

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Абрамова А.В. Польза вреда: зависть как моральный катализатор в системе «саморазрушающих» эмоций // Философская мысль. 2025. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.12.77498 EDN: YFFLHA URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=77498

Польза вреда: зависть как моральный катализатор в системе «саморазрушающих» эмоций

Абрамова Анастасия Владимировна

ORCID: 0000-0002-1516-7503

кандидат философских наук

доцент, кафедра истории и философии; Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова

117997, Российская Федерация, г. Москва, Стремянный пер., д. 36

✉ anastya7@yandex.ru



[Статья из рубрики "Этика"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.12.77498

EDN:

YFFLHA

Дата направления статьи в редакцию:

26-12-2025

Аннотация: В статье представлен анализ феномена зависти в контексте её потенциально конструктивного морального значения, несмотря на господствующее этическое мнение о «разрушающем» характере этой эмоции. Автор демонстрирует, что этическая традиция отождествления зависти с моральным пороком не позволяет увидеть её действительное влияние на нравственную жизнь человека, что обедняет этическую теорию. В связи с чем рассматриваются попытки этической реабилитации зависти. Анализируются взгляды Аристотеля, относившего зависть к этически нейтральным страстям, и представителей классического сентиментализма (Д. Юма и А. Смита), видевших в ней естественную реакцию на социальное сравнение, способную стимулировать конкуренцию. Также представлены концепции неосентименталистов: Р. Соломона о «безнадежной» зависти и ее потенциале для самооценки и когнитивно-оценочная теория эмоций Р. и Б. Лазарусов, трактующая зависть как адаптивный механизм. Делается вывод о том, что все эти подходы к этической реабилитации являются неполными, так как не учитывают качественные различия в мотивации и

последствиях эмоциональных переживаний. Далее, анализируя идеи Дж. Ролза, автор показывает, как классификация зависти на общую и конкретную способствовала более глубокому пониманию её аксиологического значения. Наряду с чем в статье особое внимание уделяется вкладу С. Протаси, которая, развивая идеи Ролза, предлагает более детальную типологию зависти, выделяя четыре её вида: эмулятивную, инертную, агрессивную и злобную. Автор подчеркивает, что именно концепция Протаси об эмулятивной зависти позволяет пересмотреть моральный статус этой эмоции, так как эта форма возникает при желании достичь того же, что и другой, при признании его заслуг и своей способности к достижению. В этом случае зависть выступает как нравственный катализатор – мотивирует к самосовершенствованию и, помогая понять истинные желания, способствует личностному росту, не неся в себе деструктивного компонента.

Ключевые слова:

зависть, моральное саморазрушение, этика, трансформация эмоций, социальная конкуренция, этическая реабилитация зависти, эмулятивная зависть, моральный статус зависти, неосентиментализм, Сара Протаси

Термин «моральное саморазрушение» применительно к анализу эмоций используется в работах современного норвежского философа Юна Эльстера, который рассматривает данный феномен прежде всего на примере зависти, предлагая механизм её сознательной трансформации. Согласно его анализу, компульсивное следование этой эмоции, сопровождаемое психологическим дистрессом, приводит к иррационализации поведения. Субъект, действуя под влиянием зависти, фактически наносит вред собственным долгосрочным интересам, что и составляет суть морального саморазрушения. В качестве решения этой проблемы Эльстер предлагает механизм сознательной смены мотива: деструктивный импульс должен быть заменён на конструктивное стремление к собственному благу. Ключевую роль в этой трансформации, по мнению философа, играют такие эмоции, как самолюбие и гордость, которые активизируют волю к формированию рациональных и морально приемлемых действий и таким образом противостоят как саморазрушению, так и «самоотравлению разума» [\[1\]](#). При этом феномен «самоотравления» разума (по Эльстеру) следует понимать не только как побуждение к иррациональным поступкам, но и как глубинную деформацию внутреннего мира субъекта. Зависть, даже не переходя в действие, становится токсичным фоном сознания, который подрывает способность к счастью и искажает восприятие реальности, нанося тем самым ущерб фундаментальным интересам личности.

