальные и вопиющие проблемы. Сейчас они исчезли. Чтобы поддержать в социалистическом движении жизнь, левые интеллектуалы хотят использовать зависть и ревность в качестве электоральных заменителей бедности и лишений. Это кажется мне выводом, который имплицитно содержится в «Социализме XX века».

«В идеале, разумеется, этого налога должно быть достаточно, чтобы удовлетворить все первоначальные и последующие претензии, а также успокоить всех представителей более низких доходных групп; и чем сильнее зависть, тем выше должен быть этот налог»³

Мишан продолжает, что, по мнению Дьюзенберри, который выступает от имени многих мыслящих подобно ему людей, возможна ситуация «чрезмерного» дохода, в которой «любое чистое увеличение продукции — например, увеличение продукции «каждого» блага без дополнительных усилий — не скажется позитивно на благосостоянии общества вне зависимости от того, как все это будет распределяться. Действительно, любое увеличение продукции делает общество беднее, потому что вне зависимости от того, как распределяются дополнительные блага, дополнительно сгенерированную зависть невозможно адекватно компенсировать за счет этих благ»⁴.

Мишан, употребляющий термин «зависть» трижды на одной странице, тем не менее критически относится к этой точке зрения. По его мнению, возможно такое распределение дополнительных благ, оказавшихся доступными без всяких дополнительных усилий, которое, несмотря на явную зависть, улучшило бы положение каждого члена общества. Однако если нам удалось доказать, что природа зависти состоит в том, что она совершенно не реагирует на количественные манипуляции, то ошибочность экономики благосостояния оказывается еще более очевидной.

Мишан тем не менее оставляет экономике благосостояния надежду на успех, если ее сторонники будут учитывать зависников: «На самом деле не только подходящий налог корректирует социальную зависть — эта зависть и сама уменьшается, в той степени, в какой ее вызывают скорее располагаемые, чем валовые доходы. Чем более чувствительно [т.е. более зависливо. — Г.Ш.] сообщество в этом отношении, тем сильнее должна быть выражена налоговая прогрессия для того, что-

³ E. J. Mishan, 'A Survey of Welfare Economics, 1939–1959,' *The Economic Journal* (London), Vol. LXX, June 1960, p. 247

⁴ Op. cit., p. 247 f. Мишан ссылается на: J. S. Duesenberry, *Income, Saving, and the Theory of Consumer Behavior*, Cambridge (Mass.), 1949.

бы исправить обычные условия. В крайних случаях лишь полное равенство располагаемых доходов решает проблему взаимосвязанных функций благосостояния. Природа вещей такова, что столь радикальный институт более вероятно встретить в богатом, а не в бедном обществе»⁵

В своих заметках Мишан обсуждает гипотезу о том, что «альтруистическая» взаимная связь (радость от благополучия другого) может увеличить общественное благосостояние. Он называет «эгоистической взаимной связью» противоположное состояние (злбу от благополучия другого), т.е. зависть. Мишан отвергает эту гипотезу, замечая: «Если меня радует мысль о людях с более высокими доходами или о людях с растущими доходами, то меня должны печалить рассуждения о людях с более низкими или падающими доходами».

Тут в экономике благосостояния проявляются «угрызения социальной совести», которые мы уже подробно обсуждали. Мишан считает, что результат этих двух взаимосвязей, различающийся для каждого индивида, зависит от такого количества факторов, что сложно решить, в какой ситуации он чувствует себя более счастливым. Концепт *умиротворения зависти*, столь важный для нашей теории, почти дословно появляется в следующем рассуждении Мишана:

«Можно представить себе общество, где взаимная зависть не такова, чтобы накладывать какие-либо ограничения на рост общего продукта. Таким образом, мы можем представить себе увеличение продукта по мере внедрения технологических улучшений, что допустимо при условии, что дополнительного продукта достаточно для того, чтобы компенсировать любые связанные с этим дополнительные факторы и успокоить дополнительно сгенерированную зависть. Дополнительная зависть может исходить в основном от одного человека или от одной группы лиц. Увеличение продукта можно гарантировать, однако, только до тех пор, пока эту дополнительную зависть вне зависимости от того, как она распределяется, можно с лихвой компенсировать за счет этого увеличения»⁶

Чем Мишан совершенно пренебрегает в процитированном выше анализе, так это той завистью, которую иногда

⁵ E. J. Mishan, *op. cit.*, p. 254.

⁶ *Op. cit.*, p. 247.

можно наблюдать у посредственного работника по отношению к кому-то, кого работодатели ценят настолько, что платят ему на первый взгляд совершенно огромные деньги, хотя при существующих ставках подоходного налога в итоге у него в кармане может оказаться столько же, сколько и у человека, который ему завидует. Ведь люди завидуют также функциональной важности других в обществе, когда она подтверждается тем или иным символом. Кстати, Мишан не считает экономику благосостояния темой для серьезного научного исследования не из-за логических затруднений, но из-за того, что «вещи, от которых в итоге зависит счастье: дружба, вера, чувство прекрасного и т.п., выходят за ее пределы»⁷ Это верно. Однако мы не должны забывать о том, что поощряемое экономикой благосостояния новое поколение социальных инженеров-эгалитаристов уже предлагает уравнивать и эти субъективные ценности. Я знаком с интеллектуалами, для которых невыносима мысль о том, что в идеальном обществе будут и такие люди, которые получают удовольствие только от поп-музыки, в то время как другие ценят и понимают классическую музыку. Несколько лет назад я подробно проанализировал эти проблемы⁸

В обществе изобилия критика разницы в доходах как таковой не слишком привлекательна ни для интеллектуалов, которые с ней выступают, ни для тех, кто может получить от этого выгоду; большое значение имеет и то, что эту разницу уже в значительной степени выравняли. Поэтому несколько последних лет новой темой левых были выравнивание, реорганизация и перераспределение в сфере образования, которое рассматривается не столько как способ больше заработать на жизнь, сколько как непосредственный инструмент получения от жизни интеллектуальных наслаждений. Так, Эрих Фромм, который ищет «гуманистический социализм» на полпути между американской моделью и советской культурой, пишет: «...идея равенства доходов никогда не была требованием социалистов. ...В отношении неравенства доходов представляется, что оно не должно переходить границы, за кото-

⁷ Op. cit., p. 256.

⁸ 'Individuality vs. Equality,' *Essays on Individuality*, ed. F. Morley, Philadelphia, 1958, pp. 103–124.

рыми различия в доходах приводят к различиям в качестве жизни»⁹

*Означает ли социальная справедливость,
что всем достанется меньше?*

Там, где национальный продукт растет значительно быстрее, чем население, у социальной зависти как таковой не будет причин, чтобы играть слишком заметную роль. Даже когда представители групп рабочих или фермеров, занимающие ключевые политические посты, добиваются для себя большего, чем они получили бы без учета зависти, это не означает, что экономическая политика адаптируется под завистливого человека. Хотя время от времени деньги налогоплательщиков и другого рода национальные доходы направляются конкретным группам не столько в соответствии с их реальными достижениями, сколько в результате их искусного манипулирования механизмами избегания зависти в законодательном органе, эти процессы представляют собой не более чем частичные проявления феномена зависти и оказывают незначительное влияние на экономику в целом. Пока такие случаи не оказывают решающего влияния на распределение национального дохода, это можно скорее сравнить с тем, когда сотрудник, зная, сколько получает его коллега, говорит начальнику: «Я хочу такую же зарплату. В конце концов, если я буду завидовать, это вряд ли будет способствовать улучшению атмосферы в компании!»

Опасная в политическом отношении спираль начинает раскручиваться тогда, когда экономическая политика основана на предположении, что большинство может процветать, только если нет немногих, которые богаче, чем оно, или если доход или богатство в какой-либо стране понимается как фиксированная сумма, так что «социальную справедливость» можно осуществить, только пожертвовав меньшинством, чтобы остальные смогли «лучше себя чувствовать».

Все сказанное до сих пор показывает, насколько мало влияют на зависть свойства или размеры объектов или качеств, которые вызывают ее. Так, Алексей Левшин пишет о «кир-

⁹ *The Sane Society*, London, 1956, pp. 334 f.; New York, 1955.

гиз-казаках»*: «Можно было бы подумать, что настолько простой народ, как казаки, с их нетребовательностью, будет равнодушен к небольшим выигрышам и потерям в своей среде — однако, все наоборот. Я наблюдал между ними ужасные драки из-за дележа предметов, ценность которых была крайне мала. Когда они грабят караваны, то разрубают награбленное на совершенно глупые и бесполезные мелкие кусочки»¹⁰

Почти все, кто когда-либо специально занимался завистью, единогласно сходятся на способности завистливого человека концентрироваться на любой, самой незначительной черте другого, чтобы она послужила для кристаллизации его чувства зависти, подобно описанному Стендалем процессу кристаллизации чувства любви.

Нам следует, однако, также обратить внимание на основные мишени, на те объекты и качества, которые в наибольшей степени вызывают зависть, и, особенно, на те аспекты нашей жизни, устранения которых требуют теоретики общества без зависти, поскольку именно эти предметы рассматриваются в качестве единственной или принципиальной причины социального недовольства.

Логические и политико-экономические рассуждения критиков рыночноориентированного общества бывают поразительны. В ходе избирательной кампании марта 1952 г. Бернард де Вото (Bernard de Voto), один из самых известных американских журналистов-интеллектуалов, выступил против тех, кто обещал затормозить процесс перехода к государству тотального благосостояния (т.е. перераспределения). Он заметил, что А не намерен покорно работать по 12 часов в день для того, чтобы В мог отдохнуть зимой в Египте (*Harper's Magazine*). «Кто-то», разумеется, завидует тому, кто провел зиму — в 1952 г. — в Египте, и этот «кто-то» также сочувствует тому, кто работает по 72 часа в неделю. Но в реальной жизни, и тогда, и теперь, большинство американцев, совершающих зимой дорогостоящие поездки в теплые края, — это скорее всего, врачи, управляющие и люди свободных профес-

* Другое их название по Левшину: «киргиз-кайсаки». — Прим. пер.

¹⁰ A. de Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks ou Kirghiz-kaisaks*, Paris, 1840, p. 343.

сий, которые в остальное время, добровольно и с энтузиазмом работают примерно по 70 часов в неделю».

Чувства, подобные тем, о которых непрерывно говорят Бернард де Вото и сотни близких ему по взглядам журналистов, лежат в основе куда более искренних всплесков эмоций вроде этого, взятого из публикации 1964 г. в связи с забастовкой врачей в Бельгии:

«Моя «легковозбудимая социальная зависть» возбудилась очень сильно... Я просто не в состоянии понять, почему ваша газета, которая, в конце концов, не представляет интересов какой-либо профессиональной организации, совершенно неоправданно встала на сторону тех, кто и так располагает слишком большой властью. Как насчет справедливости и для нас тоже, для тех, кто вынужден оплачивать процветание врачей, хотя сам никогда не станет таким же богатым, как они?»¹¹

Частная собственность

Различные критики, рассматривавшие частную собственность с точки зрения социальной эволюции, представляли концепт частной собственности как позднее явление в истории человечества. Сравнительная психология животных и физиология поведения (этология), должно быть, способны объяснить этим критикам их ошибку. Однако в нашем распоряжении есть и другие наблюдения, показывающие, что ситуация отсутствия личной собственности является довольно искусственной и обычно возникает тогда, когда этого требуют от индивидов и отдельных семей на основании какой-либо абстрактной идеологии. Ральф Линтон пишет о танала, что их материальные потребности невелики и легко удовлетворяются, но частная собственность для них так же важна, как и для любой группы европейских крестьян. У них тот же самый подход. Урожай полностью является собственностью семьи. Среди родственников, являющихся наследниками, по прямой, права собственности строго соблюдаются. Однако в разумных пределах инструменты и т.п. могут использоваться любым человеком и в отсутствие

¹¹ *Die Zeit*, 24 апреля 1964 г., письмо главному редактору.

владельца¹² Здесь можно вспомнить о деревнях-коммунах, описанных в предыдущей главе.

В кибуцах собственность была общей — во многих поселениях это могло выходить за границы здравого смысла. Американский социолог М. Спиро наблюдал, что маленькие дети, выросшие в полностью эгалитарном социальном окружении, где их родителям не разрешалось иметь что-либо в частной собственности, вначале, например, во время игры в коммунальных яслях совершенно спонтанно пытались заявить права частной собственности на игрушки, полотенца и т.п., хотя на этой стадии у них не могло быть никаких представлений о ней. Они ссорились из-за того, что кому принадлежит, совершенно так же, как ориентированные на собственность дети в капиталистическом обществе. Эти дети также проявляли зависть. И они хорошо понимали, что значит фраза: «Это мое!» Лишь с подросткового возраста официальная идеология побеждала, причем наиболее ярко она выражалась у тех, кто родился в кибуце; и лишь в этот период они начинали в ответ на вопросы отрицать какую бы то ни было ценность частной собственности и возможность оправдать ее¹³

Живущие в Канаде гуттериты, крайние приверженцы идеала общей жизни, находятся в еще лучших условиях, чем взрослые кибуцники, для того чтобы воспитывать детей для жизни без собственности. Однако Джон У Беннет в своих недавних исследованиях о гуттерских братьях также по тщательном наблюдении обнаружил стремление приобрести личную собственность, владеть и пользоваться ею, несмотря на то что «идеология общей собственности настолько доминирует среди них, что вопросы, исходящие из наличия представлений о собственности, не вполне воспринимаются». У гуттеритов есть личная собственность, они дорожат ею и уважают ее (например, это может быть электрическая бритва или подобные ей модные приспособления). Беннет наблюдал примеры «в чистом виде подарков самим себе, отражавших остатки базового приобретательства в мышлении вла-

¹² Ralph Linton, *The Tanala. A Hill Tribe of Madagascar* (Publications of the Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 22), Chicago, 1935, p. 127 f.

¹³ M. Spiro, *The Children of the Kibbutz*, Cambridge (Mass.), 1958, pp. 373–376.

дельца... почти у каждого гуттерита, с которым я [Беннет] близко познакомился, было в собственности несколько таких ненужных вещей»¹⁴.

Имеется значительный объем информации о детских представлениях о собственности у различных племен, многие из которых признают право маленького ребенка на частную собственность и соблюдают его даже в большей степени, чем это показалось бы разумным современным западноевропейским или американским родителям. У североамериканских индейцев навахо даже маленьким детям регулярно дарят домашних животных и клеймят их собственным клеймом ребенка. В то же время иногда от ребенка ожидают взноса в семейный котел. Индейское племя тлингитов тоже выказывает подчеркнутое уважение к частной собственности¹⁵.

Если рассматривать эти наблюдения в сочетании с результатами изучения поведения различных видов животных, то единственный вывод, который можно сделать, — что концепт личной собственности, включая все его эмоциональные основания, является первичным, естественным и глубоким феноменом, который не обязательно порождается конкретным типом общества и ослабевает в других случаях. Таким образом, надежда на то, что уничтожение частной собственности сделает возможным создание через несколько поколений нового типа человека, свободного от всех тех свойств и влечений, которые находит неприятными критик приобретательского общества, представляется совершенно тщетной.

Современные русские так же склонны к приобретательству и так же изобретательны в способах получения того, чего им хочется, как и были всегда; правда, Советский Союз никогда и не стремился всерьез уничтожить частную собственность — в некоторых отношениях, например что касается прогрессии подоходного налога, он гораздо менее враждебен ей,

¹⁴ John W. Bennett, *Hutterian Brethren. The Agricultural Economy and Social Organization of a Communal People*, Stanford (Calif.), 1967, p. 171 ff.

¹⁵ *American Anthropologist*, Vol. 59, 1957, p. 534. Представляется, что в некоторых случаях первой возникла частная собственность на культурные деревья (плодовые деревья, кофейные деревья и т.п.), даже раньше частной собственности на землю. См. René F. Millon, 'Trade, Tree Cultivation, and the Development of Private Property in Land,' *American Anthropologist*, Vol. 57, 1955, p. 698 ff.

чем США. Вероятно, более важен пример кибуца, социальной среды, где частная собственность действительно в основном была уничтожена, но детей все равно не удается воспитывать так, чтобы эта идея никогда не приходила им в голову или чтобы ее можно было искоренить потом с помощью коллектива и его образовательных учреждений.

Таким образом, социалистическое общество в чистом виде не может поддерживаться автоматически. От каждого нового поколения нужно заново требовать отказа от частной собственности и заново вбивать в него эту идею. Представляется сомнительным то, что, не считая мелких поселений, такая форма общества будет здоровой и эффективной. Ведь прежде всего это было бы общество, которое в каждом новом поколении продуцировало бы у своих членов значительный рессентимент. Как доказал психоанализ, достаточное напряжение генерируется уже тогда, когда в детстве и ранней юности, в период социализации и развития личности общество осуществляет контроль за одними лишь первичными сексуальными влечениями. Но если стремление к собственности также представляет собой естественное, первичное и универсальное человеческое желание, то такая форма общества, которая наделяет супер-эго заповедями, запрещающими частную собственность, была бы крайне неприятна для индивида.

Существенно то, что в ходе своих основанных на глубинной психологии исследований человеческого поведения, а конкретно — личности людей, родившихся в кибуце, Спиро обнаружил многочисленные признаки амбивалентных чувств по отношению к коллективу — рессентимента и обиды¹⁶. Определенно неслучайно и то, что сегодня во многих кибуцах люди признаются в своей тяге к частной собственности и к частной жизни, что воспринималось бы отцами-основателями как сущая ересь. Налицо также тот факт, что кибуцное движение, которое следует рассматривать как единственный крупномасштабный утопический эксперимент, искренне стремившийся уничтожить частную собственность, очевидно начало стагнировать и, хотя бы с точки зрения динамики численности, сейчас вряд ли может считаться зародышем новой эпохи или моделью для нее.

¹⁶ M. Spiro, *op. cit.*, p. 367 f.

Аренда вместо собственности

В 1959 г., когда Советский Союз уже недвусмысленно взял курс в направлении частной собственности и потребительского общества, представитель молодого поколения чиновников и один из хрущевских протеже, лидер комсомола Семичастный заявил на XXI съезде партии, что «в Советском Союзе должны быть искоренены проявления эгоизма и индивидуализма, так же как и прочие пережитки психологии и морали частных собственников». Семичастный предложил для этого такой способ: «С самого раннего детства мы говорим ребенку: «Это твоя игрушка, это твоя книга, это твой велосипед». Когда он становится взрослым, он говорит: «Это мой автомобиль, это моя дача, это мой мотоцикл». Мы должны вводить в практику социалистического общежития прекрасное слово «наш». Это очень большая проблема. Возьмем, к примеру, пункты проката. Почему бы не создать такие пункты повсюду, чтобы каждый желающий мог взять напрокат велосипед, автомобиль, мотоцикл и другие вещи на короткое время и за небольшие деньги?»¹⁷

Весьма вероятно, что Семичастный был крайне завистливым человеком. Это доказывает не только вышеприведенная цитата, но и роль, которую он сыграл в травле Бориса Пастернака осенью 1958 г., когда Пастернак получил Нобелевскую премию. Комсомольский босс назвал поэта свиньей и потребовал, чтобы тот покинул Советский Союз. Даже для русских интеллектуалов это было чересчур. Нетрудно представить себе, какие чувства мог испытывать чиновник к такому поэтическому таланту, за который присуждают Нобелевскую премию, при том, что этот чиновник воспринимал слова ребенка «это мой велосипед» как личную обиду.

В контексте нашего исследования предложение Семичастного поучительно по нескольким причинам. Этот фанатичный сторонник общей собственности правильно понял, что неистребимая склонность к частной собственности внушается ребенку и отпечатывается в его сознании в ходе формирования его личности. Вероятно, он не знал, что десятилетиями раньше в некоторых израильских кибуцах как раз по этим причинам была предпринята не очень успешная, но вполне

¹⁷ *Neue Zürcher Zeitung*, foreign edition, April 11, 1959, p. 2.

серьезная попытка ввести систему ротации даже для рабочей одежды, чтобы никто не мог говорить о «своих» ботинках или о «своих» брюках. Он не знал также того, что даже самые примитивные народы, еще не «испорченные капитализмом», признают и поощряют безусловное и гарантированное право собственности на некоторые блага, в том числе за маленькими детьми. Есть множество доказательств в пользу того, что частная собственность — это основополагающий фактор любого социального устройства и что попытка законодательно исключить ее из процесса социализации индивида может возникнуть в культурной истории только на относительно поздней стадии, после начала процесса политического мессианства.

На самом деле есть некая ирония в том, что место, где впервые стали применять любимый метод Семичастного, — это Америка, эта якобы материалистическая цитадель капитализма: там все больше распространяется аренда вещей повседневного использования, новых автомобилей, моторных лодок, небольших самолетов, газонокосилок, разнообразного офисного оборудования, одежды, картин и т.п., причем это касается обычных людей, которые считают, что взять на время в аренду новую вещь или вещь в хорошем состоянии практичнее и дешевле, чем купить ее.

Это новое отношение к имуществу становится возможным только тогда, когда индивид испытывает безусловное доверие к экономической системе и знает, что она всегда обеспечит ему достаточное предложение товаров, которые он сможет арендовать. Эта «общая экономика» возникает из веры в ориентированную на потребителя рыночную экономику и предвещает новую фазу развития капиталистической (отличной от социалистической) системы. Ведь индивид откажется от конкретного, постоянного владения в пользу арендованных вещей в значимых для него сферах повседневного потребления, только если у него больше нет причин для страха, что политическая власть может ввести произвольные ограничения на его доступ к этим вещам.

Кроме того, связанные с концептом собственности способы поведения, характерные черты и влечения человека, против которых направлена пуристская критика собственности как таковой, не исчезнут просто так вместе с устранением частной собственности в узком смысле. Там, где у индиви-

да внутри семейной группы, клана или деревни нет частной собственности, все интенциональные и эмоциональные проявления, которые происходят на границе, отделяющей собственника от несобственника, просто перемещаются на границу между семьей и теми, кто находится вне ее, или между отдельными деревнями. Часто возникает впечатление, что в небольшом коллективе гордость за свою собственность и жажда приобретения больше и что они носят более иррациональный (националистический) характер, чем у отдельно взятого индивида.

Нам сложно всерьез воспринимать критику собственности, с точки зрения которой после уничтожения личной и семейной собственности все главные проблемы будут решены. Ведь изменение статуса собственности практически не меняет ее значения в контексте жизни людей; вне зависимости от того, находятся ли дискреционные полномочия в руках 10, 30 или 3 тыс. человек, индивид по-прежнему знает, что он живет в мире, где следует проводить границы между твоим и моим, где нужно нести ответственность по всем сделкам, где существуют преступления против собственности и где любая группа будет стремиться увеличить свою собственность, если это необходимо, за счет другой группы.

Практически ничего не меняется, если мы проводим линию между частной собственностью как таковой и частной собственностью как «средством производства». В конце концов, «средствами производства» могут быть не только сталелитейные комбинаты, караваны судов или грузовики. Некоторые авторы называют частную собственность на средства производства несправедливой, потому что она дает одному человеку, после того как он выполнил свою первоначальную работу (например, придумал товар и способ его распространения), постоянную долю в доходах от последующего труда, которым занимаются другие за зарплату. Однако если продолжать эту аналогию, то не окажется ли драматург в таком же положении, как промышленник? И тот и другой разработали, посредством интеллектуальных усилий, систему указаний, которую должны использовать другие люди, чей труд приводит к обогащению инноваторов даже после того, как они сами перестали работать.

Пьеса или музыкальная композиция, после того как они написаны, могут исполняться по всему миру одновременно

сотнями людей. Актеры и музыканты будут вечер за вечером проливать пот за одну зарплату. В случае успеха спектакля группе людей придется тупо вкалывать год или два, подобно рабочим на конвейере. Конечно, они получают зарплату, но ее получают и рабочие на фабрике. После каждого представления пьесы ее автор, не прилагая никаких дополнительных усилий, получает долю от выручки, которая стала возможной благодаря труду других людей. Значит ли это, что он тоже капиталист?

Устранение внутри экономической системы любой возможности для кого бы то ни было иметь долю в результатах труда других потребовало бы радикальных изменений, которые затронули бы авторов, композиторов и изобретателей.

