

**Виктор Унрау**

# **АЛЬТРУИЗМ**

**Издательство «Гравис»  
2014**

ББК 87.7 У-60  
УДК 17

Унрау В. А.  
17 «Альтруизм». Издательство «Гравис», 2014 год.

В этой книге автор излагает свою гипотезу происхождения альтруистического поведения.

© Унрау В. А., 2014

## Оглавление

Предисловие.....	6
Часть первая. Эгоизм.....	9
Раздел I. Эгоизм как источник зла	
Глава I. Благословение Иммануила Канта.....	10
Глава II. Обыденное представление об эгоизме.....	12
Глава III. Шопенгауэр об эгоизме.....	14
Глава IV. Эгоист, страдающий от своего эгоизма.....	16
Раздел II. Об отсутствии эгоизма в человеческой природе	
Глава I. Представления Берроуза Данэма.....	17
Глава II. Эрик Петров об эгоизме и «марксистском альтруизме».....	18
Раздел III. Некоторые защитники эгоизма	
Глава I. Айн Рэнд.....	21
Глава II. Николо Макиавелли.....	23
Глава III. Макс Штирнер.....	25
Раздел IV. За что нам не нравится эгоизм?	
Глава I. Эгоизм и нравственность.....	26
Глава II. Аристотель о природе нравственности.....	27
Глава III. Ошибочные выводы Николая Бердяева.....	30
Глава IV. Выводы	32
Глава V. Примеры возмутительного эгоизма.....	32
Раздел V. Когда и почему эгоизм стал проблемой	
Глава I. Эгоизм у семи мудрецов и первых греческих философов.....	34
Глава II. Эгоизм у мыслителей третьего периода античной философии.....	38
Раздел VI. Эгоизм, как фактор интеграции	
Глава I. Образование закрытых социальных групп.....	40
Глава II. Экспедиционное бешенство.....	42
Глава III. Закрытая социальная группа.....	44
Глава IV. Роль закрытой социальной группы.....	47
Часть вторая. Что такое альтруизм?.....	50

Раздел I. Представления об альтруизме в философии и психологии	
Глава I. Представления об альтруизме у Сенеки.....	50
Глава II. Что считал альтруизмом Огюст Конт.....	51
Глава III. Представление об альтруизме у Спенсера, Стивена и Дарвина.....	52
Глава IV. Выводы.....	53
Раздел II. Многоликий альтруизм	
Глава I Видение Кейсельмана.....	53
Глава II. Принудительный альтруизм.....	54
Глава III. Нарциссический альтруизм.....	56
Глава IV. Половой альтруизм.....	57
Глава V. Патологический альтруизм.....	59
Глава VI. Альтруизм у больных психозами .....	61
Глава VII. Альтруизм, как маркетинговый прием.....	62
Раздел III. Что считать альтруизмом?	
Глава I. Альтруист, как борец со злом.....	63
Глава II. Примеры альтруизма.....	64
Раздел IV. Менее драматический альтруизм	
Глава I. Альтруизм, как доброта.....	66
Глава II. Зло неравнодушных.....	68
Раздел V. Благотворительность	
Глава I. Благотворительность, как этически спорное явление	71
Глава II. Другие причины благотворительности.....	73
Глава III. Несвобода получателя помощи.....	76
Глава IV. Проблема неблагодарности.....	78
Глава V. Тайные благодеяния.....	80
Глава VI. Почему благотворительность объявили Добродетелью.....	81
Раздел VI. Альтруизм у животных	
Глава I. Дарвин и компания Уоллеса.....	85
Глава II. С чем я не согласен.....	87
Глава III. Полицейская функция у животных.....	89
Часть третья. Характеристика альтруистического поведения	
Раздел I. Нравственная природа альтруизма	

Глава I. Альтруизм и нравственность.....	91
Раздел II. Для чего служит альтруизм	
Глава I. Луллий и Форд об альтруизме и Благотворительности.....	94
Глава II. Альтруист Федор Гааз.....	95
Раздел III. Альтруизм и иерархия	
Глава I Альтруистическая асимметрия.....	99
Глава II. Социальный статус альтруиста.....	99
Глава III. Направление альтруистической помощи.....	103
Глава IV. Альтруистическая функция суверена.....	105
Глава V. Любовь к тиранам.....	108
Глава VI. Тираническая власть слабых.....	111
Глава VII. Альтруизм, как обязанность суверена.....	113
Глава VIII. Откуда у суверена альтруистическая функция? 115	
Глава IX. Критика взглядов Флори, Франко и Васильева...118	
Глава X. Альтруизм революционеров.....	119
Раздел IV. Альтруизм для своих	
Глава I. Примеры альтруизма для своих.....	120
Глава II. Фактор причастности.....	123
Раздел V. Чувства альтруиста	
Глава I. Что об этом принято думать.....	125
Глава II. Негодование, как мотив альтруистического поступка .....	127
Глава III. Другие доказательства агрессивных чувств альтруиста.....	129
Глава IV. Трудности Чезаре Ломброзо.....	131
Раздел VI. Добро и зло	
Глава I. Воинственная природа альтруизма.....	132
Глава II. Гуманизм и Федор Достоевский.....	134
Глава III. Аморальные идеи Льва Толстого.....	135
Глава IV. Насилие и произвол.....	137
Глава V. Происхождение чудовища.....	138
Раздел VII. Самопожертвование альтруиста	
Глава I. Ядро мифа об альтруизме.....	142
Глава II. Риск и альтруизм.....	144
Часть четвертая. Как объясняют альтруизм	

Раздел I. Объяснения природы альтруизма в философии и психологии	
Глава I. Объяснение Огюста Конта.....	146
Глава II. Объяснение Поля Анри Гольбаха.....	148
Глава III. Объяснение Клода Гельвеция.....	148
Глава IV. Объяснение Даниэля Бэтсона.....	150
Глава V. Объяснение Чарльза Дарвина.....	153
Раздел II. Теории генетически управляемого альтруизма	
Глава I. Суть и история вопроса.....	154
Глава II. Поиски гена альтруизма.....	156
Глава III. Критика теории альтруистического гена.....	159
Глава IV. Парадокс альтруизма.....	160
Раздел III. Теория <i>kin selection</i>	
Глава I. Совокупная приспособленность альтруиста.....	161
Глава II. Критика теории <i>kin selection</i> .....	165
Глава III. Судьба теории <i>kin selection</i> .....	170
Раздел IV. Реципрокный альтруизм	
Глава I. Реципрокный альтруизм и реципрокность.....	171
Глава II. Отличия альтруистов Триверса и Гамильтона .....	172
Глава III. Модель Триверса и реальная действительность .....	173
Глава IV. Альтруист Триверса и его враги.....	176
Раздел V. Объяснение Амоца Захави	
Глава I. Концепция гандикапа ( <i>handicap</i> ).....	181
Глава II. Критика взглядов Амоца Захави.....	182
Раздел VI. Мое объяснение природы альтруизма.....	185
Сноски.....	190

## Предисловие

Вот типичное представление об альтруизме, изложенное в «*Time Health and Family*» Белиндой Ласкомб (*Belinda Luscombe*).

«Самая большая тайна эволюции: почему живые существа могут поступать альтруистично. Самоотверженность, кажется, совсем не то качество, которое обеспечивает выживание, потому что, по определению, это означает, действовать против самого себя. Можно с уверенностью сказать, что мы до сих пор не понимаем, почему люди регулярно делают вещи, которые идут против их собственных интересов».<sup>1</sup>

Это представление об альтруизме типично не только для приложения журнала *Time* для семейного чтения и других изданий, не претендующих на научную достоверность. Оно слово в слово повторяется во всех научных публикациях. Стандартное научное определение альтруизма приводит в энциклопедическом словаре крупнейший специалист в области этики Олег Дробницкий: альтруизм означает «способность бескорыстно жертвовать собственными интересами в пользу интересов другого человека».<sup>2</sup>

И, кажется, никому не приходит в голову, что они имеют дело не с альтруизмом, который действительно существует в природе, а с мифом об альтруизме.

Миф этот опирается на несколько сомнительных аксиом.

Вопреки тому, что человек, который, по словам Спинозы (*Benedictus de Spinoza*), «не убивает самого себя по необходимости своей природы»,<sup>3</sup> моралисты уверены, что в человеческой природе все же есть что-то такое, что заставляет альтруиста убивать самого себя, как убивают злейших врагов. И это что-то еще и набирается наглости иметь сладкий вкус цикуты, которую пьют старики на острове Кеос, совершая, как утверждает Эмиль Дюркгейм (*Emile Durkheim*), альтруистическое самоубийство.<sup>4</sup>

Из этой аксиомы следует всеобщее заблуждение, освященное авторитетом Чарльза Дарвина (*Charles Robert Darwin*), что альтруизм не способствует эволюционной приспособленности организма.

Моралисты так же глубоко уверены, что альтруизм, это *преднамеренное* действие, направленное на производство чужого блага, и что альтруист защищает других, потому что он, как бы сказал Эрих Фромм (*Erich Fromm*), сияет любовью к ближнему и олицетворяет *абсолютное добро*.

Этого ангела, собранного из свойств, которые ему приписывают, трудно представить во плоти. Поэтому, хоть он и обретается среди людей, писатель Диас Валеев помещает его в другой мир, откуда он сваливается иногда на грешную землю, чтобы натворить добрых дел и снова удалиться в свою параллельную вселенную.

На месте альтруиста Валееву чудится образ «своего рода мегачеловека, живущего» в мире «лишенном всяких форм эгоизма, мире особой морали, собственных нравственных, каких-то неэвклидовых по своему характеру норм и законов жизни».<sup>5</sup> Валеев, как и все, пытается ответить на вопрос, откуда берутся такие люди, но приходит к выводу, что обычному человеку ответить на этот вопрос не по силам, потому что «мегамир» альтруиста «трудно обнять мыслью, привыкшей оперировать на плацдарме эгоизма».<sup>6</sup>

В миф, который придумали об альтруизме, верят все. Верят даже те, кто категорически выступает против альтруизма, если не сказать, что они именно потому против него и протестуют, что тоже глубоко уверены, будто альтруист, это жертвенное животное в руках тех, кто спекулирует и паразитирует на чужой жертвенности. Именно поэтому враг альтруизма №1 Айн Рэнд (*Ayn Rand*), она же Алиса Розенбаум, пишет, что «для человеческого блага не нужны человеческие жертвы, и его нельзя достичь, принося кого-то в жертву кому-то».<sup>7</sup> Так же и знаменитый советский педагог Антон Макаренко критикует альтруизм за «активность уступчивости», презентуя революцию, как «открыто заявленное право человека на желание»,<sup>8</sup> потому что свято верит, будто альтруизм, это готовность уступить другому то, что по праву принадлежит тебе.

Моралисты держатся за свой пресловутый миф об альтруизме с цепкостью репейника и, выказывая удивительное нелюбопытство, не интересуются тем, что альтруизм представляет из себя на самом деле. Они даже и не пытаются открыть тот «чудовищный, далекий и столь таинственный материк»,<sup>9</sup> который, по словам Ницше, описывают моралисты, никогда не видевшие этого материка. И, я думаю, нет ничего удивительного в том, что они до сих не объяснили, почему одни люди защищают и спасают других, рискуя собственной жизнью. Ведь они хотят понять, принцип действия не того альтруизма, который действительно существует, а *modus operandi*<sup>a</sup> того мифа, который о нем придумали.

На самом деле, альтруизм это простой механизм, который *принуждает* сильного защищать слабых, и который

---

*a принцип действия*



Жан Флори (*Jean Flori*), не забывая голову «неэвклидовыми нормами и законами жизни», назвал полицейской функцией.<sup>10</sup> Именно эту полицейскую функцию я и буду рассматривать в качестве альтруизма.

Я показываю в этой книге, что силой, порождающей альтруистическую действительность, является не мифическая добрая компонента человеческой природы, а дарвиновская борьба за существование. Именно этот «самый безжалостный и аморальный закон»<sup>11</sup> природы заставляет наиболее сильных и наиболее приспособленных защищать слабых и беззащитных.

Это утверждение вопиюще противоречит тому представлению о борьбе за существование, которое сложилось в массовом сознании с легкой руки Томаса Гексли (*Thomas Huxley*).

Гексли описывает эту борьбу, как борьбу гладиаторов, в которой выживают только «наиболее ловкие и наиболее хитрые», а самые слабые и самые глупые обречены на гибель. Этот бульдог дарвинизма с уверенностью очевидца рассказывает, что первобытный человек «убил всех своих врагов, которых смог убить»,<sup>12</sup> и, что убивал он вовсе не тех, кто угрожал его безопасности, что было бы смягчающим вину обстоятельством, а «слабых и не таких хитрых, как он сам».<sup>13</sup> Поэтому-то Лев Толстой, разобравшись в «кудрявой и запутанной» статье знаменитого дарвиниста, и написал, что мысль господина Гексли следующая: «закон эволюции противен закону нравственности».<sup>14</sup>

Однако именно борьба за существование, которую Томас Гексли, так красочно переврал Дарвина, превратил в знаменитый *horror movie*,<sup>b</sup> для слабых и беззащитных неизбежно заканчивается *happy ending*, а не тем избиением младенцев, которое он описывает. И не пресловутая милосердная любовь к ближнему, не закон взаимопомощи, который, как утверждает Карл Кесслер, «играет гораздо более важную роль, чем закон взаимной борьбы»,<sup>15</sup> а жестокие поединки у животных и у человека, как свидетельствует Конрад Лоренц (*Konrad Zacharias Lorenz*), приводят к появлению «особенно сильных и хорошо вооруженных защитников семьи и стада».<sup>16</sup>

Это объясняется тем, что альтруизм или полицейская функция, это продукт не того, что в качестве проекта чего-то безусловно доброго находится в самом человеке и реализуется, как бы сказал Гегель (*Georg Hegel*), во «внешнем наличном бытии»<sup>17</sup> в явление, тождественное намерению. Это продукт

---

*b* Фильм ужасов

социальной организации людей, продукт того, что находится вне человека. То есть, «в альтруизме нет ничего человеческого»,<sup>18</sup> как говорит Федор Гиренок, в том смысле, что человеческое находится «не в человеке, а в *мире* человека».<sup>19</sup>

Я, одним словом, показываю в этой книге, что альтруист, это наиболее приспособленное существо, которое в борьбе за существование рискует своей жизнью, преследуя собственные интересы, что имеет простое и всем хорошо понятное объяснение. Но система социальной организации, в которой он находится, превращает его естественный эгоизм в нетождественные намерению результаты, которые-то и не поддаются никакому объяснению, если считать, что альтруист специально к ним стремится.

*Виктор Унрау*

## **ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

### **Эгоизм**

Я начну с эгоизма, которому в работах об альтруизме почему-то не уделяют должного внимания, ограничиваясь преимущественно определением, что он является противоположностью альтруизма. Но, как я думаю, природу альтруизма проще понять, поняв то, чему он якобы противостоит, и невозможно понять вообще, не поняв природы эгоизма.

Если альтруизм, как поведение специально направленное против своего собственного существования ради блага других, у многих вызывает сомнение, то эгоистическая природа человека – факт, за редким исключением для всех очевидный и несомненный.

Георг Зимель (*Georg Simmel*) говорит, что «эмпирически, согласно рассудку, человек является просто эгоистом, и обратить этот естественный факт в его противоположность уже никогда не сможет сама природа».<sup>20</sup> Этот эгоизм становится причиной постоянной оппозиции людей в их отношениях друг с другом. То, что животные встают на свою защиту от одного только прикосновения, пишет Зимель, доказывает «изначальный, фундаментальный характер оппозиции». Человек же, «даже не подвергаясь нападению», а только реагируя на «самовыражение других», не способен «утверждать себя иначе, как через оппо-

зицию, и «первый инстинкт, при помощи которого она себя утверждает, есть отрицание другого».<sup>21</sup>

## Раздел I. Эгоизм как источник зла

### Глава I. Благословение Иммануила Канта

Об эгоизме многим моралистам известно так же мало, как и об альтруизме, но никто не сомневается, что эгоизм, это очень дурное человеческое качество.

Александр Гидлевский, например, соглашается, что эгоизм исследован *недостаточно*, но при этом профессору хорошо известно, что это «основа, питательная среда мирового зла», и, что он выражается в «стремлении индивида к утилизации объекта», на который направлены его действия.<sup>22</sup> Из-за эгоизма, пишет Гидлевский, наступает цивилизационный кризис и человечество утрачивает перспективу развития, из-за него разрушается окружающая среда, что «угрожает исчезновением вида *homo sapiens*» и даже происходит «децефализация<sup>c</sup> вида», из-за того, что уменьшается количество «индивидов с высокими интеллектуальными возможностями».<sup>23</sup>

Вот, оказывается, какое ужасное будущее приготовило человечеству фундаментальное свойство человеческой природы.

Правда, мыслители, которых, вопреки прогнозам господина Гидлевского, не коснулась децефализация, считают иначе. Иммануил Кант (*Immanuel Kant*), который, судя по всему, покрылся плесенью и пылью в научных библиотеках, говорит, что именно эгоизм производит в человеке все то прекрасное, о чем мечтают моралисты всех эпох и народов, что без корыстолюбивых притязаний человека «все таланты в условиях умеренности и взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше».<sup>24</sup>

«Деревья, растущие на свободе, обособленно друг от друга, - пишет Кант, - выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми», так же и люди, предоставленные сами себе становятся такими же безобразными.<sup>25</sup> Но в ограниченном пространстве гражданского союза, - продолжает Кант, - дурные человеческие склонности производят «самое лучшее действие» - люди в обществе уподобляются деревьям в лесу, «которые именно

---

*с Цефализация - последовательное и необратимое развитие головного мозга у животных и человека, открытое Джеймсом Дана.*

потому, что каждое из них старается *отнять у другого воздух и солнце*, заставляют друг друга искать этих благ все выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми». <sup>26</sup>

И, высказав эту, в общем-то, банальную истину, самый выдающийся мыслитель этической философии произнес эгоизму великое славословие: «Да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать!» <sup>27</sup>

Сценарий же, вкратце набросанный Александром Гидлевским, мог бы реализоваться в том именно случае, если бы моральная философия сумела, выражаясь в духе Ницше, вывести породу людей, лишенных эгоизма.