Рассуждения Эльстера послужили теоретическим импульсом для данного исследования. Его идеи о «неоднозначном» характере эмоций позволили сформулировать гипотезу о том, что даже такие деструктивные аффекты, как зависть, могут обладать конструктивным моральным значением. Именно эта эмоция представляет для нас особый интерес, так как её моральный статус до сих пор не определён и остаётся предметом дискуссий. Поэтому цель данного исследования – установить подлинную роль и функцию зависти в нравственной жизни человека.

Традиционная трактовка зависти как морального порока.

Наблюдается существенный парадокс между повсеместным распространением зависти как социального феномена и её маргинализацией в этике. Складывается впечатление, что на исследование этого явления наложено «негласное табу», что приводит к

дефициту фундаментальных работ, посвященных её всестороннему анализу. На этот аспект указывает немецкий философ-социолог Гельмут Шёк: «Можно легко показать, как исследователи прикрывают... зависть эвфемизмами: если они очень отважны, то кратко упоминают о ней в качестве отдельной гипотезы, которую тут же отбрасывают с выражением жалостливого презрения» [2, с. 156]. Это связано с тем, что в истории этической мысли за завистью прочно закрепился статус «аморальной» страсти, которая является «структурным элементом морального зла» [3, с. 108]. Важно подчеркнуть, что такая негативная характеристика зависти сформировалась во многом благодаря христианству, трактующего зависть как греховное состояние (смертный грех), в основе которого «лежит наше тщеславие и эгоистическое соперничество» [4, с. 156], поэтому данная эмоция подлежит осуждению и искоренению. Наследие этого христианского подхода прослеживается на всех последующих этапах становления европейской этики.

Так, в новоевропейской философии экспликация зависти как деструктивного начала, следствием которого являются «антиальтруистические» переживания, характерна, например, и для Гоббса, и для Канта, несмотря на фундаментальные различия их философских систем. Т. Гоббс отмечает: «Зависть есть то же неудовольствие, но сопровождаемое удовольствием, имеющим своим источником представление о каком-нибудь несчастье, которое может обрушиться на нашего соперника» [5, с. 546-547]. Похожую трактовку предлагает И. Кант: «Зависть есть склонность воспринимать с неудовольствием благополучие других, хотя оно не наносит никакого ущерба его благополучию» [6, с. 400]. Центральным аспектом в анализе зависти у данных мыслителей является ее имманентно саморазрушительная природа, а также подчеркивается, что деструктивный импульс зависти направлен прежде всего на самого носителя этой эмоции. Вместе с тем Кант углубляет анализ данного аффекта, вводя дополнительное разграничение: причинение вреда самому себе через пожелание зла другому, он квалифицирует как «недоброжелательство»; в том случае, когда зависть реализуется в поступке, направленном на причинение вреда другому, – это «чёрная зависть» [6, с. 401]. Необходимо уточнить, что данное разграничение, введённое Кантом, впоследствии ляжет в основу некоторых современных философских исследований зависти, имеющих для нас важное значение.

Подобное отношение к зависти сохраняется и в неклассической философии. Несмотря на последовательную критику христианской морали, Фридрих Ницше также разделяет традиционно негативную оценку зависти. Более того, именно зависти он отводит ключевую роль в генезисе ressentiment. Зависть порождает ненависть, а ненависть, не находя выхода, трансформируется в ressentiment – чувство обиды, злобы и бессильной мести, которое, являясь источником «морального извращения», приводит к инверсии ценностей: «...Кто, собственно, есть «злой» в смысле морали ressentiment? Как раз «добрый» другой морали, как раз благородный, могущественный, господствующий, только перекрашенный, только переименованный, только пересмотренный ядовитым зрением ressentiment» [7, с. 427]. Анализируя эту мысль Ницше в контексте идеи справедливости, А.В. Прокофьев подчёркивает: «Это переворачивание ценностной иерархии позволяет ressentimentной личности снять остроту переживания собственной экзистенциальной негодности и одновременно заклеить, сбросить с пьедестала тех, кто выступал, а на бессознательном или просто тщательно скрываемом от самого себя уровне – продолжает выступать в качестве объекта её зависти» [8, с. 176].