Глава 19

СОЦИАЛЬНОЕ НЕГОДОВАНИЕ

То, что другие люди обоснованно или по легкомыслию, на самом деле или якобы делают с пищей, часто порождает страстную критику в адрес общества. Если вы спросите у студента, что, по его мнению, следует в первую очередь поставить в вину капитализму, то даже сегодня — что несколько удивительно — он ответит, что это уничтожение продовольствия. При этом часто ему будет известно, что пища, к которой это в основном относилось, — это кофе, который не мог бы спасти от голодной смерти ни одного человека. Типичны воспоминания Артура Кестлера о том, что привело его к обращению в коммунизм в 1931 г.: «Событием, которое заставило меня вознегодовать так, как никогда до этого, было решение американцев уничтожить запасы пищи, чтобы поддерживать на высоком уровне цены на сельхозпродукцию в годы депрессии, в то время как миллионы безработных жили в нищете, на грани голодной смерти»¹

Однако тот же самый человек, который находит это ужасным, что вполне можно понять, с удивительным безразличием относится, например, к стратегически удачной забастовке хорошо оплачиваемых техников, которая косвенным образом приводит к тому, что другие, не участвующие в ней сотрудники в течение месяцев сидят без работы, или же к забастовке транспортников, которая ставит под угрозу снабжение продовольствием какого-либо крупного американского города. Когда частные интересы приводят к безрассудной трате и невозполнимым потерям рабочего времени, то это вызывает гораздо меньшее негодование, чем сжигание чего-нибудь материального, например зерна, хотя в обоих случаях мотивы и последствия могут быть совершенно одинаковыми.

На самом деле уничтожение продовольствия в интересах ценовой политики или по политическим причинам вов-

¹ A. Koestler, *Arrow in the Blue. An Autobiography*, London and New York, 1952, p. 240 f.

се не является специфическим преступлением капитализма или экономики свободного рынка. После Второй мировой войны такие случаи часто происходили даже в рамках социалистического экономического планирования. В 1964 г. фанатично-социалистическая Гана была единственной из стран — экспортеров какао-бобов, которая начала уничтожение урожая какао, чтобы поднять мировые цены. А Роберт Лейн, американский политолог, сочувствующий государственному контролю за экономикой, изучив проблемы экономического планирования в Великобритании между 1945 и 1951 гг., пришел к отрезвляющему выводу, что именно официально регламентируемая и контролируемая государством экономика под давлением эгалитаристов скорее позволит товарам и продуктам питания испортиться, чем допустит, чтобы некоторым потребителям досталось больше, чем остальным. Один из примеров, которые он приводит, — это запрет министерства продовольствия весной 1950 г. на то, чтобы фермеры Эксмюра производили топленые сливки из излишков молока, на том основании, что было «справедливее» позволить молоку испортиться, чем дать возможность некоторым людям лакомиться сливками в то время, когда всю страну обеспечить ими было невозможно²

Лейн приводит многочисленные примеры из разных областей жизни и экономики, и все они показывают, что в своем стремлении гарантировать тотальную «справедливость» и тем самым избежать зависти «великого незнакомца» государство постоянно принимает меры и вводит запреты и наказания, которые те, кто не закутан в утопическую вату, считают внеэкономическими и нечестными.

«Хлеб наш насущный даждь нам днесь»

Можно еще лучше понять эти взаимосвязи, изучив глубоко укорененный запрет выбрасывать несвежую пищу, особенно хлеб. Он происходит не от жадности, хотя жадность может играть в этом какую-то роль. Казалось бы, выражение «лучше маяться животом, чем помогать сундукам помещика напол-

² Robert E. Lane, 'Problems of a Regulated Economy. The British Experience,' *Social Research*, Vol. 19, 1952, p. 297.

няться» подразумевает зависть. Но я полагаю, что этот конкретный запрет связан с жизнью как таковой; вероятно, его даже можно связать с до-человеческой фазой филогенеза, как, например, запреты, описанные Конрадом Лоренцем³

Зерно можно использовать также для производства алкоголя, который пьют ради удовольствия. Но мало кто будет ощущать неловкость, выливая остатки из стакана с виски, в отличие от случаев, когда люди выбрасывают молоко или хлеб. Дело в том, что этот запрет иррационален. В то же самое время стакан воды мог бы спасти кому-нибудь в мире жизнь, но никого не волнует, когда количество воды, эквивалентное сотне стаканов, тратится впустую. Мы испытываем страх и стыд перед уничтожением символа, а не вещества. Возможно, в этом также играют роль религиозные представления («Хлеб наш насущный даждь нам...»). Но опять-таки, из гигиенических соображений, религии установили запреты на продукты сами по себе вкусные, например на мясо непарнокопытных животных. Насколько мне известно, ни в Ветхом, ни в Новом Завете нет предписаний, поощряющих употребление пищи сомнительного качества. Культуры, которые породили эти священные тексты, были слишком озабочены пищевыми отравлениями, чтобы создать такое правило. Очевидно, мы используем нечто, что выглядит как религиозное предписание, чтобы замаскировать иррациональность наших чувств.

Дискомфорт и чувство вины, охватывающие нас, когда мы вынуждены выбрасывать несвежую еду — или даже свежую, собираясь на длительное время уехать, — не имеют никакого отношения ни к одной конкретной экономической системе, хотя критики системы (если пожелают смутить наши моральные чувства) будут радостно эксплуатировать их. Это особое чувство, которое заставило многих напрасно ломать над ним голову.

В октябре 1959 г. *Stuttgarter Zeitung* напечатала статью под заголовком «Хлеб и машины». В ней говорилось: «Процветание, по мнению неумолимых критиков нашего образа жизни, дурно влияет на мораль; они доказывают это многочисленными страшными историями...» — одна, например, о «черствой

³ К. Lorenz, *On Aggression*, London and New York, 1966, Chapter 7 [Русск. пер.: Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии. Глава 7 / Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998. С. 136—156.]

булочке, оставленной кем-то на скамейке в парке». Автор статьи возражает на этот довод, приводя результаты проведенного в 1959 г. опроса общественного мнения, когда у людей спрашивали: «Имеет ли право холостяк или живущая одиноко работающая женщина выбрасывать черствый хлеб?» (Кстати, показательно, что социологи осмелились задать этот вопрос, только вмонтировав в него смягчающие обстоятельства. Ясно, что семья ни в коем случае не должна выбрасывать хлеб.) Из 100 взрослых респондентов только 21 разрешил такое поведение холостякам и только 14 — работающим женщинам. На этом основании в статье делается вывод: «Итак, мы имеем дело с почти совершенно нетронутой моралью, которую не испортила ни индустриализация, ни ее последствия — перепроизводство всевозможных потребительских благ. В то же время у среднего потребителя нет угрызений совести по отношению к техническим средствам, которые используют для производства товаров, т.е. к инструментам процветания...»⁴

Я, однако, замечал некоторое нежелание выбрасывать устаревшие промышленные товары. Но вернемся к хлебу. Что на самом деле стоит за этой «совершенно нетронутой моралью»? Ровно пять лет спустя после публикации процитированной выше статьи на первой полосе *Frankfurter Allgemeine Zeitung* была напечатана статья Николаса Бенкизера под заголовком «Хлеб в мусорном ведре». Он также задумывается о том, что он называет близорукой страстью, но его анализ отличается существенно большей глубиной: «Перед лицом этих гор зерна, мяса, фруктов и овощей небесчувственный человек... не может не думать о тех миллионах, которые голодают. Но эти блага оставляют портиться, их даже систематически уничтожают. А потом наступает время неизбежных негодующих замечаний вроде такого: «Общество, которое мирится с такими вещами, не имеет права на существование»...» Далее Бенкизер объясняет этим возмущенным критикам, как тяжело и попросту невозможно, даже с точки зрения логистики, распределить локальный избыток продовольствия по всему миру так, чтобы ничего не пропало. (Он также мог бы подобрать множество примеров из того, что происходило с помощью развивающимся странам. Если оказывается, что невозможно разумно распределить такие блага, как цемент, лес и сталь, не говоря об оборудовании, после того, как

⁴ *Stuttgarter Zeitung*, October 17, 1959, p. 3.

их уже доставили в порты развивающихся стран, то что произошло бы со скоропортящимися продуктами?)

Бенкизер формулирует моральную дилемму на примере микрокосма: в мусорном ведре среднего домашнего хозяйства часто можно найти остатки еды, которые теоретически могли бы наполнить пустой желудок какого-нибудь другого человека (согласился бы он их взять — это другой вопрос). Что почувствовал бы этот человек при виде еды в мусорном ведре?

«Ему бы это не понравилось. Он подумал бы: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь»; всегда есть что-то греховное в том, чтобы выбрасывать хлеб, который одновременно является и символом, и базовым продуктом питания. И опять же, человек понимает, что в том же самом городе, только на другой улице... есть люди, для которых те небольшие деньги, которых стоила эта еда, до того как испортилась, на самом деле имели бы значение».

Затем Бенкизер справедливо говорит о свободе действий, которая у нас есть сейчас, даже в том, что касается домашнего хозяйства; это неоспоримая черта современной жизни, без которой многое было бы невозможно. Никто не должен стыдиться того, что мы не «ведем убогую и скудную жизнь». После этого он спрашивает, почему часто упоминающиеся в советской печати склады, забитые промышленными товарами, которые никто не хочет покупать, не вызывают того же чувства стыда, которое вызывает избыток зерна на капиталистическом Западе⁵

Но утверждения Бенкизера, что наши чувства при виде хлеба в мусорной корзине порождены благочестием, которое желает сохранить современный человек, недостаточно для объяснения, и нам следует попробовать дать более глубокую интерпретацию. Если мы учтем некоторые аспекты психоанализа и добавим к этому известную нам информацию о том, что даже сегодня примитивные народы не уверены, смогут ли они найти достаточно еды, и о том, что все их усилия сосредоточены на поддержании их существования — а этот инстинкт сильнее даже сексуального влечения, — то, возможно, с нашей стороны не будет чрезмерно самонадеянным предположить в современном человеке страх перед голодной смертью.

Сравнительное отсутствие в США беспокойства по поводу того, что не вполне свежая пища выбрасывается — отчасти

⁵ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, August 13, 1964.

из-за климата, — разумеется, должно быть каким-то образом связано с тем, что, как подчеркивает американский историк Дэвид Поттер, средний американец практически с самого начала американской истории никогда не испытывал реальной нехватки продовольствия⁶

Что происходит внутри нас, когда мы колеблемся, прежде чем выбросить черствый батон, или когда мы извиняемся за это перед собой или перед теми, кто видит, как мы это делаем? Мы боимся некой власти, которая может не одобрить нас или даже наказать. Мы знаем, что хлеб в его нынешнем состоянии вряд ли для чего-либо пригоден, и радуемся, если рядом есть пруд и мы можем скормить его рыбкам или уткам. Наше чувство вины иррационально. Ведь мы не испытываем или почти не испытываем чувства вины из-за того, что мы не использовали входной билет, и совсем не испытываем вины по поводу разбитой тарелки. Возможно ли, что и здесь в нашу жизнь вторгается страх перед завистью богов? Это совершенно точно дохристианское представление, напоминающее о греческой античности.

Причина, по которой мы осмеливаемся выбрасывать пищу, состоит в том, что мы уверены, что она никому не понадобится. Но возможно, где-то есть злобное божество судьбы, недовольное нашим легкомыслием и слабостью, которое может сказать: «Лучше бы этот человек голодал!» и, возможно, нас преследует мысль: «Если я сегодня выброшу этот хлеб, то не придет ли когда-нибудь в будущем день, когда я об этом вспомню и буду мечтать о куске черствого хлеба?» Мы знаем, как мало наше будущее зависит от нашего сегодняшнего разумного решения есть только свежую и вкусную еду. Но тем не менее у нас остается неприятное чувство.

*Личная предусмотрительность —
антисоциальна*

Любой, кто прибегает к предосторожности, которая никак не ограничивает возможности других, тем не менее часто должен считаться со злобной враждебностью, преувеличенным

⁶ D. Potter, *People of Plenty: Economic Abundance and the American Character*, Chicago, 1954.

негодованием или презрением, за которым скрывается особого рода зависть. Чтобы понять это, нам нужно вернуться к примитивным суевериям. У многих примитивных народов (но и у нас тоже) считается достойным осуждения даже упоминать о катастрофе, которая может в будущем случиться с племенем. Поэтому тот, кто готовится к потенциальной катастрофе действительно оригинальным и радикальным способом, вызовет недоброжелательство у своих потенциальных товарищей по несчастью, которые будут отчасти раздражены его предусмотрительностью, а отчасти будут бессознательно бояться, что его приготовления навлекут несчастье.

Любой, кто раньше или лучше других позаботится о чем-то, перестает быть равным своим товарищам по несчастью и, следовательно, становится объектом зависти. Я никогда не видел, чтобы это проявлялось ярче, чем в следующих обстоятельствах.

Примерно 10 лет назад я принимал участие в невинной светской беседе с членами одного европейского семейства. Разговор зашел об угрозе следующей войны. Кто-то упомянул о том, что в начале 50-х гг. один европейский интеллектуал передал крупную сумму денег своим американским друзьям специально для того, чтобы они послали ему продуктовые посылки после Третьей мировой войны. Я был поражен внезапной злобой, которая овладела присутствующими. Одна женщина-врач начала с огромным негодованием и в выражениях, которые больше подошли бы для гостя, укравшего у нее столовое серебро, издеваться над этим совершенно незнакомым ей предусмотрительным человеком, чье единственное желание, рассуждая разумно, состояло в том, что он не хотел быть вынужденным у кого-то что-то выпрашивать.

Какое табу он нарушил? Для начала следует сказать, что во время Второй мировой войны и после нее участники разговора ели досыта. Таким образом, их ярость по отношению к предусмотрительному человеку не была разбужена памятью о пережитых лишениях. Другое возможное объяснение — проекция их собственных чувств на гипотетические голодные годы после Третьей мировой войны и сравнение своего положения с положением гипотетического получателя регулярных продуктовых посылок.

Зависть между товарищами по несчастью

Давайте представим себе двух состоятельных людей из Центральной Европы. Один покупает себе ферму в Ирландии, чтобы отдыхать там летом. Другой кладет крупную сумму на счет в австралийском банке и дает банку поручение после окончания Третьей мировой войны разыскать его и обеспечить средствами к существованию. Мы можем быть вполне уверены, что если последний расскажет другим, не менее состоятельным, чем он, людям о принятых им мерах предосторожности, то вызовет гораздо больше скрытого недоброжелательства, чем первый. Почему?

После какой-либо катастрофы наша терпимость к неравенству между людьми уменьшается. Концепт братства по несчастью объясняет, почему так и должно быть. Ведь чем больше кто-либо озабочен тем, как ему в будущем получить более выгодную позицию в потенциальном братстве по несчастью, тем интенсивнее предупреждающая зависть, которую он на себя навлекает. И чем в большей степени он занят обеспечением для себя роскоши, пусть даже легкомысленной, в настоящем, тем меньше будет негодование его потенциальных собратьев по несчастью.

Зависть, по вполне понятным причинам, тем более «экзистенциальна», иррациональна и безжалостна, чем более она касается неравенства средств к существованию в узком смысле: еда и личное выживание — это элементарные ценности. Любой, кто обеспечивает для себя по сравнению с нами какое-нибудь будущее преимущество, которое мы тоже могли бы получить, не будь мы так ленивы, суеверны, жадны или ориентированы на потребление, как это ни странно, вызовет у нас большую враждебность, чем сосед, который своим неумеренным обжорством совершенно явно загоняет себя в могилу. Ведь в случае прожорливого соседа мы всегда можем с лицемерным злорадством сказать себе, что, вероятно, переживем его. Это доказывает та завистливая ярость, с которой сталкиваются американские семьи, построившие себе бомбоубежища или укрытия от урагана.

Успехи в силовой политике тех, кто манипулирует завистью, а также их тактическое превосходство связаны с их способностью играть на наиболее уязвимой струне в социальной жизни человека. Постепенно они начинают обмениваться циничны-

ми улыбками знатоков, хотя в самом начале могли и не подозревать об этом. Каждый человек: и предпоследний в примитивном племени, и второй от конца по значимости сотрудник современного промышленного концерна — боится зависти того, кого он считает ниже себя. Невозможно представить себе жизнь, в которой человек был бы свободен от чувства вины, достигающей кульминации в таких вопросах: «Почему я богаче другого человека? Что он обо мне думает, что он намерен делать?» Можно доказать, что эта первичная тревога существует на всем протяжении культурного развития человечества. Несомненно, она вызвала отдельные действия и привела к возникновению социальных институтов, которые сделали жизнь более приемлемой, чем в более ранние эпохи. Но представляется невозможным, чтобы человек был в состоянии совсем вытеснить какой-либо из своих первичных мотивов. Они всегда возвращаются.

Итак, автоматическая реакция «тревожной кнопки», которую манипулирующий пультом социального равенства агитатор приводит в действие у тех, против кого направлены его обвинения, не доказывает ни обоснованности обвинения, ни эффективности социально-экономической системы, согласие на которую он хочет выжать из обвиняемых. И у обвиняемых больше нет достаточной уверенности для того, чтобы поставить под сомнение способность этой системы успокоить их собственную совесть и страдания тех, кто склонен к зависти.

Глава 20

ЗАВИСТЬ КАК СБОРЩИК НАЛОГОВ

И демократии, и диктатуры согласны находиться в зависимости от предполагаемой взаимной зависти среди населения ради того, чтобы обеспечить максимальную налоговую честность. Верно, что в США налоговые декларации считаются конфиденциальными документами, но в статье, опубликованной несколько лет назад в журнале *Time*, автор выражал удивление эффективностью системы прямых налогов и откровенно заявлял, что она объясняется взаимной завистью налогоплательщиков, которые следят друг за другом. То, о чем, вероятно, известно меньше, — это сомнительная в моральном отношении практика американской налоговой службы, которая каждую весну перед окончанием срока подачи налоговых деклараций публикует сумму, выплаченную доносчикам в качестве вознаграждения. Не редкость — карикатуры или фотографии в прессе, изображающие субъекта, который с явно недобрыми намерениями заглядывает через плечо налогоплательщика, подписанные: «Будь честным, зависть следит за тобой!» Например, 1 апреля 1962 г., как раз вовремя, чтобы успеть к 15 апреля — крайнему сроку подачи деклараций, еженедельное приложение к *New York Times* любезно оказало услугу налоговикам, опубликовав внушающую ужас статью о доносчиках — «Добровольные сборщики налогов» — и получило за это приличное вознаграждение. Автор статьи отметил: «Никто не знает точно, сколько сообщений Министерство финансов получает ежегодно, но, по экспертной оценке, их примерно 100 тысяч. Трудно сказать, чем руководствуются эти люди. Месть, зависть, патриотизм, злоба — все это, возможно, играет большую роль, чем алчность».

Замечательно, что в XIX в. без всякого смущения рекомендовали использовать зависть для сбора налогов — например, Иеремия Бентам. Он считал, что государству следует создать такую налоговую систему, которая больше всего подходит для

привлечения зависти в качестве дешевого контролера. В частности, он имел в виду успех и легкую собираемость специального налога на банкиров: «Когда бы антипатия подданных Его Величества к этому классу [банкирам], по меньшей мере невинному, ежели не сказать — чрезвычайно полезному [!], когда бы неприязнь, а не необходимость оплачивать расходы государства была подходящим основанием, которым руководствовался бы общий защитник всех нас и его советники, то суровость этого налога была бы похвальным качеством [и] не стоило бы прислушиваться ни к чему, что выказывало бы намерение смягчить его...»¹

В наше время этот метод можно было бы с успехом применить, скажем, к американским врачам, которые в течение многих лет были у завистливой публики мальчиками для битья.

Кстати, практика опубликования налоговых деклараций распространена в швейцарских общинах, где можно без серьезных на то оснований выяснить, какие доходы и собственность задекларировал ваш сосед или конкурент. Но небольшая община рядом с Люцерном пошла еще дальше.

В Вольхузене (и в одной или двух соседних общинах) печатают список с именами, доходами и имуществом всех жителей; продают его школьники, ходящие от двери к двери. Многие недели после его опубликования жителям хватает пищи для злых и завистливых сплетен. Сейчас передо мной лежит регистр за 1964 г. Он начинается с А.А., подсобного рабочего на фабрике, чей капитал составил 2 тыс. франков, а налогооблагаемый доход — 3 400 франков. На той же странице есть имя директора Э.Б., с капиталом в 270 тыс. франков и доходом 45 400 франков. Из двух фермеров-тезок Й.Б. у одного имущества на 153 тыс. и доходы 9100 франков, а у другого соответственно — только 3 тыс. и 2 тыс. франков. Список становится интересным там, где имущество и доходы «оценивала специальная комиссия», т.е. в случае индивидов, контроль за которыми посредством зависти их земляков, вероятно, особенно приветствуется. Среди них имеется врач Й.Б. с имуществом на 469 тыс. франков и годовым доходом 75600 фран-

¹ 'Proposal for a Tax on Bankers,' from Jeremy Bentham's *Economic Writings*, critical edition by W Stark, New York, 1952, Vol. 1, p. 408.

ков, в то время как дантист Й. Ф. имущества не имеет, но тем не менее зарабатывает 41 500 франков в год. Другой дантист зарабатывает не больше 20 тыс. в год, в то время, как фотограф имеет годовой доход 17 400 франков. Владелец кинотеатра зарабатывает чуть больше, чем садовник. Печатник, мясник, маляр, таксист и кровельщик зарабатывают примерно одинаково, около 12 тыс. франков в год.

Список стоит три швейцарских франка. Насколько я смог узнать, его публикует социал-демократическая партия с разрешения городского совета. Но и в этом случае, как и во многих других, многим людям удается повернуть себе на пользу социальный контроль, который, как предполагается, должен осуществляться посредством потенциальной зависти земляков. Мне рассказали, что в этом регионе крестьяне с дочерьми на выданье или люди, которые хотят взять займы, декларируют завышенные по сравнению с реальными доходы и имущество. Они с готовностью идут на то, чтобы платить из-за этого неоправданно высокие налоги.

Прогрессивное налогообложение

Опрос, проводившийся в США, правда 20 лет назад, показал, что представители низших классов, отвечая на вопрос о том, какие налоги должны платить люди с годовым доходом 10 тыс. долл. и выше, неизменно называли в качестве «правильной» и «справедливой» цифру более низкую, чем тот, очень высокий, уровень налога, который был установлен правительством.

Другие исследования, которые изучали «чувство справедливости» бедняка по отношению к подоходному налогу, также не смогли найти эмпирического доказательства «политической» необходимости введения ставки налога на уровне около 90% от дохода. Для бытового сознания непостижимо — вне зависимости от того, насколько данный человек беден и насколько сильно он завидует тем, кто наверху, — что бывают люди, которые так богаты, что их можно лишить намного большего, чем половина их доходов²

² G. Knupfer, 'Portrait of the Underdog,' *Public Opinion Quarterly*, Vol. 11, 1947, pp. 103–114. Поразительные данные недавних

Поскольку инициаторы сурового прогрессивного налогообложения согласны, что с фискальной точки зрения самые верхние ставки шкалы не имеют смысла, показательна именно претензия на то, что эта шкала уместна социологически или политически, т.е. в целях очковтирательства. Чье чувство равенства и чью зависть эти налоги должны удовлетворять? Явно не тех людей, которые не в состоянии даже представить себе, что государство может забирать у кого-то настолько большую долю его дохода.

В некоторых западных демократиях, в основном после Второй мировой войны, ставки подоходного налога и налога на наследство, хотя и не привели к эгалитарному раю, достигли такого уровня, что в некоторых случаях он приближается к конфискации собственности. Такие меры обычно вводят социалистические правительства в ответ на явно выраженные требования интеллектуалов (например, таких сторонников этих мер, как Гарольд Ласки или Сидней и Беатриса Вебб), а также пребывая в уверенности, что это соответствует неутолимой эмоциональной потребности их электората. Именно таким образом очень похожие ставки налогов были введены в Великобритании и США, несмотря на то что, как мы теперь знаем, в США наблюдаемую зависть в нижних доходных группах вряд ли можно было сравнивать с британской ситуацией, тем более после 1950 г.

В таких демократических странах, как Соединенные Штаты Америки, Западная Германия и Швейцария, прогрессия подоходного налога сейчас стала менее крутой; в Великобритании, Австрии и Швеции это не так. По крайней мере, в первой группе стран эта тема больше не находится в центре обсуждения, хотя и там мы имеем дело не с фискальной необходимостью, а с учетом предполагаемой зависти большинства. Если бы ставка подоходного налога в Швеции (1960) была бы ограничена 25%, казначейство потеряло бы только 2% всех налоговых доходов. Верхняя ставка в 45% вместо существующей ставки 65% привела бы к потере только 45 млн крон

интервью с британскими избирателями, показывающие гораздо меньшую зависть к высокооплачиваемым людям, чем можно было бы предположить, судя по государственной налоговой политике, приводит (с досадой) В. Рансимен в: W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice*, London, 1966.