Некоторое представление об этом якобы идеальном существе могут дать люди, страдающие апато-абулическим синдромом или, как его еще называют, синдромом Серейского, который парализует в человеке все то, что принято называть эгоистическим.

Апато-абулический синдром, пишет Владимир Жмуров, «это сочетание апатии, безразличия, с резким ослаблением или полной утратой побуждений к деятельности», которое «наблюдается при простой форме шизофрении». <sup>28</sup>

Теодюль Рибо (*Theodule Ribot*) пишет, что в состоянии абулии человек даже «не способен выйти погулять, написать свою фамилию, вообще сделать что-либо». <sup>29</sup> А психиатр Андрей Личко добавляет, что мимика и вегетативные реакции, сопровождающие эмоции, «не отража[ют] [у этих больных] ни неприязни, ни симпатии, ни интереса, ни тревоги, ни печали», <sup>30</sup> и то, что у них «обнаруживается чрезмерная пассивная подчиняемость» в том числе «совершенно посторонним людям». <sup>31</sup>

Если кто-то думает, что, вычитая из человеческого характера эгоизм можно получить ангела, то Личко увидел на его месте чудовище, которое «с любопытством разглядыва[ет] то, что у всех вызывает отвращение» и «грубым смехом реагиру[ет] на то, что раньше бы заставило [его] содрогнуться». <sup>32</sup> Андрей Личко так же отмечает, что у этих людей «возможна *немотивированная* импульсивная агрессия как в отношении близких, так и совершенно случайных лиц» <sup>33</sup> - они могут жестоко избить любого, «кто почему-то [им] не понравился или вообще без всякого повода». <sup>34</sup>

У этих несчастных отмечается так же и то, что в психиатрии называют «расстройствами ассоциативного процесса» или «расстройством процесса мышления», а у профессора Гидлевского *децефализацией*.

Так же, я специально обращаю внимание на то, что у людей с апато-абулическим синдромом даже во время рецессии «утрачивается способность к *сопереживанию*: несчастья близких, - пишет Личко, - [их]не трогают». <sup>35</sup> Другими словами, люди, лишённые своего замечательного порока, не имеют как раз того, что многие моралисты называют причиной альтруизма: способности *сопереживать* и *сострадать* другим людям.

## Глава II. Обыденное представление об эгоизме

Как бы там ни было, в глазах большинства моралистов эгоизм остается «основ[ой] и питательн[ой] сред[ой] мирового зла».

Практикующий психотерапевт Альфред Щеголев, который не так давно решил внести свой собственный вклад в борьбу с врожденным человеческим пороком, «наиболее точную формулу» эгоизма заимствует у Достоевского: «свету ли провалиться или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить!» <sup>36</sup>

Щеголев, как и большинство писателей, думает, что эгоистами бывают не все без исключения люди, а отдельные особи. «Патентованному эгоисту», пишет он, «как правило, очень далеко до уровня полноценно развитой личности». <sup>37</sup> Эгоист, по определению воинствующего альтруиста Щеголева, это, зомбированное «своими прихотями и похотями», «замурованное в самом себе», <sup>38</sup> ущербное и самодовольное существо, которому необходимо всех унижать.

«От общения с одурелым эгоистом, - пишет он, - можно мучительно страдать, можно впасть в депрессию, можно заболеть, можно довести себя до грани самоубийства, но ему все нипочем, он продолжает упорно, тупо отстаивать свои интересы, не желая поступиться ничем, потому, что всякую уступку расценивает как свое позорное, унижающее его поражение». <sup>39</sup>

Альфред Щеголев сравнивает эгоиста с раковой клеткой, которая «отказывается от выполнения своей специальной функции в организме» и «начинает жить сама по себе». Она безудержно делится, в результате чего в организме общества образуются «большие объемы клеточной массы», которые «отравляют организм продуктами своей жизнедеятельности и, в конечном итоге, ведут его к жизненной катастрофе». <sup>40</sup>

Для здорового организма, который «не знает пощады для раковых «предателей» и «перерожденцев», вознамерившихся

жить по своему эгоистическому принципу», такая клетка не опасна. Он обладает иммунитетом, «который распознает ее и безжалостно уничтожает». Функцию этого иммунитета, сообщает Щеголев, выполняют министерство обороны, полиция, спасатели, контр- и внешняя разведка. «Иммунная расправа» этих организаций, напоминает господин Щеголев, «достаточно быстрая, жесткая и беспощадная». <sup>41</sup>

Впрочем, как практикующий психотерапевт, который оказывает помощь при конфликтах в семье или психологическую поддержку при разводе, Щеголев знает множество рецептов, которые помогают победить эгоизм домашними средствами. Он, например, рекомендует, «не пудря себе мозги всякой ныне новомодной «толерантностью», смачно врезать этой тупой особи по ее свинорылой физиономии». <sup>42</sup>

Я вовсе не хочу сказать, что господин Щеголев говорит глупости. Каждый время от времени сталкивается с эгоистами, которые вызывают у него сначала негодование, а потом истерику. Тем не менее, окруженные семью миллиардами других эгоистов, люди преимущественно не могут пожаловаться, что им друг с другом так же тяжело, как Щеголеву с его «патентованным эгоистом». Поэтому, я думаю, что специалист в области бракоразводной психологии путает эгоизм с какой-то его патологической формой. Во всяком случае, тупая особь со свинорылой физиономией очень похожа на психопата параноического типа, описанного Петром Ганнушкиным.

Ганнушкин пишет, что самой важной сверхценной идеей параноика, «обычно является мысль об особом значении его собственной личности». <sup>43</sup> Из этого следует, что «основными чертами психики людей с параноическим характером являются очень большой эгоизм, постоянное самодовольство и чрезмерное самомнение». <sup>44</sup>

И дальше Ганнушкин рисует портрет эгоиста с больной психикой, хорошо всем знакомый по описаниям практикующих психотерапевтов. Этот тип бесцеремонно относится к «окружающим людям, которыми пользует[е]тся как средством для достижения своих целей»; всех людей «он оценивает исключительно по тому отношению, которое они обнаруживают к его деятельности»; кто имеет точку зрения, отличную от точки зрения этого субъекта, «тот в лучшем случае — просто глупый человек, а в худшем — его личный враг». <sup>45</sup>

Психопат, по свидетельству Ганнушкина, неуживчив и агрессивен: «обороняясь, [он] всегда переходит в нападение и, отражая воображаемые ими обиды, сам, в свою очередь,

наносит окружающим гораздо более крупные» обиды. К этому основоположник учения о патологических характерах прибавляет, что психопаты параноического типа «в каждой мелочи, в каждом поступке видят оскорбление их личности, нарушение их прав» и считают «необходимым долгом своей совести — мстить»,<sup>46</sup> ничего не забывая и не прощая.

Самое же тяжелое качество этого персонажа состоит в том, что он «крайне упорно отстаивает свои мысли». <sup>47</sup> Параноики, пишет Ганнушкин, «отличаются способностью к чрезвычайному и длительному волевому напряжению, они упрямы, настойчивы и сосредоточены в своей деятельности; если параноик приходит к какому-нибудь решению, то он ни перед чем не отступает для того, чтобы привести его в исполнение». <sup>48</sup> Это человек, который ведет охоту на своего врага и «вопреки здравому смыслу выход[ит] победител[ем] из явно безнадежного столкновения, именно благодаря своему упорству и мелочности», а потерпев поражение, «черпает [из него] силы для дальнейшей борьбы». <sup>49</sup>

Одним словом, то, о чем рассказывает Альфред Щеголев, как говорится, *avoir lieu*,<sup>d</sup> но речь у него идет об исключительном, которое он выдает за типичное. Разница же между типичным эгоистом и психопатом параноического типа состоит в том, что первый подчиняется интересам самосохранения, а второй — своей навязчивой идее.

### Глава III. Шопенгауэр об эгоизме

Вечно всем недовольный Артур Шопенгауэр (*Arthur Schopenhauer*) говорит об эгоизме то же самое, что и Щеголев, только более изящно. Он, как непревзойденный художник от философии, рисует образ того самого эгоиста, который, по словам Демокрита, как свинья в грязи, купается в наслаждениях. Эгоист, думает Шопенгауэр, хочет «всем насладиться, все иметь» или «по крайней мере всем повелевать». <sup>50</sup> Шопенгауэр категорично утверждает, что, если бы «человеку был предоставлен выбор между его собственным уничтожением и гибелью всего прочего мира», <sup>51</sup> он выбрал бы гибель мира.

Правда ли это?

На первый взгляд — правда.

Ничто как будто не свидетельствует в пользу Шопенгауэра так страшно и просто, как голод. Питирим Сорокин, описывая влияние голода на «изменение нравов, обычаев и идеологии общества», <sup>52</sup> пишет, что голод возвращает человека в то состоя-

---

*d* имеет место

ние, когда «брат не жалел брата, отец и мать делались равнодушными к судьбе своих детей и сосед соседу не уломляше хлеба». <sup>53</sup>

Человеку, пишет Сорокин, «ради удовлетворения голода приходится наносить ущерб жизни, целостности и благоденствию ближних». <sup>54</sup> В том числе он приводит многочисленные факты людоедства. Ссылаясь на Элиаса, он говорит, что «у нукагиванцев во времена острой нужды», хоть и в случае крайней необходимости, «убиваются и поедаются женщины и дети». Так же и у северных и западных австралийских племен в моменты острого недостатка пищи родители временами едят даже собственных детей». <sup>55</sup> Эскимосы Гудзонова залива «после того, как съедены все собаки, шкуры и другие кожаные вещи, [тоже] переходили к каннибализму». <sup>56</sup>

Россия, конечно, не была исключением. Во время голода 1601-1602 годов, по словам летописца, которого цитирует Карамзин, «люди сделались хуже зверей, не только грабили и убивали за ломоть хлеба, но и пожирали друг друга». <sup>57</sup> Соловьев дополняет Карамзина: «отцы и матери ели детей, дети – родителей, хозяева – гостей, мясо человеческое продавалось на рынках за говяжье, путешественники боялись останавливаться в гостиницах». <sup>58</sup>

Кроме того, Сорокин напоминает, что у некоторых народов из-за недостатка пищи убивали своих престарелых родителей, чтобы избавиться от лишних ртов, как это было, например, у номадов. <sup>59</sup> Готтентоты в таких же случаях бросали старых родителей на произвол судьбы. Еще чаще во время голода убивали детей. Страдая от голода, «дикари вынуждены [были] выбирать между убийством такой обузы, как дети, и голоданием». <sup>60</sup>

Так вот, если Шопенгауэр делает свои выводы из фактов такого же рода, то он преступление и, может быть, даже умопомрачение немногих, выдает за всеобщую склонность.

Людоедство, например, свирепствовало в блокадном Ленинграде. По данным военного прокурора города Антона Панфиленко, в декабре 1941 года за убийства с целью «поедания мяса убитых» в Ленинграде было привлечено к уголовной ответственности 26 человек, «в январе месяце 1942 года – 336 человек, и за первые 15 дней февраля месяца – 494 человека». <sup>61</sup> При этом, по данным управления милиции города Ленинграда, по состоянию на 30 июля 1942 года, в северной столице СССР проживало 807 тысяч человек, в том числе 662 тыс взрослых, <sup>62</sup> которые потенциально могли бы быть людоедами. Но вместо того, чтобы охотиться на людей, ежедневно по четыре, а иногда



по 6-7 тысяч ленинградцев умирали от голода, в том числе за январь—февраль 1942 года в городе умерло 199,2 тысячи человек.<sup>63</sup>

Адамович и Гранин в своей книге о блокадном Ленинграде приводят рассказ Ирины Куряевой, которая лежала в детском стационаре рядом с умирающей девочкой. Девочка была старше Ирины, и говорила ей: «съешь, пожалуйста, мой хлеб, я не доживу до завтра». <sup>64</sup> И Куряева рассказывала, как она « всю ночь не могла спать, потому что думала: взять хлеб или не взять?» Это была «страшная борьба с собой», и она себя победила. А девочка ночью умерла, и «этот кусок хлеба остался у нее под подушкой». <sup>65</sup> Куряева не взяла хлеб, потому что все знали, что девочка уже не может есть, и что если она возьмет, все подумают, что она его украла.<sup>66</sup>

И еще один пример. Хорошо известно, что во все эпохи и во всех странах мира власть испытывала нехватку палачей, готовых привести в исполнение законный и справедливый приговор суда. Черниловский, ссылаясь на Николая Таганцева,<sup>e</sup> пишет, что в 19 веке палачей «подбирают нередко из рецидивистов, которым за то прощают преступление» и прибавляет, что «много раз случалось, что убийцы и грабители предпочитали идти на казнь, чем принимать на себя обязанности палача».<sup>67</sup>

#### **Глава IV. Эгоист, страдающий от своего эгоизма**

Есть, впрочем, философы, которые говорят не столько о вреде, который эгоист наносит окружающим, сколько о том, что еще больше он вредит самому себе.

Например, добрейший из мыслителей Эрих Фромм, повторив избитые обвинения в адрес эгоиста о том, что он «не видит ничего вокруг, кроме себя; всех и вся оценивает только с точки зрения их полезности для себя»,<sup>68</sup> не забыл и пожалеть этого мучителя окружающих. Эгоист у него не благоденствует, а «все время чувствует себя несчастным и озабочен тем, чтобы урвать у жизни то, что принесло бы ему какое-то удовлетворение».<sup>69</sup>

Берроуз Данем, нападая на Фрасимаха и Макиавелли, которых принято считать идеологами эгоизма, говорит, что вопреки их утверждениям, быть эгоистом не выгодно и даже опасно для психики. Да, эгоистическая стратегия, пишет он, «иногда даже очень действенна», и «немало учеников Макиавелли умерли своей смертью и даже в ореоле святости»,<sup>70</sup>

---

*e Николай Таганцев – известный русский криминалист.*

хотя немало других учеников великого флорентинца «погубили себя своим собственным оружием». <sup>71</sup> Есть «определенные последствия, - пишет Данем, - которых ни один ученик флорентийского теоретика не может избежать» <sup>72</sup> – этика эгоизма обрекает его на «лицемерную роль проповедника добродетели и вершителя зла». <sup>73</sup> Это раздваивает личность эгоиста и, «вытекающая отсюда неустойчивость характера неуклонно усугубляется хищной ненасытностью желаний, которые, не подчиняясь никакой дисциплине, превращают всю его жизнь в бурю и хаос». <sup>74</sup> Берроузу Данему откуда-то известно, что эгоизм «безжалостно подавляя человека, треплет его как лихорадка, и неизбежная смерть тела, даже в обстановке покоя и подострастия, становится крушением сводов могильного склепа на уютящиеся внутри его кости». <sup>75</sup>

Огюст Конт тоже говорит, что единственный способ быть счастливым - жить для других, а «эгоизм – главный источник человеческого несчастья», <sup>76</sup> которое выражается в душевной нестабильности. И вот, как он описывает эту нестабильность:

«Существо, человек или животное, - пишет он, - которое ничего не любит вне себя, и живет для себя, осужден потратить жизнь в несчастном чередовании позорной вялости и безудержного волнения». <sup>77</sup>

Фромм даже убежден, что «людям присуще глубоко укоренившееся желание вырваться из тюрьмы своего одиночества и эгоизма». <sup>78</sup> Для доказательства этого утверждения у него будто бы имелось такое множество примеров, что «их хватило бы еще на одну книгу». <sup>79</sup> Но основатель фрейдомарксизма, как известно, эту книгу так и не написал. Я думаю, для этого у него все же не нашлось того множества примеров, которыми он грозился.

## **Раздел II. Об отсутствии эгоизма в человеческой природе**

### **Глава I. Представления Берроуза Данэма**

Есть так же писатели, которые утверждают, что в человеческой природе нет эгоизма, что человек им как бы заражается в определенных социально-экономических условиях.

Берроуз Данэм, например, считает, что эгоистическое поведение имеет экономические причины и говорит, что эгоизм существует до тех пор, пока существует дефицит материальных благ. В обществе, пишет Данэм, есть некоторое количество товаров и услуг, но их не хватает на всех и поэтому «наличие

вещей во владении определенной группы связано с их отсутствием или потерей у других людей».<sup>80</sup> Естественно, продолжает он, богатые, думая о себе, хотят сохранить свое богатство, а бедные, заботясь о своих интересах, хотят завладеть чужим имуществом. Так возникает соперничество «всегда энергичное и иногда насильственное», чего не может происходить «в обществе подлинного изобилия». <sup>81</sup> Из этого Данэм делает вывод, что проблема эгоизма, это проблема не теоретическая, а практическая, и ее решение состоит не в построении «новых этических философий, а в создании нового общества». <sup>82</sup>

«Когда человечество достигнет положения, при котором товары и услуги будут изобиловать, а эксплуатация прекратится, - пишет он, - не будет разумных социальных причин для несовместимости вашего благосостояния с моим», и, «не имея больше никаких существенных функций, эгоизм отомрет и унесет с собой в могилу всю нашу проблему». <sup>83</sup>

Правда, выводы Данэма кажутся такими безупречными, по той простой причине, что он исключает из числа потребностей «такие обманчивые абстракции, как «власть», которая по его представлениям, пользуется меньшим спросом, чем потребительские товары и услуги.