Таким образом, в рамках основной линии западной моральной философии зависть последовательно рассматривается как деструктивная страсть и моральный порок. Более

того, исходя из идеи справедливости, парадоксальным образом появляется псевдоморальный аргумент, связанный с тем, что объект зависти (более удачливый) должен обязательно понести ущерб за блага, якобы полученные незаслуженно, вследствие чего у завистника возникает уверенность в восстановлении этического баланса.

Некоторые попытки этической реабилитации зависти.

В связи с такой укоренившейся традицией трудно найти моральные суждения, в которых бы раскрывался позитивный смысл зависти, так как существует опасность выступить в качестве «адвоката дьявола». Однако во фрагментарном виде они представлены в исследованиях философов, не ставивших перед собой задачу реабилитировать зависть.

Вне зависимости от эпохи и принадлежности к той или иной философской школе, мыслители констатируют, что зависть имманентно присуща человеческой природе. Это суждение свойственно как античным классикам, например, Аристотелю, включавшего зависть в число естественных страстей, так и представителям неклассической мысли, в частности Артуру Шопенгауэру, который считал зависть врожденным пороком и несчастьем. Если же последний в своей моральной оценке зависти остаётся в русле доминирующей традиции, негативно определяя её через зложелательство – не просто досаду при виде чужого блага, а ненависть к её обладателю и желание это благо уничтожить [\[9, с. 199\]](#), то античный философ не даёт зависти категоричных оценок.

В «Никомаховой этике» Аристотель проводит фундаментальное различие между тремя видами состояний души: страстями (pathos), способностями (dynamis) и устоями (hexis). В рамках этой классификации зависть, наряду с другими аффектами (такими как гнев или страх), относится к категории страстей. Ключевым моментом в этом анализе является то, что страсти сами по себе этически нейтральны. Следовательно, в отличие от устоев (добродетелей и пороков), они не подлежат моральной оценке и не являются предметом похвалы или порицания. Однако зависть как естественное состояние (эмоция), присущая человеческой природе, является основанием для формирования определённых качеств добродетельных/порочных в соответствии с разумным/неразумным воздействием [\[10, с. 84\]](#).

Понимание зависти как естественной эмоциональной реакции характерно и для представителей школы нравственного чувства. Следует отметить, что, хотя эмоции и занимают значимое место в их теоретических построениях, а сама зависть не рассматривается как абсолютное зло, предпринятые в рамках классического сентиментализма попытки её этической реабилитации нельзя признать успешными. Фундаментальное ограничение этого подхода заключалось в том, что зависть не рассматривалась как аффект, обладающий собственным конструктивным потенциалом. Напротив, она интерпретировалась как сугубо деструктивная сила, требующая нейтрализации посредством внешнего по отношению к ней механизма, т.е. сентименталисты искали «лекарство» не внутри самой зависти, а снаружи, посредством иных благожелательных эмоций.

Так, Дэвид Юм полагал, что зависть возникает из сравнения себя с кем-то близким (похожим на нас), но кто превзошел нас. Боль зависти — это сигнал о том, что мы проигрываем в этом сравнении, и это уязвляет нашу гордость. Адам Смит в целом согласен с Юмом, но добавляет, что зависть — это страдание от того, что мы видим чужое благополучие незаслуженным или чрезмерным по сравнению с нашим. При этом она парадоксальна: являясь необходимым условием для конкуренции, она остаётся

социально опасной. Однако Юм видел в этом эмоциональном механизме стимул: боль от сравнения толкает нас действовать, чтобы восстановить равенство или установить превосходство, то есть зависть может служить соревновательным двигателем. А Смит продолжал отстаивать ее разрушительность: если зависть не превращается в честное соревнование, она становится злобой, которая разрушает общественное спокойствие. Главным же «антидотом» от зависти у сентименталистов является симпатия как способность сопереживать: если мы симпатизируем человеку, мы радуемся его успеху, если симпатии нет, мы завидуем. Поэтому Смит считал, что задача общества — воспитывать симпатию, чтобы гасить деструктивную зависть.