(из общих доходов 16,5 млрд крон). В США (1962) подоходный налог по ставке выше 30% принес только 6,4% всех доходов, по ставке выше 50% — только 1,9% и по ставке выше 65% — какие-то 0,6%. Доход по ставкам от 75 до 91% составил лишь 0,2% всех доходов. Но даже консервативные кабинеты, когда они сменяют левые правительства, как правило, не в состоянии сделать решительные шаги и демонтировать эту резкую прогрессию. Они слишком боятся зависти, которую, как они предполагают, это вызовет у электората.

Если сторонников радикальной прогрессии спросить об их аргументах, большинство из них чаще всего согласны с тем, что в фискальном отношении прогрессия не имеет смысла. В качестве причины для введения высоких налоговых ставок называется идеал равенства, к которому следует стремиться, пусть и чисто символически. Если опровергнуть этот довод (указав на стабильный спрос на некоторые предметы роскоши и на сходство потребительских привычек среднего и высшего классов, которое бросается в глаза, во всяком случае в США), на это неизменно отвечают, что радикальная прогрессия — это средство борьбы с неравным распределением *власти*. Неправильно, чтобы один гражданин имел в своем распоряжении власть, которая сопутствует значительной собственности. Здесь эгалитарист склонен пренебрегать тем, что получающий умеренное вознаграждение депутат парламента или чиновник имеет гораздо бóльшую власть, чем кто-либо, кто очень много зарабатывает или получает в наследство. В современной демократии «власть» трех или четырех экспертов, вырабатывающих рекомендации, в какой точке налоговая прогрессия должна приобретать конфискационный характер, несомненно, значительно больше, чем власть вдовы, унаследовавшей от мужа несколько миллионов.

Заявлять о «гуманитарных мотивах» тогда, когда подлинным мотивом является зависть и ее предполагаемое умиротворение, — это излюбленный риторический прием современных политиков, возраст которого насчитывает как минимум 150 лет. Например, 20 лет назад один австралийский премьер-министр заявил, выступая в парламенте: «...семь лет назад на социальное обеспечение расходовалось примерно 17 млн фунтов в год. В этом году расходы на социальное обеспечение составят 88 млн фунтов. Я не отрицаю того, что это потребует перераспределения национального богатства, и я не приношу

за это извинений. В основе нашей политики лежат гуманитарные мотивы, которые разделяют многие другие люди — иначе мы не сохраняли бы власть три срока подряд. Мы намерены принудить тех, кто вполне может себе это позволить, расстаться с частью своих доходов, чтобы помочь тем, кто выполняет тяжелый и неблагодарный труд на благо страны. ...Люди, на которых все действительно держится, — это рабочие».

Так завершил свое выступление в ходе обсуждения бюджета 29 сентября 1948 г. тогдашний премьер-министр Дж. Б. Чифли (J. B. Chifley). В некотором роде этими словами завершилось и правление лейбористов в этой стране. Избиратели испытывают гораздо меньше благодарности за такую заботу об их подразумеваемой зависти, чем неизменно полагают политики. Серьезные исследователи неоднократно подчеркивали, что использование зависти в качестве мотива, приписываемого большинству членов какого-либо общества, — это фактор настолько же ключевой для выбора в пользу прогрессивного налогообложения, насколько неубедительный в логическом и практическом отношении. В 1953 г. два профессора Школы права Чикагского университета, Блум и Кэлвен, опубликовали брошюру под заголовком *The Uneasy Case for Progressive Taxation*, в которой они задают вопрос о том, каким должно было бы быть наше отношение к «равенству», «если бы произошло чудо, в результате которого богатство и объемы производства в обществе за ночь утроились, а изменений в их относительном распределении не произошло. Показалась бы проблема уменьшения неравенства... менее актуальной? ...В этом участвует зависть, неудовлетворение, которое вызывает у людей не недостаток чего-то, а то, что имеют другие. ...Если это основная причина, то средством от этого, хоть и непрактичным, могло бы быть то, что советовал Аристотель: нужно уравнивать не имущество людей, а их желания. Нет также особых оснований для оптимизма в том, что касается влияния зависти на перераспределение материальных благ. Любой опыт, как представляется, подтверждает мрачную гипотезу о том, что зависть найдет другие, вероятно менее привлекательные места, чтобы там укорениться»³

³ W. J. Blum and H. Kalven, Jr., *The Uneasy Case for Progressive Taxation*, Chicago, 1953, p. 74 ff. C. Fohl, 'Kritik der progressiven Einkommensbesteuerung,' *Finanzarchiv*, New Series, Vol. 14,

Как мало карательное налогообложение имеет общего с социальным прогрессом или вообще с чем-либо современным, представляя скорее явный регресс — очень частый в современной политике — к мотивационной сфере неразвитых, примитивных народов, становится очевидно из рассмотрения некоторых обычаев примитивных народов, обычно затрагивающих тех, кому повезло, или тех, кто немного богаче остальных. Ведь тогда можно обнаружить, что зависть успешно становится институтом вне зависимости от того, о чем идет речь: о миллионе долларов, об одном фунте, об одной марке или о дюжине раковин.

Этнографические данные, важные для понимания причины радикальной налоговой прогрессии

Один из наиболее замечательных институтов зависти, который к тому же очень похож на современный эмоциональный комплекс «социальной справедливости», — это *тиги* у новозеландских маори. Среди аборигенов Новой Зеландии не было ни очень богатых, ни очень бедных. Материальное равенство распространялось и на вождей, финансовые преимущества которых компенсировались необходимостью постоянных расходов, например, на обязательное гостеприимство, что делало накопление богатств крайне сложным.

В языке маори слово *тиги* буквально значит «грабить», в более узком смысле — грабить имущество тех, кто каким-то образом провинился перед общиной. В обществе без судебного аппарата это могло бы считаться приемлемым. Однако список «преступлений против общества», которые вызывали в ответ *тиги*, заставляет задуматься. Человек с имуществом, которое стоит пограбить, может быть уверен в том, что его ждет *тиги*, даже если настоящий виновник был его весьма отдаленным родственником (то же самое наблюдалось во время процессов над ведьмами в Европе). Если с каким-нибудь маори происходил несчастный случай, в результате которого он временно

1953, p. 88 ff. Невозможность определить «социально справедливую» ставку подоходного налога также показана в: Kurt Schmidt, *Die Steuerprogression*, Tübingen, 1960, p. 75 f. В библиографии Шмидт приводит другие работы на эту тему.

терял трудоспособность, он подвергался *тиги*. В принципе, любого отклонения от нормы, любого проявления индивидуальности, даже такого, как несчастный случай, было достаточно для того, чтобы община обрушилась на индивида и на его личное имущество.

Человек, жена которого ему изменила, друзья человека, который умер, отец ребенка, который покалечил себя, человек, который случайно поджег траву на кладбище (даже если там последние 100 лет никого не хоронили), — вот некоторые из бесконечного множества примеров тех причин, по которым индивид мог потерять свое имущество, включая урожай и запасы еды. Но так же как сегодня в Америке есть люди, гордящиеся величиной своего подоходного налога, так и среди маори вроде бы находились такие, кто рассматривал *тиги* как награду, как знак завидной известности⁴.

Участники *тиги* иногда собирались вместе примерно за милю от дома жертвы; это было разбойное нападение членов племени, которые с дикими криками утаскивали все, что представляло хоть какую-то ценность, и даже выкапывали урожай на поле⁵.

В ранний период, до того как маори усвоили многие обычаи европейских поселенцев, человеку было достаточно владеть топором или лопатой, чтобы его окружили завистливые наблюдатели, выскивавшие что-либо, что оправдывало бы *тиги* и, следовательно, «законную» кражу инструмента⁶.

На практике институт *тиги* означал, что никто не мог рассчитывать на неприкосновенность своего движимого имущества и, таким образом, ни у кого не могло быть стимула для работы. Никто не оказывал сопротивления в случае *тиги*. Это не просто привело бы к физическому ущербу, но, что еще хуже — означало бы, что оказавший сопротивление будет исключен из числа участников любых будущих *тиги*. Поэтому было разумнее смириться с разбоем со стороны общины в надежде самому поучаствовать в следующем нападении. В итоге получалось, что большая часть движимого имущества — например, лодки — переходила от одного

⁴ E. Best, *The Maori*, 2 vols., Wellington, 1924, Vol. 1, p. 87

⁵ Ibid., Vol. 2, pp. 358–360.

⁶ F. E. Manning, *Old New Zealand*, London, 1876, p. 92 f.

человека к другому и в конце концов становилась общественной собственностью⁷

Не может ли быть так, что в наши дни гражданин какой-нибудь исключительно эгалитарной демократической страны, смиренно соглашаясь с очень обременительной и очень высокой ставкой налога, в душе, как и маори, надеется на то, что благодаря какой-либо из правительственных мер он получит возможность запустить руку в карман кого-то, кто богаче его?

Обычай *tuhi* не следует понимать в том смысле, что у маори не было четкого представления о частной собственности. Как раз наоборот. Именно они создали термин «табу» (*tapu*), обозначающий концепт, предназначенный для защиты частной собственности. Любой человек, который хотя бы что-то значил, мог с помощью своего *tapu* наложить табу на все свое движимое имущество — одежду, оружие, украшения и т.п., т.е. он мог защитить их от ущерба или воровства других (конечно, за исключением *tuhi*). Чем выше социальный ранг человека, тем сильнее было его *tapu*. Он не обязан был давать другим займы свое имущество и мог оставлять его без охраны на неограниченное время. Например, применительно к сети для рыбной ловли *tapu* считалось таким сильным, что к ней мог приближаться только тот, кто ее сделал⁸

Маори также понимали, что означает неравная плата за неодинаковые результаты. Так, при распределении общего улова после совместной рыбалки доля, достававшаяся семье рыбака, соответствовала его приложенным усилиям⁹

Из этого примера в очередной раз становится ясно, насколько неправильно полагать, что может существовать в чистом виде «социалистическое» или, напротив, «индивидуалистическое» общество, или представлять себе социальное развитие в виде прямой линии. В действительности любое внимательное наблюдение за человеческими группами, обществами и культурами обнаруживает мотивационные структуры для достижения и совершенно частных, и очевидно полезных для сообщества целей. Во многих аспектах соседи, граждане

⁷ Op. cit., p. 83 ff.

⁸ Manning, op. cit., p. 94 ff. Best, op. cit., p. 251.

⁹ R. Firth, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, New York, 1929, pp. 279, 284.

и предприниматели современной страны, ориентированной на частное предпринимательство, гораздо лучше приспособлены к настоящим практическим совместным делам, чем члены примитивных групп или простейших сельских общин, например южноамериканских или южноитальянских. Поскольку никто не может быть совершенно уверен в том, что другой человек не сможет извлечь из «общественного интереса» большую выгоду, чем он сам, на практике взаимовыгодного совместного сотрудничества нельзя достичь до тех пор, пока примитивная, первичная зависть не будет в основном подавлена¹⁰. Возбуждись, зависть слепо и яростно обрушивается не только на частную выгоду и имущество, но, как показали наблюдения за множеством общин, также и на саму идею организации чего-либо такого, что требует сотрудничества людей, даже если это всего лишь поиск лучшего источника воды для всей деревни¹¹.

Разжигая, зачастую «подводя научный фундамент», приводя в действие и легитимируя зависть народа, которая и без того слишком сильна, радикальные социалистические программы, особенно в некоторых из более молодых развивающихся стран, парадоксальным образом подрывают и/или тормозят те самые установки и способы мышления, без которых невозможны доверие и сотрудничество между значительным количеством людей ради достижения целей, выходящих за пределы круга целей отдельного человека¹².

¹⁰ «У любого общества должна быть цель помешать менее успешным блокировать творческую деятельность более дальновидных. Эта цель достигается за счет того, что зависть делают «нереспектабельной» и в глазах самого завистника, и в глазах его соседей. ...Идеология *laissez-faire* в XVIII и XIX вв. очень успешно справлялась с проблемой зависти и свободы экспериментирования». — David McCord Wright, 'Moral, Psychological and Political Aspects of Economic Growth,' *Särtryck Ur Ekonomisk Tidskrift*, Uppsala (Almqvist&Wiksell), 1954, p. 193.

¹¹ A. Holmberg, 'The Wells that Failed,' *Human Problems in Technological Change*, ed. E. H. Spicer, New York, 1952.

¹² E. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe, 1958.

СОЦИАЛЬНЫЕ РЕВОЛЮЦИИ

Какие социальные революции и исторические ситуации предоставляют наибольший простор для зависти? Есть четыре следующие основных варианта:

1. Социальная революция, включая предреволюционную и постреволюционную фазу, действует на основании мотива зависти и благодаря его поддержке.

2. Случай, когда внутри какой-либо группы, секты, меньшинства, или группы рабочих, или же, по крайней мере, внутри какого-то социального класса зависть может достигать значительного размаха и выражаться в основанной на зависти социальной критике, которая может продолжаться веками, не приводя к революции в подлинном смысле этого слова. Здесь подходящим термином был бы «рессентимент», к которому, согласно Максиму Шелеру и Ницше, добавляется импульс длительного ощущения беспомощности.

3. Случай, когда зависть одной критически настроенной по отношению к социальному устройству группы может играть существенную роль (и это можно доказать), несмотря на то что целью является не собственно революция, а постепенные реформы.

4. Такое положение, когда зависть может играть роль в политико-экономических программах, не предусматривающих важных и долгосрочных структурных реформ. В «законе о выравнивании бремени войны», принятом в Западной Германии после Второй мировой войны, одним из определяющих факторов был учет социальной зависти жертв. Закон касался не облегчения тягот или компенсации, выплачиваемой из налогов, которые платят все пропорционально доходу (как в других странах, которые должны были выплачивать компенсации жертвам войны), а прямого выравнивания положения относительно благополучных людей (жителей, избежавших ущерба) и жертв войны посредством обременения первых, т.е. тех граждан, которым улыбнулась фортуна. Но этот тип выравнивания, даже если оно продолжается десятилетия-

ми, напоминая человеку или его наследникам о том, что когда-то давно ему повезло больше, чем другим, не является структурным социальным изменением, введенным с учетом точки зрения зависти. Совершенно наоборот. Период «выравнивания бремени войны» в Западной Германии одновременно был тем периодом в ее экономической истории, когда происходил резкий экономический рост, допускавший, в основном без ограничений, вызванных социальной завистью, создание крупных личных состояний людьми, многие из которых начали с нуля в 1945 г., а конкретно — после валютной реформы в июне 1948 г. Если в момент первоначального обсуждения выравнивания бремени раздавались требования перераспределения всех оставшихся материальных активов (натурального выравнивания), то законы, принятые после валютной реформы июня 1948 г., никоим образом не стремились обеспечить имущественное равенство граждан. Компенсация, полученная в порядке выравнивания, была пропорциональна тому, чем получатель владел до войны. Таким образом, ясно, что даже такая радикальная политика, что ее невозможно представить себе в более ранний период, и к тому же проводимая во имя социальной справедливости, теоретически не обязательно приводит к состоянию равенства или к внешне свободному от зависти обществу почти полного равенства. (Кстати, институт, напоминавший Фонд выравнивания бремени войны в Германии, существовал еще только в Финляндии в отношении населения территорий, переданных русским.)

С точки зрения человека, принадлежащего к низам общества, или того, кто говорит от его имени, привилегированные и более успешные в принципе не могут осуществлять действия, которые направлены на то, чтобы объявить зависть вне закона, и которые были бы эффективны и приемлемы для общества в целом. Любой, кто выступает против социальной зависти, выступает против социального прогресса, реформ, инноваций, справедливости, перераспределения собственности и т.п. Подстрекатель всегда кажется более справедливым и разумным, чем тот, кто защищает существующий социальный порядок. Несомненно, это связано с конкретным политическим и экономическим взглядом на будущее. Ведь при более внимательном рассмотрении сложно понять, почему человек, который хочет получить что-то, чего у него нет (или, по крайней мере, хотел бы, чтобы другие этого лишились), являет-

ся меньшим гедонистом и эгоистом, чем те, кто просто хочет, чтобы активы и ценности оставались на своих местах. Однако существует особый случай, когда перераспределение является для менее благополучного человека вопросом выживания: если он никаким другим способом (или даже отложив на разумное время удовлетворение своей потребности) не может получить то, что необходимо для его выживания.

Типы революционной ситуации

В своей истории немецкой политэкономии (1874) Вильгельм Рошер отдельно уделил внимание мотиву зависти в революциях. В каждой сколько-нибудь значимой революции он обнаружил социалистические эмоции и ожидания. Под социализмом он понимает коллективную собственность, которая превышает уже существующее в данном обществе представление об общей собственности и, следовательно, требует принудительных мер. Постольку любая революция по определению связана с ослаблением легитимной власти, всегда будут люди, жаждущие поверить в то, что это означает вседозволенность. Рошер упоминает, например, о социалистических настроениях в Англии времен Виклифа или в Чехии во время Гуситских войн¹

Как пишет Рошер, явные сомнения в легитимности частной собственностью возникают только при одновременном выполнении трех условий:

1. Прямое противоборство богатых и бедных, приводящее к зависти отчаяния.

2. Высокоразвитое разделение труда, приводящее к росту взаимной зависимости и, следовательно, потенциальных точек разногласия, в результате чего менее образованному человеку становится все труднее и труднее осознать связь между производительностью и вознаграждением.

3. Нереалистические требования низших классов после распространения демократических институтов: например, контраст между теоретическими правами и практической невозможностью использовать их с пользой для себя. Рошер видит

¹ W Roscher, *Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland*, Munich, 1874, p. 80 f.

роль этих факторов в крестьянских войнах, когда богатство Фуггеров существовало рядом с организованными бандами нищих.

В результате обесценения золота и серебра для низших классов наступили тяжелые времена. Во время крестьянских войн многие яростно нападали на роскошь некоторых людей и на иностранные товары. Чем больше росла внешняя торговля, тем глубже становилось разделение труда. Это сделало возможными роскошь и демонстративное потребление, что разбудило жадность среднего человека, который к тому же неправильно понимал многие из проповедей реформаторов о равенстве всех христиан перед Господом, считая, что они имеют в виду материальное равенство.

Антиколониальные движения

После Второй мировой войны похожая ситуация время от времени возникала в разных слаборазвитых регионах — в Африке, Азии и Южной Америке, — там, где революционеры парадоксальным образом направили зависть толпы против тех институтов и людей, которые, хотя и могли вызвать зависть, были в то же самое время обязательной предпосылкой для экономического развития: импортеров и экспортеров, иностранных корпораций или чуть более состоятельных соотечественников, заработавших на оказании услуг и т.п. Французский социолог Рене Монье уже подчеркивал мотив зависти у оппонентов «колониализма», с одной стороны, и в антиколониальных революционных движениях — с другой. Монье, член Французской академии заморских территорий, рассматривал эти вопросы в своем фундаментальном труде о социологии колоний²

Его книга в основном касается Алжира. Спустя 30 лет после ее появления репортаж в *Neue Zürcher Zeitung* о револю-

² R. Maunier, *The Sociology of Colonies. An Introduction to the Study of Race Contact*, 2 vols. (International Library of Sociology), London, 1949. (Первое французское издание появилось в Париже в 1932 г.) Упомянутые в тексте места цитируются по английскому изданию, pp. 343–347, Vol. 1.

ции, случившейся к тому времени в Алжире, содержал наблюдения, ясно указывающие на мотив зависти:

«Если в Алжире сообщество богатых иностранцев перестанет существовать, это должно принести многим классам мусульман скорее чувство смутного удовлетворения, чем неудовлетворения, несмотря на то что это может означать некоторое снижение их жизненного уровня [вот он, неизменный критерий, указывающий на мотив зависти! — Г.Ш.], так как их бывшие работодатели покинут страну и закроют свои фирмы. Однако новый работодатель в лице государства будет иметь возможность — например, с помощью гуманитарного зерна из Америки — поддержать или, возможно, кое-где даже улучшить то нищенское существование, которое огромное большинство алжирцев вело бы в любом случае. Но скорее всего государство как новый работодатель не будет в состоянии хозяйствовать так же эффективно, как это делали частные предприниматели, и производить в стране ту же прибыль»³

Мишени зависти до революции

По моим личным впечатлениям, после Второй мировой войны социальная зависть к среднему классу была больше на виду в Англии, чем в США и Германии. Показательно, что в 50-е гг. главные редакторы газет получали больше негодующих писем о среднем классе, чем о высшем. Вероятно, средний класс, к которому авторы этих писем находились ближе, раздражал представителей рабочего класса больше, чем далекие от него высшие классы. Говоря в общем, представляется, что зависть выбирает конкретные мишени, например врачей, менеджеров, банкиров или пекарей (во время Французской революции это были предприятия и ремесла, связанные с производством и продажей пищи). Чтобы испытывать гнев на капиталистов, средний класс и т.п., требуется способность к абстрактному мышлению; люди не всегда полностью уверены, что именно они обозначают этими словами.

То, что зависть обычно фокусируется на определенной жертве, к сожалению, почти всегда приводит к тому, что поли-

³ 'Algerien im zweiten Jahr seiner Revolution. Der Weg der Zerstörung', *Neue Zürcher Zeitung*, December 14, 1963.

тики, подстрекатели и пропагандисты почти всегда ищут и находят козлов отпущения — менял, китайских зеленщиков или, сегодня, еврейских торговцев в негритянских кварталах американских городов, — даже когда их цель состоит в том, чтобы направить недовольство необходимых для целей революции слоев населения против более богатых вообще.

Образы и причины, разжигające моральное негодование (в свою очередь питающее злобу которая ведет к революции), в основном определяются конкретной эпохой. Действие, совершенное явным меньшинством, многим кажется чуть ли не моральным оправданием самого ужасного революционного терроризма; но как только те же действия начинают совершать массы или, точнее, эмансипированные революцией массы, они в лучшем случае очень неохотно включаются в уголовную статистику. Многим читателям знаком описанный Диккенсом эпизод, где он рассказывает, как карета французского маркиза случайно задавила на парижских улицах ребенка из рабочей среды. Здесь он хотел показать социальную напряженность, предшествовавшую Французской революции. Правда, маркиз остановился, чтобы швырнуть золотую монету родителям ребенка, что, по крайней мере, несколько лучше полного безразличия к своим жертвам тех современных водителей, которые просто скрываются с места происшествия. Какие бы социальные потрясения ни произошли в будущем, можно быть уверенным в одном: будущие историки *не станут* перечислять среди вызвавших их факторов ту наглую бессердечность, с которой многие автомобилисты давят пешеходов. В эпоху, когда в Америке любой бродяга может разъезжать на автомобиле, водитель, который продолжает путь, убив кого-то своей машиной, больше не является материалом для изготовления социального динамита. Для общественного негодования нужны другие катализаторы.

Итак, эгалитаристский подход играет двойную роль в подготовке революции: во-первых, какую-либо форму собственности или вид отдыха можно заклеить, как вызывающие и недопустимые, только пока они остаются достоянием немногих; во-вторых, проступки, правонарушения и преступления способны взорвать общество только до тех пор, пока не у всех есть средства, чтобы их совершить. Охотой на лис, которая до недавнего времени считалась даже в США одной из последних привилегий настоящих аристократов, в послед-

нее время стали баловаться английские шахтеры из тех, у кого есть лошади⁴

Как осознали криминологи, не только обычные, рядовые преступления в основном детерминированы культурой, которая считает преступлениями определенные формы поведения в определенных обстоятельствах, но и проступки против так называемого здорового общественного мнения или вызовы ему, которые всегда эксплуатирует революционная пропаганда, настолько же относительны. Мы не имеем в виду в данном случае ту беззастенчивость, с которой почти все реальные революции немедленно (или практически немедленно) осваивают и начинают применять как нечто само собой разумеющееся ровно те деспотические меры и ограничения гражданских прав, на существовании которых были основаны их обвинения против общества. Мы имеем здесь в виду более длительные периоды времени и то менее очевидное явление, когда не только революционные правительства быстро превращают в добродетели недостатки своих предшественников, но и современные люди, если они не принадлежат к одному малочисленному классу, также могут спокойно или с минимальным риском провоцировать своих сограждан, а также извращать понятия «закон» и «преступление» в масштабах, которые в более ранние эпохи привели бы к революции. Регулярный шантаж общественности, в котором повинны некоторые американские профсоюзы и который невозможно объяснить реальными потребностями их членов — это очевидный пример того, как даже вымогательство постепенно начинает восприниматься как норма.