## **Глава II. Эрик Петров об эгоизме и «марксистском альтруизме»**

Советско-российский философ Эрик Петров так же утверждает, что эгоизм не заложен в природе человека, как об этом можно узнать из «различного рода натуралистических, физиологических, фрейдистских и других теорий», которые ведут «к фатализму и капитуляции перед отрицательными чертами индивида». <sup>84</sup> Эгоизм, пишет Петров, «возникает в связи с расколом общества на антагонистические классы», и порождает его «частная форма собственности», <sup>85</sup> хотя все происходит как раз наоборот: частная собственность и раскол общества на антагонистические классы являются следствием эгоистической природы человека.

Затем он самым тщательным образом, опровергает все противные этому заявлению теории и, как следовало ожидать, с оптимизмом, который в 1969 году уже никого не воодушевлял, сообщает, что «социализм, уничтожая частную собственность на средства производства, ликвидирует эгоизм как принцип, функционирующий в антагонистических формациях». <sup>86</sup>

Как философ, которому очень хотелось выглядеть

марксистом, он не придумал ничего лучше, как свешать всех собак на эксплуататорский класс. Поэтому товарищ Петров предполагает, что эгоизм сначала зародился в среде эксплуататоров. Ведь эксплуататоры живут за счет пролетариата, а эгоизм по одной из версий, есть не что иное, как удовлетворение «потребностей одной части людей за счет другой».<sup>87</sup> Этот порок буржуа отягощается еще и конкурентной борьбой на рынке производства товаров, где предприниматель «не останавливается в своих попытках сокрушить соперника».<sup>88</sup>

Затем Петров рассказывает, откуда берется пролетарский эгоизм. И он у марксиста волею судьбы появляется почему-то не из классовых интересов, как бы следовало ожидать. Его, как чуму в осажденный город подбрасывают пролетариату «политика, идеология и право капиталистического мира», чтобы поставить «трудящихся во враждебные друг к другу отношения и тем самым противодействовать росту революционных настроений в массах».<sup>89</sup>

Книжка Эрика Петрова, это тот самый город с запутанными улицами, где, по утверждению О. Генри, можно столкнуться нос к носу с самим собой, и поэтому не совсем понятно, хорошо это или плохо, что пролетариат заражается эгоизмом.

Сначала Петров смешивает эгоизм с грязью и утверждает, что «человек, зараженный эгоизмом, отбрасывает моральные критерии», установленные в обществе, «как нечто мешающее ему в достижении своекорыстных целей». <sup>90</sup> Он, кажется, не сразу догадывается, что речь идет о той оторванной от действительных интересов иллюзорной буржуазной общности, которую критикуют Энгельс и Маркс.

Но уже через несколько страниц в презентации «марксистского альтруизма», то, что человек «отбрасывает моральные критерии» общества, нисколько не смущает господина Петрова, потому что «проповедовать любовь в таком [в буржуазном – В.У.] обществе, значит, по сути дела примирить интересы враждующих классов и в конечном счете сыграть на руку буржуазии».<sup>91</sup> А марксистский альтруизм, заявляет Петров, «выражает непримиримость к врагам коммунизма, душителям свободы и мира между народами».<sup>92</sup>

При этом, критик душителей свободы, видимо, не дочитал «Немецкую идеологию» до того места, где Маркс с Энгельсом говорят, что «коммунисты не выдвигают ни эгоизма против самоотверженности, ни самоотверженности против эгоизма и не воспринимают теоретически эту противоположность ни в ее сентиментальной, ни в ее выпяченной идеологической форме».<sup>93</sup> Другими словами, оказывается, что марксисту

Петрову известно о существовании «марксистского альтруизма», про который сам Маркс не имеет понятия.

Так же, я думаю, что Эрик Петров, переборщил, принимая классовую природу общества за универсальную причину человеческого эгоизма. Классы, это только частный случай разделения людей на противоположные социальные группы, и поэтому эгоизм обнаруживается и там, где отношения не носят классовый характер, там, где еще и нет деления общества на политические классы.

Тайлор, например, пишет о суеверных медицинских представлениях, которые существовали у современных ему европейцев, и говорит, что «некоторые из них носят отпечаток весьма преступного *себялюбия*».<sup>94</sup>

«В Англии, - пишет он, - бородавки сводят тем, что к каждой из них прикасаются отдельным камешком, а камешки кладут в мешочке на дорогу в церковь, чтобы передать их злополучному человеку, который найдет мешочек».<sup>95</sup> Подобное суеверие существовало и в Германии. Там клали «на перекресток пластырь с язвы с целью передать болезнь прохожему».<sup>96</sup>

Так вот, если эгоизм, как говорит Эрик Петров, это «осуществление своих интересов за счет другого»,<sup>97</sup> то примеры Тайлора как нельзя лучше это иллюстрируют. При этом в эгоизме человека, страдающего кожными заболеваниями, нет даже намека на социально-политическую формацию общества, в котором он живет. Мало того, эти не столько вредные, сколько наивные суеверия зародились в ту далекую эпоху, которую классики марксизма представляли как первобытный коммунизм, где, по учению Петрова, эгоизм не мог существовать, как теперь модно говорить, по определению.

Джеймс Фрезер (*James George Frazer*), описывая как раз примитивные народы, еще не знавшие частной собственности и общественных классов, говорит, что у них «имеются многие уловки, к которым хитроумные и *себялюбивые* дикари прибегают для того, чтобы облегчить свои страдания за счет своего ближнего».<sup>98</sup> Например, люди из пастушеского племени багирми, рассказывает он, страдают из-за глубоких гнойников. И чтобы от них избавиться, они «берут у знахаря лечебные травы, натирают ими распухшее место и зарывают их на дороге, по которой непрерывно ходят люди»,<sup>99</sup> и болезнь, по их представлениям, переходит на того, «кто первым наступит на зарытые травы».<sup>100</sup>

Во всех этих примерах нет указания на то, кому конкретно эти суеверные люди подбрасывают свою болезнь. Хоть Фрезер и говорит, что они облегчали «свои страдания за счет своего

*ближнего*», речь тут идет, судя по всему, не о социально *близких* людях, а о людях вообще. Ведь нельзя допустить, что они сознательно причиняли вред своим близким и соплеменникам, а не отправляли свои недуги чужим для них людям. И есть, по крайней мере, один случай, который указывает на то, что в качестве нового дома для болезни они выбирали именно тех, с кем находились в неприятельских отношениях. Как пишет Фрезер, для того, чтобы избавиться от зубной боли, австралийские аборигены прикладывают к щеке больного черный камень (*karritch*), который потом «бросают в направлении страны врагов, чтобы к ним перешла зубная боль». <sup>101</sup>

## Раздел III. Некоторые защитники эгоизма

### Глава I. Айн Рэнд

Айн Рэнд (*Ayn Rand*) в тридцатые годы XX столетия включила эгоизм в число нравственных добродетелей, вычеркнув из этого списка альтруизм. Она отстаивает право человека на эгоизм, ссылаясь, как и Спиноза, главным образом, на то, что человек тем более добродетелен, чем более он стремится сохранить свое существование. <sup>102</sup>

«Хорошо то, - пишет Рэнд, - что способствует жизни разумного существа», а все то, что «отрицает ее, разрушает и противостоит ей – дурно». <sup>103</sup>

И, поскольку эгоизм способствует жизни разумного существа, Рэнд называет его благом, а этика альтруизма относится у нее к злым изобретениям человечества. <sup>104</sup> Суть этики альтруизма он определяет следующим образом: «некоторые люди получают нравственную свободу действий для осуществления *любых* прихотей, а *другие* люди оказываются нравственно обязанными всю жизнь исполнять их желания». <sup>105</sup>

Эта этика, справедливо говорит Рэнд, требует, чтобы люди приняли два бесчеловечных принципа: (a) любое беспокойство о собственных интересах является злом; (b) человек, который беспокоится о собственных интересах, это жестокий, грубый или тупой человек. По мнению моралистов, замечает Рэнд, «тяга калечить, поработать, грабить или убивать других», является свойством нашей природы, и никто не находит в этом ничего оскорбительного для человека. А «мысль о том, что интересы эти можно удовлетворить только тогда, когда есть лишенная жертвенности связь с другими, никогда не приходила в голову человеколюбивым апостолам бескорыстия, столь пылко стремящимся к всеобщему братству». <sup>106</sup>

Рэнд, впрочем, защищает не эгоизм вообще, а эгоизм так называемых разумных или, как она иногда их называет, «логичных людей». Эти разумные люди, собственно говоря, буржуа, полагаясь на свою корысть, сами производят свои блага и знают, что «прибыль одного человека совсем не обязательно влечет за собой убытки другого, что человек достигает своей цели не за счет тех, кто этой цели не достиг». <sup>107</sup> Логичные люди «не пытаются обрести больше или меньше, чем могут получить в результате собственных усилий», и «не ищут, и не жаждут *незаслуженного*». <sup>108</sup>

Идеальный человек Айн Рэнд, это человек, который взаимодействует с другими, как торговец. Торговлю, в более широком смысле, чем коммерция, Рэнд называет единственным разумным этическим принципом для любых человеческих отношений. Торговец, говорит она, ожидает вознаграждения не за свои недостатки и промахи, а только за достижения. Такой человек «не перекладывает на других бремя своих неудач, и не превращает свою жизнь в заложницу чужих» жизнью. <sup>109</sup>

«Торговец, - пишет Рэнд, - не ждет, что его полюбят за слабости или недостатки, он готов быть любимым только за достоинства; он не будет любить других за слабости или недостатки, а сам дарит любовь только в обмен на добродетели». <sup>110</sup>

Правда, общество, в котором живут «паразиты, попрошайки, мошенники, дикари и воры», <sup>111</sup> то есть, реально существующее общество - не самое подходящее место для разумного эгоиста госпожи Рэнд. Разумный эгоист, пишет она, ничего не может извлечь из жизни в обществе иждивенцев, ожидающих подачек от альтруиста. Это общество «ориентировано на *их* потребности, запросы и защиту». И здесь разумному человеку отведена роль жертвенного животного, и его наказывают за достоинства, чтобы «*их* вознаградить за пороки». <sup>112</sup>

Паразиты, попрошайки, мошенники, дикари и воры, это тоже эгоисты, но в отличие от «логичных людей», именно они, эти «пассивные, паразитирующие адепты «метафизики смирения», заинтересованы в этике альтруизма, и именно они «являются единственным судьей моральной ценности поступков». <sup>113</sup> И именно потому, что альтруисту, как думает Рэнд, приходится приносить себя в жертву мошенникам, ворами и лодырями, она энергично протестует против этики альтруизма.

Рэнд совершенно справедливо говорит, что в альтруистической доктрине, которая господствует в моральной философии, «для счастья одного человека необходимо *страдание* друго-

го».<sup>114</sup> И чтобы сделать счастливым неудачника, который не прилагает никаких усилий, направленных на собственное благополучие, и живет на подачки, успешный человек должен принести себя в жертву этому неудачнику.

## Глава II. Никколо Макиавелли

Вообще говоря, первым, кто приходит на ум моралистам, когда они принимаются клеймить защитников эгоизма, оказывается Никколо Макиавелли (*Niccolo di Bernardo dei Machiavelli*). Многие считают Макиавелли тем самым «зловещим толкователем», который говорит об эгоизме с «плохо скрываемым удовольствием». <sup>115</sup> Правда, другие становятся на его защиту и говорят, что имя великого флорентинца несправедливо стало «символом этической теории, защищающей эгоизм». <sup>116</sup>

Все искусство добродетельного государя Макиавелли выразил в одной фразе: «По возможности не удаляйся от добра, но при надобности не чурайся и зла».<sup>117</sup> Избрав этот предмет для обсуждения, он в толковании его «более всего расходится с другими» философами не потому, что «мораль частного человека не подходит государству», и, что «в политике есть своя особенная, политическая мораль»,<sup>118</sup> как думает, например, философ Геннадий Гребенник. Кто читал «Государя», тому должно было броситься в глаза, что Макиавелли рассуждает не с точки зрения суверена, а с точки зрения подданного, который пытается направить поступки государя для своей собственной выгоды. И многим этот государственный чиновник кажется злым гением только потому, что он понимает диалектику добра и зла лучше тех, кто не осилил Гегеля в университетах. Если вдуматься, пишет Макиавелли, добродетель государя может обернуться злом для его подданных, а зло – благом, и именно поэтому он советует Лоренцо Медичи быть злым и эгоистичным, когда это необходимо для блага народа и государства.

Так, щедрость, например, принято считать добродетелью. Но Макиавелли не рекомендует государю быть щедрым, потому что щедрость может истощить казну, и не желая расстаться со славой щедрого правителя, государь вынужден будет «обременить народ податями и прибегнуть к неблагоприятным способам изыскания денег». <sup>119</sup> Поэтому «ради того, чтобы не обирать подданных, иметь средства для обороны, не обеднеть, не вызвать презрения и не стать поневоле алчным, государь, - учит Макиавелли, - должен пренебречь славой скупого



правителя». <sup>120</sup>

Макиавелли так же советует государю не злоупотреблять милосердием. Он ставит в пример Чезаре Борджиа, который прослыл своей жестокостью, но именно благодаря жестокости «навел порядок в Риманье, объединил ее, умиротворил и привел к повиновению». <sup>121</sup> Учинив несколько расправ, пишет Макиавелли, и с ним согласится каждый, кто мечтает о законности и порядке, государь «проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствует беспорядку», «ибо от беспорядка, который порождает грабежи и убийства, страдает все население, тогда как от кар, налагаемых государем, страдают лишь отдельные лица». <sup>122</sup> И Макиавелли рекомендует правителю при необходимости немедленно применять жестокие меры, если этого требует безопасность и благо подданных.

«Кто поступит иначе из робости или по дурному умыслу, - говорит он, - тот никогда уже не вложит меч в ножны и никогда не сможет опереться на своих подданных, не знающих покоя от новых и непрестанных обид». <sup>123</sup>

Вот пример на эту тему, который приводит Сергей Кара-Мурза.

«Когда «бандиты начали в Фергане погромы против турок-месхетинцев», <sup>124</sup> которых сжигали живьем, пишет он, Горбачев направил «против вооруженных автоматами и самыми современными средствами связей безоружных курсантов». Он объяснил это тем, что «нельзя стрелять в граждан, у которых проснулось национальное и демократическое самосознание». <sup>125</sup> Своим бездействием, пишет Кара-Мурза, советский генсек «снял запрет на организованные массовые убийства по национальному признаку» и некоторое время спустя, в Андижане сожгли «шестерых безоружных русских солдат, ехавших в городском автобусе» <sup>126</sup> и за них никто не ответил перед законом.

И это было не последнее убийство в Ферганской долине и на той земле, которая называлась СССР. Политик, пишет Кара-Мурза, может стать палачом, убивая своим бездействием, и «напротив, политик, который карает, может на деле быть спасителем от палачей». <sup>127</sup>

Одним словом, Макиавелли поучает государя не тому, как, попирая добродетель, добиваться собственного блага, он советует ему, как добиться блага для подданных и процветания государства.

Чтобы было ясно, что Макиавелли совсем не похож на адвоката дьявола, я приведу пару советов из тех, что давал

Чандрагупту брахман Каутилья, которого Геннадий Гребенник называет однодумцем великого флорентийского политолога.

Каутилья говорит своему государю, что если «царству вредят фавориты», и «невозможно открыто противодействовать злодеям»,<sup>128</sup> царю «надлежит использовать тайные кары». Например, царь может натравить на злодея его брата, рожденного от щудрянки или служанки, «обещая ему передать права на владение имуществом злодея». А когда брат «погубит того [злодея] мечом или ядом», брата этого «надо казнить на месте»<sup>129</sup> как братоубийцу.

К злодею можно так же подослать мнимого лекаря, который «установив у злодея дурную или трудноизлечимую болезнь», подсыпет яд в снадобья или еду. Это, по совету Каутильи, могут так же сделать и «подосланные лица под видом поваров и кулинаров».<sup>130</sup>

### **Глава III. Макс Штирнер**

Макс Штирнер, который напоминает обманутого дольщика, пишет, что в жизни «нужно руководствоваться своими интересами, а не своими идеалами».<sup>131</sup> От человека, рассуждает он здраво, требуют считать своим делом «дело добра, затем дело Божие, интересы человечества, истину, свободу, гуманность, справедливость, а далее – дело моего народа, моего государя, моей родины; наконец, дело духа и тысячи других дел», но «только мое не должно стать моим делом».<sup>132</sup>

Однако посмотрев на небо и на землю, Штирнер нигде не обнаружил, чтобы те, кому он должен служить, служили другим. Разве Бог, спрашивает он, сделал «какое-нибудь чужое дело, дело истины и дело любви, своим» делом? Нет, пишет он, «Бог заботится только о своем, занят только собой, думает только о себе и только себя имеет в виду. Его дело чисто эгоистическое».<sup>133</sup> Человечество тоже не служит чему-то высшему, оно так же, как и Бог, видит только себя, заботится только о себе и «знает только одно дело – свое собственное».<sup>134</sup> Оно, пишет Штирнер, заставляя служить себе, измучивает целые народы и отдельные личности, «а когда они свершили то, что требует от них человечество, то их из благодарности выбрасывают в мусорную яму истории».<sup>135</sup>

«Нет надобности, - пишет Штирнер, - показывать на примере любого дела, которое нам хотят навязать, что всякий раз речь идет о чужом, а не о нашем благе».<sup>136</sup> И, наглядевшись на «блестящие примеры», которые подтверждают эту мысль, он объявил, что отказывается «бескорыстно служить великим

эгоистам» и тоже становится эгоистом.

Штирнер понимает эгоизм, не как склонность притягивать к себе материальные и духовные ценности, отнимая или не одаривая ими других и не как склонность делать всех орудиями своих желаний. Он понимает эгоизм, как *освободительный импульс*, как своего рода инстинкт свободы. И если в эгоизме самом по себе есть какая-нибудь вина, то она состоит только в том, что человек хочет быть свободным, хочет принадлежать самому себе и распоряжаться собой сам.