Таким образом, представители классического сентиментализма (в большей степени, Д. Юм и А. Смит) рассматривали зависть как естественную, хотя и болезненную эмоциональную реакцию на социальное сравнение с «близкими» нам людьми, которая, будучи лишенной уравнивающего механизма симпатии, способна как стимулировать здоровую конкуренцию, так и подрывать общественное благополучие.

Такая трактовка неизбежно подводит к вопросу о мере моральной ответственности субъекта за эмоции, в связи с чем появляется возможность снятия негативного напыления с зависти. Так, немецкий социолог Г. Шёк полагает, что несмотря на то, что зависть всегда воспринимается этически отрицательно, как один из коренных нравственных пороков, её следует рассматривать как одну из движущих сил в процессе формирования социальной реальности: «Зависть – это энергия..., она возникает, как только два индивида начинают сравнивать себя друг с другом. 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» [\[2, с. 13\]](#). Парадоксальным образом зависть, будучи деструктивной на индивидуальном уровне, выполняет конструктивную функцию на уровне всей социальной системы. Именно ее негативные проявления, как это ни противоречиво, способствуют поддержанию социального равновесия и общей стабильности, участвуя в формировании стратегий межличностных отношений.

А глубокий анализ зависти как стратегии межличностных отношений был предпринят уже неосентименталистами. Исходя из фундаментального для них тезиса об ответственности человека за свои эмоции (согласно концепции неосентименталистов, эмоции рациональны, то есть обладают когнитивной структурой и подчиняются определенной логике), они впервые сместили исследовательский фокус с простого описания причин зависти на детальное изучение механизмов ее сознательной трансформации. Для них зависть – это не «ошибка системы», а чувствительный радар, настроенный на обнаружение диспаритета в межличностных отношениях.

Человек завидует другому из-за каких-то преимуществ вследствие банального сравнения: «У него это есть, а у меня нет». Но особенность зависти не в том, чтобы просто желать того, что есть у кого-то другого, а в том, чтобы получить этот объект без каких-либо активных действий. Более того, сравнивая себя с окружающими, люди намеренно выставляют себя напоказ в лучших своих образах, провоцируя зависть у других, тем самым, повышая собственную самооценку и, напротив, понижая таковую у завистников. В этом соревновательном процессе и заложено саморазрушение, вызванное эмоциональными переживаниями.

Если объектом зависти становятся предметы или достижения, то они могут стать целью для завистника, и в их обладании помогает самолюбие, подталкивающее к активным действиям. Так, саморазрушение от «желания зла другому» перекалифицируется в

«желание блага себе». Несмотря на то, что этот принцип антиальтруистичен, он вполне может вписываться в рамки этических теорий, основанных на «разумном эгоизме». Сложнее обстоит дело со случаями, когда объектом зависти является какой-либо аспект личности, который не подлежит передаче другим, например, рождение в тех или иных условиях, внешность, таланты, способности, умения – всё то, что делает кого-то счастливым. Такую зависть Р. Соломон называет «безнадёжной», и кажется, что «это обреченная на провал стратегия» [\[11, с. 103-107\]](#). В этом случае проблема заключается в том, что человек не умеет должным образом оценивать собственные достижения, то есть улавливать своё понимание счастья, поэтому зависть, по мнению Соломона, должна заставить его оценить то, что он имеет, и именно в этом движении она приобретает «моральный статус».

Несколько иное видение зависти мы встречаем в когнитивно-оценочной теории эмоций Ричарда и Берниса Лазарусов. Их подход отличается от чисто этического тем, что они смотрят на зависть как на адаптивный механизм, в одном случае являющийся защитным, в другом – сигнальным. Реконструируем логику их рассуждений.

Зависть «отравляет» жизнь тех, кто её испытывает, так как тоска и негативное сравнение себя с другими – постоянный источник страданий. Трагедия заключается в том, что субъект не может получить удовлетворения от того, что у него есть, и зависть «превращается в стиль жизни» от «постоянного ощущения несправедливого отношения к себе». Однако эти страдания являются своего рода «защитным механизмом»: страдающий вынужден воспринимать себя «в роли жертвы судьбы», так как отказ от этих эмоциональных переживаний предвещает ещё большие страдания – увидеть себя «реального» с невозможностью переложить ответственность за свой неуспех на третьи силы.