Фрэнсис Бэкон дает глубокий анализ роли зависти в предреволюционной фазе, без сомнения основанный на собственных наблюдениях; он упоминает о публичной зависти, которая может быть благотворна, если она осуществляет контроль за тиранами. Бэкон рассматривает публичную зависть как симптом недовольства: «Оная болезнь государства подобна заразе. Ибо как зараза распространяется по здоровому телу и пятнает его, так и с завистью: когда она проникла в государство, то портит даже лучшие его деяния и представляет их в дурном свете. Потому от смешения убедительных действий можно

⁴ L. Fellows, 'Miners Assailed for Fox Hunting. Welshmen Ride to Hounds in Sport of Aristocrats,' *New York Times*, October 6, 1963, p. 4.

выиграть немного. Ибо оно обличает лишь слабость и страх перед завистью, делая ее еще сильнее, подобно тому как бывает с заразой: если ты боишься ее, ты призываешь ее к себе».

Здесь Бэкон верно уловил следующее относительно роли зависти в ранней истории всякой революции: после того как недовольные элементы направили подозрения, зависть и ресентимент публики на непопулярные правительственные меры и институты, вряд ли можно избавиться от «дурного глаза», разбавляя непопулярные меры популярными. Пока тот, кто находится у власти, проявляет страх перед завистью, это умонастроение будет распространяться и в конце концов разрушит последние барьеры, сдерживавшие мятеж.

Множество революций уже подтвердили правильность мнения Бэкона о том, что страх правительства перед завистью играет существенную роль в развязывании революции.

Бэкон завершает свой анализ публичной зависти замечанием, что она направлена в основном против заметных чиновников и министров и в значительно меньшей степени «против самих королей и вельмож». Всегда должен быть человек, чьи личные действия можно подвергнуть проверке и критике. Однако, есть одно верное правило: если зависть к министру велика, а повод для зависти мал или если зависть распространяется на всех министров и чиновников какого-то правительства, то ненависть, которая получится в итоге, хотя и неявным образом, будет ненавистью к самому государству. Это явление можно было бы описать как полное отчуждение между государством и теми, кто говорит от имени зависти⁵

Освальд Шпенглер о революции

В своей полемической книге «Годы решений» (*Jahre der Entscheidung*) Освальд Шпенглер, вероятно, уделяет роли зависти в революции больше внимания, чем любой другой современный автор. Книга вышла в июле 1933 г., но, как объясняется в предисловии, вся она до 160-й страницы была отпечатана до прихода национал-социалистов к власти 30 января. На этих страницах предъявлены чрезвычайно жесткие обвинения

⁵ Francis Bacon, *The Essays of Counsels, Civil and Moral*, ed. S. H. Reynolds, Oxford, 1890, p. 60 f.

современному типу революционера, мотивированного завистью и разжигающего зависть; и слова, которые он употребляет, точно описывают людей и классы, представляющие национал-социализм в узком смысле. Шпенглер должен был это осознавать; он даже пишет о подлых людях, скрывающих свою зависть за фасадом патриотизма. Однако в предисловии он приветствует захват Гитлером власти 30 января на том основании, что новая власть будет бороться против того, о чем он предупреждает в своих произведениях. Возможно, Шпенглер, как и многие другие немцы в первые месяцы после установления нового режима, искренне считал, что тотальная социальная и национальная солидарность, пропагандированная в Третьем рейхе, смягчит также и те классовые конфликты, которые расцветают на базе зависти.

Несомненно, в 1933 г. многие люди считали Гитлера меньшим злом, потому что предложенная им немецкому обществу программа на первый взгляд успокаивала классовую зависть, разжигавшуюся левыми партиями; зависть, которая в последние годы существования Веймарской республики и особенно с началом мирового экономического кризиса дала состоятельным немцам реальные основания для страха.

В последней главе своей книги «Социальная революция Гитлера» (*Hitler's Social Revolution*)* Дэвид Шенбаум (David Schoenbaum) приводит поразительные примеры специфического чувства освобождения и от своей собственной зависти, и от зависти, направленной на них, которое испытывали в это время многие немцы.

Показательно, что после прихода нацистов к власти национал-социалистская пропаганда очень быстро отказалась от классово сознательного, эгалитарного тона, направив огромные запасы наличной социальной зависти на евреев и «колониальные державы».

Полемический запал Шпенглера в отношении инженеров зависти отличается беспримерной желчью и злобой. Но в принципе мало что из того, что он пишет о зависти после Французской революции, и в особенности о ее всепоглощающем присутствии в социалистической демократии, нельзя было бы найти у Алексиса де Токвиля, Ницше, Макса Шелера, Георга Зиммеля, Ортеги-и-Гассета и Якоба Буркхардта. Все, что

* В России более известна под названием «Коричневая революция». — Прим. пер.

видит Шпенглер, — это зависть, которую определенные типы пишущих безошибочно и цинично разжигают в неискушенных, простых умах. Он, без сомнения, прав, полагая, что ремесленник более ранних эпох, осознававший свой статус и плотно вписанный в свое собственное место в родном городе, не завидовал дому патриция, где иногда бывал по делам. Как мы видели, зависть, пока ее не начинают использовать подстрекатели, обычно ограничивается социально близкими людьми и группами. Зависть к отдаленным классам и группам следует специально показывать и внедрять в обычную жизнь людей, поглощенных своими повседневными делами.

Но Шпенглер не уделяет внимания общей роли зависти и ее господству у примитивных народов, там, где никогда не ступала нога агитатора. Он с язвительным презрением отзывается о тех священниках любых религий, которые, прикрываясь верой, дают волю своей зависти. Его разоблачения фокуса, в результате которого некоторые концепты или идеальные типы получили статус непогрешимых божеств зависти, социологически верны: в частности, абстрактный «рабочий» может и должен быть эгоистом, но это не позволено крестьянину, ремесленнику или «белому воротничку»⁶ Это предубеждение в пользу определенных слоев населения оказалось замечательно стабильным; на самом деле реальной экономической дискриминации уже давно подвергаются совсем другие группы.

Инновации и роль завистливого человека

Роль, которую играют в революциях и мятежах зависть и рессентимент индивидов, обделенных природой и обществом, подробно анализируется у Г.Г. Барнетта, который в качестве культурного антрополога наблюдал эти процессы у примитивных народов в общинах незападного типа. Рессентимент (он употребляет этот термин практически как синоним зависти) встречается в классово стратифицированных обществах у людей, неудовлетворенных своим подчиненным положением. Однако Барнетт подчеркивает, что классовые различия или классовые привилегии сами по себе не порождают

⁶ O. Spengler, *The Hour of Decision*, Part I, London, 1934, pp. 121–122.

зависти; они будут вызывать одинаковую реакцию не всегда и везде, а только в тех случаях, когда имела место намеренная попытка заставить жертву сравнивать себя с более удачливыми людьми. Индивиды с особенно неудачными личными обстоятельствами — полукровки, сироты, незаконнорожденные, неприкасаемые и седьмой сын седьмого сына — могут служить для кристаллизации недовольства более широкой группы или класса.

И вновь Барнетт не рассматривает чувствительность к дискриминации или завистливую реакцию на нее как естественное явление. Он скорее считает дискриминацию идей, которая, как любая другая идея, сначала будет казаться некоторым людям новой, и показывает в дальнейшем, как социально-политические концепты демократии и коммунизма обычно достигают своих целей, заставляя людей осознать реальную или воображаемую дискриминацию.

В своей фундаментальной работе о процессе инновации как основе культурных изменений Барнетт подробно описывает роль завистника в усвоении инновации. В реальности ни одно общество не предоставляет равенства возможностей. В принципе желанные предметы и ценности могут иметься внутри группы только потому, что этих предметов меньше, чем индивидов, стремящихся обладать ими. А писанные или неписанные законы любой группы запрещают неограниченную конкуренцию за высокоценные предметы. В то время как большинство людей смирится со своей долей, всегда будут и те, кто ощущает рессентимент. Барнетт так описывает их:

«В отличие от равнодушных индивидов, это — неимущие, а не безразличные. Они негативно относятся к собственной роли, но обожают те, которые достались более удачливым. Они завистливы и недовольны людьми, наслаждающимися тем, что для них недоступно. Они не смирились со своей участью; по контрасту с самодовольными индивидами, которым они завидуют, эти люди чрезвычайно восприимчивы к идее перемен, которые наконец приведут к равенству возможностей или, что еще лучше, вознесут их самих, а вниз опустят тех, кто сейчас самодовольно восседает наверху»⁷

⁷ H. G. Barnett, *Innovations. The Basis of Cultural Change*, New York, 1953, p. 400 ff.

видит Шпенглер, — это зависть, которую определенные типы пишущих безошибочно и цинично разжигают в неискушенных, простых умах. Он, без сомнения, прав, полагая, что ремесленник более ранних эпох, осознававший свой статус и плотно вписанный в свое собственное место в родном городе, не завидовал дому патриция, где иногда бывал по делам. Как мы видели, зависть, пока ее не начинают использовать подстрекатели, обычно ограничивается социально близкими людьми и группами. Зависть к отдаленным классам и группам следует специально показывать и внедрять в обычную жизнь людей, поглощенных своими повседневными делами.

Но Шпенглер не уделяет внимания общей роли зависти и ее господству у примитивных народов, там, где никогда не ступала нога агитатора. Он с язвительным презрением отзывается о тех священниках любых религий, которые, прикрываясь верой, дают волю своей зависти. Его разоблачения фокуса, в результате которого некоторые концепты или идеальные типы получили статус непогрешимых божеств зависти, социологически верны: в частности, абстрактный «рабочий» может и должен быть эгоистом, но это не позволено крестьянину, ремесленнику или «белому воротничку»⁶ Это предубеждение в пользу определенных слоев населения оказалось замечательно стабильным; на самом деле реальной экономической дискриминации уже давно подвергаются совсем другие группы.

Инновации и роль завистливого человека

Роль, которую играют в революциях и мятежах зависть и рессентимент индивидов, обделенных природой и обществом, подробно анализируется у Г.Г. Барнетта, который в качестве культурного антрополога наблюдал эти процессы у примитивных народов в общинах незападного типа. Рессентимент (он употребляет этот термин практически как синоним зависти) встречается в классово стратифицированных обществах у людей, неудовлетворенных своим подчиненным положением. Однако Барнетт подчеркивает, что классовые различия или классовые привилегии сами по себе не порождают

⁶ O. Spengler, *The Hour of Decision*, Part I, London, 1934, pp. 121–122.

зависти; они будут вызывать одинаковую реакцию не всегда и везде, а только в тех случаях, когда имела место намеренная попытка заставить жертву сравнивать себя с более удачливыми людьми. Индивиды с особенно неудачными личными обстоятельствами — полукровки, сироты, незаконнорожденные, неприкасаемые и седьмой сын седьмого сына — могут служить для кристаллизации недовольства более широкой группы или класса.

И вновь Барнетт не рассматривает чувствительность к дискриминации или завистливую реакцию на нее как естественное явление. Он скорее считает дискриминацию идей, которая, как любая другая идея, сначала будет казаться некоторым людям новой, и показывает в дальнейшем, как социально-политические концепты демократии и коммунизма обычно достигают своих целей, заставляя людей осознать реальную или воображаемую дискриминацию.

В своей фундаментальной работе о процессе инновации как основе культурных изменений Барнетт подробно описывает роль завистника в усвоении инновации. В реальности ни одно общество не предоставляет равенства возможностей. В принципе желанные предметы и ценности могут иметься внутри группы только потому, что этих предметов меньше, чем индивидов, стремящихся обладать ими. А писанные или неписанные законы любой группы запрещают неограниченную конкуренцию за высокоценные предметы. В то время как большинство людей смирится со своей долей, всегда будут и те, кто ощущает рессентимент. Барнетт так описывает их:

«В отличие от равнодушных индивидов, это — неимущие, а не безразличные. Они негативно относятся к собственной роли, но обожают те, которые достались более удачливым. Они завистливы и недовольны людьми, наслаждающимися тем, что для них недоступно. Они не смирились со своей участью; по контрасту с самодовольными индивидами, которым они завидуют, эти люди чрезвычайно восприимчивы к идее перемен, которые наконец приведут к равенству возможностей или, что еще лучше, вознесут их самих, а вниз опустят тех, кто сейчас самодовольно восседает наверху»⁷

⁷ H. G. Barnett, *Innovations. The Basis of Cultural Change*, New York, 1953, p. 400 ff.

Завистливому человеку обычно меньше терять, чем довольному. Он может выступать за рискованные перемены. Таким образом, опираясь на Барнетта, можно было бы утверждать, что поскольку ни одна культурная традиция не в состоянии одновременно и равным образом удовлетворить всех и поскольку в каждой группе всегда есть несколько человек, чья зависть выше средней, то в каждом обществе всегда будет несколько потенциальных мятежников, обеспечивающих возможность для инноваций. Вполне можно представить себе, что в долгосрочной перспективе общество может выиграть от инноваций, первоначально введенных в силу ressentимента некоторых его членов. Иными словами, человек, чье вызванное завистью непослушное поведение побуждает его отбросить препятствующие инновациям нормы социального контроля и вынуждает его стать маргиналом, при некоторых обстоятельствах может инициировать инновации, которые будут существовать достаточно долго для того, чтобы их усвоили и в конце концов стали продвигать то самое общество и та самая элита, которым он стремился повредить. Например, таким человеком может быть недовольный, непопулярный член примитивного племени, который демонстративно делает прививку или идет лечиться к западному врачу, чтобы у знахаря его родного племени глаза на лоб полезли. Но его «отвага», а также успех лечения побуждают других членов племени последовать его примеру, и таким образом возникает возможность для постепенного распространения здравоохранения. Итак, в этом конкретном случае (без учета некоторых побочных эффектов) завистливый человек, «всегда стремившийся навредить», принес своей группе пользу.

Возможно представить себе похожие случаи, когда, к примеру, какая-то отрасль, больница или регион стагнируют экономически из-за того, что их руководители придерживаются традиций и, поскольку существующая структура власти их устраивает, с предубеждением относятся к любым инновациям. Только кто-либо из менее успешных, менее влиятельных работодателей или менеджеров, главным мотивом которого является ressentимент по отношению к другим, сможет пойти на риск, связанный с любым по-настоящему значительным новшеством, потому что он в любом случае мало что теряет. Однако, вопреки его ожиданиям, новшество оказывается настолько успешным, что его пример приводит к общему

ослаблению традиции и к внедрению этого новшества во всей компании или во всем регионе.

Культурные контакты

Культурные контакты приводят к особому типу революции. Во всех тех случаях, когда примитивная или относительно примитивная культура вступала в контакт с культурой Европы или Америки, большинство туземцев, выразивших свою лояльность представителям Запада, были людьми, по тем или иным причинам оказавшимися неспособными стать полноправными участниками собственной культурной традиции. Барнетт упоминает о двух индейских племенах, юрок и тсимшиан, согласно традициям которых социальное и политическое положение человека полностью зависело от передаваемых по наследству привилегий, а у тех, кому они не достались по праву наследования, было очень мало шансов достичь высокого ранга и известности. Это и были те люди, которые первыми отбрасывали традиции и усваивали обычаи и веру белых людей⁸

Как пишет Барнетт, до Второй мировой войны все еще придерживавшиеся традиций представители племени юрок рассказывали ему, что они считают виновниками своих трудностей и белых людей, и соплеменников из низших классов, так как те с самого начала подражали культуре белых. Точно так же исследования кастовых обществ показали, что подчиненные (но не самые нижние) касты более склонны проявлять симпатию к чужой культуре.

Казалось бы, из этого вытекает, что христианские представления и идеи политической демократии о равенстве людей должны нести ответственность за то, что они возбуждают у обездоленных мятежные и завистливые чувства, особенно там, где эти представления в рамках культурного контакта приносятся в жестко стратифицированное общество. Однако Барнетт верно указывает на то, что типичный случай отрицания аристократами иностранных новшеств в совокупности с их восторженным одобрением широкими массами — это универсальный феномен, не зависящий от моральных, политических и религиозных принципов пришельцев. Так, когда

⁸ Op. cit., p. 404.

японцы во время Второй мировой войны оккупировали острова Палау, они не делали попыток привить островитянам, которых отличало развитое классовое чувство, идею равенства людей, не свойственную к тому же ни мировоззрению, ни поведению японцев; детей островитян учили, что они принадлежат к низшей расе. Также у японцев не могло быть никаких возражений против местной иерархии, основанной, подобно их собственной, на семейных связях и старшинстве. Но, как предстояло обнаружить американским исследователям под руководством Барнетта после того, как острова были отбиты у японцев, результаты японской оккупации были такими же, как и обычно в подобных случаях: только семьи традиционно высокого ранга сохранили исходные культурные формы и обычаи⁹ Барнетт приводит два примера из истории миссионерской деятельности, один из них — про влияние мормонов на новозеландских маори, когда западные проповедники получили доступ к примитивной культуре через вождей, потерпевших неудачу во внутренней борьбе за власть. Барнетт суммирует свои выводы в одном предложении: «Одни завистливые люди прибегают к инновациям, желая компенсировать свои физические, экономические и иные недостатки; а другие завистливые люди, страдающие от тех же недостатков, находят их решения удачными и привлекательными — безусловно, в большей степени, чем их самодовольные соперники»¹⁰

Следует, однако, задать вопрос, не означает ли для Барнетта выражение «завистливые люди» — которым он приписывает столь значительную роль в инновационном процессе — скорее таких людей, которые, вне зависимости от их мотивов, холодны и безразличны по отношению к своей собственной культуре, своим традициям и властной элите своей собственной группы. Действительно, безотчетное чувство зависти может привести к действиям, типа «Мы еще посмотрим!» или «Я им покажу!» и, следовательно, может выступать в качестве творческого мотива в ходе цивилизационного процесса. Но, вероятно, разумнее придерживаться строгого определения терминов, данного в нашей книге: действительно завистливый человек, завистливый человек в чистом виде обычно слишком поглощен ненавистью и жалостью к себе, чтобы быть способным на

⁹ *Op. cit.*, p. 406.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 403.

конструктивные компенсаторные инновации, которые в случае успеха устранили бы основания для его зависти, или быть открытым для них. Завистливый человек может желать ввести некоторые типы инноваций, например, революцию, новые налоги или ограничения свободного рынка, которые бы ущемили, уничтожили, ввергли в нищету и ограничили тех, кому он завидует, но чрезвычайно редко он, в качестве завистливого человека, внедряет хоть какую-нибудь конструктивную инновацию, и даже тогда — практически против своей воли.

Однако у зависти может быть задача, которая делает ее роль в обществе осмысленной; ведь если бы не существовало социального контроля и никакая традиция не была бы возможна, то, таким образом, могли бы реализовываться любые инновации, сколь угодно легкомысленные и халтурные, и ни одна стабильная культура не могла бы возникнуть. Зависть к тем, кто получает выгоду от неэффективной системы, может также служить стимулом для завистников, которые в дальнейшем могут успешно ввести новую, лучшую систему. Это целиком и полностью зависит от особенностей этих революционеров. Американские колонисты злились и чувствовали что-то вроде завистливого негодования, зная, что люди в далекой Англии получают выгоду от собранных с них налогов. Этот тип зависти-негодования не обязательно является деструктивным.

Зависть и Французская революция

Дж. Рюде тщательно изучил мотивы, которые во время Французской революции руководили собственно толпой, *тепи реупле**, по сравнению с возмущенной буржуазией. В действительности их недовольство всегда касалось в буквальном смысле слова их насущного хлеба. Если кто-то, побуждаемый голодом, начинает наносить удары без разбору или присоединяется к революции, которой он на самом деле не понимает, мы вряд ли можем назвать это завистью. Его революционный импульс немедленно бы угас, если бы было можно достать и распределить пищу или если бы она стала продаваться по доступным ценам. Например, Рюде предполагает, что мы, вероятно, посочувствовали бы парижским рабочим и их

* Простые люди (франц.). — Прим. пер.

готовности помогать буржуазии в разрушении старого режима, если бы, прочитав книги К. - Э. Лябрусса, мы представили себе картину повседневной жизни низших классов.

Хронический дефицит зерна достиг пика в 1787–1789 гг. В августе 1788 г. строительный рабочий в Париже должен был тратить на хлеб 50% дохода, а в период с февраля по июль 1789 г. — больше 80%. В документах, относящихся к мятежам 1778 г. и первым годам революции, Рюде обнаружил, что постоянным поводом для жалоб были дефицит или высокая цена хлеба. Он приводит подробности, показывающие, как неделя за неделей и месяц за месяцем бунты в Париже и интервалы между ними совпадали с ростом и падением цены на хлеб¹¹

Лишь постепенно брожение, вызванное дефицитом хлеба, породило более целенаправленную мотивацию, которую можно охарактеризовать термином «зависть». С помощью радикалов-эбертистов и даже в большей степени с помощью «бешеных» парижские санкюлоты выработали программу социальных требований. Их ярость обратилась на бакалейщиков, тогда как до того она была направлена на пекарей и мельников. Революционная толпа пыталась, например, заставить бакалейщиков продавать свои товары по дореволюционным ценам. Рюде подводит итоги своего исследования следующим образом:

«Неизбежный вывод состоит в том, что первичным и наиболее постоянным мотивом, руководившим революционными толпами в это время, было желание обеспечить изобилие дешевой еды. Это в большей степени, чем любые другие факторы, было сырьем, из которого возникла народная революция. Исключительно этим объясняется бывшее такой яркой характеристикой столицы в эти годы постоянное социальное брожение, из которого выросли сами великие политические *journées** Даже в большей степени этим объясняется самостоятельная активность *тени peuple*, либо выходящая за пределы интересов их буржуазных союзников, либо противоречащая им. ... Однако без влияния политических идей, в основном усвоенных от буржуазных лидеров, такие движения остались бы на удивление бесцельными и бесплодными»¹²

* Дни — даты важнейших революционных событий (франц.). — Прим. пер.

¹¹ G. Rudé, *The Crowd in the French Revolution*, Oxford and New York, 1959, p. 201 f., 202 ff.

¹² Op. cit., p. 208 f.

В отличие от некоторых других исследователей, Рюде считает также, что санкюлоты смогли воспринять и более абстрактные теории. Только этим можно объяснить глубину и масштаб революции.

Одна из книг Э. Хобсбаума, который в ходе работы над ней консультировался с Дж. Рюде, позволяет нам проникнуть в похожие мотивы городских бунтарей Южной Европы.

Примитивные бунтари и «социальные разбойники»

Хобсбаум пытается на основании первичных источников создать картину мыслей и чувств, целей и методов «социально мыслящих разбойников» и других примитивных бунтарей XIX и XX вв., в чьих фигурах он видит отражение архаических форм социальных движений. Его интересуют в основном Западная и Южная Европа, особенно Италия, в эпоху после Французской революции.

В связи с общим вопросом о роли зависти в революционных процессах, я считаю, что одним из его наиболее поучительных наблюдений является следующее. И до, и после Французской революции *тени peuple*, мелкие ремесленники, люди физического труда и те, кто перебивался поденной работой в крупных европейских городах, особенно в центрах высшей политической или церковной власти, периодически устраивали бунты, чтобы вырвать у высших классов или у государя те привилегии, вознаграждения за поденную работу, дешевую еду и т.п., к которым они уже привыкли¹³

В принципе то, чтобы в городе сохранялось равновесие, — в интересах всех, и высших классов, и масс. Восстания приемлемы, даже ожидаемы, как если бы они были явлением природы. Каждый человек знает, что должно произойти. Социальная система от этого не разрушается; действительно, у бунтарей не было ни малейшего понятия о том, каких структурных изменений они должны требовать¹⁴

¹³ E. J. Hobsbawm, *Social Bandits and Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Glencoe (Ill.), 1959, p. 114 f.

¹⁴ Op. cit., p. 121.

Даже спустя долгое время после Французской революции в этих восстаниях, как показывает автор, полностью отсутствовали эгалитарные порывы¹⁵ От богатых слоев и классов хотели бóльшего, но гибели им не желали; также никто не хотел присоединиться к ним¹⁶ Маленький человек из города, в отличие от крестьян или мелких собственников, не может представить себе равенства на практике. Тем, что раздражает или злит его, — допустим, роскошью городских высших классов — нельзя просто поделиться. Богатый экипаж, дворец, дорогая одежда и прислуга — это собственность, которую можно уничтожить, но пользоваться ей совместно нельзя. Ее разрушение вряд ли было бы в его интересах, поскольку расточительность, воплощением которой она является, для него означает наличие работы. Таким образом, то, что он хочет получить от высших классов — это, по существу, выкуп. Однако, в отличие от примитивных бунтарей города, сельским районам за столетия до Французской революции были знакомы социальные движения, восстания и зачаточные революции ярко выраженного эгалитарного характера: все должны быть равны. Всякому, кто кормится от земли и скота, т.е. всякому, у кого есть лишь маленький клочок земли и пара коров, а также всякому, кто поденно работает на ферме, нетрудно представить себе процесс перераспределения этой собственности. По этой причине многие коммунистические прагматики, например Сталин, презрительно отзывались об эгалитаризме, присущем крестьянской ментальности. Ведь, в конце концов, коммунистического руководителя какого-либо индустриального общества вряд ли устроило бы, если бы его последователи в буквальном смысле потребовали своей доли в средствах производства. Решить таким образом проблему социальных требований способен лишь частный бизнес, который может распределить желаемым образом акции предприятий.