## Раздел IV. За что нам не нравится эгоизм?

### Глава I. Эгоизм и нравственность

Эгоизм не нравится нам не сам по себе, хотя многие считают его абсолютным злом. То, что никому не нравится в эгоистах, связано с нравственной стороной дела. Но прежде, чем об этом поговорить, нужно разобраться в том, что такое нравственность.

Любой толковый словарь может объяснить, что нравственность, это «моральные свойства» человека, и каждый штатный моралист скажет, что нравственность тождественна морали. При этом, многие остро чувствуют, что между нравственным и моральным есть какая-то разница.

Георг Гегель (*Georg Hegel*), например, пытался провести границу между моральностью (*moralitst*) и нравственностью (*sittlichkeit*), и у него получалось, что моральность, это *идея* добра, которая существует только в голове человека, а нравственность, это *поступок*, который превращает идеальное в «природное наличное бытие в форме любви и чувства».<sup>137</sup>

Добро, которое находится в сфере моральности, пишет он, «не должно оставаться только в помыслах, оно должно *реализоваться*»,<sup>138</sup> потому что «субъективная воля требует, чтобы то, что пребывает внутри ее, получило внешнее наличное бытие, чтобы добро совершалось во внешнем существовании».<sup>139</sup> И, вот этот акт *реализации идеи* добра называется у Гегеля нравственностью.

Например, мусульманская мораль требует, чтобы женщина носила паранджу и чачван. Это, вообще-то, идея мужчины, который, превращая свою жену, как выражается Уильям Самнер (*William Graham Sumner*), в «кучу постельного белья»,<sup>140</sup> ограждает себя от покушения других мужчин на его священную собственность. Для его жены это *идея добра*, то есть *мораль*, и, одевая на себя паранджу и чачван, она материализует эту идею в нравственный поступок.

Кроме Гегеля были и другие философы, которые пытались размежевать понятия нравственности и морали. Однако, несмотря на «различные попытки разведения понятий морали и нравственности»<sup>141</sup> они «продолжают употребляться как взаимозаменяемые»,<sup>142</sup> хотя речь идет о совершенно разных вещах.

## Глава II. Аристотель о природе нравственности

Абдусалам Гусейнов и Рубен Апресян пишут, что Цицерон сделал точный перевод «понятия этического с греческого языка на латинский» и «сконструировал термин *«moralis»* и что, этот вития, говоря о «моральной философии», понимал под ней «ту же область знания, которую Аристотель называл этикой».<sup>143</sup>

Однако я хочу обратить внимание на то, что это не значит, будто Марк Туллий Цицерон понимал под моральным то же самое, что великий Стагирит под нравственно-красивым (*το καλον*).

Цицерон настаивает на том, что человека возвышают в нравственном смысле только гражданские добродетели, исполнение своих *обязанностей* перед обществом, которое позволяет сохранять «союз между людьми».<sup>144</sup> Человек, который, между прочим, не брезговал никакими средствами для достижения власти, оценивает нравственные достоинства человека по той пользе, которую он приносит государству. Он даже говорит, что если бы кто-то «ради своей пользы отнял что-нибудь у человека во всех отношениях бесполезного», то он «поступил бы бесчеловечно», но, если бы этот грабитель «был таким человеком, что мог бы принести большую пользу государству и человеческому обществу», чем ограбленный им субъект, то это «не заслуживало бы порицания».<sup>145</sup>

Цицерон, как видно, понимает под моральным все то, что стоит на страже пресловутого общего блага, которое в нормативной этике ставится выше блага отдельного человека.

«Пренебрежение к общей пользе, - пишет оратор, посетивший «сей мир в минуты роковые», - противно природе; ибо оно противозаконно».<sup>146</sup>

И именно мораль в редакции Марка Туллия Цицерона имеют в виду все правоведы и моралисты, когда говорят о совпадении права и нравственности, подразумевая под нравственностью мораль.

Новгородцев, например, пишет, что *нравственность* и *право* «являются силами, противопоставляющими эгоизму частных стремлений интересы общего блага и требования

справедливости».<sup>147</sup> И Владимир Соловьев, устраняя всякую мысль «о коренной противоположности нравственного и юридического начала»,<sup>148</sup> пишет, что право это «минимум нравственности, равно для всех обязательный».<sup>149</sup>

Если сказать коротко, Цицерон учит тому, *что человек должен* делать для чужого *блага* и даже советует не стесняться в средствах, если польза для государства и человеческого общества превышает пользу одного «человека во всех отношениях бесполезного».<sup>150</sup>

Что же касается Аристотеля, то он описывает в своей этике плохие и хорошие привычки (*εχ ετηους*), то есть человеческие характеры. То, одним словом, что само по себе делает человека «нравственно-красивым (*το καλον*)»<sup>151</sup> или низким, независимо от того, о каком благе он заботится – о всеобщем или собственном.

Аристотель не говорит, что какая-либо деятельность сама по себе может обладать нравственной ценностью. Он говорит, что добропорядочный муж в отличие от недобропорядочного совершает свое дело «хорошо (*το ευ*) и прекрасно в нравственном смысле (*καλος*)».<sup>152</sup> Другими словами, о добропорядочности человека, согласно Аристотелю, судят не по тому, *что* он совершает какое-то дело, даже если оно и полезное, а по тому, *каким образом* он его совершает.

Второй отец Александра Македонского<sup>f</sup> пишет, что человек прежде чем совершить поступок, делает сознательный выбор, и выбор этот «касается не *целей*, а *средств* к цели». Поставив перед собой цель, пишет он, человек «заботится о том, *каким образом* и *какими средствами* ее достигнуть».<sup>153</sup> Поэтому Аристотель и говорит, что «мы хвалим и порицаем всех, взирая более на выбор, чем на дела»,<sup>154</sup> то есть на *средства*, какими эти дела совершаются.

Вот примеры.

В 2004 году в Приморье, в воинской части, которая обслуживала военный аэродром 11-й армии ВВС и ПВО России, произошло массовое отравление солдат. По версии следствия, сослуживцев отравил Виталий Смирнов. Он «решил отомстить старослужащим, которые издевались над ним и отбирали присылаемые родственниками деньги».<sup>155</sup> Молодой солдат нашел где-то азотнокислый талий, «пришел в бытовку, где военнослужащие пили чай, и смешал талий, который имеет вид светлого порошка, с сахаром».<sup>156</sup>

---

<sup>f</sup> Аристотель был воспитателем Александра Македонского, и Македонский называл мыслителя своим вторым отцом.

Другой случай произошел в Белоруссии в воинской части 30151.

Там в 2004 году попал под суд новобранец Аким Бенеш, оказавший сопротивление старослужащим, которые избивали молодых солдат.

Как рассказывает журналист Кирилл Хилько, у Бенеша отобрали часы, началась драка, и Аким, по словам его отца, «посадил оппоненту фингал»,<sup>157</sup> Бенеш, как рассказывает отец, «к сожалению, не видел другого выхода, как только вступить в драку», потому что он «парень с честью».<sup>158</sup>

Так вот, с точки зрения права и морали оба эти случая являются преступными и аморальными деяниями. Оба солдата совершили преступление перед законом, и грех перед Богом. Но каждый согласится, что между поступками Смирнова и Бенеша есть кардинальное различие. Один *скрытно* прокрался в бытовку и подсыпал яд в сахарницу, другой выходил драться со своими обидчиками, «один на один, как мужчина с женщиной».<sup>159</sup> Их поступки, как видно, отличаются не тем, *что они сделали*, а тем, *как* они это сделали. Поэтому поступок Бенеша, несмотря на преступный и аморальный характер, вызывает у всех нормальных людей чувство нравственного восхищения, а такой же преступный и аморальный поступок Смирнова вызывает чувство нравственного отвращения.

Или, например, Иосиф Флавий осуждает Корея, как известно, не за то, что он покушался на власть Моисея, а за то, что делал это недопустимыми средствами.

После того, как Моисей назначил первосвященником своего брата Аарона, рассказывает он, Корея организовал заговор против патриарха. Он настаивал на том, что больше, Аарона достоин должности первосвященника. Флавий не отрицает, что Корея был прав и пишет, что его претензии были «повидимому, справедливыми».<sup>160</sup> Корея был родственником Моисея, что делало их равными по происхождению, и «был гораздо богаче» патриарха. Но Моисей, по его словам, приближал людей ничтожных для того, чтобы упрочить свое положение, и «по примеру тиранов [раздавал] почетные должности, кому захочет».<sup>161</sup>

Однако, разбирая этот заговор с *нравственной* точки зрения, Флавий не отрицая правоту Корея, говорит, что «гораздо более тяжким преступлением», чем тирания Моисея, является то, что Корея «не в состоянии легальным путем достигнуть желаемой почести», пускал в ход «всякие *хитропридуманные интриги*».<sup>162</sup>

### Глава III. Ошибочные выводы Николая Бердяева

Как пример, куда может завести смешение нравственности и морали, я приведу гипотезу Николая Бердяева о трагическом столкновении «нравственных понятий война» и «нравственных понятий, открытых Богом и заключенных в Евангелии»,<sup>163</sup> между которыми, как он думает, существует «глубочайшее противоположение и конфликт»<sup>164</sup>

Воинская этика, утверждает этот «мыслитель 21 века, случайно забредший в наш»,<sup>165</sup> как о нем сказал в XX веке богослов Александр Мень, «кладет в свою основу то *нравственное* правило, что всякое оскорбление чести должно смываться кровью». Но представление, что «оскорбление чести должно смываться кровью»,<sup>166</sup> это не *нравственное* правило, а *моральная* норма аристократии. Нравственность же, которая, как сам Бердяев и пишет, «сумела [в воинской этике] инстинктам жестокости придать характер *благородства*», требует не отмщения за обиду, а отмщения за обиду совершенно *определенным способом*.<sup>167</sup> Законы Ману, излагая нравственные принципы добродетельного война, говорят, например, что не следует поражать врагов вероломным оружием, нельзя убивать оказавшегося на земле, безоружного, тяжелораненого, отступающего и т. д.<sup>168</sup>

При том, что древние народы, так же, как, впрочем, и современные, не хотели даже слышать о жалости к врагу, для людей, о которых рассказывает Морис Дэйви (*Maurice Davie*) в своей «*Эволюции войны*», на первом месте стояло не желание победить, а желание победить честно, потому что бесчестная победа для них была унижительна и хуже поражения. Поэтому они предупреждают друг друга о нападении и считают «постыдным для себя нападать на врага без объявления войны».<sup>169</sup> А в Мексике, племя, объявив войну слабым соседям, «посылало противнику оружие», и давало «оружие невооруженным европейцам, прежде чем напасть на них».<sup>170</sup> По той же самой причине гуанчи на Канарских островах считали «недостойным и низким убивать женщин и детей своих врагов, поскольку, по их мнению, они слабые и беззащитные, а потому – *недостойные* объекты для ненависти и мщения».<sup>171</sup>

В том, что всякое оскорбление чести смывалось кровью, не было еще ничего нравственного. Генриху II, например, пишет Василий Новоселов, потребовалось даже издать специальный ордонанс «*Против убийств, которые ежедневно происходят в*

нашем королевстве». Этот указ был посвящен не убийствам вообще, а «в первую очередь убийствам из засады (*guet-apens*) и внезапным вооруженным нападениям (*rixes*)». <sup>172</sup> По словам Брантома, за оскорбление чести, по крайней мере во Франции, Италии и Испании XVI века, мстили не только из засады, но и использовали для этого киллеров. И, как Брантом говорит, «дворян разоряла необходимость содержать за свой счет целые армии наемных убийц». <sup>173</sup> Поэтому дуэль, которая пришла на смену стихийным стычкам и практике заказных убийств, имела перед ними как раз *нравственное* преимущество, потому что ставила «рамки дозволенных *средств*» и предоставляла противникам «хотя бы теоретически, равные возможности». <sup>174</sup> И именно это стало высшим достижением воинских «*нравственных* понятий», а не то правило, по которому «всякое оскорбление чести должно смываться кровью». <sup>175</sup>

Так же, например, эволюция дуэли у викингов из *einvígi* в *hólmgang*, показывает, что в самом обычае смывать кровью всякое оскорбление чести, не было именно той нравственной основы, о которой говорит Бердяев. *Hólmgang*, пишет Олав Бё (*Olav Bø*), «был делом чести» и в отличие от *einvígi* «был связан с определенными правилами». <sup>176</sup> В *einvígi* «тактика боя была бесчестная», а по правилам хольмганга (*hólmgangulog*) было позором применять «грязные трюки» - «кусать, таскать за волосы, бить лежащего на земле». <sup>177</sup>

Противоположность воинской этики и этики христианской существует как раз в сфере морали, а не нравственности. Из того, что христианин не мстит за пощечину, не следует, что он поступает безнравственно даже с точки зрения воина. Нравственность христианина заключается не в том, что подставить другую щеку, есть «духовный подвиг и просветление», <sup>178</sup> как проповедует Бердяев. Его нравственность заключается в том же, в чем заключается и нравственность побежденного воина – и тот и другой должны смириться с *достоинством*.

Эталоном нравственности для христиан были мученики, сохранявшие человеческое достоинство при самых жестоких истязаниях. В книге о святом Поликарпе говорится, что их рассекали бичами, «так, что даже видны были внутренние вены и артерии», <sup>179</sup> и «даже стоящие около них плакали от жалости, а они были столь мужественны, что ни один из них не вскрикнул и не восстенал». <sup>180</sup>

Поэтому Кант и пишет об истинном смирении, которое возникает из «возношения и глубочайшего уважение к себе», <sup>181</sup> и о смирении ложном, которое он называет



«коленипреклонением и угодничеством»,<sup>182</sup> унижением «своей моральной ценности», и способом «добиться милости другого» посредством лицемерия и лести (*heuchelei und Schmeichelei*).

#### Глава IV. Выводы

Таким образом, право и мораль предписывают человеку то, что он обязан делать, и указывают, что ему делать запрещено. Нравственность же, которой, как говорит Гегель, «свойственно познавать природу»,<sup>183</sup> оценивает поступки человека по тому, каким *способом*, какими *средствами* они осуществлены.

Больше того, если мораль, как и право является силами, которые противопоставлены «эгоизму частных стремлений», то нравственность заботится исключительно о частных интересах.

Кропоткин, ссылаясь на Веняминова, пишет, что в этике алеутов, «как и в этике других первобытных племен», а я добавлю, что и в этике всех современных народов, «есть два отдела».<sup>184</sup>

К первому отделу он относит правила «безусловно обязательные» для всех. Это, например, запрет братоубийства, основы «пользования тем, что принадлежит всему роду: водами, лесами, охотничьими областями, а также лодками».<sup>185</sup> Сюда же относятся правила «охоты и перекочевков и правила сохранения огня», регламент «разделение рода на отделы и систему допустимых брачных отношений» и правила, «касающиеся религиозных суеверий и обрядов».<sup>186</sup> В этом же отделе оговаривается «отношение к старикам и к новорожденным детям».<sup>187</sup>

Ко второму отделу он относит правила, которые только рекомендуется выполнять, как желательные, какие *стыдно* не выполнять. Так, пишет князь, для алеутов «стыдно бояться неизбежной смерти, стыдно просить пощады у врага; стыдно быть уличенным в воровстве, опрокинуться со своей лодкой в гавани; стыдно бояться выйти в море во время бури; стыдно выпрашивать милостыню».<sup>188</sup>

Как видно, к первому отделу алеуты относят то, что ограничивая эгоизм человека, стоит на страже *чужих* интересов. Правила же второго отдела обязывают человека бороться, как сказал бы Кант, за то, чтобы «ни в чем не уронить своего человеческого достоинства перед другими»<sup>189</sup> людьми, то есть, за *свои* эгоистические интересы.

#### Глава V. Примеры возмутительного эгоизма

Таким образом, нас возмущает не сам по себе эгоизм, иначе мы должны были бы возмущаться самим фактом существования других людей, а средства, при помощи которых некоторые люди осуществляют свои эгоистические проекты.

Никто не осуждает человека, который заботится о сохранении своей жизни. Но всем кажутся низкими и отвратительными те, кто делает это любыми средствами, кто ради выживания не останавливается не перед чем.

Я снова здесь вспомню «Голод как фактор» Питирима Сорокина, где он в том числе рассказывает о русских интеллигентах, которые после Октябрьской революции «из-за куска хлеба [перешли] в противоположный стан». <sup>190</sup>

Первое время, пишет Сорокин, интеллигент считал позором «идти на службу к власти и получать «подачки» из «кровавых рук». <sup>191</sup> Когда же наступил голод «профессора, журналисты, врачи, писатели и поэты, адвокаты и инженеры», увидев в этих кровавых руках «волшебное сияние» продпайков, один за другим пошли на унижительную капитуляцию. Сначала это делалось тайком, украдкой, с заднего хода. Потом, продолжает Сорокин, назначение на высокие посты стали считать честью, стали гордиться им, и стали смотреть на свою государственную деятельность, как «на вполне честное и святое дело». <sup>192</sup>

Если интеллигент не шел на службу к большевикам, он превращался в заурядного мелкого воришку. По словам Виталия Лихницкого, во время голода в Москве были случаи, когда «интеллигентные лица, приходя в гости к своим знакомым, похищали у них куски хлеба, картофель, сухари, вообще все съестное, что только попадалось им под руку», а «в подмосковных селах [они] воровали овощи из огородов своих соседей». <sup>193</sup>

При том, например, что люди в любом случае не любят тех, кто успешно делает карьеру, нравственное отвращение они испытывают только к тем, кто готов ради должности поступиться своей честью.

После того, как Петр разрушил местничество, с возмущением пишет князь Щербатов, в дворянах не стало «благородной гордости».