Помимо защитной зависть выполняет и сигнальную функцию. Она сообщает нам о разрыве между тем, что мы имеем, и тем, что мы хотим (и что есть у другого), являясь эмоциональным «сигналом о дефиците». В этой связи Лазарусы рассматривают ее не как моральный порок, а как адаптивный сигнал, указывающий на дефицит значимого ресурса. В их модели зависть выступает триггером для «проблемно-ориентированного копинга» (problem-focused coping): она мобилизует когнитивные и волевые ресурсы субъекта, побуждая его к активным действиям по достижению желаемого блага и восстановлению позитивной самооценки через самосовершенствование, а не через деструкцию. Таким образом, в теории Лазарусов зависть оправдана ее адаптивной функцией: она помогает человеку восстановить нарушенное равновесие или самооценку не через «разрушение» другого, а через собственное развитие и достижение целей [\[12, с. 30-34\]](#).

Однако подход неосентименталистов, несмотря на очевидный прогресс в философской реабилитации зависти и высокий эвристический потенциал, представляется этически неполным: теоретики не учитывают качественные различия в мотивации и последствиях эмоциональных переживаний. Ключевым недостатком данных концепций является отсутствие четкой дифференциации между морально допустимыми и деструктивными формами зависти. Это неразличение препятствует адекватной оценке ее социальной роли, не позволяя определить условия, при которых зависть является социально дестабилизирующим фактором, а при которых — безопасным или даже продуктивным феноменом.

Дифференциация зависти как основа её современной апологии.

Фундаментальный вклад в инициацию пересмотра морального статуса зависти был внесен Джоном Ролзом. Это произошло вопреки его собственным намерениям, так как сам философ, придерживаясь традиционной негативной оценки зависти, не ставил себе цели её реабилитировать. Однако предложенная им классификация стала отправной точкой для дальнейших исследований морального статуса зависти и получила развитие в работах современных теоретиков.

Не считая зависть моральным чувством, Ролз полагает, что проблема заключается в неправильном понимании природы зависти и проводит ключевое различие между двумя её аспектами. На индивидуальном уровне зависть может оставаться сугубо внутренним, саморазрушительным переживанием, не наносящим прямого вреда окружающим. Однако проблема приобретает этическое и социальное измерение, когда эта эмоция перерастает в действия, представляющие угрозу для других. Именно для анализа этого перехода Ролз вводит разграничение между «общей» (general) и «конкретной» (particular) завистью. Эта дихотомия концептуально созвучна различению Канта между «недоброжелательством» (внутренним состоянием) и «черной завистью» (его поведенческим проявлением). Именно общая зависть, по мнению Ролза, является социально опасной, так как искажает восприятие связи между принципом справедливости и принципом различия с честным равенством возможностей. Поэтому он полагает, что даже хорошо организованное общество может быть дестабилизировано завистью. А вот в конкретной зависти Ролз не видит ничего предосудительного, считая её, наоборот двигателем успеха. В этом случае, допуская неравенство, Ролз полагает, что оно должно работать на благо наименее преуспевающих членов общества. Отсутствие более успешных людей сделало бы общество беднее, поэтому Ролз стремится не уничтожить источник зависти, успешного человека, а заставить его успех работать на всех.