Однако когда городское население бунтует, им, как показывает Хобсбаум, руководит зависть, во многих случаях — совершенно явно: оно уничтожает то, что принадлежит богатым, особенно те вещи, которые для него бесполезны. Но если эта одномоментная деструктивная ярость не поощряется эгалитарно настроенными буржуазными интеллектуалами, то она не порождает такой программы, которая могла бы стать основанием для успешной революции.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 122.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 116, 118.

Хобсбаум подробно анализирует тип «социального разбойника» на примере романа чешского писателя Ивана Ольбрахта о бандите Николе Шугае. Разбойник беспомощен, когда сталкивается с современным миром, который он не в состоянии понять и может только атаковать его. Он хотел бы разрушить его, как пишет Ольбрахт, «для того, чтобы отомстить за несправедливость, победить господ, отобрать у них награбленные ими богатства и огнем и мечом уничтожить все то, что не может служить общему благу — для удовольствия, из мести, в качестве предостережения будущим векам и, возможно, из страха перед этими господами»¹⁷

Это не просто нигилистический взрыв злобы, это «тщетная попытка устранить все, что помешало бы строительству простой и стабильной крестьянской общины: предметов роскоши, этого величайшего врага справедливости и честности в ведении дел»¹⁸

Крестьянам-анархистам и выросшим из их среды разбойникам вполне могло казаться, в хилиастическом смысле, что после уничтожения богатых и их собственности могла бы наступить простая, хорошая жизнь в условиях равенства¹⁹ Бедняки больших городов не могли разделять эти идеи. Ведь их жизнь зависела от того, что кто-то управляет городом и поддерживает функционирование его экономики. По этой причине даже в последние 200 лет Хобсбаум не смог обнаружить ни одного городского хилиастического движения. Утопия нового, совершенного мира была чем-то таким, что городскому проstonародью было чрезвычайно трудно себе представить²⁰

Зависть как фактор истребления населения в развивающихся странах

Среди жертв революции или гражданской войны несравненно больше тех, кто более других одарен и предприимчив, но эта доля будет разной в зависимости от уровня культурного развития общества. Если общество достигло действительно широко

¹⁷ Op. cit., p. 25.

¹⁸ Op. cit., p. 26.

¹⁹ Op. cit., p. 187

²⁰ Op. cit., p. 122.

распространенного и повсеместного разделения труда, многим из более одаренных бывает легче скрыться из виду; кроме того, в таком обществе не каждый, отмеченный признаками образования и какого-либо личного успеха, автоматически вызывает подозрения у революционного трибунала. Таким образом, даже если предположить, что какая-либо европейская страна переживает революцию, в ходе которой гибнет 10% населения, то крайне маловероятно, что в эти 10% войдет 95% интеллектуально более одаренных, чем другие. Но если, для сравнения, какая-либо недавно получившая «независимость» территория в Африке переживает период псевдореволюционного террора, направленного почти исключительно против «лучших людей», то следует опасаться, что расстанется с жизнью непропорционально большое число более одаренных и трудолюбивых по сравнению с другими людей. Их гораздо легче идентифицировать. Ситуация усугубляется, если, как в Нигерии, различные этнические или конфессиональные группы достигли разного уровня развития.

Это соображение можно применить следующим образом. Многие из так называемых развивающихся стран с 1945 г. находятся в фазе перманентной революции. Но поскольку наиболее надежные и одаренные люди все еще в большинстве своем живут в небольших поселениях, где каждый из них сразу бросается в глаза, то из этого следует, что они будут составлять непропорционально большую долю жертв революции. Таким образом, эти регионы вступили на путь долгосрочного развития, порождающего «негативную селекцию» тех, кто мог бы со временем стать мотором экономического и культурного развития. Согласно репортажам, которые у нас перед глазами, сначала мятежники уничтожают тех, кто «лучше», чем они, что часто может означать, например, два года обучения в миссионерской школе или обладание швейной машинкой или велосипедом, и ничего более. В *New York Times* от 4 октября 1964 г. мы читаем:

«Медара Ака, 23 лет, считался в Конго «интеллектуалом», потому что провел год в Орегонском университете. Получив американскую стипендию, он сдал экзамен на учителя, вернулся в Леопольдвиль, чтобы преподавать английский язык в гимназии, и три недели назад приехал, чтобы повидать семью. На следующий день после его приезда мятежники заняли Лусаку. Г-на Ака немедленно заметили. «Ты ведь

интеллектуал, не так ли? — спросил его главарь мятежников. — Ты даже был в Америке, которая наш главный враг. Ты слишком умный. Ты враг революции». После этого молодого человека отвели на городскую площадь и обезглавили.

Его смерть — только один из тысяч случаев намеренного уничтожения армией мятежников всех, кто имеет образование чуть выше начального.

С учетом мятежных отрядов Стэнливиля под контролем Народной Республики Конго сейчас находится пятая часть страны, и эта резня достигла ужасающих масштабов.

Никто не знает, сколько «интеллектуалов» было убито. В Конго все еще мало конголезцев с высшим образованием. При бельгийцах основание пирамиды системы образования в Конго было широким, но массовость кончалась на уровне средней школы. К моменту независимости мало кто из конголезцев занимал пост выше клерка.

Теперь в северных и восточных провинциях Конго, где власть принадлежит мятежникам, вырезают даже клерков.

«Здесь в Среднем Конго, — сказал сегодня в Лусаке один из католических миссионеров, — «вряд ли остался в живых хоть один конголезец с образованием выше начального». Он добавил: «Это означает, что эта часть Конго отброшена в своем развитии на 30 лет назад»²¹

Имеются также данные о том, что на Гаити подчиняющиеся лично диктатору отряды полиции систематически уничтожают относительно успешный средний класс. В 1966 г. в Индонезии массовые убийства, жертвой которых стали 200 тыс. человек, на этот раз — коммунистов, привели к гибели многих людей, которые каким-либо образом вызывали зависть соседей по деревне — например, тем, что стали заниматься извозом. Согласно имеющимся данным, во время этого индонезийского «кровопускания» уничтожали не только коммунистов, но и в принципе тех, кто не был «равным» другим.

Наш тезис о том, что в развивающихся странах уничтожают наиболее одаренных людей, подтверждается тем, что случилось в Нигерии, где племя ибо, более умное и лучше других приспособившееся к современным требованиям, начиная

²¹ B. L. Garrison, 'Congo Rebels Kill „Intellectuals“ as Enemies of Their Revolution,' *New York Times*, October 4, 1964, p. 4.

с 1962 г. систематически преследуют и уничтожают другие племена, ощущающие свой более низкий статус.

Если кровожадность многих мятежников по отношению к «главным» членам общины может происходить просто от примитивной зависти-ненависти, возможно также, что массовые убийства такого рода основаны на расчете специалистов по этим «революциям».

Социальным и политическим фундаментом общества могут быть, вместе или по отдельности, самые разные представления и концепты, а также сопутствующие им эмоциональные состояния. Для консолидации людей существуют такие концепты, как прогресс, солидарность, честь, слава, любовь, религиозные идеи, представление об уникальной исторической миссии, и даже направленная вовне ненависть или дитающееся завистью чувство неполноценности по отношению к другим группам. Но есть одно состояние, сделав которое своей официальной доктриной, ни одно общество не сможет прожить сколько-нибудь долго, и это взаимная зависть. Конечно, ее возможно использовать в качестве объединительного фактора, чтобы подготовиться к классовой революции и успешно осуществить ее, но как только это произошло, зависть обязательно следует сосредоточить на небольшом количестве «козлов отпущения» внутри общества, считающихся, возможно ошибочно, бесполезными, или, что еще лучше, отвлечь на группы и символы процветания, расположенные за пределами страны.

Глава 22

ТЕОРИЯ ЗАВИСТИ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

Известно примерно три тысячи различных культур — от маленьких племен до высокоорганизованных цивилизаций. Социальные последствия эмоций зависти и страха перед завистью в разной степени встречаются в различных культурах; также невозможно провести прямую линию развития, ведущую от более завистливых культур к менее завистливым. Для существования общества и обеспечения функционирования важнейших социальных процессов требуется наличие у членов этого общества очень небольшого количества зависти. Зависть сверх этого минимума является излишком, который социальная система обычно способна «переварить»; он, однако, несомненно, приносит больше вреда, чем пользы с точки зрения потенциала развития и уровня жизни этого общества.

Не может быть особых сомнений в том, что мотив зависти оказывает сдерживающее воздействие на экономическое развитие: сегодня в отсталых культурах, так называемых развивающихся странах, имеется барьер зависти, но специальный учет зависти других людей встречается и в богатых, и в бедных странах. Частота, направленность и интенсивность взаимной зависти в обществе, или учет завистливых людей в культурном этосе, как можно легко показать, имеют очень мало общего с реальным уровнем неравенства, а также с богатством или бедностью конкретного индивида. Дифференциация персональных достижений и уровень, на котором культура допускает (или вознаграждает) социально значимые действия, приводящие к повышению жизненного уровня большинства, зависят от тех чрезвычайно важных в организационном, экономическом, политическом и техническом плане брешей, которые возникают в сети зависти, иногда, вероятно, случайно.

Если зависти или завистливому человеку удастся институционализироваться (это относится в том числе к садистским нормам социального контроля и к тайным подрывным обще-

ствам), они представляют опасность для любой группы и любого общества. Зависть, по определению, угрожает любому индивиду, который никогда не может быть уверен, что где-то там завистливый человек не выискивает возможность отомстить ему за то, что его дела идут лучше. Этот страх не исчезает даже в сельских районах индустриальных стран. В Баварии и Австрии крестьяне все еще подмешивают в корм скоту «травку от зависти», чтобы защитить его от *Verneiden* (этот термин соответствует «завистливой магии» у примитивных народов). В округе Гмюнд в Каринтии про животное, отказывающееся от еды, говорят, что оно «подцепило зависть». Против этой болезни используют следующий заговор: «Поворотись, зависть, /охлаони, зависть, /уймись, зависть»¹

Из-за понятной и справедливой озабоченности завистью почти все из тех, кто ею занимался, не обратили внимания на ее необходимую функцию и на ту универсальную роль, которую она одна способна играть в социальной жизни. Даже те авторы, которые около 1930 г. изучали зависть и признавали за ней определенную позитивную функцию, — Свенд Ранульф и Эжен Рэга — не учитывали данных наблюдений за простыми обществами примитивных народов. Они воспринимали зависть лишь как желательное в некоторых случаях средство корректировки крайней роскоши, вызывающих раздражение антисоциальных установок и т.п. Они вряд ли понимали, как мало чувство зависти зависит от абсолютного уровня неравенства между людьми, от степени «роскоши» и т.п. и что на самом деле оно не зависит от этих факторов вообще. Там, где речь идет о том, чтобы удержать властителя, главу государства или магната от абсурдных расходов, зависть играет ничтожную роль — но она играет важную роль там, где кто-то чуть-чуть выбивается из общего ряда.

¹ Heinrich Marzell, 'Neidkräuter,' *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, ed. J. M. Ritz, Regensburg, 1953, p. 78 ff. См. также Robert Mielke, 'Neidinschriften und Neidsymbole im Niederdeutschen,' *Niederdeutsche Zeitschrift*, Vol. 10, 1932, p. 178 ff. «Внутреннюю связь» между верой в «дурной глаз» и завистью доказывает обширный материал, собранный в книге: S. Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes, Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*, Berlin, 2 vols., 1910, особенно pp. 41–43 in Vol. I и 417, 420 in Vol. II.

Существует два разнонаправленных социальных процесса, в которых играет значительную роль завистливый человек: сдерживающие процессы, которые обслуживают традицию, мешая инновациям, и деструктивные процессы революции. Это внешнее противоречие исчезает с пониманием того, что в обоих случаях зависть является мотивом для одних и тех же действий: сарказма, саботажа и угрожающего злорадства (*Schadenfreude*) по адресу любого, кто стремится инициировать что-то новое, и злорадной, язвительной завистью, с которой революционеры стремятся разрушить существующий порядок и символы его достижений.

Весьма вероятно, что всяким, кто возмущается инновациями и защищает традиции оттого, что неспособен смириться с личными успехами инноватора, и всяким, кто яростно обрушивается на хранителей и представителей всех вообще традиций, требуя их полного уничтожения, движет один и тот же фундаментальный мотив. Оба приходят в ярость оттого, что другой имеет, знает, мыслит, ценит или способен сделать что-то, чего у них нет и обладание чем они неспособны даже вообразить.

В контексте культурной истории завистник представляет двойную угрозу человеческим трудам: прежде всего, ревнивая традиция стремится защитить себя от любых новшеств. Однако если новое побеждает и становится мощным институтом, то те, кто от него выиграл, вполне могут вызывать зависть у младшего поколения или у подчиненного класса. Так, частное предпринимательство сначала было вынуждено защищаться от зависти государей и избегать ее, а потом, добившись успеха, стало мишенью критиков совершенно не царского происхождения: хотя в действительности зависть аристократов к частному предпринимательству и капиталистам в XIX в. не так уж редко вступала в союз с ранними социалистами²

Здесь встает ключевой вопрос: должна ли способность человека к зависти восприниматься как полностью негативная сила, способная только сдерживать или подавлять инновации и более высокое экономическое и технологическое развитие? Являются ли противники зависти, которым в пределах

² Много примеров этому можно найти в сборнике: *Capitalism and the Historians*, with contributions by T. S. Ashton, L. M. Hacker, W. H. Hutt and B. de Jouvenel, ed. F. A. Hayek, Chicago, 1954.

какой-либо культуры удастся приручить ее, единственными силами и институтами, способствующими развитию культуры? Или же позитивная роль в процессе культурных изменений и прогрессе цивилизации косвенно возлагается и зависть как таковую?

Власть, окультуренная завистью

Зависть — настолько неизбежное влечение и настолько неизменная ментальная установка, она настолько глубоко укоренена в биологическом и экзистенциальном состоянии человека, что ни одна попытка научного анализа этого явления не должна исходить из того, что ее последствия для процесса социальных перемен и дифференциации социальных форм исключительно негативны. Не разумнее ли предположить, что некоторые нормы социального контроля, частично зависящие от способности к зависти, не только необходимы для поддержания в обществе статус-кво, но и иногда являются ключевыми для процесса развития? Зависть — это не просто постоянная угроза для собственности; она также стимулирует множество людей, которые добровольно следят за попытками покуситься на собственность и по собственному желанию выполняют функции полиции просто потому, что они завидуют добыче мошенника, вора и грабителя. Заслуга Свенда Ранульфа состоит в том, что он распознал эту «альтруистическую склонность к наказанию» в античных Афинах³

Можно считать удачей то, что зависть распространяется также на ценности, которые разделяют антисоциальные, криминальные и полукриминальные элементы. В случаях со знаменитыми американскими бандами 30-х гг. XX в. полицейским иногда удавалось арестовать главарей из-за ревности кого-нибудь из их сообщников, чье имя не попало в заголовки газет. Иными словами, господство или преобладание в обществе любой отдельно взятой группы потенциально ограни-

³ Его главные работы: *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens. A Contribution to the Sociology of Moral Indignation*, 2 vols., London and Copenhagen, 1933, 1934. — *Moral Indignation and Middle-Class Psychology. A Sociological Study*, Copenhagen and New York, 1938.

чено взаимной завистью членов этой группы или их завистью к лидеру. Это относится также к абсолютным тиранам.

Поскольку повсеместность зависти нарушает неограниченную монополию на власть и, следовательно, часто приводит к ее распылению, а также в связи с тем, что наиболее креативные инновации и, более того, человечество как таковое, стали возможны только посредством окультуривания власти, зависть нельзя рассматривать как чисто негативное явление.

Зависть, однако, играет в процессе инновации и более непосредственную роль. Как показали Макс Шелер и Г.Г. Барнетт, инновации приветствуются прежде всего недовольными людьми. Вызывающая установка типа «Теперь я им покажу!» приводит не только к деструктивным, но и к продуктивным результатам. Здесь нужно тем не менее проводить различие. Все, кто писал о чистой зависти, рассматривают ее как исключительно негативную, деструктивную, отрицающую и девальвирующую ценности установку. Только когда человек осознает бессмысленность пережевывания завистливых сравнений собственной участи и участи других, только когда он понимает, что мучения зависти неизбежны, потому что стимулы для зависти находятся всегда, он становится способным превратить свое чувство зависти в состязательный импульс. Стремясь превзойти других своими достижениями, он может сознательно достичь (хотя и под влиянием зависти) фундаментально нового уровня соревновательного поведения, приводящего к созданию ценностей.

Вопреки поверхностному взгляду, путь к избавлению от зависти — это не путь аскетизма, демонстративного воздержания, монастырской жизни или одиночества. Все такие действия и умонастроения, если они происходят от зависти, остаются связанными с завистливыми намерениями: акцентирование бедности превращает в желчь наслаждения богатых; другие должны будут страдать от чувства вины из-за того, что они не живут в бедности. Сомнительно, чтобы это сделало счастливым завистника. Освобождает от зависти только такая деятельность, которая наполняет нас новыми, иными побуждениями, чувствами и мыслями, которые, чтобы помочь нам, должны быть динамичными, новаторскими и направленными на утверждение ценностей. Для многих людей желание победить собственную зависть, вероятно, было действенным сти-

мулом для позитивных достижений и, следовательно, привело к удовлетворению, т.е. к успеху.

Верно, что во всех культурах поведение, избегающее зависти, является нормой, но среди огромного разнообразия культур могут также встречаться случаи, когда индивиды сознательно стремятся к чему-то или достигают чего-то с целью вызвать у своих критиков, соперников или родственников бесильную бешеную зависть. В таком случае провоцирование зависти в других является средством мести или наказания. В отличие от большинства других действий и методов, которые можно использовать для мести или наказания, провоцирование у соперника мучительного чувства зависти не является негативным или деструктивным актом для того, кто ее вызывает, потому что, как правило, он может вызвать зависть у других, только если он сам достигнет чего-то конкретного и докажет, что он *лучше* как наездник, рыбак, охотник, боец, любовник или писатель. В данном случае нас не волнуют притворные попытки, чья фальшь очевидна для завистника и которые, вследствие этого, обречены на неудачу; в качестве примера можно привести пресловутого американца залегающего в долги, чтобы превзойти соседа демонстративным потреблением.

Пределы зависти

Вездесущность завистливого человека, которого не следует путать с вором, приводит к возникновению следующего вопроса: как это может быть, чтобы собственность и обстоятельства жизни людей были настолько различны, как мы это наблюдаем? Почему завистникам так редко удавалось подчинить мир собственным стандартам, и даже когда это происходило — во время революции или внутри эфемерной секты, — то ненадолго? Можно сравнить это с сексуальным влечением, интенсивность которого в сочетании с универсальностью тем не менее никогда не приводили к тому, чтобы промискуитет становился нормой. Ни одно общество не допускает абсолютного промискуитета. В каждой культуре четко обозначены права собственности в сексуальной сфере, потому что ни одно общество не могло бы функционировать, если бы в нем не было ожидаемых и предсказуемых правил выбора сексуального партнера.

Ограничения, которые культура накладывает на зависть, можно понимать примерно в том же духе. Зависть является страстью, до такой степени ориентированной исключительно на взаимоотношения людей и к тому же настолько негативной, что ни одна группа и ни одно общество не смогли бы функционировать, если бы предварительно им в какой-то степени не удалось поставить зависть вне закона и — как и сегодня — перенацелить на те ценности, от которых не зависит выживание общества.

Кроме того, каждое общество ограничивает доминирование зависти как института и тиранию завистников тем, что для большинства людей эмоционально невозможно жить имея картину мира, предписываемую завистью. Об этом свидетельствует слово «надежда». Завистливый человек убежден, что удача всегда улыбается другим, что «им всегда везет», а ему одному не везет. Однако даже чисто физиологически вряд ли возможно прожить очень долго с такими ожиданиями по отношению к будущему. Выражаясь более кратко — крайне завистливые люди долго не живут. В ходе филогенеза у тех людей, кто был наиболее завистлив, было меньше шансов на выживание и соответственно на то, чтобы сформировать модели поведения.

Каждого, кому не удастся скрыть свою зависть от соплеменников, почти всегда подозревают в колдовстве и часто устраняют. В отличие от некоторых социально-философских доктрин, появившихся в конце XVIII в., человеческие общества никогда не признавали зависть в качестве позитивной ценности, но лишь сформировали специфическое или общее избегающее зависти поведение — именно в силу того, что завистливые люди считались злыми. Крайне завистливый человек всегда принадлежал к меньшинству. Только в марксизме, с его абстрактным и возвышенным концептом пролетариата, обездоленных и эксплуатируемых, полностью легитимируется позиция неутолимой зависти. И даже это возможно только из-за подразумеваемого обещания, что в результате революции, для которой необходима мобилизация зависти масс, возникнет лишенный зависти бесклассовый рай равенства. Было бы абсурдом стремиться придать зависти какой-то иной статус постоянного института по сравнению с тем, которого она, без какой-либо официальной санкции, уже достигла в любом обществе.

Культурный этос, т. е. те светские и религиозные представления, которые управляют повседневной жизнью, в принципе основан на взглядах, порицающих эксцессы завистников. То, что человек за прошедшие тысячелетия смог сделать с собой и со средой, само по себе является достаточным доказательством его острой потребности представлять себе мир открытых для индивида возможностей. Жизнь, в которой я могу увидеть множество возможностей для себя, оставляет мало места для принципа зависти.

Из постоянного конфликта между колдунами и их жертвами, свидетельства которого в избытке предоставляет этнографическая литература, следует, что почти всегда и везде должны встречаться люди, которые, даже в борьбе с миром, полным опасных завистников, настаивают на своих личных представлениях о будущем и на улучшении того, что их окружает. Первый и единственный обладатель швейной машины или велосипеда в какой-нибудь африканской деревне знает, что его ждет, но все же менее отваживается сделать «шаг вперед».

Тем не менее путь неравенства менее тяжел для человека, живущего в сообществе, чья культура выработала представления (например, о различной степени везения), которые могут успокоить его собственную совесть и обезоружить завистников. Очень успешно справляется с подавлением зависти кальвинистская доктрина предопределения.

Давление зависти как цивилизующий фактор

Возможность избежать зависти соседа часто идет во благо цивилизации. Роль культурной диффузии в развитии относительно сложных умений и знаний человечества хорошо известна. Первоначально изобретения, инновации, создание новых концептов и процедур могут быть ограничены одной семьей, живущей в конкретной местности. Если инноватор встречается с предубеждением в своей собственной среде, то более вероятно, что новые идеи и методы будут переданы другим группам населения и другим племенам, которые станут воспроизводить их.

Народной мудрости давно было известно, что нет пророка в своем отечестве. Хотя, разумеется, есть примеры неже-

лания людей учиться у чужих и принимать от них помощь, как правило, это нежелание проявляется у них даже ярче, если какое-то новшество предлагает сосед или родственник, т.е. человек, которого они знали задолго до того, как услышали о новшестве.

Причина проста. Если мой земляк, одноклассник или коллега внезапно предлагает изобретение или новшество или совершает какое-то открытие, объективная ценность и качества которых несомненны, то это разжигает мою зависть гораздо сильнее, чем если бы то же самое сделал незнакомый человек; ведь в последнем случае я могу утешаться мыслью, что до этого у него были возможности, опыт, переживания и наблюдения, которых не было у меня. Его превосходство не настолько подавляет и не так уязвляет, как превосходство успешного инноватора из моего собственного круга, вынуждающее меня задуматься: «Почему это не придумал я? Что он знал и видел такого, чего бы не знал и не видел я?»

Для того чтобы инновация внесла вклад в культуру и цивилизацию, должна существовать возможность миграции и стимулы для горизонтальной мобильности. С этим, как часто отмечалось, связано раннее развитие науки, технологий и современных экономических практик в регионах, где внутренние речные пути (развитая речная система) или длинная, изрезанная береговая линия обеспечивали возможности для путешествий в те времена, когда подходящего сухопутного транспорта не существовало. Инноваторы, изобретатели и предприимчивые люди в любом случае путешествовали бы достаточно далеко из чистой любви к приключениям и стремления к выгоде; однако несложно представить себе, что стимулом покинуть дом (в узком смысле) были враждебность, издевательства и недоверие, которым творческий человек больше всего подвергается там, где его дольше всего знают.