«Стали не роды почтенны, но чины, и заслуги, и выслуги, - рассказывает он, - И тако каждый стал добиваться чинов, а не всякому удастся прямые услуги учинить, то за недостатком заслуг, стали стараться выслуживаться, всяким образом льстя и угождая государю и вельможам». <sup>194</sup>

Императрица Анна, по его словам, «любила дураков, и были при ней князь Волконский и князь Галицин». <sup>195</sup> То, что

«благороднейших родов люди в толь подлую должность были определены», князь, расценивает, как «высший знак деспотичества». Однако и князья от этих должностей не отказывались.

«Хотя велика часть ощущала неудовольствие, - замечает Щербатов, - но никто, ни к чему смелому приступити не дерзал». <sup>196</sup>

Никто так же не возмущался эгоизмом кровника, который, исполняя «священный долг»,<sup>197</sup> преследовал своего врага, там, где этот обычай считался священным. Возмутительным казался только способ отмщения. Ирина Бабич пишет, например, что в «пореформенное время» возмутительной формой мести у адыгов стало доноительство.

«Адыг, - пишет она, - мог донести российским властям на кровника или врага, удовлетворяя таким образом свои мстительные чувства». <sup>198</sup>

Так же осуждались доканщики, люди, «которые в тайне от окружающих давали в суде показания против своих сельчан, с которыми у них были враждебные или кровнические отношения». <sup>199</sup> По словам Кажарова в пореформенный период «стали входить в практику ложные обвинения в абречестве как одна из форм расправы с неудобными лицами». <sup>200</sup> Одним словом, доносчики и доканщики на Кавказе осуждались не за то, что преследовали свои эгоистические интересы, а за то, что делали это *неправильно, безнравственными средствами*.

## **Раздел V. Когда и почему эгоизм стал проблемой**

### **Глава I. Эгоизм у семи мудрецов и первых греческих философов**

Итак, в природе человека нет ничего кроме эгоизма. Однако в одних социальных условиях, он не причиняет кому-либо серьезных неудобств, и люди, как можно предположить, могут в каком-то смысле даже не подозревать о его существовании, но в других социальных условиях он превращается в тяжелую общественную проблему.

По крайней мере, в Европе с человеческим эгоизмом, как с проблемой, судя по всему, столкнулись в VII-VI веках до новой эры. Именно тогда предметом первых этических размышлений человечества стали «противоречия между благом целого и благом отдельных личностей». <sup>201</sup>

Историк этических учений Абдусалам Гусейнов пишет, что Гомер, еще не знал этого противоречия. Герои его Илиады

«выражают коллективистское начало, они принадлежат своему народу, и борьба за благо народа является реальным смыслом их жизнедеятельности».<sup>202</sup> И Ахилл, и Гектор «видят свое предназначение в том, чтобы разделить судьбу своего народа, погибнуть за него и вместе с ним».<sup>203</sup>

Точка зрения Гусейнова, во всяком случае, соответствует идее Эмиля Дюркгейма о том, что в человеке есть два сознания, одно из которых «содержит только состояния, свойственные лично каждому из нас», второе содержит состояния общие всей группе, к которой мы принадлежим. Это общее Дюркгейм называет обществом внутри нас.<sup>204</sup> И в эпоху так называемого традиционного общества, которое описывает Гомер, личные «сознания членов общества похожи друг на друга и представляют по существу сколок этого самого общества».<sup>205</sup> Современники Ахилла и Гектора «как бы видят все глазами своего общества, и интересы общества – это их собственные интересы».<sup>206</sup>

Здесь я хочу обратить внимание вот на что. Дюркгейм не говорит, что человеку той эпохи эгоизм не был известен вообще, как об этом думает философ и тайный монах Алексей Лосев, который пишет, что в личности тогда «еще не проснулось ее непостоянное «я» со всем эгоизмом и капризами текучих и своевольных переживаний».<sup>207</sup>

На самом деле «непостоянное «я» в человеке никогда и не находилось в состоянии анабиоза, и героям Илиады эгоизм в каком-то смысле не был известен только в отношениях между соплеменниками. Что же касается их отношений с людьми из других племен, то здесь герои Гомера, были эгоистами самой высокой пробы. Троянская война, согласно эпической традиции, и началась-то с заурядного для того века происшествия: младший сын троянского царя Парис, преследуя свой *эгоистический* интерес, вероломно похитил жену у спартанского царя Менелая.

Вообще говоря, подлинный коллективизм, который и по сегодняшний день объединяет людей, например, в политические партии, не подавляет индивидуализм, как об этом многие все еще думают. Он, есть не что иное, как форма организации индивидуализма, благодаря которому он и становится возможным.

Эрик Хоффер (*Eric Hoffer*), например, пишет, что индивид для того, чтобы стать частицей партии должен *отказаться* от своей индивидуальности. Но Хофферу почему-то не приходит в голову, что партиец, у которого, как он думает, «нет целей, ценностей и судьбы вне коллектива»,<sup>208</sup> выступает прежде всего

как индивидуалист. Он противопоставляет себя официальному обществу, и именно поэтому оказывается в партии или конгрегации таких же, как он индивидуалистов, *вооруженных* против той части общества, с которой они находятся в конфликте.

Не частица партии, как думает Хоффер, приобретает характер, цель и ценности массы, а масса приобретает характер, цель и ценности этой частицы. В истории «всюду «общий интерес» создается индивидами, которые определены в качестве «частных людей», пишут Энгельс и Маркс.<sup>209</sup>

Когда же речь идет об обществе, которое, «как система «коллективных представлений», составляет «оппозицию индивидуальным ценностям и взглядам», где личность является «в лучшем случае» производным от коллектива, имеется в виду официальное общество. В этом официальном обществе, где у людей почти нет действительно общих интересов, частные интересы одних выдают за «так называемое «всеобщее»». <sup>210</sup>

Нежелание человека жить на благо других впервые обнаруживается в поучениях так называемых семи мудрецов. Ими, пишет Абдусалам Гусейнов, «задается тип поведения, безусловно ориентированный на благо целого, на почитание *общих* законов, обычаев, богов и предков»,<sup>211</sup> что определенно указывает на то, что люди их эпохи ориентировались уже не на общие интересы, а на личные. Биант, например, призывает в своей известной песне быть угодным всем гражданам, потому что «в этом – благо истинное, дерзкому же норову, - пугает он, - злая сверкает судьба».<sup>212</sup>

Гераклит, который пришел после семи мудрецов, учит, что мир подчиняется Логосу и имеет внутреннее единство, поэтому для блага всех и каждого, необходимо следовать всеобщему, и «самомнение» (*ὑβρις*) должно гасить скорее, чем пожар».<sup>213</sup> Пифагор тоже рассуждает над противоречием между «всеобщей основой мира и частным бытием людей» и «подводит к уже знакомому нам выводу, что люди должны привести свою жизнь в соответствие со всеобщим законом космоса».<sup>214</sup>

Тогда же, судя по всему, зародились две идеи, которые до сих пор в ходу у моралистов.

Именно тогда стали считать истиной, что человеческая природа вступает в конфликт с нравственными нормами, и что для нравственного роста необходимо подавлять человеческое

---

<sup>9</sup> Кессиди переводит этот фрагмент, как «спесь (*ὑβρις*) следует гасить быстрее, чем пожар». (Ф. Кессиди. 2004. Гераклит. Издательство: Алетейя. 224 стр.)

естество. Человек должен был принять извне установленные другими нравственные нормы и «путем постоянных волевых усилий»<sup>215</sup> подчинить им себя. Эти нормам должно было следовать даже тогда, когда они не имели под собой никакого разумного объяснения. В Пифагорейском союзе, например, запрещалось есть бобы, ломать хлеб, мочиться, повернувшись лицом к солнцу и т. д.<sup>216</sup>

Для того, чтобы деятельность, посвященная всеобщему благу в ущерб собственному, не казалась противоестественной, тогда же было изобретено представление о превосходстве духовного начала над телесным.

Гераклит, который все дурное иллюстрирует примерами из жизни скотного двора, пишет, что «если бы счастье заключалось в телесных удовольствиях, счастливыми назвали бы мы быков, когда они находят горох для еды».<sup>217</sup> Но большинство людей не были так же мудры, как сын басилевса, и «ничем не довольный Гераклит»<sup>218</sup> называет их ослами, предпочитающими солому вместо золота. Гераклиту, что совсем неудивительно, так и не удалось победить упорство этих ослов, сопротивлявшихся тому благу, которое они могли бы получить через благо всеобщее. И он, как пишет Диоген Лаэртский, в конце концов «возненавидев людей, удалился и стал жить в горах, кормясь быльём и травами».<sup>219</sup>

Это непреодолимое желание жить для себя, появилось у *homo european<sup>h</sup>* после того, как на смену родовому образу жизни пришла полисная жизнь, когда истины семи мудрецов и первых греческих философов, претендующие на истину в последней инстанции, на самом деле уже давно «потеряли видимую связь с конкретной действительностью [и] определенным социальным слоем».<sup>220</sup>

Зародыш этого переворота в жизни и мировосприятии находился, по словам Энгельса, в появлении частной собственности. Из Афин денежное хозяйство начало проникать в сельские общины, «воздействуя, точно разъедающая кислота, на их исконный, основанный на натуральном хозяйстве образ жизни».<sup>221</sup> С появлением разделения труда население начало разделяться на группы с общими интересами, которые уже не совпадали с интересами рода или фратрии. Члены родов, фратрий и племен рассеялись по всей Аттике и перемешивались между собой. Введенные Солоном навкратрии впервые разделили народ «не по родственным группам, а по проживанию на одной территории».<sup>222</sup>

Новый «способ производства средств к жизни» породил в

---

*h* человека европейского

греческом обществе «словно извне навязанные конфликты»<sup>223</sup> и противоречия. С этими противоречиями индивид не умел бороться и не мог рассчитывать на ту помощь, защиту и поддержку, которую в прежней жизни ему оказывал род – род уже не мог не ограничить, не устранить «даже худшие из зол, возникавшие на глазах у всех».<sup>224</sup> И грек IV-III веков старой эры оказался, таким образом, один на один с враждебным ему миром.

Конечно, он не сразу почувствовал перемены и не сразу стал об этих переменах размышлять. Между реформой Клизфенома, который окончательно уничтожил влияние рода на общественную жизнь, и философскими теориями, которые почувствовали в человеке нечто новое, прошло еще какое-то время, пока греки стали остро ощущать то, чего они не знали, может быть, до Солона, пока оставались в тени старых родовых добродетелей.

«Моральное влияние, - пишет Энгельс, - унаследованные взгляды и образ мышления старой родовой эпохи еще долго жили в традициях, которые отмирали постепенно».<sup>225</sup>

Таким образом, до разрушения родовой общины человек находился в окружении своих соплеменников, и для него было естественно *притягивать* их, и вооружаться против чужих, от которых исходила опасность для его племени и для него лично. Теперь же, когда община была разрушена, когда новый способ производства перемешал людей, человек оказался в окружении чужих, в состоянии перманентной опасности.

Эта его вражда и недоверие к миру подпитывались и усугублялись еще и тем, что, всеобщее благо было для него чужим благом и не возвращалось к нему, как должно было бы следовать из учения Гераклита о Логосе и из всеобщего закона Космоса, открытого Пифагором.

Дело в том, что, принуждая человека служить общими интересами, и семеро мудрецов, и первые греческие философы вольно или невольно принуждали человека служить интересам господствующего класса. Поэтому Гусейнов, когда стоял на марксистской платформе, писал, что «в творчестве семи мудрецов уже заложена в основных чертах нормативная модель морального поведения, которая соответствует идеологии эксплуататорского класса».<sup>226</sup>

## **Глава II. Эгоизм у мыслителей третьего периода античной философии**

Все это привело к тому, что человек захотел превратиться в

улитку, закрыться в своей скорлупе и там построить свой собственный независимый, самодостаточный, справедливый и безопасный мир. И эгоизм в новом и злом мире явился для него не как средство нападения на все внешнее, а как средство защиты от внешней опасности.

Это новое мировоззрение личности и почувствовала греческая философия так называемого третьего периода.

В этой философии, по словам Штирнера, впервые появляется человек, вооруженный против мира, человек, который стремится оттолкнуть от себя мир. Об этой идее «отталкивания мира», которая была отличительной чертой греческой философии третьего периода, говорит не только невежественный школьный наставник с гимназическим минимумом познаний в древней философии, как называют Штирнера основоположники марксизма.<sup>227</sup> Об этом же, только другими словами, говорит и Гегель. Стоики, скептики и эпикурейцы, пишет он, «поставили себе целью сделать дух равнодушным ко всему, что дается действительностью».<sup>228</sup> И это же, по словам Гусейнова, который ссылается в этом месте на Франца Меринга (*Franz Mehring*), утверждают сами критики «святого Макса».<sup>i</sup>

«Сделать человека независимым от всего внешнего, - пишет Меринг, - научить его жить одной только внутренней жизнью и находить свое счастье в спокойствии ума и сердца, остающ[егося] непоколебленным, даже когда целый мир разрушается, вот что, по мнению Маркса, стало общей задачей всех трех школ, характеризующих собой третий период греческой философии».<sup>229</sup>

Эти идет третьего периода античной философии появляется, собственно говоря, уже у софистов и атомистов. Софисты «не только отгородились от всякой космологии, но пытались «освободиться» от всяких связей с обществом и государством вообще».<sup>230</sup> А Демокрит, как истинный атомист, представлял человека самодостаточным атомом. Человек, по его убеждению, это автономное существо, и чем больше он замкнут на себе, тем более счастлив. Мудрец у Демокрита достигает счастья благодаря умеренности в частных и общественных делах. Он радуется тому, что имеет и не завидует тому, что есть у других.

Так вот, стоики считают, что мир нельзя сделать совершенным, но можно построить совершенный мир внутри себя. Они, в интерпретации Штирнера, видят источник мудрости в такой жизни, где «только сам стоик живет, [а] все

---

*i* Макса Штирнера



остальное для него мертво».<sup>231</sup> Их фундаментальная идея состоит в том, что живое стремится ко всему, «что его сберегает, и отталкивается от того, что ему угрожает».<sup>232</sup> Этот факт они обозначали термином *oikeiosis*, что значит *притяжение, присвоение*, и из него выводили этические принципы.

Эпикур утверждает, что человек может найти опору в самом себе и, опираясь на себя, может преодолеть источники человеческих несчастий – ненависть, зависть и презрение. Человек, по эпикурейцам, должен быть независимым «от природы и общества». Их идеал – безмятежный покой, который можно обрести, уклонившись от мира.

И, наконец, скептики считали, что истинная мудрость, состоит в том, чтобы равнодушно относиться ко всему, что находится вне человека. Именно так, по их учению, можно стать счастливым.

## **Раздел VI. Эгоизм, как фактор интеграции**

### **Глава I. Образование закрытых социальных групп**

Положение человека в этом чужом мире в патологической, утрированной форме можно себе представить на примере психопатов, страдающих сварливостью. Они, как пишет Эмиль Крепелин (*Emil Kraepelin*) проявляют «патологически длительную и упорную раздражительность, возникающую от трений общественной жизни». <sup>233</sup> Их «преувеличенная самооценка, сильно индивидуальная окраска восприятий и суждений, беззастенчивость, эгоизм и упрямство приводят к бесчисленным столкновениям с самыми разнообразными лицами и властями». <sup>234</sup> Они постоянно выдвигают какие-нибудь требования и настаивают на них «с величайшим озлоблением». <sup>235</sup>

Вот таким, примерно, стало состояние людей после того, как новый «способ производства средств к жизни» породил в греческом обществе «словно извне навязанные конфликты». <sup>236</sup> Это было наиболее подходящее состояние для той *войны всех против всех*, которую Томас Гоббс (*Thomas Hobbes*) помещал в своем *Левиафане* в *догосударственную* эпоху, хотя он и не думал, «чтобы [эти войны] когда-либо существовали как общее правило по всему миру». <sup>237</sup>

Но эгоизм, как и в золотой век родового строя, объединяет людей, как бы снова возвращает их в родовую общину, только на этот раз не на основе кровного родства, а, как говорят Энгельс и Маркс, на основе «одинаковой судьбы», <sup>238</sup> хотя

самый, казалось бы, очевидный прогноз, сводится к тому, что эгоизм должен привести к их разъединению, как думает, например,

Шопенгауэр, утверждающий, что он лежит «между человеком и человеком как широкий ров».<sup>239</sup>

Идея о том, что именно эгоизм, раздор между людьми, а не какое-нибудь взаимное влечение или мифический закон взаимопомощи,<sup>240</sup> объединяет людей в сообщества, насколько мне известно, впервые была высказана Гераклитом Эфесским, который, правда, в другом месте первым заговорил о войне всех против всех. Он пишет: «что враждует, то соединяет», и что «гармония прекраснейшая, порождается рознью».<sup>241</sup> Затем Кант пишет, что как раз антагонизм в обществе людей становится, в конце концов, «причиной их законосообразного порядка».<sup>242</sup> Под антагонизмом он подразумевает всеобщее сопротивление людей друг другу, «которое постоянно угрожает обществу разъединением».<sup>243</sup>

Природа, пишет Кант, вынуждает человеческий род достичь «всеобщего правового гражданского общества»,<sup>244</sup> и двигаться в этом направлении заставляет людей то, что «при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом».<sup>245</sup> Человек, пишет он, «хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора».<sup>246</sup> и именно без этого раздора «все превосходные природные задатки человечества оставались бы навсегда неразвитыми».<sup>247</sup>

«Люди столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, - пишет Кант, - вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных».<sup>248</sup>

Так вот, Иммануил Кант утверждает, что эгоизм объединяет людей, хоть и не объясняет, каким образом может объединять то, что предназначено для разъединения.