Этот подход находит как поддержку, так и критические возражения в научном сообществе. Например, Джеймс С. Пирсон считает, что Ролз приходит к поспешному выводу о том, что конкретная зависть не представляет серьезной угрозы для стабильности его справедливого общества. Он оспаривает это утверждение, полагая, что принципы, на которых строится идеальное общество Ролза, напротив, приведут к обострению зависти до политически опасной степени. Ролз одобряет соперничество внутри политического сообщества, тогда как Пирсон утверждает, что общество, основанное на справедливости, из-за этого соперничества, скорее всего, будет порождать политически проблематичную зависть. И показывает вред зависти к «людям одного круга» (social peers) на примере Древней Греции, который повышался вследствие высокой конкуренции. При этом те ключевые институциональные механизмы, с помощью которых древние греки пытались справиться с этой опасной эмоцией противоречат принципам справедливости Ролза ^[13]. В античной демократической традиции проблему зависти к «людям одного круга» решали радикально — посредством института ostracism. Этот механизм позволял профилактически устранять (изгонять) тех, чье чрезмерное возвышение угрожало гражданскому равенству и провоцировало социальное напряжение. Однако для теории справедливости Джона Ролза подобное решение принципиально неприемлемо. Во-первых, оно нарушает первый принцип справедливости (приоритет базовых свобод), так как ущемляет права индивида ради удовлетворения коллективного чувства зависти. Во-вторых, оно противоречит принципу различия: Ролз полагает, что таланты и успех «удачливых» должны не устраняться, а использоваться на благо наименее преуспевающих слоев общества. Таким образом, Ролз вынужден искать решение проблемы зависти не в устранении ее объекта, а в создании справедливых институтов, которые сделали бы неравенство легитимным в

глазах граждан.

Напротив, Сара Протаси, одна из ведущих современных исследователей философии зависти, подробно разбирая подход Ролза в своей работе «The Philosophy of Envy» (2021) и ряде статей, соглашается с базовым делением зависти у Ролза на общую и конкретную. Она считает это различие критически важным для понимания моральной природы зависти. Протаси развивает мысль Ролза, подчеркивая, что зависть становится моральной проблемой именно тогда, когда она переходит из абстрактного недовольства неравенством в сфокусированную неприязнь к конкретным людям [\[14\]](#).

Однако, на наш взгляд, более важным аспектом в рассмотрении Ролзом проблемы зависти можно считать введение понятия «извинительной зависти» (excusable envy). Эту зависть он сам считает оправданной, потому что она «является реакцией на потерю чувства собственного достоинства в обстоятельствах, где было бы неразумным ожидать, что человек будет чувствовать иначе» [\[15, с. 463\]](#). То есть люди завидуют потому, что их чувство собственного достоинства действительно ущемлено несправедливым общественным устройством. Протаси также поддерживает эту идею Ролза и соглашается с ним в том, что «извинительная зависть», вызванная объективной социальной несправедливостью и ущемлением самоуважения, является морально оправданной реакцией. Тем не менее, она уточняет, что такая реакция часто трансформируется из собственно зависти в моральное негодование, что выводит ее из категории «пороков» в категорию требований справедливости. И предлагает называть это чувство не завистью, а «негодованием» (resentment).

Главный же вклад Протаси в дискуссию с Ролзом заключается в ее собственной классификации зависти. Она утверждает, что Ролз слишком сфокусирован на политическом аспекте и упускает психологические нюансы зависти. Протаси выделяет уже четыре типа зависти, основанные на двух критериях: 1) считает ли завистник благо у другого заслуженным? 2) фокусирована ли зависть на благе или на человеке?

1. Эмулятивная зависть (emulative envy): «Я хочу иметь то же, что и он». Это конструктивная зависть, мотивирующая к самосовершенствованию. (Ролз о такой почти не говорит, для него зависть — это всегда негатив).
2. Инертная зависть (inert envy): «Я хочу, чтобы у него этого не было, но я ничего не делаю». Это то самое «саморазрушение», созвучное с традиционным пониманием.
3. Агрессивная зависть (aggressive envy): «Я хочу отнять это у него/навредить ему». Это соответствует ролзовской «конкретной зависти» и «черной зависти» Канта.
4. Злобная зависть (spiteful envy): «Я готов потерять свое, лишь бы у него тоже не было». Это в точности описывает тот самый деструктивный сценарий, которого Ролз боится больше всего.