Таким образом, универсальный фактор завистливой мести человеку, который нарушает принцип равенства, предлагая какое-нибудь новшество, желателен в том отношении, что он способствует повсеместному распространению культурных достижений и, следовательно, освоению окружающей среды.

Таким образом, о функции зависти вообще можно сказать, что она не только делает возможными нормы социального контроля, от которых зависит существование человеческих обществ, но также — посредством эмиграции — имеет

далеко идущие последствия для распространения цивилизации — однако за счет родной местности инноватора. До какой-то степени эти последствия могут взаимно компенсировать друг друга, так что их общее влияние на конкретную цивилизацию или на конкретную профессию останется неизменным: например, если один изобретатель из-за враждебности жителей вынужден покинуть город А, перебраться в город Б и достичь там успеха, в то время как другой изобретатель совершает путь в противоположном направлении, из Б в А. В таких случаях, даже если их количество было бы бесконечным, рост инноваций в стране или на континенте был бы примерно таким же, как и в случае полного отсутствия фактора зависти; при этом будут иметься некоторые места, а именно большие города, которые предложат изобретателям, с отвращением покинувшим родину, наиболее благоприятные условия: часто изобретательные люди будут концентрироваться в ограниченном количестве мест, что в итоге пойдет на пользу общему уровню знаний и умений.

Может также возникнуть ситуация, когда нормы социального и экономического контроля, по сути основанные на зависти, выдавливают из страны талантливую человека, и он находит убежище там, где для использования его талантов предлагаются значительно лучшие условия.

Значение зависти в филогенезе человека

Изложенное ниже может быть правдоподобной общей теорией значения зависти в филогенетическом развитии человека. Для социального сосуществования, и в особенности для любого сотрудничества, требуются довольно действенные нормы социального контроля. Это означает, что инструкции, приказы и запреты должны существовать и выполняться, даже если человек, от которого они исходят, физически отсутствует. Значит, в его отсутствие члены группы, движимые чувством зависти, довольно часто — легкой зависти, должны ревниво следить друг за другом, чтобы никто не уклонился от назначенной ему работы: никто не может быть уверен, что на него не донесут. Вождь, который посылает несколько гонимых в другое племя, в состоянии рассчитывать на то, что они в точности исполнят его поручение, потому что завистливая злоба коллег

помешала бы попыткам любого из них договориться с противостоящей группой в собственных интересах.

Вероятно, лучшей иллюстрацией этой ситуации является табу на инцест: в отсутствие отца никто из сыновей не может позволить себе вольностей с членами семьи женского пола, потому что он вынужден считаться с тем, что хотя бы один из его братьев донесет на него из ревности. То же самое верно для группы совместно работающих людей: ни один не позволит другому лениться, потому что это может означать дополнительную работу для него самого. Поэтому он будет завидовать любым перерывам в работе, которые делает другой, или тому, что тот работает вполсилы, и, следовательно, будет стремиться помешать ему это делать. На британских угольных шахтах, спустя много лет после их национализации, обнаружили, что в бригадах из семи или восьми рабочих гораздо меньше прогулов, чем в бригадах, скажем, из 17 человек. Недостаточно сказать, что небольшая группа семейного типа настолько уютная и спаянная, что людям нравится в ней работать. Различие состоит скорее в страхе перед завистью тех, кто вышел на работу. Если один член бригады из 15 человек отправляется на рыбалку, он может предполагать, что, кроме него, найдется еще хотя бы один прогульщик, который и отвлечет от него стрелы зависти. Член группы из семи человек, собирающийся пропустить работу ради отдыха, должен пойти на риск, что он будет единственным, кто отсутствовал в этот день, и в результате на следующий день все недоброжелательные взгляды будут обращены на него, и только на него. Такие факты социальной жизни, к сожалению, редко убеждают менеджмент, который предпочитает устанавливать оптимальное количество работников в команде на основании типа технического оборудования.

Иными словами, можно сказать, что существо, ставшее в значительной степени независимым от инстинктов и биологически детерминированного поведения, может использовать возможности, предоставленные ему его новой свободой, социально конструктивным способом, только если девиантное поведение и инновации сведены к минимуму.

Иными словами, индивидуальная сфера действий существа, переросшего уровень инстинктов, должна быть ограничена снова, чтобы позволить нормально функционировать более крупной социальной группе. Ни один мотив из тех,

которые мы смогли обнаружить, не обеспечивает конформность в большей степени, чем страх вызвать у других зависть и связанные с этим санкции. Следовательно, существование крупных социальных групп с разделением труда между их членами стало возможно в той степени, в какой люди, исходя из предполагаемой зависти других, выработали способность к взаимному контролю. Исключительно долгий биологически обусловленный период (продолжительностью по крайней мере 10 лет), в ходе которого в рамках группы, состоящей из братьев и сестер, формируется характер человека, послужил причиной того, что такой социальный учет зависти стал одной из определяющих составных частей личности.

Можно представить себе, что те небольшие группы и семьи, членам которых *не удалось* развить у себя достаточную чувствительность к угрозе зависти со стороны других, отстали в филогенетическом отношении, так как в долгосрочной перспективе они оказались неспособны объединяться в более крупные группы, необходимые для того, чтобы освоить окружающую среду.

Следовательно, человек стал настоящим человеком, потому что он — завистливое существо и в силу своей способности к зависти. Сегодня еще существует несколько очень простых, примитивных народов, живущих группами крайне примитивного характера, которые остались примерно на этой стадии. Возможно, образцовым примером группы, где, несмотря на то что зависть других может оказывать большое влияние на поведение отдельного человека, он пока не в состоянии сделать шаг вперед, является племя индейцев сирiono. Это живущее в Боливии племя, которое исследовал А. Холмберг 25 лет назад, состоит из групп примерно по 20 человек. Из страха перед завистью других эти люди, за редким исключением, едят только тогда, когда полагают, что на них никто не смотрит: обычно по ночам и в одиночестве. Однако в их случае взаимная зависть не создала социальной системы контроля, которая позволила бы группе или нескольким группам действовать совместно⁴.

⁴ A. R. Holmberg, *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia*, Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology Publication No. 10, Washington, 1950.

Не слишком многое достигается и созданием более крупных стабильных групп, насчитывающих, скажем, от 50 до 500 членов. В зависимости от окружающей среды они, разумеется, достигнут больше, чем автономные группки по 10–20 человек, но для того чтобы они стали ядром или отправным пунктом для создания более развитых культурных структур, эти группы должны сформировать и институционализировать другого рода активность — ограничивающую повсеместный социальный контроль, возникший вследствие взаимной зависти. Дифференцированная культура, четкое разделение труда, политическая структура, экономический рост и разнообразие профессий могут возникнуть внутри группы, только если индивидуальные инновации, а также разные доходы и разный уровень богатства индивидов снова оказались возможными с точки зрения социального контекста, по крайней мере, на какое-то время. Должна существовать терпимость к некоторому уровню неравенства, возникающему в результате непредвиденных индивидуальных отклонений от групповой нормы. Следовательно, культура, скрепляющая группу — которую на этом этапе уже можно называть обществом, — должна достичь состояния равновесия, когда, с одной стороны, допускается достаточно зависти — включая учет фактора чужой зависти, — чтобы обеспечить функционирование социального контроля, необходимого для существования политики, а с другой — зависть к некоторым личным успехам и достижениям должна быть подавлена и объявлена вне закона, чтобы оставить достаточно места для тех инноваций, от которых зависит, сможет ли группа адаптироваться к окружающей среде.

Соответственно наша вторая посылка такова. Человек, будучи завистливым по природе, может стать подлинным культурным творцом, только если внутри группы завистники в значительной степени обезоружены с помощью некоторых концептов, к примеру посредством религиозных представлений, в результате рационализации неравенства фортуны (идея удачи) или путем создания политическими средствами резерваций для тех, кто выбивается из общего ряда.

Большинство моральных систем и религий, при поддержке которых происходило культурное, экономическое, технологическое развитие и развитие цивилизации в целом, обычно удовлетворяли требованию подавления зависти, возможно, исключительно благодаря интуитивным догадкам и предполо-

жениям. Не существует таких моральных и религиозных систем, которые бы санкционировали зависть как таковую, даже зависть одного индивида к другому. Однако клеймя грубые формы зависти, большинство развитых и стабильных нормативных систем (по крайней мере там, где они не были искажены в политических целях) создали многочисленные запреты, ограничения и предписания, однозначно направленные против провоцирования зависти. И эти существующие санкции предусматривают наличие в обществе достаточного числа завистников, которые следили бы за соблюдением правил избегания зависти. Этим объясняется то, что на первый взгляд кажется парадоксом: когда религии, с одной стороны, держат завистливого человека в узде, явным образом вознаграждая в своих аллегориях того, кто способен подчинить себе собственную зависть, а с другой — требуют определенного рода социальной справедливости, близкой к идеалу равенства, что можно объяснить только учетом требований завистников.

Капитуляция перед завистниками

К несчастью для общего понимания экономической теории, начиная с конца XVIII в. некоторые социально-философские доктрины и сформировавшиеся внутри Церкви представления, укрепившиеся за примерно последние 100 лет, придают исключительное значение удовлетворению и умиротворению зависти, на практике отдав ей на усмотрение создание социальных норм. Этот сдвиг произошел не только благодаря тем публицистам и политикам, которые сами были крайне завистливыми и недоброжелательными людьми, но также благодаря чрезвычайно благородным, независтливым людям, страдавшим от чувства социальной вины. Сомнительно, чтобы эти последние осознавали, что речь идет о сочетании чувства социальной вины со страхом перед изначальной завистью.

С точки зрения этого филогенетического основания представляется объяснимым большой успех манифестов и социально-политических или философских теорий, обращенных к завистникам и направленных против тех, кто достоин зависти. Они взывали к наиболее элементарному уровню человеческих эмоций.

Но те, кто капитулировал перед завистью, не учли двух важнейших факторов. Во-первых, для нормального функционирования любой большой группы людей не в меньшей степени требуется ограничить зависть, чем учесть фактор завистливого человека. Во-вторых, в принципе невозможно создать стабильное политическое общество так, чтобы в нем не было ни завистливых людей, ни людей, испытывающих угрызения социальной совести.

Представитель примитивного народа смиряется со злобой соплеменников, чью зависть он включает в свою картину мира в качестве существенного фактора. Он не в состоянии поверить в благую природу человека и не нуждается в этом. Для него другой — это всегда завистливый враг, и, вероятно, это еще более верно для близких родственников. Его собственное неравенство по сравнению с другими (хотя нам оно может показаться весьма скромным) не составляет для примитивного человека особой проблемы, поскольку зависть других неизбежна. Оно может быть причиной для страха, однако совершенно невозможно, чтобы у примитивных народов возникали проблемы из-за того, что неравенство с другими людьми и их зависть порождали у человека муки совести в современном смысле слова, такие, которые можно было бы использовать в социальных и политических целях⁵

По-другому, начиная с середины XVIII в., обстояло дело с чувствительными европейцами и американцами (западными людьми), постепенно терявшими самообладание перед лицом зависти других. Можно было бы исследовать вопрос о том, способствовал ли рост страха перед завистью социальной дестратификации, начавшейся после Французской революции, или же страх стать мишенью зависти увеличился в результате социальных перестановок и разрушения иерархии, законность которой до той поры никто не ставил под сомнение.

⁵ См. также: J. Clyde Mitchell, 'The Meaning in Misfortune for Urban Africans,' *African Systems of Thought*, International African Institute, London, 1965, p. 192 ff. Этот сборник содержит множество новых работ по социологии колдовства. То, что колдун прежде всего воспринимается как завистливый человек, особенно ясно показано в: *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, ed. John Middleton and E. H. Winter, London and New York, 1963, p. 29; а также в: John Middleton, *Lugbara Religion*, London and New York, 1960, p. 239 f.

В чем бы ни состояла причина, в последние 200 лет потребность верить в благую природу человека вне зависимости от общества, которое портит ее, только росла. Однако, если мы поверим в возможность существования абсолютно благого, доброжелательного и независтливого человека, мы должны также настаивать и на эгалитарной утопии, на идее равенства, все больше понимаемой в качестве исторической миссии: под завистливыми взглядами наших современников и соседей мы стремимся создать для себя успокоительное алиби, пусть даже состоящее исключительно в поддержке — иногда идеологической и политической, иногда наивной, сентиментальной и притворной — будущей программы, обещающей построить общество совершенно равных людей, или, другими словами, общину, где в силу всеобщего равенства устранена зависть. Как мы видели, это невозможно, потому что способность и потребность завидовать являются неотъемлемыми свойствами человека. В обществе, в котором никому не нужно бояться ничьей зависти, не могло бы существовать норм социального контроля, необходимых для его существования в качестве общества. То, что почти полное равенство не приводит к устранению взаимной зависти, совершенно очевидно, если обратиться к более простым культурам. Кроме того, психология развития доказала необоснованность надежды на построение общества, в котором никто не будет страдать от зависти⁶

Чистая зависть в качестве фундаментального концепта или высшей нормы какого-либо общества так же недопустима и деструктивна, как, к примеру, возведение в абсолют сексуальной ревности в чистом виде, что потребовало бы перманентного промискуитета. Если не учитывать кратковременных экспериментов, то в социальном отношении легитимизировать в качестве главной ценности умонастроение и чувство, отрицающие частную жизнь и частную собственность, в принципе невозможно.

⁶ George M. Foster, 'Cultural Responses to Expressions of Envy in Tzintzuntzan,' *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 21, 1965, pp. 24—35. См. также: Humberto Rotondo, 'Percepción de envidia o sentimiento de ser envidiado como mecanismo de defensa,' *Revista de Sociología*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Vol. 3, No. 4, 1966, pp. 90—98.

В чистом виде концепт зависти и человека как завистливого существа — от первобытного человека до современного горожанина — является абсолютно иррациональным. Когда кто-либо — за пределами понятной ситуации соревнования или конфликта — настаивает на том, что другой не должен иметь чего-то или быть кем-то, если для него самого это недостижимо, даже если сам он, возможно, и не стал бы этого добиваться, то такую установку невозможно совместить с концептом рациональности, рационального действия, целенаправленного упорядочения мира. Примечательно то, что на протяжении нескольких тысячелетий и в различных обществах человечество в достаточной степени обрело контроль над этим фундаментальным влечением, чтобы быть в состоянии путем индивидуальных усилий, делающих человека неравным другим, прийти к достижениям цивилизации.

Способность к зависти — это данность. Поскольку человек является существом, способным задуматься над своей жизнью, он будет неизбежно задаваться вопросом: «Почему я — это я, а не кто-нибудь другой?» Из этого вопроса закономерно вытекает следующий: «Почему жизнь другого человека так отличается от моей?» Что станет итогом этой интроспекции: зависть или чувство вины — будет зависеть от уровня самооценки человека. Оба этих чувства могут терзать одного и того же индивида, иногда усиливая друг друга. Поскольку человек воспринимает себя как индивида, пусть в некоторых обществах это переживание и является чрезвычайно расплывчатым, он никогда не может быть полностью уверен, что кто-то другой не предпочел бы быть им. Всегда будет кто-то другой, кому он не сможет доверять и по отношению к которому он будет испытывать чувство вины. Это неизбежно. Социальные реформы тут бессильны. Единственный способ освобождения от этого бесполезного и деструктивного чувства вины состоит в осознании того, что человек не может сделать так, чтобы ему не завидовали. Иррациональность зависти, сдерживающую культурное развитие общества, нельзя преодолеть с помощью благородных чувств и альтруизма; почти всегда это происходит за счет повышения уровня рациональности, например с осознанием того, что «больше (или что-то другое) для немногих» не обязательно означает «меньше для остальных»: это требует определенных способностей к расчетам, более широкого кругозора, более долгой памяти, способности не просто сравни-

вать одно с другим, а, кроме того, сравнивать очень непохожие ценности одного человека с ценностями другого.

Сегодня мы можем с большими эмпирическими основаниями, чем это было бы возможно 50 или 100 лет назад, утверждать и что мир не может принадлежать завистникам, и что уничтожить в обществе причины для зависти невозможно. Общество, лишенное любых следов класса, статуса и подобных им убежищ для дезориентированного мышления и чувства дискомфорта, не должно больше рассматриваться в качестве серьезного предмета для обсуждения. Науки о человеке должны спуститься на землю и рассматривать человека таким, каков он есть, а не таким, каким он, по их представлениям, станет, когда, непонятно почему, утратит ту движущую силу, которая — как мы надеемся, нам удалось показать, — одна дала ему возможность создавать крупные социальные группы и политии, характерные для нашего вида.

Даже те, кто никогда не принимал всерьез утопические проекты бесклассовых обществ и чистый социализм, на протяжении последних 100 лет соблазнились ложным выводом о том, что роль критиков общества является прерогативой завистников, которых, предположительно, можно было бы успокоить одноразовой уступкой. Конечно, есть много проявлений социальной тупости, которых можно и следует избегать. Нет смысла сыпать соль на раны. Но из исторических наблюдений и правил, выводимых из фундаментальных свойств человеческого поведения, видимо, вытекает, что существует нечто вроде защиты от преувеличенной чувствительности к зависти. Уже Фрэнсис Бэкон понимал, что ничто так не приводит в ярость завистливого человека и ничто так не питает его недовольство, как чье-то иррациональное отречение от своего превосходства ради перспективы устранения зависти. Несомненно, пришло время, когда мы должны перестать вести себя так, как если бы завистливый человек был главным критерием экономической и социальной политики.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Bacon, Francis: *The Essays of Counsels, Civil and Moral*. Ed. by S. K. Reynolds. Oxford, 1890.

Banfield, Edward C.: *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe: The Free Press, 1958.

Barnett, H. G.: *Innovations. The Basis of Cultural Change*. New York; McGraw-Hill Book Company, 1953.

Belshaw, Cyril S.: 'In Search of Wealth. A Study of the Emergence of Commercial Operations in the Melanesian Society of Southeastern Papua.' *American Anthropologist Memoir* 80, February 1955.

Bentham, Jeremy: *Bentham's Economic Writings*. Crit. Ed., by W. Stark. Vol. 1. New York: Burt Franklin, 1952.

Berelson, Bernard, and Steiner, Gary A.: *Human Behavior: An Inventory of Scientific Findings*. New York: Harcourt, Brace & World, 1964.

Berkowitz, Leonard: *Aggression: A Social Psychological Analysis*. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1962.

Best, Elsdon: *The Maori*. (Memoirs of the Polynesian Society, Vol. 5.) 2 Vols. Wellington: Tombs, 1924.

Bettelheim, Bruno: *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*. Glencoe: The Free Press, 1954.

Bien, Peter: *L. P. Hartley*. Pennsylvania State University Press, 1963; London, 1963.

Bohannan, Laura: 'The Frightened Witch,' in Casagrande, Joseph B., ed.: *In the Company of Man. Twenty Portraits by Anthropologists*. New York: Harper, 1960.

Bohannan, Paul: 'Some Principles of Exchange and Investment Among the Tiv.' *American Anthropologist*, Vol. 57, 1955.

Brachfeld, Oliver: *Inferiority Feelings in the Individual and the Group*. New York: Grune & Stratton, Inc., 1951.

Brandt, Richard S.: *Hopi Ethics. A Theoretical Analysis*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.

Buber, Martin: *Paths in Utopia*. (Beacon Press Paperback Edition.) Boston: Beacon Press, 1958.

Buss, Arnold H.: *The Psychology of Aggression*. New York: John Wiley and Sons, Inc., 1961.

Buss, Arnold H., et al.: 'The Measurement of Hostility in Clinical Situations.' *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 52, 1956.

Gabaud, Jacques: *Simone Weil. A Fellowship in Love*. New York: Channel Press, 1965.

Cahn, Edmond: *The Sense of Injustice. An Anthropocentric View of Law*. New York: New York University Press, 1949.

Carstairs, G. Morris: *The Twice-Born*. Bloomington: Indiana University Press, 1958.

Clinard, Marshall B. and Wade, Andrew L.: 'Toward the Delineation of Vandalism as a Sub-Type of Juvenile Delinquency.' *The Journal of Criminal Law, Criminology, and Political Science*, Vol. 48, 1958.

Cohen, Albert K.: *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*. Glencoe: The Free Press, 1955.

Cohen, Y. A.: 'Four Categories of Interpersonal Relationships in the Family and Community in a Jamaican Village.' *Anthropological Quarterly*, Vol. 28, 1955.

Crosland, Charles Anthony Raven: *The Future of Socialism*. London: Cape, 1956; New York: Macmillan, 1957

Darin-Drabkin, H.: *The Other Society*. London: Gollanez, 1962; New York: Harcourt, Brace & World, 1962.

Davidson, William L.: 'Envy and Emulation,' in Hastings, James, ed.: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 5. New York and Edinburgh: Scribner/Clark, 1912.

Davis, Kingsley: *Human Society*. New York: Macmillan, 1948 and 1949.

Devereux, George: *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: International Universities Press, 1951.

Dodds, Eric R.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

Donaldson, Dwight M.: *Studies in Muslim Ethics*. London: S.P.C.K., 1953.

Erasmus, Charles J.: *Man Takes Control. Cultural Development and American Aid*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1961.

Evans-Pritchard, E. E.: 'Witchcraft (Mangu) Among the Azande.' *Sudan Notes and Records*, Vol. 12, 1929.

Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937

Evans-Pritchard, E. E.: 'Zande Blood-Brotherhood.' *African*, Vol. 6, 1933.

Firth, Raymond: *Primitive Economics of the New Zealand Maori*. New York: Dutton & Co., 1929.

Firth, Raymond: *Primitive Polynesian Economy*. London: Routledge & Sons, 1939.

Fortune, Ree Franklin: *Sorcerers of Dohu. The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*. New York: Dutton & Co., 1932.

Foster, George M.: 'Interpersonal Relations in Peasant Society.' [With Comments by Julian Pitt-Rivers and Oscar Lewis.] *Human Organization*, Vol. 19, Winter 1960/61.

Frankl, Viktor E.: *From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy*. Boston: Beacon Press, 1959. New Edition: *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy*. Boston: Beacon Press, 1962.

Fromm, Erich; *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*. Ruth N. Anshen, ed. New York: Harper, 1964.

Fromm, Erich: *The Sane Society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1956, New York: Holt, 1956.

Fyvel, T. R.; *Troublemakers. Rebellious Youth in an Affluent Society*. New York: Schocken Books, 1961 and 1962.

Galbraith, John Kenneth: *The Affluent Society*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1958.

Gibbons, Don C.: *Changing the Lawbreaker*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965.

Gide, Andre, in Crossman, Richard, ed.: *The God that Failed*. New York: Harper, 1949.

Gillin, John Philipp: *The Culture of Security in San Carlos. A Study of a Guatemalan Community of Indians - and Ladinos*. New Orleans: Tulane University of Louisiana, 1951.

Glass, D. V. ed.: *Social Mobility in Britain*. London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

Gluckman, Max: 'Lozi Land Tenure' in *Essays on Lozi Land and Royal Property*. (Rhodes-Livingstone Paper No. 10.) Livingstone (Northern Rhodesia): Rhodes-Livingstone Institute, 1943.

Glueck, Sheldon, and Eleanor: *Delinquents in the Making. Paths to Prevention*. New York: Harper & Brothers, 1952.

Granqvist, Hilma Natalia: *Child Problems Among the Arabs. Studies in a Muhammaedan Village in Palestine*. Helsingfors: Sodorslrom, 1950.

Green, Arnold W. *Sociology*. 4th Edition. New York and London: McGraw-Hill Company, 1964.

Greenacre, Phyllis: *Trauma, Growth, and Personality*. (International Psycho-Analytical Library No. 46.) London: Hogarth Press, 1953.

Gutheil, Emil Arthur: *The Language of the Dream*. New York: Macmillan & Co., 1939.

Hartley, L. P.: *Facial Justice*. London: Hamish Hamilton, 1960.

Haynes, W. W.: *Nationalization in Practice. The British Coal Industry*. London: Bailey Bros. & Swinfen, 1953; Cambridge (Mass.), 1954.

Hobsbawm, Eric John: *Social Bandits and Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Glencoe: The Free Press, 1959.

Holmberg, Allan R.: *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia*. (Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology. Publication No. 10.) Washington: U.S. Government Printing Office, 1950.