Зимель же пишет, что «представители одного слоя или одной касты сплачиваются по причине их общей враждебности к членам другого слоя или другой касты. Таким образом, иерархия положений сохраняется именно по причине антипатии, которую представители подгрупп испытывают по отношению друг к другу».<sup>249</sup> Рэндалл Коллинз (*Randall Collins*) так же говорит, что для «социологов конфликты и солидарность – это две стороны одной медали».<sup>250</sup>

«Группы, - пишет американский социолог, - часто имеют наибольшую внутреннюю солидарность, когда они мобилизуются против внешнего врага».<sup>251</sup>

А Зимель и Льюис Козер (*Lewis Coser*) напоминают общеизвестный факт: поскольку «внешний конфликт

спланирует группу», «группы часто ищут внешних врагов для поддержания внутреннего порядка».<sup>252</sup>

Здесь под словом *враг* нужно, конечно, понимать не только человека, который угрожает чьей-то безопасности, но «всё, что приносит вред, неприятности и зло».<sup>253</sup> Это может быть и человек, и стихийные бедствия, и идеи, и т. д.

## Глава II. Экспедиционное бешенство

То, что сплочению социальной группы способствует не взаимная любовь, а склонность людей к раздорам, доказывает, например, так называемое экспедиционное бешенство или полярная болезнь.

По словам Владимира Лебедева,<sup>j</sup> в истории экспедиций было «немало печальных случаев разобщенности людей, попавших в условия длительной групповой изоляции».<sup>254</sup> Они начинают друг друга раздражать, перестают друг другу доверять, и, в конце концов, между ними возникают тяжелые и, на первый взгляд, беспочвенные конфликты. Норвежский полярник Карстен Борхгревинк (*Carsten Borchgrevink*), который первым ступил на шестой континент, пишет, что в экспедициях люди так надоедали друг другу, что не могли видеть «чужого ненавистного лица».<sup>255</sup> Так же и Ричард Бэрд (*Richard Byrd*), который руководил четырьмя экспедициями в Антарктиду, рассказывает, что полярники «радовались наступлению ночи, ибо, когда наступала ночь, мы не видели друг друга».<sup>256</sup> Он же пишет, что во время зимовки в Литл-Америка, один человек из его команды «находился на грани убийства или самоубийства из-за воображаемого преследования со стороны другого человека, бывшего ранее его верным другом».<sup>257</sup> Я, правда, думаю, что у Бэрда не было проблем с сумасшедшими, потому что он, хорошо осведомленный о полярной болезни, по крайней мере, в свою первую экспедицию в Антарктиду предусмотрительно прихватил двенадцать смиренных рубах.<sup>258</sup>

Есть несколько объяснений этой, странной на первый взгляд, болезни.

Рада Грановская, например, думает, что причиной «экспедиционного бешенства» является отсутствие общей цели у участников экспедиции. При этом она ссылается на случай, который произошел с командой Жерлаша де Гомери, зимовавшей у берегов Антарктиды в 1898 году. Де Гомери,

---

*j Владимир Лебедев - один из основателей космической психологии.*

пишет она, старался «создать терпимые условия для зимовки», но, несмотря на это, «в прокопченных каютах, слабо освещенных светом керосиновых ламп, поселилась раздражительность», потому что «значимой эта экспедиция была только для ее руководителей». <sup>259</sup>

Но действительно ли полярную болезнь вызывает отсутствие общей цели?

Во время зимовки экипажа де Гомери в районе моря Беллинсгаузена от этой болезни сошли с ума два матроса, <sup>260</sup> которые, действительно, могли и не осознавать научной важности этой экспедиции. Но можно ли объяснить отсутствием общих целей тяжелый конфликт, который произошел между Жерлашем де Гомери и Амундсенем, который, вообще говоря, был человеком неуживчивым? <sup>261</sup> Амундсен, хоть и нанялся на судно де Гомери простым матросом, но уже тогда мечтал сделать карьеру полярника, и, стало быть, эта экспедиция была для него такой же значимой, как и для начальника экспедиции. <sup>262</sup>

Профессор психологии Ларри Пенвелла (*Larry W. Penwell*) считает, например, что источником конфликта внутри изолированной группы могут быть предубеждения, связанные с национальными или половыми различиями, с различиями в социальных статусах или рабочих обязанностях. И эти-то предрассудки и предубеждения, пишет Пенвелл, могут приводить к поиску «козлов отпущения» внутри группы и эскалации конфликта. <sup>263</sup>

Однако все эти предрассудки существуют и в неизолированных группах, но это не приводит к тому, что люди без всякой *очевидной причины* начинают друг друга ненавидеть.

Все указывает на то, что изолированной группе просто не хватает внешнего врага. Во всяком случае, полярная болезнь проходит сама собой, как только появляется тот, на кого оторванные от общества люди могут излить свое раздражение.

Флинн, Монро и Крамер, по словам Вадима Гущина, приводят данные о том, что люди, которые трое суток находились в экспериментальной изоляции, часто проецировали свое раздражение на «группу наблюдения и обеспечения модельного эксперимента», <sup>264</sup> что позволяло им сохранить мир между собой. Георгий Береговой, рассказывает, что космонавты, когда у них накапливается внутригрупповая напряженность, «дренируют» негативные эмоции на наземный персонал, и делают это сознательно или подсознательно для «сохранения благоприятного внутригруппового климата». <sup>265</sup>

Другие исследования, связанные с космическими полетами, так же подтверждают, что «изолированная группа направляет свою враждебность на тех, кто поддерживает с ней связь».<sup>266</sup> Например, «некоторые экипажи *Аполлона* и *Скайлэба* выражали раздражительность и отказывались повиноваться наземному персоналу управления»,<sup>267</sup> и по наблюдениям психолога НАСА Ника Канаса (*Nick Kanas*) «данная стратегия «переноса» источника агрессии вовне позволяла снизить внутригрупповую враждебность».<sup>268</sup>

Самое убедительное объяснение экспедиционного бешенства дает Конрад Лоренц. Он рассказывает, что у цихлид семейная пара стремится изгнать со своего участка всех соседей. Соседи обычно стоят по углам аквариума с изодранными плавниками или мечутся по всему водоему, спасаясь от преследования. Тогда некоторые начинающие аквариумисты, сочувствуя истерзанным соседям агрессивной парочки, отсаживают бедолаг в другой водоем, и тираны остаются безраздельными хозяевами аквариума. Но через несколько дней благодетели «с изумлением и ужасом» обнаруживают, что «самочка, изорванная в клочья, плавает кверху брюхом, а от икры и от мальков не осталось и следа».<sup>269</sup> Такие прискорбные события, пишет Лоренц, не происходят, когда в аквариуме делают стеклянную перегородку, и по ту и другую сторону поселяют по одной семейной паре. Тогда пары без вреда друг для друга ссорятся между собой через стекло, и эти ссоры «разряжают атмосферу» в обеих семьях».<sup>270</sup> Мир в каждой семье тем крепче, пишет Лоренц, чем сильнее вражда между семьями. Тинберген назвал это явление «перенаправленным, или смещенным, действием»,<sup>271</sup> благодаря которому «каждая рыба вымещает свою здоровую злость на соседе и ни одна из них не помышляет разрядить свою ярость на собственном супруге».<sup>272</sup> Лоренц пишет, что по мере зарастания водорослями пограничного стекла, война между парами утихает, а семейные отношения по обе стороны стекла, наоборот, портятся. Но стоит стекло протереть, как между соседями снова начинаются пограничные конфликты, а в семьях восстанавливается мир.

Одним словом, экспедиционное бешенство объясняется именно тем, что люди в изолированной группе «обречены общаться только друг с другом и тем самым лишены возможности ссориться с кем-то посторонним, не входящим в их товарищество».<sup>273</sup>

### **Глава III. Закрытая социальная группа**

Итак, общий враг объединяет людей в социальные группы, и люди в этих группах находятся в том состоянии, когда их личные «сознания похожи друг на друга и представляют по существу сколок этого самого общества». <sup>274</sup> Другими словами, в таких группах частные интересы людей совпадают с их групповыми интересами, по крайней мере, в том, что касается отношений с внешним миром, подобно тому, как это бывает в родоплеменной общности.

О том, чтобы общий интерес превратился в частный, мечтали, как известно, Иеремия Бентам (*Jeremy Bentham*) и Клод Гельвеций (*Claude Helvetius*), который говорит, что общий интерес - это «принцип всех человеческих добродетелей и основание всех законодательств». <sup>275</sup> И чтобы сделать человека добродетельным, по рецепту идеолога французской буржуазии, необходимо его частный интерес совместить с общим. Еще раньше этот же препарат для лечения эгоизма выписывал Гераклит. Он тоже говорил, что для всеобщего блага всеобщая необходимость должна проникать в «отдельных индивидов и стать по отношению к ним обязующей силой». <sup>276</sup>

Проблема Гельвеция состоит в том, что он смотрит на общий интерес как на что-то такое, чего в человеке не может быть в принципе, чему он всеми силами сопротивляется, и что ему приходится прививать, навязывать, внушать страхом или похвалой. Поэтому-то он и говорит, что *привить* индивиду общий интерес может только государство, потому что «народная масса приводится в движение только силой закона». <sup>277</sup> Но когда Гельвеций поручает государству навязать индивиду общий интерес в качестве частного, у него на месте общего интереса оказывается частный интерес господствующего класса, и реализация его проекта оказывается невозможной.

На самом деле, общий эгоистический интерес в качестве частного может существовать только в *закрытой социальной группе* или, как говорит Анри Бергсон (*Henri Bergson*) в *закрытом обществе* – в семье, племени, партии, альянсе или социальном классе, а не в том *открытом обществе*, которое состоит из членов одного коллектива, граждан одного государства или всего человечества.

«Долг уважать жизнь и собственность другого, - разъясняет Бергсон, - есть основное требование общественной жизни» и подразумевает человеческое *общество вообще*, однако в человеческом *обществе вообще* исполнение этого требования «к несчастью оказывается отложенным». <sup>278</sup>

«Социальный инстинкт, который [обнаруживается] в глубине

социальной обязанности, - говорит Бергсон, - стремится всегда к *закрытому* обществу, каким бы обширным оно ни было». <sup>279</sup>

Объем этой закрытой социальной группы зависит только от количества людей, имеющих общего врага. Во время природной катастрофы, когда в качестве врага выступает какая-нибудь стихия, в закрытую социальную группу объединяется все человечество. Во время войны в этой группе оказываются все патриоты воюющего государства. При нападении хулигана на человека, который находится под защитой государства, образуется закрытая социальная группа из потерпевшего и суверена, которым «гарантируется судебная защита его прав и свобод». <sup>280</sup>

Примером закрытой социальной группы может служить психологическая масса Лебона, которая возникает из людей с общими интересами, хоть сам Лебон описывает совсем другой механизм ее образования.

Он думает, что человек, оказавшись в толпе, под влиянием заразы, которую «надо причислить к разряду гипнотических явлений», как бы заражается чужими интересами, и замещает свою собственную душу душой массы, или, как он ее называет, коллективной душой. И эта уже другая, подмененная душа, заставляет людей «чувствовать, думать и действовать совершенно иначе, чем думал бы, действовал и чувствовал каждый из них в отдельности». <sup>281</sup>

В объяснении Лебона, есть, что-то потустороннее и шарлатанское, начиная с «токов, исходящих из толпы» и заканчивая магнетическим очарованием вождей, которые должны «обладать сильной импонирующей волей, передающейся безвольной массе». <sup>282</sup>

Однако все говорит за то, что этот общий интерес в неявном виде уже существует в человеке, и вождю достаточно произнести вслух то, о чем думают все, или то, что касается всех, чтобы одним словом без всякой мистики превратить массу людей в единый организм. Это единство интересов не образуется из самого факта толпы, и именно поэтому оно не может появиться у разношерстного сборища, состоящего из представителей разных социальных групп. Лебон, между прочим, сам обращает внимание на то, что для массы, у которой есть коллективная душа, какие бы токи от нее не исходили и как бы не очаровывали ее вожди, «необходимым условием является некоторая общность индивидов друг с другом». <sup>283</sup> И «чем сильнее эта общность, - пишет он, - тем легче образуется из отдельных людей психологическая масса, тем поразительнее проявляется демонстрация массовой души». <sup>284</sup>

## Глава IV. Роль закрытой социальной группы

Таким образом, эгоистическая склонность людей к раздору объединяет их в закрытые социальные группы, и благодаря этому у слабых всегда находятся защитники. Закрытая социальная группа так устроена, что каждый, ее член воспринимает покушение на другого, как покушение на него лично, и по этой причине защищаясь от общего врага, каждый *ненамеренно* защищает интересы всех других членов своей группы.

В этом и состоит не тождественная намерению, альтруистическая функция эгоизма.

Это значит, что альтруизм, есть не то, что исходит из человека, а то, во что закрытая социальная группа превращает эгоизм своих членов. Это, одним словом, не свойство человека, а *эмерджентное* свойство социальной группы, которым не обладают «составляющие ее элементы». <sup>285</sup> Так же как кривошипно-шатунный механизм преобразует возвратно-поступательное движение поршня в круговое движение маховика, так и социальная система преобразует в альтруизм человеческие качества, которые не имеют никакого непосредственного отношения к добродетели. Поэтому Лоренц, например, и говорит, что не личные качества животного, а «*иерархия*, [то есть, система их социальных отношений] непосредственно приводит к защите слабых». <sup>286</sup>

Вот рассказ Жана Жака Руа (*Jean Jacques Roy*), о судебном поединке между Франсуа Вивоном де ля Шатеньере и Гюи Шаббо де Монлье, который дает представление о том, как элемент системы, имеющий эгоистические намерения, производит альтруистический результат.

Вивон и Монлье, пишет Руа, были пажамы Франциска I. Виновником поединка стал Вивон, который «распространял самые оскорбительные слухи о баронессе Жариак, мачехе Монлье». <sup>287</sup> И Монлье вызвал Вивона на дуэль, которая состоялась в Сен-Жермене 10 июля 1547 года.

Этот поединок представлял для Монлье смертельную опасность, потому что Вивон, упражняясь в искусстве владеть оружием «достиг такого совершенства, что никто не решался вступать с ним в состязание», <sup>288</sup> а «Монлье скорее был любезным придворным, чем неустрашимым воином». <sup>289</sup> И любой моралист, описывая эту дуэль по лекалу мифа об альтруизме, не колеблясь, сказал бы, что Монлье защищал честное имя мачехи, подвергая опасности собственную жизнь.



Однако Руа, объясняя причину поединка, пишет, что «оскорбление, нанесенное одному из старых сподвижников короля» - то есть Монлье – «заслуживало блистательного удовлетворения». <sup>290</sup> Как видно, по его версии, «блистательного удовлетворения» требовало не оскорбление баронессы Жариак, как бы следовало ожидать, а оскорбление, которое Вивон нанес де Монлье, оболгав его мачеху. И, следовательно, Монлье, формально защищая мачеху, на самом деле защищал свою собственную честь. Поэтому ранив, но, не убив Вивона, Монлье не требовал, чтобы Вивон вернул честь его мачехе, а кричал ему: «возврати мне *мою* честь», а потом просил у короля Генриха II, который присутствовал на поединке: «удостойте *меня* имени честного человека». <sup>291</sup>

Эта метаморфоза, когда Вивон, оскорбляя одного человека, оказывается врагом другого, каждому, в общем-то, хорошо понятна. Руа, между прочим, делает предположение, что Вивон оскорблял баронессу Жариак «из зависти к Монлье за внимание к нему двора». <sup>292</sup> То есть, Вивон, хорошо понимал, что целясь в баронессу, попадет в ее пасынка, потому что, оскорбляя мачеху Монлье, он оскорблял не только ее честь, но честь ее семьи, и следовательно честь Монлье.

Мысль, что, защищая себя, человек защищает членов своей закрытой социальной группы, на примере защиты частного права подтверждает и Рудольф фон Иеринг (*Rudolf Ihering*). В борьбе за свое частное право, пишет он, личность утверждает и защищает самое себя, свое право и свою честь», но «в лице своего права она защищает в то же время закон и в лице закона – неизбежный общественный порядок». <sup>293</sup>

Эгоист, пишет Иеринг, защищая свое частное право, «сам, не сознавая и не желая этого, поднимается над самим собою и своим правом на ту высоту, на которой управомоченный становится представителем закона». <sup>294</sup>

Эту мысль Иеринга разделяет и Иеремия Бентам (*Jeremy Bentham*). Заклятый враг дуэлей, он, тем не менее, признает, что «мужественный человек, который при молчании законов подвергает себя опасности, чтобы наказать оскорбителя, содействует *всеобщей* безопасности, защищая *свою*». <sup>295</sup>

Однако я здесь говорю только о том, что закрытая социальная группа создает условия для альтруистического эффекта, но этот альтруистический потенциал группы может и не реализоваться.

Когда Эрик Хоффер (*Eric Hoffer*), пишет, что «средневековое гетто было для евреев скорее крепостью, чем тюрьмой», что «без ощущения крепкого единства евреи не смогли бы

выдержать насилия и унижений»<sup>296</sup> темных столетий, это значит, что евреи имели общих врагов, но не значит, что среди них были герои, которые защищали от этих врагов своих соплеменников.

Особенность еврейской стратегии той эпохи состояла в том, что они не боролись за свою безопасность, как, например, во время восстаний в еврейских гетто в 1942-1943 годах, а покупали ее.

В средневековом праве, пишет Светлана Лучицкая, «евреи считались *servi camerae regis*<sup>k</sup>». <sup>297</sup> Налоги, которые они платили, причем, с излишком, «составляли весьма значительную часть фискальных доходов средневекового государства»,<sup>298</sup> и кроме того короли и сеньоры «часто обращались к богатым евреям за денежными ссудами». <sup>299</sup> При этом король был обязан защищать евреев, когда они были в опасности.