Протаси подчеркивает, что ролзовский страх перед завистью как социальной угрозой относится прежде всего к двум ее видам: агрессивной зависти, направленной на устранение превосходства другого, и злобной зависти, при которой субъект готов понести собственные потери ради лишения другого его благ, тогда как другие виды зависти вполне могут быть морально оправданы. При этом, став главным современным защитником зависти, она утверждает, что ключевая ошибка традиции (начиная от христианства и заканчивая Ролзом) заключалась в том, что все виды зависти были «сброшены в одну кучу пороков». Важно понимать, что Сара Протаси, не оправдывает все её проявления, а выделяет конкретный вид – эмулятивную зависть – который считает

не только полезным и морально допустимым, но и мотиватором самосовершенствования. Она возникает, когда: а) мы видим, что у другого есть благо, которое мы тоже хотим; б) мы признаем, что он это заслужил (или, по крайней мере, не получил несправедливо); в) мы считаем, что мы тоже способны этого достичь. В этом случае боль от зависти (а зависть — это всегда, по её мнению, боль) превращается не в желание уничтожить конкурента, а в топливо для работы над собой. Мы хотим «сравняться» с ним, поднявшись до его уровня, а не опустив его до своего.

Протаси также аргументирует, что зависть полезна эпистемологически: она показывает нам, что для нас на самом деле важно, действуя как «ценностный компас». Мы завидуем только в тех сферах, которые затрагивают нашу самооценку и идентичность – таким образом зависть помогает нам лучше понять себя и свои истинные желания. Поэтому если зависть толкает нас к достижению ценных целей (образование, мастерство, спорт и пр.) и при этом мы не желаем зла другому человеку, то такая зависть морально нейтральна или даже позитивна. В этом случае нет ничего деструктивного, так как: а) отсутствует злой умысел – завистник не желает зла сопернику – он просто хочет блага себе; б) результатом такой зависти становится личный рост и увеличение общего блага (человек стал лучше работать, лучше играть на скрипке и т.д.) ^[16]. В таком контексте зависть совместима с добродетелью – это не порок, а психологический механизм самосовершенствования.

Таким образом, в отличие от укоренившейся традиции, рассматривающей зависть как однозначно деструктивный порок, такой дифференцированный подход, позволяет пересмотреть статус зависти, выделяя её эмулятивную разновидность. В этой форме она лишена деструктивного компонента и не подпадает под классическое определение порока, поскольку фокус внимания субъекта направлен не на лишение другого его преимуществ, а на обретение аналогичного блага для себя, что отчасти созвучно с позицией сентименталистов («соревновательный двигатель» Юма) и неосентименталистов («сигнал о дефиците» Лазауров). В такой трактовке боль зависти выполняет конструктивную функцию: она сигнализирует о значимости недостигнутой цели и мобилизует ресурсы личности для самосовершенствования. В этой связи эмулятивная зависть не только морально допустима, но и может рассматриваться как ценный психологический механизм, способствующий личностному росту и лучшему пониманию собственных ценностных приоритетов.

Поэтому несмотря на то, что в традиционной этической системе координат зависть классифицируется как безусловное зло, ее роль в социальной реальности требует более нюансированного анализа. Аксиологическая оценка зависти как морального порока вступает в противоречие с ее функциональной ролью в обществе. Анализ социальной динамики свидетельствует о возможности конвертации деструктивных импульсов зависти в продуктивные формы поведения, что делает необходимым пересмотр упрощенных подходов к этому феномену.

Библиография

1. Elster J. Self-poisoning of the mind // Rationality and emotions. 2010. № 365 (1538). С. 221-226.
2. Шёк Г. Зависть. Теория социального поведения. М.: ИРИСЭН, 2008.
3. Согомонов А.Ю. Феноменология зависти в Древней Греции // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. М.: Политиздат, 1990. С. 106-137.