Holmberg, Allan R.: 'The Wells that Failed. An Attempt to Establish a Stable Water Supply in Viru Valley, Peru' in Spicer, Edward H., ed.: *Human Problems in Technological Change. A Casebook*. New York: Russell Sage Foundation, 1952.

Holmes, Oliver Wendell, and Laski, Harold J.: *Holmes-Laski Letters. The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski, 1916-1935*. Markde Wolfe Howe, ed. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

Homans, George Caspar: *Sentiments and Activities*. New York: The Free Press, 1962.

Hsien-chin, Hu: 'The Chinese Concept of "Face"' *American Anthropologist*, Vol. 46, 1944.

Hunter, Monica: *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*. London and New York: Oxford University Press, 1936.

Inkeles, Alex: 'Social Stratification and Mobility in the Soviet Union 1940-1950.' *American Sociological Review*, Vol. 15, 1950.

Inkeles, Alex: *Social Change in Soviet Russia*. Cambridge (Mass.), 1968.

Kardiner, Abram: *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*. New York: Columbia University Press, 1939.

Karsten, Sigfrid Rafael: *The Head-Hunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. (*Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Litterarum*, Vol. VII, No. 1.) Helsingfors: Finska Vetenskaps-Societeten, 1935.

Klein, Melanie: *Envy and Gratitude. A Study of Unconscious Sources*. New York: Basic Books, 1957

Kluckhohn, Clyde: *Navaho Witchcraft. Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, Vol. 22, 1944.

Kluckhohn, Clyde, and Leighton, Dorothea Cross: *The Navaho*. Cambridge: Harvard University Press, 1946.

Koestler, Arthur, in Crossman, Richard, ed.: *The God that Failed*. New York: Harper, 1949; London, 1950.

Koestler, Arthur: *Arrow in the Blue*. New York: Macmillan, 1952; London, 1952.

Krige, E. J., and J. D.: *The Realm of a Rain-Queen. A Study of the Pattern of Lovedu Society*. London and New York: Oxford University Press. 1943.

Lane, Robert E.: 'Problems of a Regulated Economy. The British Experiment,' *Social Research*. Vol. 19, 1952.

Lane, Robert E.: 'The Feat of Equality.' *The American Political Science Quarterly*, Vol. 53, 1959.

Lane, Robert E.: *Political Ideology. Why the American Common Man Believes What He Does*. New York: The Free Press, 1962.

La Piere, Richard T.: *A Theory of Social Control*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1954.

Lerner, Abba Ptachya: *The Economics of Control. Principles of Welfare Economics*. New York: Macmillan, 1944.

Lerner, Max: *It Is Later than You Think: The Need for a Militant Democracy*. New York: Viking Press, 1938.

Lewis, Oscar: *Life in a Mexican Village*. Urbana: University of Illinois Press, 1951.

Lewis, Roy, and Maude, Angus: *The English Middle Classes*. London: Phoenix House, 1950.

Lifton, Robert Jay: *Death in Life: Survivors of Hiroshima*. New York: Random House, 1950.

Linton, Ralph: *The Tanala. A Hill Tribe of Madagascar*. (Publications of the Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 22.) Chicago, 1935.

Lorenz, Konrad: *On Aggression*. New York: Harcourt, Brace & World, 1966; London, 1966.

Mallock, William Hurrell: *Social Equality. A Short Study in a Missing Science*. London: Bentley & Sons, 1882.

Marbach, Frilz: *Luxus and Luxussteuer*. Bern 1948.

Mead, Margaret, ed.: *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*. New York and London: McGraw-Hill Book Company, 1937

Meissner, Boris, ed.: *Sowjetgesellschaft im Wandel. Rußlands Weg zur Industriegesellschaft*. Stuttgart. 1966.

Merton, Robert K., and Barber, Elinor: 'Sociological Ambivalence' in Tiryakian, Edward A., ed.: *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change. Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*. London and New York: The Free Press/Collier-Macmillan, 1963.

Middleton, John: *Lugbara Religion*. London and New York: Oxford University Press, 1960.

Middleton, John, and Winter, E. H., eds.: *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963; New York: Praeger, 1963.

Milgram, Stanley: 'Nationality and Conformity.' *Scientific American*, Vol. 205, 1961. Reprinted in O'Brien, Robert William, et al., eds.: *Readings in General Sociology*, 3rd Edition. Boston: Houghton Mifflin, 1964.

Mills, C. Wright: *White Collar. The American Middle Class*. New York: Oxford University Press, 1951.

Milobenski, Ernst: *Der Neid in der griechischen Philosophie*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1964.

Mishan, E. J.: 'A Survey of Welfare Economics, 1939—1959,' *The Economic Journal*, Vol. 70, 1960.

Mitchell, J. Clyde: 'The Meaning in Misfortune for Urban Africans' in *African Systems of Thought. Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*. (International African Institute.) London: Oxford University Press, 1965.

Mowat, Ronald Rae: *Morbid Jealousy and Murder. A Psychiatric Study of Morbidly Jealous Murderers at Broadmoor*. London: Tavistock Publications, 1966.

Murdock, George Peter: *Social Structure*. New York: Macmillan, 1949.

Nilsson, Martinus Persson: *Geschichte der griechischen Religion*. Vol. 1, *Bis zur griechischen Weltherrschaft*. (Handbuch der Altertumswissenschaft. W. Otto, ed., 5th Sect., 2nd Part, 1st Vol.). 2nd Edition. Munich, 1955.

Olesha, Yuri: *Envy and Other Works*, New York: Anchor Books, 1967

Paul, Benjamin D.: 'Symbolic Sibling Rivalry in a Guatemalan Indian Village.' *American Anthropologist*, Vol. 52, 1950.

Pepitone, Albert: *Attraction and Hostility. An Experimental Analysis of Interpersonal and Self-Evaluation*. New York: Prentice-Hall/Atherton Press, 1964.

Piers, Gerharl, and Singer, Milton: *Shame and Guilt. A Psychoanalytical and Cultural Study*. Springfield: Thomas, 1953.

Potter, David: *People of Plenty: Economic Abundance and American Character*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.

Raiga, Eugene: *L'Envie*. Paris: Alcan, 1932.

Ranulf, Svend: *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens*. 2 vols. London and Copenhagen: Norgate Ltd./Levin & Munksgaard, 1933—34.

Ranulf, Svend: *Moral Indignation and Middle-Class Psychology. A Sociological Study*. Copenhagen: Levin & Munksgaard, 1938; New York: Schocken, 1964.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, and De Reichel, Alicia D.: *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Richards, Audrey I.: *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. London and New York: Oxford University Press, 1939.

Riesman, David: *The Lonely Crowd. A Study of Changing American Character*. London and New Haven: Yale University Press, 1950.

Riesman, David: *Faces in the Crowd. Individual Studies in Character and Politics*. London and New Haven: Yale University Press, 1952.

Rosenthal, Celia S.: 'Social Stratification of the Jewish Community in a Small Polish Town.' *American Journal of Sociology*, Vol. 59, 1953.

Rude, George: *The Crowd in the French Revolution*. London and New York: Oxford University Press, 1959.

Runciman, W. G.: *Relative Deprivation and Social Justice. A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966; Berkeley: University of California Press, 1966.

Rüstow, Alexander: *Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kukurkritik*. Vol. 3, *Herrschaft oder Freiheit?* Erlenbach-Zurich and Stuttgart, 1957

Scheler, Max: 'Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.' (*Gesammelte Werke*, Vol. 3.) 4th Edition. Bern: Francke, 1955.

Scheler, Max: *Ressentiment*. (Lewis A. Coser, ed. and intro.) New York: The Free Press, 1961.

Schmidt, Kurt: *Die Steuerprogression*. (Veröffentlichungen der List-Gesellschaft e. V. Vol. 20) Basel and Tübingen, 1960.

Schoenbaum, David: *Hitler's Social Revolution. Class and Status in Nazi Germany*. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1966.

Scott, John Paul: *Aggression*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Seidenberg, Robert: 'On Being a Guest.' *Psychiatric Quarterly Supplement*, Vol. 23, Part 1, 1949.

Seligmann, Siegfried: *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens alter Zeiten und Völker*: 2 vols. Berlin. 1910.

Shils, Edward, and Young, Michael; 'The Meaning of the Coronation.' *The Sociological Review*, Vol. 1, 1953.

Shils, Edward: 'Professor Mills on the Calling of Sociology.' *The World Politics*, Vol. 13, 1961.

Simmel, George: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. 4th Edition. Berlin, 1958.

Simpson, George: *Sociologist Abroad*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959.

Simpson, George Eaton: 'Haiti's Social Structure.' *American Sociological Review*, Vol. 6, 1941.

Smelser, Neil J.: *Theory of Collective Behavior*. New York: The Free Press, 1963.

Spiro, Melford: *Children of the Kibbutz*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

Spiro, Melford: *Kibbutz: Venture in Utopia*. New York: Schocken, 1963.

Steiner, F. G.: *Malice*. Chancellor's English Prize Essay. Oxford: Basil Blackwell, 1952.

Strauss, Leo: *On Tyranny. An Interpretation of Xenophons Hiero*. (Political Science Classics.) New York: The Free Press, 1948.

Sullivan, Harry Stack: *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York: Norton, 1953.

Suttie, Jan Dishart: *The Origins of Love and Hate*. London: Paul, French, Trubner & Co., 1935.

Tanner, R. E. S.: 'The Sorcerer in Northern Sukumaland, Tanganyika.' *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 12, 1956.

Tax, S.: 'Changing Consumption in Indian Guatemala.' *Economic Development and Culture Change*, Vol. 5, 1957

Thrasher, Frederic M.: *The Gang: A Study of 1313 Gangs in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press, 1927 New Ed. by James F. Short Jr., 1963.

Tournier, Paul: *Escape from Loneliness*. Philadelphia: Westminster Press, 1962.

Tournier, Paul: *Guilt and Grace. A Psychological Study*. New York: Harper, 1962.

Toynbee, Arnold J., and Philip: *Comparing Notes: A Dialogue Across a Generation*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1963.

Timlin, Melvin M.: 'Some Unapplauded Consequences of Social Mobility in a Mass Society.' *Social Forces*, Vol. 15, 1957

Vallier, Ivan: 'Structural Differentiation, Production Imperatives, and Communal Norms. The Kibbutz in Crisis.' *Social Forces*, Vol. 40, 1962.

Vincent, John Martin: Art. 'Sumptuary Legislation,' in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. XIV—XV New York: Macmillan, 1937

Wallis, R. Sawtell: 'The Changed Status of Twins Among the Eastern Dakota.' *Anthropological Quarterly*, Vol. 28, 1955.

Watson, James B., and Samora, Julian: 'Subordinate Leadership in a Bicultural Community. An Analysis.' *American Sociological Review*, Vol. 19, 1954.

Watson, William: *Tribal Cohesion in a Money Economy. A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia.* (The Rhodes-Livingstone Institute.) New York: Humanities Press, 1958.

Webb, Beatrice (Potter): *Diaries, 1912–1932.* (Margaret Cole, ed. and intro.) London and New York: Longmans, Green & Co., 1956.

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft.* Vol. 1. Tubingen, 1922. 4th Edition, 1956.

Winter, E. H.: 'The Enemy Within. Arnba Witchcraft and Sociological Theory,' in Middleton, John and Winter, E. H., eds.: *Witchcraft and Sorcery in East Africa.* London: Routledge & Kegan Paul, 1963; New York: Praeger, 1963.

Wolf, Eric R.: 'Types of Latin American Peasantry. A Preliminary Discussion,' in *American Anthropologist*, Vol. 57, 1955.

Wood, Neal: *Communism and British Intellectuals.* New York and London: Columbia University Press, 1959. Yerkes, Robert M.: 'The Life History and Personality of the Chimpanzee.' *American Naturalist*, Vol. 78, 1939.

Yerkes, Robert M.: 'Conjugal Contrasts Among the Chimpanzees.' *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 36, 1941.

Yerkes, Robert M.: *Chimpanzees. A Laboratory Colony.* New Haven and London: Yale University Press/H. Milford, Oxford University Press, 1943.

Young, Michael: *The Rise of the Meritocracy: An Essay on Education and Equality.* London: Thames & Hudson, 1958.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

- Абсентеизм и размер группы 502–503
- Агональный элемент 258, 497
- Агрессивное поведение у животных и людей, сравнение 118–120
- Агрессия 23, 25, 29, 83, 102, 118–120, 150–151, 404
 - гипотеза фрустрации 151
 - как инстинкт 106
- Азанде 56, 59–61
- Альтруистическая склонность к наказанию 496
- Амба 61–62
- Амбивалентность 17, 22, 29
 - социологическая 141–143
- Англосаксонская культура и частная жизнь 420–422
- Антиинтеллектуализм 418
- Антимонопольное законодательство 298
- Арабы 96, 101
- Аренда вместо собственности 446–448
- Аристократическая зависть 484, 495
- Аскетическая жизнь 322–325, 497
- Афинская демократия 185
- Африка 94–95

Б

- Банту 108
- Барьер зависти в разрывающихся странах 89–90, 493
- Бедность 305–307, 427
 - добровольная 323–330
 - и зависть 89
 - культ 323–332
- Безумное колдовство 58
- Бемба 80 сн.

- Беспристрастность (справедливость) 333, 339–340
 - и взаимность, чувство в примитивных народах 337
- «Билли Бада» 199–210
- Биметаллизм 292–297
- Благодарность 248
- Благодетель против неблагодарности 245–249
- Близнецы 101
- Богов зависть 175–192
- Богомилы 329
- Божественная зависть 183–188
- Большевизм 322
- Братья и сестры
 - группа 99–102
 - оральный аспект 114, 118
 - ревность 99–109, 119, 150, 417–418, 426
 - сообщество 504
 - соперничество 101
- Будущее 69, 75, 81
- Буржуа 341
 - мировоззрение 307

В

- Вандализм 70, 106, 167–170, 391
 - в школах, и мотив зависти 169
 - мазохистские формы 106
- Ведовство 25, 55–67, 507
- Ведьмы 57, 62
- Вертикальная мобильность, барьер зависти 92
- Ветхий завет 186
- Взаимность 337
- Вина 15, 113–115, 192–194, 510
 - за неравенство 369
 - невротическое чувство вины 380

– последствия социального принуждения
 – подлинное и ложное чувство вины 370–374
 – чувство вины 189, 389
 Вина выживших 176, 240, 379
 Власть 341, 413–415, 424
 – в кибуце 413–415
 Власть 465
 – и комформизм 137
 – окультуренная завистью 496–498
 Внутригрупповая враждебность 106
 Возвращение Агамемнона 177–178
 Возмездие 71
 Возможность (благоприятная) 341–344
 Возрождение
 Восхищение 270
 Враждебная близость 40, 354
 Враждебное поведение
 – как следствие ощущаемой угрозы положению человека 153
 – ревнующего человека 31
 Враждебность 23, 127–128, 139
 – в клинических ситуациях 110
 – жилищная политика 283
 – зависть к жилищу 352–254
 – определение 111
 – спесь (высокомерие) 184, 186
 – теории 152–156
 Время 67
 – фактор времени 264
 – элемент субъективного в. в зависти 240
 Выравнивание 350
 – эпоха 253–256
 – требование 283
 Выравнивание бремени войны в Западной Германии 472
 Высший класс 324, 476

Г

Гаити 77, 491
 Гана 94–95, 452
 Генерализация стимулов 110
 Голод, первобытны страх 455–456
 Гордость 274
 – за свою собственность 448
 Горизонтальная мобильность 501
 Городские бунтари 488
 Гость завистливый 402
 Группа 114
 – групповое поведение 153
 – группой дух 104
 – конформизм перед суждением 125
 – модель, и ревность и зависть 112
 – солидарность 104
 – членство в, вызывающее отвращение 135
 Гуманизм 299, 465
 Гуттериты 443

Д

Дакота 101
 Движение парий 326
 Демократия 368
 – сходство между завистью и ней 238, 282–284, 321
 Детская психология 21, 99–100, 114–115
 Детское представление о собственности 444
 Диктатура 228–229
 – подчинение ей 136–137
 Дискриминация 93, 481
 Добуан 20, 37, 56, 80, 89, 101, 243, 433
 Доносчик 363–364
 Достижения 497–498
 – индивидуалистичных обществ 411
 – личные 52–53
 Древняя Греция 175
 – и иррациональное 185
 – концепт зависти 258

Древняя Греция, демократия и зависть в 297–302
 Дурной глаз 21, 25, 76, 78, 81, 86, 96–97, 185, 325, 377, 494
 Духи умерших, страх перед 175
 Духовенство (*pauperes Christi*) 324

Ж

Жалость 249, 327
 Жалость к себе 19
 Жертвы 182, 192
 Жизнь без собственности 443

З

Забастовки 170
 Завистливое сравнение 114, 129, 497
 Завистливое сравнение 113
 Завистливое строительство 170–171
 Завистливые интриги среди интеллигентов 232–234
 Завистливый человек
 – в XX веке 366
 – как доносчик 363–364
 – как цензоры и законодатели 355
 – и инновации 480–481
 – членовредительство 41–42
 – чувствует враждебность от окружающих вещей 219
 Зависть к пенису 107
 Зависть между товарищами по несчастью 458–459
 Зависть, Ограничения, связанные с з.
 – на экономический рост 431
 – укорененные в культуре 499
 Зависть, проявление в колдовстве 61–64
 Зависть: и процесс восприятия 38; деятельность, освобождающая от нее 497–498; и «черная

магия» 55–73; и конфликт 138–141; и соперничество 33–34
 – в искусстве 22–23
 – в ней признаются 45–46
 – в пословицах 39–43
 – в предреволюционную фазу 477–478
 – в процессе выравнивания 253–256
 – в социальной организации 89
 – в филогенезе человека 502–506
 – во Франции 274–275
 – во Французской революции 485–487
 – возбуждаемая в агрессоре 200–201
 – возбуждаемая минимальными различиями 100
 – выражается в желании сохранить неравенство 330–331
 – демократическая 238, 321
 – зависть богов 175–192, 251, 369, 374, 455
 – и агрессивные филогенетические влечения 102
 – и бедность 89
 – и колдовство 58–62
 – и равенство: в Англии 220–221; в утопии 223–227
 – и ревность: возникают из социального взаимодействия 276; разница между ними 31–32, 143–149
 – и родство 14
 – и социальная близость 35–36
 – импульс к ней, заложенный в природе человека 244
 – институционализированная 23, 75–76, 93–94

- к более одаренным соученикам 161–162, 165–166
 - к высоким доходам и прогрессивное налогообложение 463
 - к другим 433–434
 - к хозяину 402
 - казуальный бред в ней 36–37
 - как абстрактный социальный принцип 366
 - как понятие 16–17
 - как причина предпочтения прогрессивного налогообложения 465–466
 - королей 239
 - культурные ответы на ее выражения 508–509
 - легитимная 275, 313, 330
 - манипулирование ею 287–289
 - между доходными группами и профессиональными группами 139–140
 - между поколениями 72–73
 - методы сдерживания 362; в простом обществе 75–80
 - мишени 20, 43–45
 - нежелание распознавать 203–206
 - нелегитимная 355–356
 - объект, вызывающий ее 70–71
 - определения 13–14, 22–24, 33–34, 112, 131, 243
 - основные мишени 441
 - ощущение бессилия 36, 267
 - подавление концепции 158
 - положительная роль в культурных изменениях 495
 - пределы 498–500
 - приватная 238
 - психотерапевтический подход 213–215
 - публичная 238
 - развивается среди равных 319
 - слепое пятно при исследовании 128–131, 148–152
 - субъективный элемент времени в 240, 265⁵
 - у животных 271
 - функция 501–502
 - чувство, первично переживаемое в братской группе 108
 - этимология 29–32
 - Зависть-возмущение 238, 272–275, 356, 485
 - Зависть-возмущение 238, 356
 - Закон о мотовстве (*Lex Didia*) 314
 - Законная зависть 275
 - Законы против роскоши 146, 305–309, 312–316
 - и страх перед божественной завистью 315
 - Защищенность 349
 - Здравоохранение 351
 - Зевс 182
 - Злоба 39
 - Злорадство (*Schadenfreude*) 42, 70, 242, 249, 252, 259, 265, 494
 - санкции к неподчиняющимся членам 135
 - Золото 295
 - Зуни 58
- И
- Идентификация 104, 192
 - Иерархия 424
 - Избегание зависти 237
 - в потребительском поведении 313

- демонстративная бедность 324
- поведение 371, 381, 416, 498; разрушающее собственные таланты 405
- у животных 115–118
- Изобилия общество 305–309, 310–311, 316, 403, 440
- Индейцы Гватемалы 101
- Индивидуализм 54, 229, 432, 446
- Индивидуальное экономическое развитие 76
- Индивидуальность 134–136
- Индонезия 491
- Индуизм 389
- Индусы 96, 377, 388–389
- Интеллектуальная элита и поведения, избегающее зависти 391–392
- Искушение 193
- Искушение 193
- Искушение 377, 384
- Ислам 42–43, 96
- Иудаизм 94

- К**
- Каинова ревность 108–109, 171, 375
- Кальвинизм 194, 369, 405, 500
- Каннибализм 62, 108
- Капитализм 447
- Карательное налогообложение 467
- Кастовая система 367, 388–389, 483
- Катары 329
- Катастрофа и терпимость к человеческому неравенству 456–457
- «Кентерберийские рассказы» 230
- Кибуцы 362, 409–428
 - движение 445
 - дети в 417–420
 - как лаборатория равенства 409–411
 - чувство частной собственности в 443
- Киргиз-казаки 441
- Китай 87, 88, 186
- Классические гимназии 348
- Классы
 - барьеры в Америке 254
 - борьба 105, 187
 - конфликты 252
 - порядок 367
 - различия 480
 - система 388
- Козлы отпущения
- Колдовство (чародейство) 25, 42, 61, 500, 508
- Команчи 59
- Коммунизм 391, 452
- Компенсаторное насилие 172–173
- Комплекс Медеи 107
- Конфликт 22, 25
 - без зависти 113
 - зависть в социологии 138–140
 - избегание 110–111
- Конфликт типа «приближение-избегание» 151–152
- Конформизм 134–135, 400
 - поведение 134–137
 - экспериментально установленный 123–127
- Конформность 372
 - и отсутствие зависти 132–125
- Концентрационный лагерь 100
- Культурная диффузия 500

- Л**
- Левеллеры 327
- Легкомысленное расточительство 306, 318
- Лейбористы
 - партия 222, 282, 350, 357, 394–397
 - правительство 221, 348, 350, 385
- Лидер
 - как инноватор 93
 - недоверие в малом сообществе 91–97

- принцип лидерства 104
- Лидерство
 - избегание 411–415
 - паттерн 91–97
- Ловеду 49, 64–67
- Ложное сознание 306
- Любовь 242
 - любовь к дальнему 384–386

М

- Магические практики, направленные на причинение вреда людям 68, 83
- Мазохизм западного человека 382–383
- Майорат 38, 51, 101
- Майори 23, 467–469, 484
- Мамбве 80
- Манихейство 176
- Маркизцы 106
- Марксистские движения 323, 362, 499
- Массим 93
- Межличностные отношения и приватность 423
- Мексика 81
- Меланезия 93
- Мессианство 432
 - революционное 325
- Месть 71, 261–265
 - механизмы 171
 - революционная жажда 366
- Мечты
 - зависть в них 107–108
- Мобильность 348
 - страх зависти как барьер 91
- Модель потребления
 - под давлением завистливых родственников 94–95
- Мойра (богини судьбы) 180–183
- Молодежное движение Германии 323
- Монастыри 143, 497

- Моральное негодование 476
- Моральное поведение у животных 122
- Мотив зависти: слепое пятно у исследователей Мелвилла 205–210
- Мотивы зависти
 - их выявление 43–45
- Мстительность 121, 264, 275, 367
- Муру 23, 467–469
- Мятежника психология 366–368

Н

- Навахо 20, 36, 52, 56, 243, 444
- Надежда 499
- Налоги
 - возврат налогов: инспекция со стороны других 50; публичный характер 462
 - доносчики 363, 461
 - правоприменение 363
- Налоговое законодательство 334, 344
- Налогообложение 284, 315, 320
- Напряжение 23, 29
- Нарциссизм 172
- Насилие 171–172
- Насилие из мести 171
- Наследования паттерны 102
- Национал-социализм 104, 321, 478
- Неблагодарности психология 245–249
- Негативизм 261, 268
- Недовольство 146, 264
- Недовольство 238
- Немизида 183–185, 186
- Неограниченные запасы, распределяемые как ограниченные 433
- Неограниченный выбор референтной группы 302
- Непоправимая вина 377–380
- Неприязнь 30
- Неравенство
 - в несчастье 458–459