«Правителям, - объясняет Лучицкая, - нужны были деньги евреев, а евреям необходим был покровитель и защитник». <sup>300</sup>

Поэтому-то самым популярным персонажем еврейского эпоса в Праге средних веков был меценат Мордехай Мейзл. Родившись в нищей еврейской семье, он «сумел разбогатеть за счет торговли и банковского дела» и «стал одним из важнейших людей в городе и финансовым советником императора Рудольфа II». <sup>301</sup>

Между прочим, в этой истории появилась интрига, которая должна была столкнуть знаменитого пражского еврея с императором: император влюбился в его жену Эстер. Но еврейская средневековая эпическая мысль легко обошла эту опасность. В гетто неожиданно разразилась чума, и мудрецы выяснили, что «причиной недуга стали греховные сны красавицы Эстер, мечтавшей о Рудольфе II». <sup>302</sup> После этого разоблачения женщина неожиданно умерла, и назревавший конфликт с благодетелем еврейской общины не состоялся.

Но если сама по себе закрытая социальная группа с врагом, общим для всех ее членов, не делает альтруизм неизбежным, то она является его необходимым условием: человек только тогда сражается с чужими врагами, когда эти враги становятся его собственными неприятелями.

У Тита Ливия есть рассказ о компанцах, которые встали на защиту «взывавших к состраданию» сидицинов от агрессии самнитов. Представ перед римскими сенаторами, пишет Ливий, компанцы сказали следующее: «только на словах мы воевали за сидицинов, на деле же мы защищали самих себя, так как

---

*k* слуги в королевских покоях

видели, что незаконный разбой угрожает пока что соседнему народу, но, спалив сидицинов, пожар этот перекинется на нас».303

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### Что такое альтруизм?

На одной международной конференции Александр Марков, получивший известность, как пропагандист новейших теорий альтруизма, сделал самонадеянное заявление.

«Суть понятия *альтруизм* – как в этике, так и в биологии, - сказал он, - думаю, всем хорошо понятна».304

Я же могу сказать, что суть альтруизма, судя по всему, не понятна никому. Все за редким исключением моралисты твердят, что альтруист ставит чужое благо выше собственного, помогает другим, забывая о себе, что он, одним словом, *живет для других*. И это, собственно говоря, все, что всем понятно. И вот из того, что альтруизм имеет какое-то отношение к принципу *vivre pour les autres*,<sup>1</sup> к альтруистическому каждый моралист относит все, что лично ему приходит в голову.

## Раздел I. Представления об альтруизме в философии и психологии

### Глава I. Представления об альтруизме у Сенеки

Первое описание того, что сегодня называют альтруизмом, насколько мне известно, сделал Сенека. У него деятельность, направленная на благо других называется благодеянием. Он делит благодеяния на три разряда: необходимые, полезные и приятные получателю. Необходимыми он называет те, «без которых мы не можем жить», и ставит их на первое место, полезными те, «без которых мы не должны жить», и приятным те, «без которых мы жить не желаем».305 Так вот, к первому разряду благодеяний он относит «спасение [кого-либо] от рук врагов, от гнева тирана, от проскрипции и от иных различных и разнообразных опасностей, угрожающих человеческой жизни».306 Цену этому разряду благодеяний придает степень опасности, которую человек предотвратил, и чем «грознее будет та опасность, которую мы предотвратим» своими благодеяниями, «тем более заслужим благодарности».307

---

*И жить для других*

Сенека ничего не пишет о самопожертвовании благодетеля, который спасает других от «опасностей, угрожающих человеческой жизни»,<sup>308</sup> но можно понять, что он подразумевает существование опасности для жизни благодетеля, потому что цену его благодеянию придает, в том числе и «предшествовавший страх», который ему необходимо преодолеть.

## Глава II. Что считал альтруизмом Огюст Конт

Конт (*Auguste Comte*) объединяет под вывеской альтруизма три *социальных* инстинкта: преданность, почитание и доброту, которую он называет универсальной любовью или симпатией.<sup>309</sup>

Альтруизм, как преданность, почитание и доброту Конт сводит к двум максимам: сильные должны самоотверженно опекать слабых, а слабые должны выказывать почтение к сильным. Самоотверженность или доброту сильных и почтение сильных слабыми он называет «двумя лучшими альтруистическими инстинктами», и, судя по всему, альтруизм, как *почтение*, ставит на первое место, поясняя приоритет этой максимы тем, что «никакое общество не может долго существовать, если подчиненные не уважают своих начальников».<sup>310</sup>

Конт, строго говоря, не рассматривает альтруизм, как категоричную альтернативу эгоистического поведения, и пишет, что позитивизм «облагораживает справедливое удовлетворение эгоистических инстинктов, подчиняя их социальным интересам». <sup>311</sup> Хотя он и говорит, что человек должен делать «усилия над самим собой в пользу других», альтруизм и эгоизм у него, это естественные и необходимые свойства человеческой природы. Они между собой конкурируют, но альтруизм не *уничтожает* эгоизм, а только *подчиняет* своей власти.

«Альтруизм, - пишет Конт, - не требует, как эгоизм, уничтожения противоположных склонностей, он требует их разумной субординации».<sup>312</sup>

При этом единственном условии, пишет Конт, эгоистические инстинкты удовлетворяются, и «нам даже предписывается их удовлетворять, чтобы мы были хорошо приспособлены к службе человечеству».<sup>313</sup>

Более того, Конт «порицает слишком строгую практику ограничения эгоистических инстинктов, которая, сокращая наши силы, делает нас менее пригодными для службы другим»

и рекомендует «избегать преувеличенной и ошибочной озабоченности»<sup>314</sup> о чужом благополучии.

### **Глава III. Представление об альтруизме у Спенсера, Стивена и Дарвина**

Герберт Спенсер (*Herbert Spencer*) приумножил число чувств и деяний, которые имели общее родовое название, придуманное Контом.

Кроме сострадания и жалости, что можно считать синонимами контовской любви, он добавляет сюда справедливость и великодушие или щедрость, что соответствует благотворительности.<sup>315</sup> Справедливость, по Спенсеру, это признание «права других на свободную деятельность и на плоды этой свободной деятельности». Благотворительность – это признание «прав на помощь в получении» продуктов свободной деятельности других людей.<sup>316</sup> Это значит следующее: если человек произвел продукт, альтруист по закону справедливости не может присвоить этот продукт себе. Если человек не произвел продукт, альтруист должен произвести его и отдать этому человеку.

В другом месте Спенсер, иллюстрируя альтруистическую деятельность, приводит в пример организацию *Anti-Slavery Society*, которая боролась против рабства и «добилась его уничтожения, несмотря на чрезвычайно сильную оппозицию в парламенте».<sup>317</sup> И, таким образом, не только любовь, не только благотворительность, не только справедливость, но и политическая *борьба за чужие интересы* называется у Спенсера альтруизмом.

Лесли Стивен (*Leslie Steven*) совершенно определенно говорит об альтруизме, как об опасном для человека занятии. Альтруист у него жертвует здоровьем и комфортом, занимаясь миссионерской деятельностью среди дикарей, помогая заключенным или пострадавшему от чумы городу.<sup>318</sup> Он пишет, что моральный закон общества «требует альтруистического поведения, которое в некоторых случаях влечет за собой самопожертвование, даже на грани мученичества».<sup>319</sup>

Наконец, у Дарвина альтруизм, который он называет благородством, это исключительно опасная для жизни деятельность.

«Это, - пишет он, - благороднейший из всех атрибутов человека, побуждающий его, не колеблясь ни минуты, рисковать жизнью ради спасения ближнего, или пожертвовать жизнью ради какого-нибудь великого дела».<sup>320</sup>

Смерть у Дарвина, это почти обязательная плата за альтруизм, потому что «ни один человек не может проявлять добродетелей, необходимых для блага его племени, без самопожертвования»,<sup>321</sup> которое отец теории эволюции понимает, как самоуничтожение.

## **Глава IV. Выводы**

Как видно, развитие представлений об альтруизме шло не по пути уточнения понятия, а как накопление признаков, соответствующих принципу *vivre pour les autres*. Поэтому согласно, например, Генри Мюррею (*Henry Alexander Murray*), западная психология рассматривает альтруизм, как мотив *помощи*, который проявляется в «сочувствии, в удовлетворении потребностей беспомощного, в стремлении опекать, утешать, защищать, заботиться».<sup>322</sup> Так же и Триверс выставляет на витрину альтруизма несколько типов поведения: (1) помощь во время опасности; (2) распределение пищи и орудий; (3) помощь больным, раненым, детям и старикам; и (4) информационная помощь.<sup>323</sup>

И Оксфордский словарь определяет альтруизм, как «поведение, направленное на обеспечение безопасности, удовлетворение интересов или улучшение жизни других при одновременном подвергании опасности себя».<sup>324</sup> Тут в одном месте в качестве альтруизма предлагается рассматривать и защиту слабых от посягательства сильных, и туманную обязанность удовлетворять чужие интересы, и благотворительность, если я правильно понимаю то, что имеется в виду под «улучшением жизни».

## **Раздел II. Многоликий альтруизм**

### **Глава I Видение Кейсельмана**

Представление, что альтруизм сводится к принципу *vivre pour les autres*, позволяет выдавать за драгоценное свойство человеческого общества все, что соответствует этому принципу, хоть и не всегда обладает чем-то таким, чтобы вызывало благоговение.

Некоторое время назад свое видение альтруизма предложил бизнес-тренер, коуч и практикующий психолог Валерий Кейсельман. Он буквально наткнулся на россыпи его разновидностей, когда сначала убрал из определения альтруизма принцип бескорыстия, поскольку в любом просоциальном поступке обнаруживается личный интерес, а

затем и принцип добровольности, и решил, что *альтруизм, это «уступка ресурса»*.<sup>325</sup> По этому признаку он объединил и выдает за одно самые разные явления, которые кто-то по недоразумению или в переносном смысле именуется альтруизмом, назвал это *систематизацией видов альтруизма* и убедился в «многоликости данного явления».<sup>326</sup>

Кейсельман выделяет «две основные формы альтруизма, которые систематизируют его виды»: природную и социальную.<sup>327</sup> Затем он классифицирует альтруизм по шести типам, «которые распределены по двум вышеназванным формам». К природной форме Кейсельман относит «родственный или родительский альтруизм, половой, реципрокный, или ранговый, или коалиционный и принудительные виды альтруизма».<sup>328</sup> Во вторую группу он помещает «подлинное и невротическое альтруистическое поведение».<sup>329</sup>

Как видно, среди типов альтруизма, систематизированных господином Кейсельманом, фигурирует *принудительный, половой и невротический*, который в другом месте он называет «неврозом альтруизма». Еще он упоминает о *вынужденном* и «*избыточном*» альтруизме, а так же о *защитных* формах альтруизма, описанных Анной Фрейд. И это еще не все, что в этом мире называют альтруизмом.

## Глава II. Принудительный альтруизм

Переводчик Докинза и автор книжек по этологии, Анатолий Протопопов, сообщив о родственном и реципрокном альтруизме, озвучил недавно мысль собственного производства, что «видимо, есть смысл говорить о третьем виде альтруизма — принудительном» или альтруизме «под страхом репрессий».

У меня есть предположение, что идею о принудительном альтруизме Протопопову навеял Ричард Докинз (*Richard Dawkins*). Докинз, вообще говоря, обладает чудовищными способностями находить новые и неожиданные идеи там, где никому даже не приходит в голову искать. И он-то в своем «*Расширенном фенотипе*» вскользь говорит о принудительном альтруизме. Принудительный альтруизм у него, это альтруизм «манипулируемый бенефициаром».<sup>330</sup> В качестве примера такого альтруизма он приводит «выкармливание кукушонка его приемным родителем».<sup>331</sup>

Правда, Протопопов под принудительным альтруизмом имеет в виду не то, о чем говорит Докинз. Он «полагает», что механизм выхода альтруизма «за границы ближайших родственников связан с иерархическим построением групп» и

это, по его мнению, делает принудительный альтруизм неизбежным.

«Ведь, что есть иерархия, как не постоянное «самопожертвование» низов в пользу верхов?»,<sup>332</sup> - рассуждает «автор потрясающих книг»<sup>333</sup> об этологии.

Причина этого самопожертвования Протопопову ясна: низы страдают от деспотизма вышестоящего начальства, и вынуждены чем-то бескорыстно жертвовать в пользу верхов, иначе их ожидают бо́льшие страдания.

Затем этот «интересный человек, достойный особого внимания за его труды»,<sup>334</sup> утверждает, что низкоранговые особи по своему душевному складу более предрасположены к самопожертвованию, чем верхи. Верхам, объясняет он, дорога собственная шкура, и эти «герои», которые без колебаний ввязываются «в конфликты во имя защиты своего статуса», становятся ничтожными трусами перед слепыми силами природы. И именно низкоранговая особь, по его представлениям, «может без особых колебаний пойти в огонь и воду, если это потребуется кому-то другому»,<sup>335</sup> потому что оценивает свою жизнь «весьма низко». <sup>336</sup>

Кто читал Протопопова, не мог не почувствовать, что каждым словом своего трактата он выдает свою патологическую нелюбовь к верхам, что вообще очень характерно для первых постсоветских писателей. Они говорят про патологическую деспотию иерархов, например, у бабуинов, и, кажется, перед глазами у них стоят члены Политбюро ЦК КПСС. В этом, конечно, нет греха: начальство не нравится всем психически нормальным людям. Грех Протопопова в том, что нелюбовь к начальству превращается у него в путеводную звезду в дебрях науки о человеческой душе, и поэтому он с такой легкостью награждает низы тем, что, на самом деле, принадлежит верхам.

Что же касается самой идеи о принудительном альтруизме, то она, во всяком случае, не противоречит представлению, что альтруизм, это другое название принципа *vivre pour les autres*. Если можно называть альтруистом того, кто живет для других по собственному желанию, то чем хуже тот, кто делает это по принуждению?

Учение господина Протопопова о принудительном альтруизме получило развитие в сизифовом труде Кейсельмана, который считает, что альтруист по принуждению «с помощью альтруистического поведения» стремится «*умилостивить*» другого». <sup>337</sup>

Если сказать о новаторстве бизнес-тренера в двух словах, то он нашел болезнь, которая делает возможным принудительный



альтруизм Протопопова. Кроме того, при более вдумчивом анализе, Кейсельман пришел к выводу, что альтруист поневоле вовсе не по принуждению, а добровольно соглашается на свой крест.

Как психолог, он связывает принудительный альтруизм с развитием депрессии. Обратившись к данным этологии, бизнес-тренер вычитал, что самцы, проигравшие в борьбе за самок, впадают в депрессию: они «меньше потребляют пищи, занимают худшую территорию, чаще болеют и быстрее умирают». <sup>338</sup> Проигравшая особь, объясняет Кейсельман, «склонна отказываться от собственного ресурса, своего статуса, территории и от жизни» и «уступает свое место в пользу более здоровых, ранговоуспешных и адаптированных собратьев». <sup>339</sup>

Люди в этом смысле ничем не отличаются от животных. По мере развития депрессии, объясняет Кейсельман, они «теряют интерес и влечение к жизни, перестают заботиться о собственных потребностях, за счет чего уступают свои права, собственные ресурсы и, в конце концов, освобождают свое место под солнцем» <sup>340</sup> тем, кто не так легко, как они, поддается депрессивному настроению.

И вот, на основании данных этологии и психопатологии Кейсельман делает вывод, что «субъекты, переживающие депрессивное состояние, добровольно избирают альтруистическую стратегию поведения, которая состоит в освобождении своего места и всего причитающегося ресурса для более адаптивных и стрессоустойчивых личностей». <sup>341</sup>

### **Глава III. Нарциссический альтруизм**

Есть исследователи, которые считают, что в природе существует нарциссический альтруизм. Сэм Вакнин (*Sam Vaknin*), например, пишет, что некоторые нарциссы бывают демонстративно щедрыми, и спрашивает: как примирить этот факт с тем, что нарцисс не способен сочувствовать другим и озабочен исключительно своей персоной?

Оказывается, несовместимое очень хорошо совмещается.

Альтруистический акт, говорит Вакнин, усиливает у самовлюбленного человека чувство своего могущества, «его фантастической грандиозности, и презрения, которое он испытывает к другим». <sup>342</sup> Нарцисс, по его словам, использует благотворительность для приманки. Он хочет поражать других «своим бескорыстием и добротой», чтобы заманить в свое логово, поставить в подчиненное положение и добиться подобоострастия.

Однако, добившись своего, нарциссы сокращают свои пожертвования и «впадают в «садистскую щедрость» или «садистский альтруизм». <sup>343</sup> Они используют свои подачки, чтобы «дразнить и мучить нуждающихся и унижать их». <sup>344</sup> Жертвование они рассматривают как лицензию на то, чтобы «причинять боль, наказывать, критиковать, и ругать получателя помощи». <sup>345</sup> В пустыне жизни нарцисса «даже его доброжелательность, - пишет Вакнин, - это злобность, садизм, наказание и способ дистанционироваться». <sup>346</sup>

А Бэз Силиг (*Beth J. Seelig*) и Лиза Рософ (*Lisa S. Rosof*) считают, что сам альтруизм может превратить альтруиста в нарцисса. Они боятся, что альтруист может полюбить себя за свой альтруизм и превратиться в самовлюбленную личность. <sup>347</sup>

#### Глава IV. Половой альтруизм

Польский гинеколог М. Кинесса обнаружила в природе человеческих отношений половой альтруизм.