4. Филарет (игум). Конспект по нравственному богословию. М.: Патриархия, Куйбышев. епарх. упр., 1990.
5. Гоббс Т. Человеческая природа / пер. с латин. и англ. Н. Федорова и А. Гутермана. М.: Мысль, 1989.
6. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения: В 6-х т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1.
7. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения: В 2-х т. / пер. с нем. Ю.М. Антоновского, Н. Полилова, К.А. Свасьяна, В.А. Флёровой. М.: Мысль, 1990. Т. 2.
8. Прокофьев А.В. Справедливость и ресентимент (заметки на полях "К генеалогии морали" Ф. Ницше) // Этическая мысль. 2019. № 13. С. 175-198.
9. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. EDN: TJENKZ.
10. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. / пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1984. Т. 4.
11. Solomon R. True to our feelings. Oxford: Oxford University Press, 2007.
12. Lazarus B.N., Lazarus R.S. Passion and Reason Making: Sense of Our Emotions. New York: Oxford University Press, 1994.
13. Pearson J.S. Warding off the Evil Eye: Peer Envy in Rawls's Just Society // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2024. № 106 (2). С. 350-369.
14. Protasi S. Envy as a Civic Emotion // Political Emotions. Towards a Decent Public Sphere. UK: Durham, 2022. С. 41-57.
15. Ролз Дж. Теория справедливости / пер. с англ. В.В. Целищева. М.: URSS, 2010. EDN: QOLBEN.
16. Protasi S. The Philosophy of Envy. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Результаты процедуры рецензирования статьи

Рецензия выполнена специалистами [Национального Института Научного Рецензирования](#) по заказу ООО "НБ-Медиа".

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов можно ознакомиться [здесь](#).

Рассматриваемая статья посвящена философско-этическому переосмыслению феномена зависти. Автор ставит целью преодолеть традиционную трактовку зависти как безусловного морального порока и доказать, что в ее структуре (в частности, в эмулятивной форме) содержится конструктивный потенциал, способный выступать катализатором личностного роста и социальной динамики.

В работе применяется историко-философский (для реконструкции представлений о зависти от Аристотеля до Ницше) и сравнительно-аналитический методы (для соотнесения сентиментализма и неосентиментализма с современной философией).

Тема обладает высокой актуальностью в контексте современного интереса к философии эмоций, этике добродетелей и социальной психологии.

Содержание полностью соответствует теме рукописи. В тексте показано, как зависть, обычно считающаяся вредной, может быть переосмыслена как «польза» (моральный и психологический катализатор, сигнализирующий о ценностях и стимулирующий развитие).

Исследование соответствует всем требованиям, предъявляемым академическим текстам. Аргументация убедительна, язык ясный, логика повествования прозрачна. Основной результат — демонстрация моральной допустимости и конструктивной роли эмулятивной зависти — представлен убедительно, через синтез идей Ролза и, в большей степени, Сары Протаси. В тексте присутствуют все необходимые структурные элементы: введение, основная часть с четкими разделами, выводы, библиография. Стиль изложения научный,

но при этом доступный. Оформление цитат и библиографических ссылок корректное. Статья демонстрирует глубокую научную рефлексию. Автор не только излагает позиции разных мыслителей, но и анализирует эволюцию отношения к зависти, выявляет причины её «табуированности» и противоречия в попытках реабилитации (например, в сентиментализме). Критический анализ присутствует: так, отмечается этическая неполнота подхода неосентименталистов и ограниченность ролзовской дихотомии. Апелляция к оппонентам осуществляется через диалог с традицией (христианская этика, Кант) и через обсуждение современных дебатов (Ролз vs. Пирсон, развитие идей Протаси).

Список литературы релевантен теме и достаточен для раскрытия проблемы. Автор использует ключевые источники: от классиков (Аристотель, Кант, Ницше) до основополагающих современных исследований (Шёк, Ролз, Соломон, Лазарус) и новейших работ (Протаси, Пирсон).

Работа вносит вклад в развитие философии эмоций и прикладной этики, предлагая более тонкий инструментарий для моральной оценки сложных психологических феноменов. статья будет интересна специалистам в области этики, социальной философии и философской антропологии.

Следует отметить пару недостатков. 1) Автор не дает четкого определения термину «моральный катализатор».

2) Во введении заявлено, что отправной точкой послужили идеи Юна Эльстера, но в дальнейшем изложении его концепция «самоотравления разума» практически не используется.

Указанные замечания не умаляют существенных достоинств статьи, но указывают на направления для её усиления и углубления. Они носят рекомендательный характер.

Рекомендую принять статью к печати.