- в распределении богатства и благ как источник агрессии 106
 - возможностей как алиби 348–350
 - доходов 310–312, 505
 - удача (фортуна) 505
 - Нескромное погребение 218–321, 354
 - Несчастье 63, 82, 508
 - потенциальные товарищи по 457
 - Нигерия 90, 490, 491–492
 - Нововведения (инновации) 26, 93, 419, 495, 500, 502
 - внедрение 482
 - и табу на инцест 110
 - роль завистливых людей 480–483
 - Новый завет 369, 378
 - и зависть 196–197
 - Норвежцы и конформизм 124–125
 - Норма 17, 135
- О
- Образование 334–335
 - и качество перспективы 346–348
 - Образовательные перспективы
 - избегаемые 142
 - Обряды инициации 73
 - Общая воля 300
 - Общая собственность 443, 446–447
 - Общеобразовательные школы 346–348
 - Общественная жизнь 409–413
 - Общественный дух 104
 - Общество
 - избавленного от зависти
 - утопия 407–409
 - модели мирного 155
 - равных, не испытывающих зависти 156–159
 - Общество без зависти 409–411
 - Община 54, 422–423
 - Одиночество 424–425, 497
 - возбуждает зависть коллектива 424
 - Око за око (*lex talionis*) 171
 - Оппозиция 288
 - Остракизм 238, 251, 258, 297–302
 - Ответственность 382–383
 - Отдых, социально разрешенный 374–375
 - Относительная депривация
 - Охота на ведьм 55, 166, 183, 342
- П
- Палау, острова 484
 - Патологическая зависть в случае хронической необучаемости 131
 - Первородный грех 194
 - Перераспределение
 - доходов
 - Пища
 - зависть 118,
 - нехватка 106
 - раздел 53–54
 - Плутократия 321–322
 - Поведение при еде 53–54, 504
 - Подарки 402
 - Подходящий налог
 - как умиротворение зависти 359
 - прогрессивный 436–438
 - Подход основанный на сотрудничестве
 - невозможен из-за зависти 75
 - Поколения, зависть между 217
 - Покровительство 234
 - Полигамия 48–49
 - Полигиния 49
 - Поликратов перстень 179, 184
 - Полинезия 53
 - Политика, эксплуатирующая зависть 221
 - Политические партии
 - и зависть 277, 331
 - рессентимент и зависть 291

- Помилование (отпущение грехов) 376
 — принятие 376
 Популистская партия 296
 Пословицы 41, 60, 329
 Потеря лица 87—88
 «Потерянный рай» 230—231
 Потребителя поведение 317—318, 375
 — и избегание зависти 151—152
 Потребность в агрессии 150
 Предусмотрительность антисоциальна 455—456
 Престиж 52, 93, 128, 139
 — избегание 401
 Преступление, вызванное завистью
 — и принцип универсального равенства 173
 Преступления из зависти 161—173, 264—265
 Преступная зависть 107
 Приватность 424
 — грех 421
 — фобия 422
 Привилегии 330—331, 333
 Примитивные бунтари 488—488
 Примитивные народы и лидерство 48
 Пригчи
 — о блудном сыне 375
 — о виноградарях 181, 375
 Прогресс 77, 492
 — роскоши 316
 Прогрессивное налогообложение 302, 359, 436—438, 463—467
 Продавца—покупателя отношения, зависть в 85
 Пролетариат 266, 306, 341, 499
 — революционное движение 325
 Протестантизм 194, 369, 378
 Психический дефицит 172
 Психоанализ и зависть 102—115
 Психоаналитическая литература и зависть 131
 Психология животных 115—123, 151
 Психопатология завистливого человека 41—42
 Психотерапия 380
 — зависти 210—212
 Публичная зависть 238, 477
 Пуританизм 282
 Пуэбло, индейцы 77
- Р
- Равенство 31, 41, 52, 104—105, 197, 223, 257, 259, 260, 287, 359, 362, 367, 437, 466,
 — в везении 344
 — возможностей 345—348;
 в образовании 334
 — жажда равенства 105—106
 — перед законом 333—334
 — сдвиг от правового понимания к зависти 334
 Равное отношение
 — ко всем 103
 — требование его 335—336
 Развивающиеся страны 75—97, 286—287, 489—491, 493
 Разница в доходах 312
 Ранг 121
 — борьба за 118—123
 Ранг в иерархии 120—123
 Раскаяние 240
 Распределение 181—182, 437—438
 — собственности 139
 Распределительная справедливость 187
 Расходы и чувство вины 398
 Ревность 29—32
 — богов 496
 — и зависть, разница между 112, 143—149
 — между мужем и женой 274
 — определения 112
 — сексуальная 109—110
 Ревность, не связанная с сексом 148
 Революционная ситуация, типы 437—438
 Революционные движения 321

- Революция 287, 496
 Религия и зависть
 Религия эгалитаризма
 Ресентимент (негодование, чувство обиды) 25, 27, 56, 258, 261–267, 349, 366–368, 471, 480
 – и месть 265
 – и требование равенства 336–339
 – против собственного общества 156–158
 – психосоматические компоненты в 113
 – структурирование морали 266
 – типы 263
 Реституция 193
 Реформация
 Ритуалы, связанные с «выходом девушки в свет» 319
 Родительский контроль 188
 – и вина 379
 – как главная причина психических расстройств 188
 Роскошь 212, 311, 312–323, 374–375, 488, 494
 – остается политически приемлемой 321–322
 – прогресс 316
- С**
- Садизм 172
 Самодовольство (*koros*) 187
 Самодовольство 187
 Самолюбие 17, 34, 405
 Самооценка 129, 130, 263
 Самопожертвование 402
 Самоуважение 113, 128
 Самоуничижение (*self-abasement*) 179, 222
 Самоуничижение (*self-deprecation*) 88
 Свобода 349
 – и равенство 341
 Связь завистника с обществом 19–20
- Священник как переориентировщик ressentимента 261
 Сдерживание зависти 330
 Секретность 81, 82
 Сексуальная ревность 109–110
 Сексуальный опыт, зависть к 27
 Семья 118–119, 273–274
 Символ 354
 Сириано, индейцы 504
 Сиу, индейцы 101
 Скандинавская мифология
 Скромность 66, 88, 250, 273, 404
 Скромный образ жизни 324, 375
 Смерть 175–176, 181
 – приписываемая магии зависти 90
 Снижение эффективности, с целью избежать зависти 371
 Собственность 242, 322, 352
 Совесть 118, 378
 Советское общество, проблема зависти в 215–217
 Солидарность 392, 480, 492
 Соперничество 17, 148
 Соперничество 22, 34–35
 Соревнование (состязание) 22, 258, 270, 497
 – невозможно 67
 Социализации процесс 276
 Социализм 15, 362, 431–435
 – и зависть 356–360
 – основная ошибка 289–292, 433–435, 445
 Социалистические движения 286, 290–291, 391, 452
 Социальная близость 40, 66, 143, 229, 276, 354
 Социальная критика 305–309, 471
 – мишени 451–456
 – со стороны псевдо-пуриган 307–310
 Социальная мобильность 348–350
 Социальная несправедливость 218, 398
 Социальная психология, эксперименты в 123–131,

Социальная справедливость
103, 122, 222, 257, 260,
302, 350–351, 374,
380–382, 436

Социально негодование 307–459

Социальное сознание 106, 399
– в экономике
 благосостояния 439
– эгалитарной личности
394–395

Социальные движения 488

Социальный контроль 13, 134–
138, 229, 350, 502, 504
– с аскетическим
 подтекстом 378

Социальный конфликт 25, 45,
138–140, 151

Справедливость 103, 335–336,
356
– чувство 333–338

Сравнение
– потенциально
 представляет собой зависть
272

СССР, структура доходов в
311–312

Статус, защитное поведение 129

Стучать по дереву 189

Стыд 193
– за то, что остался в живых
176
– за то, чтобы быть
 счастливым 261
– чувство стыда 113

Стяжательство 332

Судьбы концепт

Суеверия 149, 188–190, 456–
459
– не следует приравнивать
 к зависти 67
– ненависть в обществе
 изобилия 316
– у современного человека
155

Сукума, народность 63

Супер-эго (сверх-Я) 106, 114

Счастье 183, 267–268
– и везение, разница
 понятий 343

Т

Табу 469

Табу на инцест 110, 503

Табу на раскрытие зарплаты 49

Танала 106, 442

Творчество
– подавленное избеганием
 зависти 372

Теория враждебности, основан-
ная на агрессии, вызванной
 фрустрацией 128

Теория инстинктов Фрейда 106

Теория Эдипа 110

Территориальные конфликты 119,
352–353

Тив, народность 90

Тлингиты, индейское племя 444

Тоталитарное государство 136,
325

Традиция 142, 482, 495

Требование поделиться 94

Тсимшиан 483

Тщеславие 127, 186

У

Убийство из зависти 161–167

Убийца из зависти 161–167

Уголовное правосудие, осно-
ванное на повсеместной и
 латентной взаимной зависти
363–364

Удача (везение) 20, 237

Удача (везение) 471, 500, 505
– везение и невезение 20, 52,
62, 342–344
– концепция и христианство
97
– потребность
 в легитимизации 386

Удача 342–344

Удовлетворение 345

Удовольствие, запрещенное 188

Управление и зависть 45–46

Уравнительное (эгалитарное) об-
щество 15, 47, 154, 157–158,
357–358, 393

- Уравнительные отношения
310–311, 405
- Уравнительный идеал 338–339,
361–362, 423–424
- Устранение родителей 426
- Утопии 327
- внезапистливого общества 364–366, 428
 - эгалитаризм 507
- Утопический бунт 362
- Ф**
- Фан-клуб 103
- Фатализм 185
- Формирование реакции 103
- Французская революция 366,
475, 485–489, 507
- Фрустрация 17, 23, 111, 328
- ярость 193
 - теория 156, 158,
агрессии 263
- Функциональная вина 379,
- Функциональная теория табу на
инцест 110
- Фурии 56
- Х**
- Хвастовство (бахвальство) 82,
88, 183, 186
- принадлежность
к дурным манерам
129–130
- Хвастун (бахвал) 127–131, 405
- Хибакуси 175
- Хиваро 337
- Хилиастическое движение
327–330
- Хлеб насущный 452–456
- Хопи 58
- Христианская доктрина спасения
378–379
- Христианская жизнь
- аскетическая 327–328
- Христианский Бог
- никогда не завидует
радости 374
- Христианство 183, 189–190,
194, 196, 369, 377, 405
- его Бог, не способный
на зависть 177, 180
- Ч**
- Частная зависть 238
- Частная медицина 350–351
- Частная собственность 442–449
- как защитный экран
между людьми 86
 - конституирующий фактор
всякого социального
существования 447
 - на средства производства
447
 - функция 161
- Частное предпринимательство
495
- Частные школы 350–351
- Человек как завистливое существо
503
- Человек, ориентированный на
другого 28, 88, 125, 400,
403–404
- Человеческая природа, изменения
в 105
- Черная магия (*magi*) 60
- Черная магия 37, 84
- Чувство зависти
- стимулы 19–20
- Чувство неполноценности 205,
114, 492
- Ш**
- Швеция 49
- Шимпанзе 116–117
- Э**
- Эгалитаризм 275, 285, 356, 428,
435–436 сн.
- и потенциальный
инноватор 419
 - и крестьянская
ментальность 488
 - религиозный 315

- | | |
|--|---------------------------------|
| Эгалитаристы 38, 303, 334, 346,
394, 435–436 сн. | E |
| Эгалитарная утопия 197 | <i>Envidia</i> 59 |
| Эго 102 | |
| Эгоистическая зависть 254 | F |
| Экзистенциальная зависть 167 | |
| Экономика благосостояния
436–442 | <i>Futterneid</i> 115–120 |
| Экономическая политика 18
– наименьшей зависти
наибольшего количества
людей 433–443 | I |
| Экономический рост 27, 93–94,
282–283, 505–506 | <i>Invidia</i> 29, 238 |
| Эксперимент с бахвалом 127–
131 | L |
| Эрида 258 | |
| Этологические исследования
агрессии 119 | <i>Lonely Crowd, The</i> 404 |
| | N |
| | <i>Nazar lagna</i> 95–96 |
| Ю | P |
| Юрок, индейское племя 483 | <i>Phthonos</i> 183, 187 |
| Я | R |
| Ямайка 78 | <i>Rooseboom</i> , инцидент 167 |

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Адлер Альфред 380
Александр Франц 105, 115
Альберти А. Б. 232
Аристид 254, 300
Аристотель 235, 271, 273, 425,
366

Б

Барнетт Х. Г. 52, 480–484, 497
Батлер Джозеф 34 сн.
Баумгартен Эдуард 120–121
Беккер Франциска 222
Белшоу Сирил С. 93, 413 сн.
Бем Ганс 315
Бенедикт Рут 59 сн., 156, 157 сн.
Бенкизер Николас 454–455
Беннет Джон У. 443, 444 сн.
Бептам И. 343, 461 462
Бергсон Генри 273
Берельсон Бернард 149–152
Берн А. Р. 187
Беттельгейм Бруно 107 сн.
Бин Питер 227–229
Блейлер Ойген 142
Бовуар Симона де 56, 394,
397–298
Борст Арно 329
Боуэн Мерлин 206–208
Брайан Уильям Дж. 293–294
Брахфельд Оливер 24 сн.
Броган Кольм 284, 285 сн.
Бубер Мартин 380, 422–423
Буркхардт Якоб 180, 274, 358,
479
Бэкон Франсис 14, 236–241,
263, 272, 274, 278, 478, 510

В

Вебб Беатриса 326, 357–358,
394–397, 464

Вебер Макс 194, 195 сн., 369,
386

Вейль Симона 324
Векблен Торстен 319
Виламовиц фон Меллендорф У.
179, 180 сн.
Вильсон Вудро 322
Волф Эрик Р. 75–76
Вольпе Дж. 329
Вольтер 316
Восслер Карл 426 сн.
Вук Герман 137
Вуттон Барбара 351

Г

Гартман Николай 267–269, 344
Гей Джон 35
Геродот 183, 184, 185, 299–
300, 301
Гесиод 187, 235, 260
Гёте И. В. 250, 257, 307
Гибсон Уолтер 167
Гиллин Джон 59 сн., 76
Глас Д. В. 348–349
Глюк Шелдон и Элинора 173
Гоббс Томас 229
Гомер 180, 183, 184
Гринэйкр Филлис 107
Грундман Герберт 327
Гутхейл Эмиль А. 107–108
Гэлбрейт Джон К. 305 сн., 314 сн.

Д

Дарендорф Ральф 25 сн., 138,
142 сн.
Дбюзенберри Джеймс 436, 437
Де Вото Бернард 441
Де Голл Шарль 298
Диккенс Чарльз 476
Доддс Эрик 185–187
Доллард Джон 151
Драйден Джон 33

Дракман А. Б. 179
 Дэвидсон Уильям А. 33–34
 Дэвис Кингсли 146–148, 158
 Дюркгейм Эмиль 300, 301

Ж

Жид Андре 391

З

Зиммель Георг 138, 143–146,
 341, 479
 Зимрок Карл 190, 191 сн.

Й

Йеркс Р. М. 115–118

К

Кабо Жак 324
 Камю Альберт 427
 Кан Эдмонд Н. 335, 336
 Кант Иммануил 242–248
 Кардинер Абрам 105–106
 Карлейль 307
 Карстен Рафаэль 71, 239, 337 сн.
 Каутский Карл 329
 Кестлер Артур 398, 451
 Клакхон Клайд 52 сн., 57 сн., 76
 Кромвель Оливер 327
 Крослэнд Ч. Э. Р. 285–286, 359
 Кьеркегор С. 14, 251–256
 Кэги Вернер 334

Л

Лапьер Ричард Т. 339–340, 424
 сн.
 Ларошфуко 39, 271
 Ласки Гарольд Дж. 358, 464
 Левшин А. И. 440–441
 Лернер Абба П. 359
 Лернер Макс 285
 Линтон Ральф 106, 442, 443 сн.
 Лифтон Роберт 175
 Лоренц Конрад 119, 122, 453
 Лукач Дьердь 214, 215 сн.

Льюис Оскар 76, 81
 Лютер Мартин 193

о:

М

Маккинли Уильям 293, 296
 Малиновский Бронислав 17 сн.
 Маркс Карл 105, 215, 337, 411,
 415
 Матиссен Ф. О. 209, 210 сн.
 Мелвилл Герман 199–209, 211,
 217, 227, 278
 Менкен Г. А. 281
 Мердок Х. П. 109–111
 Мертон Роберт К. 141–142
 Мид Маргарет 157 сн., 389 сн.,
 433, 434 сн.
 Микеланджеоло 234
 Микельс Роберто 391
 Миллс Ч. Райт 138, 156
 Мильд Джон Стюарт 229
 Мильграм Стенли 124–127
 Мильтон Джон 206, 230
 Мишан Э. Дж. 436–439
 Монтескье 274
 Монье Рене 474
 Морли Хелена 426–427
 Маллок У. Х. 286

Н

Нильссон Мартин П. 180–187
 Ницше Ф. 14, 180, 245, 251,
 256–264, 266, 271, 274, 358,
 385, 471

О

Олеша Ю. К. 215–220
 Оргета-и-Гасет 278, 479
 Оруэлл Джордж 221, 223, 422

П

Пепитоун Альберт 127–130
 Петрарка 233, 425
 Пиндар 183, 184, 299
 Пирс Г. 113–115, 192–194
 Платон 409, 423

Плутарх 299, 300
 Поммер Х. Ф. 206 сн.
 Попович Милорад 329
 Поттер Дэвид 354 сн., 367 сн.,
 407 сн., 456

Р

Рансимен У Г 302, 303 сн., 464
 сн.
 Ранульф Свенд 178–179, 184,
 185, 187, 257, 271, 278,
 297–302, 363, 494, 496
 Рагенау В. 339
 Рега Эжен 14, 238, 269–279,
 356, 494
 Рейхель-Долматофф Херардо и
 Алисия 83–89
 Рисман Давид 28, 125, 403–405
 Роде Эрвин 180
 Розенталь К. С. 78 сн.
 Росс Эдвард О. 300
 Рошер Вильгельм 282 сн., 314
 сн., 358, 473
 Руссо Ж. - Ж. 229, 300, 365
 Рюде Дж. 485–487
 Рюстов А. 70, 375–376, 407,
 408 сн., 434, 435 сн.

С

Салливан Гарри Стэк 112–113
 Сартр Ж. П. 397, 432
 Сатти Йен Д. 108
 Сейденберг Роберт 401–043
 Симпсон Джордж 77, 156
 Скотт Джон Пол 118–120
 Смеллер Нил Дж. 153
 Смит Адам 36, 241–242
 Сноу Ч. П. 385
 Софокл 184, 300
 Спенсер Г 229
 Спиноза 270, 271
 Спиро М. 401 сн., 417–419,
 427, 443, 445 сн.
 Стейнер Ф. Джордж 39
 Стерн Милтон Р. 209
 Стивенс Райз 338
 Стоун Джеффри 208–209

Стюард Джулиан 157
 Сю Эжен 14, 165, 210–215

Т

Тард Г. 271
 Теннис Ф. 410
 Тильгер Адриано 317
 Тойнби Арнольд и Филипп
 45–46, 308
 Токвиль А. де 260, 367
 Торнвальд Ричард 48
 Тумин М. 156, 429 сн.
 Турнье Поль 188, 257, 370–383,
 400 сн., 419
 Тэннер Р. Э. 63–64

У

Уайет Вудро 387–388, 398
 Уинтер Э. Х. 61, 62, 507 сн.
 Уотсон Уильям 79

Ф

Фарбер Лесли 131
 Флянер Фритц 334
 Фогл Ричард Х. 208
 Франкл Виктор 100
 Фрейд Зигмунд 102–106
 Фромм Эрих 171–172, 428, 439
 Фрэнкел С. Герберт 94

Х

Хайдеггер Мартин 255
 Хайек Ф. А. 495 сн.
 Халл К. А. 110
 Хамфри Э. Р. 208
 Хартли А. П. 220–229, 286
 Хиллуэй Тайрус 208
 Хирш Эммануэль 254 сн.
 Хобсбаум Э. Дж. 487
 Холл Эдвард Т. 422
 Холмберг Аллан 53, 54, 470 сн.,
 504
 Холмс Оливер Венделл 180, 358
 Хоманс Джордж Каспер 335
 Ху Сяньцинъ 87

Ц

Цильзель Эдгар 232–234

Ч

Челлини Бенвенуто 234

Чифли Дж. Б. 466

Чосер 229–230

Ш

Шварц Барри 422

Шекспир У 143

Шелер Макс 14, 37, 56, 138,
263–267, 271, 277, 291,
292 сн., 338–339, 354, 358,
366–367, 471, 479, 497

Шенбаум Дэвид 479

Шиллер Ф. 184

Шилс Эдвард 21 сн., 156–157
сн.

Шопенгауэр 129, 249–250, 256

Шпенглер Освальд 322–323,
358, 478–480

Шумпетер Йозеф 358

Э

Эберле Д. Ф. 111

Эберлин из Гюнцюрга 315

Эванс-Пригчард Эдвард 59–61,
337 сн.

Эйзенхауэр Дуайт Д. 298

Элперт Холлис 32

Эмерсон Р. У 31, 307

Эразмус Ч. Дж. 77 сн.

Эсхил 177, 300, 301

Эш С. Э. 123 сн., 124

Ю

Юнг К. Г. 380

А

Ashton, T. S. 495 сн.

В

Baldwin, F. E. 314

Banfield, E. 470

Barber, E. 142 сн.

Becker, Rudolf 311 сн.

Beit H. v. 175 сн.

Berthoff, W 209 сн.

Bertholet, F. 177 сн.

Best, E. 468 сн.

Blum, W. J. 466 сн.

Bohannan, Laura 90 сн.

Bohannan, P. 90 сн.

Brandt, R. B. 58 сн.

Buss, A. H. 111 сн.

С

Carstairs, G. Morris 389 сн.

Clinard, M. B. 168 сн.

Cohen, A. K. 168 сн.

Cohen, Y. A. 78 сн.

Curle, A. 349 сн.

Curran, C. 221 сн.

D

Daniels, M. 131 сн.

Darin-Drabkin, H. 428 сн.

Devereux, G. 101 сн.

Dicrson, W. J. 338 сн.

Donaldson, Dwight M. 43 сн.

F

Firth, Raymond 53 сн., 469 сн.

Fortune, R. F. 90 сн., 102 сн., 166
сн., 434 сн.

Foster, G. M. 508 сн.

Fyvel, T. R. 167 сн.

G

Garrison, B. L. 491 сн.

Granqvist, H. 101 сн.

Green, Arnold W. 158 сн.

H

Hayford, H. 206 сн.
 Haynes, W W 282 сн.
 Hogbin, H. Ian 18 сн.
 Hunter, M. 80 сн.
 Hutt, W H. 495 сн.

I

Inkeles, A. 311 сн.

K

Kalven, H., Jr. 466 сн.
 Kellner, Wolfgang 45 сн.
 Klein, Melanie 107 сн.
 Krige, E. J. and J. D. 49 сн.,
 64–66, 81

L

Lane, Robert E. 283 сн., 355 сн.,
 452 сн.
 Lewis, R. 351 сн.

M

Manning, F. E. 468 сн.
 Mathewson, R. 216 сн.
 Maude, A. 351 сн.
 Meissner, Boris 311 сн.
 Middleton, John 62 сн., 507 сн.
 Millon, Rene F. 444 сн.
 Mitchell, J. Clyde 507 сн.
 Morgan, H. W 294 сн.
 Muhlmann, W E. 328 сн.

N

Noone, J. B., Jr. 209 сн.

P

Paul, B. D. 101 сн.
 Pitt-Rivers, J. 76 сн.

R

Rose, F. 49 сн.
 Rowe, C. 316

S

Samora, J. 92 сн.
 Seligmann, S. 494 сн.
 Singer, M. B. 114 сн., 193 сн.
 Stevens, C. M. 293 сн.
 Strauss, Leo 289 сн.
 Struve, G. 220 сн.

T

Taplin, W 221 сн.
 Tax, Sol 77 сн.
 Thompson, L. 207 сн.
 Thrasher F. M. 167 сн.

V

Vallier, I. 414
 Vincent, J. M. 314

W

Wade, A. L. 168 сн.
 Wallis, R. S. 101
 Watson, J. B. 92
 Willmott, P 350 сн.
 Wood, Neal 391
 Wright, David McCord 470 сн.

Y

Young, Michael 21 сн., 348 сн.,
 350 сн.