«Половой альтруизм, - пишет она, - это стремление дать партнеру максимальное наслаждение при половой близости». <sup>348</sup>

Желающим порвать с половым эгоизмом Кинесса рекомендует книжку «*Ветви персика*»,<sup>m</sup> написанную в XV-XVI веках. Хотя эта книжка и написана давно, Кинесса авторитетно заявляет, что «многие советы и рекомендации трактата могут быть использованы и современными людьми», потому что за последние несколько веков – кто бы мог подумать! - «анатомия и физиология половой жизни человека мало в чем изменились». <sup>349</sup>

Образцом такого рода альтруистов Кинесса называет Джакомо Казанову (*Giacomo Girolamo Casanova*). Польского гинеколога несколько не смущает «социально-психологическая и эстетическая» сторона дела. С этой точки зрения жизнь великого распутника «может быть признана безнравственной», зато он «обезоруживает великим бескорыстием чувств к женщине, поражает своим мужским альтруизмом». <sup>350</sup>

Впрочем, Казанова, по версии моралиста от гинекологии, был вовсе не заурядным бабником. В самом деле, не может же альтруист – упаси, Бог! – заглядывать под женские юбки! Поэтому библиотекарь графа Вальдштейна, по словам Кинессы, «никогда «не крутил любовь» с девушками или замужними женщинами, чтобы не оказать рокового влияния на их судьбу». <sup>351</sup> Он спал с одинокими женщинами в возрасте от 20 до 40 лет.

---

*m* Книга учёного древней Индии Мухаммеда Али ибн Сааха.

Он «не оглядывал женщину взглядом нахального сластолюбца», потому что для него красота женских ног или бедер ничего не значила».352

Не знаю, откуда все это известно Кинессе. Сам Казанова показывает в своих мемуарах, что не очень-то интересовался возрастом и семейным положением женщин, и женская красота, вопреки ее утверждению значила для него очень много.

Он пишет, например, что хотел соблазнить жену своего друга Юсуфа. Оставшись с ней наедине Казанова «подумал было попытать счастья».

«Юбки, - пишет человек, который «не оглядывал женщину взглядом нахального сластолюбца», - открывали взгляду моему ее ноги и форму ляжек, и очертания высоких бедер, которые, сужаясь, превращались в восхитительно тонкую талию, стянутую широким синим кушаком».353

Казанова «уже готов был откинуть ее вуаль», когда она, «выпрямившись во весь рост» оттолкнула его и сказала: «Разве достоин ты дружбы Юсуфа, ты, оскорбляющий супругу его и законы гостеприимства?»354

Что касается равнодушия к женской красоте, то и здесь Казанова не подает повода думать о нем так плохо. Вот, например, портрет «прелестной оборванки» Елены О-Морфи, с которой Казанова познакомился на ярмарке в Сен-Лоран. Елене, по словам Казановы, было тринадцать лет отроду, что, по-моему, меньше двадцати, о которых говорит Кинесса. Он глядел на эту девочку, и обнаруживал в ней «безупречнейшую красавицу» и писал потом, что «более совершенной красоты невозможно и представить».355 Казанова даже заплатил художнику, и тот запечатлел девочку так, что «глаз не мог и желать большего». Осмотрев портрет, он велел написать внизу *O-Morphi*, слово «не из Гомера, но вполне греческое» и означает оно – красавица (*ὁμορφη*).356

Так вот, отметив альтруистический дар Казановы, Кинесса, которая судя по всему, никогда не читала мемуаров своего героя, переходит к самому трудному месту всех альтруистических теорий: почему альтруизм так редок и кто в этом виноват?

Конечно, палки в колеса вставляет половой эгоизм. Кинесса сообщает читателям, что по статистике, которая была ей известна как гинекологу, «процент половых эгоистов среди мужчин чрезвычайно велик, тогда как подлинный альтруизм – пока еще редкость», и объясняет этот безутешный статистический показатель низкой культурой секса. По

сведениям, которыми располагает польский гинеколог, половые альтруисты крайне редко встречаются в бескультурном простонародье.

«Среди народных масс, - свидетельствует она, - физиология половой жизни «мужика» подчас мало чем отличается от половой жизни животных». <sup>357</sup>

Продолжая тему, Кинесса жалуется на отставание культурной эволюции на этом важном участке человеческих отношений, и ставит в пример культуру питания, где на смену «пожирания сырого мяса» пришло его употребление «в более утонченном виде». <sup>358</sup> И беда современного человека, пишет она, состоит как раз в том, что, научившись утонченности в еде, он до сих пор не научился утонченности в сексе.

В качестве примера такого рода утонченности Кинесса рассказывает о «возбуждении клитора язычком», что, по ее словам, «воспринимается женщиной, как настоящий праздник тела и половой деликатес». <sup>359</sup>

Этот гадкий язычок, имел в половых отношениях мужчины и женщины не только гастрономическое, но и революционное значение. Прикоснувшись однажды к срамному месту, он открыл «новую эру в человеческих отношениях», эру «настоящей любви и любовного трепета». <sup>360</sup>

Рассказав о языке полового альтруиста и его важной роли в альтруистической деятельности мужчины, Кинесса красочно описывает «девятый вал человеческих чувств» и стоны, которые «страстно рвутся из женщины». <sup>361</sup> И, наконец, происходит, собственно говоря, то, о чем все подумали, и «главная часть любовной поэмы закончена». После этой главной части мужчина «пишет эпилог», без чего не бывает настоящих альтруистов.

«Он, - рассказывает Кинесса, - осыпает груди, губы, шею, плечи жены прохладными поцелуями, она отвечает ему тем же. Смеясь, дуют они прохладным ветерком на лица и плечи друг друга». <sup>362</sup>

Странно, что желающих сочетать приятное с полезным, как утверждает Кинесса, не очень много. Это ведь совсем не то, что с перепачканным в сажу лицом спасать из огня полумертвую старушку!

## **Глава V. Патологический альтруизм**

Термин патологический альтруизм впервые использовал невропатолог Михаил Захарченко, описывая альтруизм у истеричек. У людей, страдающих истерическими

расстройствами, пишет он, резко выражен эгоизм. Однако иногда эгоизм «заменяется противоположной чертой, так называемым *патологическим* альтруизмом». <sup>363</sup>

«Истеричка, - пишет он, - может создать себе из кого-нибудь кумира, беззаветно поклоняться этому кумиру, отказывать себе во всем для него, и затем в самый короткий срок разочароваться в нем и превратиться в его ожесточенного врага, который не упустит случая сделать какую угодно гадость своему недавнему божеству». <sup>364</sup>

Истерички могут опекают никчемных родственников или отдаваться общественной работе, забрасывая «не только свою личную жизнь, но даже самый элементарный уход за собою, за своим здоровьем и своей внешностью». <sup>365</sup>

Я говорю: Захарченко придумал термин *патологический альтруизм*, саму же благотворительную деятельность истерических женщин задолго до него описал Легран-дю-Соль (*Legrand du Saulle*), французский доктор, известный работами по судебной психиатрии.

«Существует тип женщин, - пишет он, - которые принимают очень большое участие во всех добрых делах своего прихода. Они делают сборы на бедных, работают на сирот, забывая для них мужа и детей». <sup>366</sup>

Историческая благодетельница во время пожара «может проявить удивительное присутствие духа: спасти калеку, старика, ребенка; во время наводнения - проявить необычайную храбрость». <sup>367</sup>

«На служение заповеди любви к ближнему, - продолжает Легран-дю-Соль, - их толкает та же болезненная потребность, которая заставляет их совершать низменные поступки; так что часто они одновременно и святые, и преступницы». <sup>368</sup>

Как объясняет Легран, «эти женщины творят добро из тщеславия и любви к суете». <sup>369</sup>

Владимир Жмуров говорит о патологическом альтруизме, как о форме «проявления сострадания и готовности помогать другим людям». <sup>370</sup> Один такой «альтруист», винулся в гинекологической болезни жены, и предпринимал «попытку кастрировать себя, чтобы более ее не травмировать интимными отношениями». <sup>371</sup> Есть, по его же мнению, патологический альтруизм, вытекающий из бреда изобретательства. Один, например, пациент, пишет он, открыл «закон эволюции», который обязывал его истреблять всех мужчин, чтобы принести благо человечеству. И, наконец, примером патологического альтруизма Жмуров и, например, Вадим Блейхер считают, «расширенные суициды депрессивных больных», <sup>372</sup> когда

псевдо-альтруист убивает близких людей, для того, чтобы избавить их от тяжелых страданий, которые он сам им приписывает.

В качестве разновидности патологического альтруизма рассматривают также крайнее усердие в альтруистической деятельности. Хотя и «кажется, почти еретическим предположить, что альтруизм может причинить вред»,<sup>373</sup> о вреде альтруизма написана целая книга «*Pathological Altruism*». Есть так же и другие книги, где об этом просто упоминается.

Авторы «*Pathological Altruism*» указывают на «тревожную правду»: мы ценим положительные достоинства альтруизма, пишут они, но он «может иметь темную сторону и быть дверью в ад, которую мы игнорируем на свой страх и риск».<sup>374</sup>

Вот один пример из «*Pathological Altruism*».

Доктора Бертон, одного из авторов книги, однажды пригласили в онкологическое отделение взять спинномозговую пункцию у пожилого пациента. Состояние пациента не казалось тяжелым и, поскольку процедура отбора спинномозговой пункции очень болезненна, Бертон колебался, нужно ли причинять больному лишнюю боль? Родственники больного и сам пациент просили Бертон не брать пункцию, Бертон умолял онколога отказаться от процедуры, но онколог продолжал настаивать, пока все не сдались под его напором.

Как Бертон и предполагал, процедура оказалась очень болезненной и не имела диагностического значения. У пациента начались головные боли, которые продолжались несколько дней, после чего он впал в кому и умер. Из этого случая Бертон делает, в общем-то, банальный вывод, что усердие врачей, граничащее с фанатизмом, и решимость помочь любой ценой может навредить пациентам.<sup>375</sup>

«Поведение онколога, - пишет Бертон – хороший пример противоречивой природы альтруизма».<sup>376</sup>

## **Глава VI. Альтруизм у больных психозами**

У людей, страдающих психозами, «обнаружен» психотический альтруизм. Об этом, ссылаясь на крупнейшего современного психоаналитика Отто Кернберга (*Otto Friedmann Kernberg*) пишут Бет Зелиг (*Seelig Beth*) и Лиза Рософ (*Lisa S. Rosof*).<sup>377</sup>

Люди, страдающие психозами, рассказывают они, проявляют о других заботу и самоотверженность, основанную на бредовых убеждениях. Их действия могут быть очень причудливыми. Один человек, пишут Зелиг и Рософ, верил, что у него в голове

есть компьютер и утверждал, что обладает проницательностью, какой нет у большинства людей. При этом он хотел служить всему человечеству и просил подключить свой внутренний компьютер к серверу, который, как он думал, сможет транслировать его провидения на весь мир.

Он игнорировал возможные опасности, связанные с его грандиозным проектом, был поглощен своей бредовой идеей и чувствовал, что обречен быть провидцем и «совершить великие дела для всего мира». <sup>378</sup> Его просьбу, правда, не удовлетворили и отправили на лечение в психиатрическую больницу. <sup>379</sup>

## **Глава VII. Альтруизм, как маркетинговый прием**

Сергей Русаков преподает менеджмент владельцам детских кафе, химчисток, фотоателье и багетных мастерских и считает, что альтруизм – это хорошее средство повышения выручки от продаж.

«Если поставить альтруиста работать продавцом или официантом, - пишет Русаков, - он будет стремиться угодить, помочь, доставить удовольствие и пользу клиентам». <sup>380</sup>

Вот что такое альтруисты-продавцы.

Это люди внимательные, вежливые и обходительные с клиентами. Они «улыбаются, не ленятся, они заботливы, помогают другим продавцам и официантам», они не грубят покупателям, «они бескорыстны, нерасчетливы, неразумны, обильны, избыточны, широки». <sup>381</sup> Как правило, эти люди «хорошо устроены, всем обеспечены, окружены друзьями, не унывают, не впадают в депрессию и энергичны». Продавцы-альтруисты, как и положено альтруистам, «действуют в ущерб себе», «однако, проигрывая в боях, они всегда выигрывают в войнах». <sup>382</sup>

Чтобы доказать, что такие продавцы действительно существуют, Русаков приводит пример «из одной хорошей книжки». <sup>383</sup>

В обувной магазин, пересказывает «хорошую книжку» господин Русаков, заходит один идиот и говорит, что пришел купить духи в подарок своей жене. Продавец вместо того, чтобы объяснить, как это делают черствые к окружающим люди, что в обувном магазине духи не продаются, вежливо его спрашивает:

- Какие именно духи вы хотите?

- Шанель № 5.

Работница прилавка идет в парфюмерный магазин через дорогу, покупает там духи и вручает покупателю.

Альтруизм для курсантов Русакова, как он утверждает, стал доходным делом. По его словам, там, где он внедряется, возрастает посещаемость, увеличиваются доходы, а одинокие старушки приходят в химчистку, чтобы просто поболтать с приветливой приемщицей, что выгодно, если не для дневной выручки, то для репутации заведения.

## Раздел III. Что считать альтруизмом?

### Глава I. Альтруист, как борец со злом

Как видно, в описи альтруистов на сегодняшний день числятся и сексуально озабоченные проходимцы, и подхалимы, и самовлюбленные типы, и пациенты психиатрических клиник, и улыбчивые работники прилавка, и, наконец, те, кто, подвергая себя опасности, защищает вдов и сирот, бросается спасать утопающих и выносит из огня детей.

Конечно, я привел примеры, когда альтруизм, смешивают с человеческой грязью и болью, совсем не для того, чтобы показать, как сложно на этой авгиевой конюшне найти суть альтруизма, которая так хорошо известна господину Маркову. Ведь не каждому придет в голову всерьез считать альтруистом человека, который делает добрые дела, чтобы «*умилостивить*» другого»,<sup>384</sup> или самозваного провидца с компьютером в голове.

И, тем не менее, список Мюррея в общем знаменателе сводится к трем разным явлениям, которые одинаково называются альтруизмом. Это защита слабых, доброта, или, как говорит Апресян, *милосердная любовь*,<sup>385</sup> и благотворительность.

Если в альтруизме есть то, что воспринимается, как бескорыстие, которое не требует ничего взамен от бенефициара, как готовность отдать жизнь за другого человека, то нельзя сказать, что все типы *помогающего* поведения, перечисленные Мюрреем, отвечают этому требованию.

Этому требованию отвечает только поведение, связанное с *защитой* других людей от опасности. И именно это поведение вызывает у всех нравственное восхищение и благоговение. Именно людей, которые защищают других от «различных и разнообразных опасностей, угрожающих человеческой жизни»,<sup>386</sup> и принято называть альтруистами, не в переносном, а в прямом смысле этого слова. И поступки именно *этих* людей не могут объяснить моралисты.

Типичный альтруист – странствующий рыцарь (*knight-errant*).



Вот, как описывает этого персонажа Франсуа де Маршанжи (*Louis Antoine François de Marchangy*).

Рыцарь едет по миру, выискивая притеснителей беззащитных вдов, сирот и разных других бедолаг. Подъезжая к городу, он слышит «ужасный звон колокола» и узнает, что «добродетельная дама обвинена в преступлении и будет сожжена живьем, если рыцарь мечом не докажет ее невиновность».<sup>387</sup> Рыцарь летит по безлюдным и смрадным улицам и оказывается на площади. Площадь «покрыта бесчисленной толпой». Посередине судьи, одетые в траур и монахи с крестом и факелами в руках. Жертва сидит около костра. Напротив – обвинитель, «гнусное чудовище», которое мстит оскорбленной им женщине «за ее к нему презрение».<sup>388</sup> Рыцарь «называет обвинителя лжецом, предателем, обманщиком и настоятельно требует доказать это поединком». Чудовище и благородный рыцарь дерутся насмерть. «Справедливость одерживает верх, вероломный падает и признается в преступлении». Доспехи негодя вывешивают на позорный столб. Шпоры ломают «на навозе». А самого хоронят в неосвященной земле. Впрочем, сам рыцарь в этом не участвует. Спасенная дама еще не успевает прийти в себя, а он уже покинул город и мчится навстречу новым подвигам.<sup>389</sup>

## Глава II. Примеры альтруизма

Конечно, стихи и романы о странствующем рыцаре, это не что иное, как социалистический реализм Средневековья, который был не чужд Маршанжи и в 1813 году. И в истории, которую я привел, есть что-то чудесное – это не слепок с действительности, а, скорее, художественное изложение идеи о настоящем рыцаре. Но, к счастью, хоть лучше было бы сказать, к несчастью, не вымышленные истории такого рода происходили и происходят каждый день, о чем свидетельствуют исторические документы и ленты текущих новостей.

РИА-новости, например, сообщает о подвиге десятиклассника Павла Матросова из Кемерово, который в мае 2008 года защитил от грабителя ученика первого класса. На улице к первокласснику подошла незнакомец женщина, брызнула в лицо из газового баллончика и отобрала сотовый телефон. Крики малыша услышал десятиклассник с героической фамилией и задержал преступницу. Как позже выяснилось, женщина, отобравшая сотовый телефон у первоклассника, незадолго до этого освободилась из тюрьмы, где сидела за убийство.<sup>390</sup> Через неделю после этого происшествия Павел Матросов снова попал в

милицейские хроники. На этот раз он спас от грабителей сразу пятерых пятиклассников, у которых так же один негодяй отобрал мобильные телефоны.<sup>391</sup>

Там же, в Кемерово в апреле 2011 года поздно вечером пенсионер Анатолий Старокоров увидел из своего окна, как незнакомый мужчина избивает прохожего. Преступник Ключев, который в свои тридцать два года имел семь судимостей за кражи и грабежи, ударил мужчину в лицо, и когда тот упал начал пинать его по голове, потом даже сел сверху и откусил ему ухо.<sup>392</sup> Старокоров поднял шум. Во дворе тут же оказались какие-то незнакомые люди и водители такси, которые начали звонить в скорую. А Старокоров бросился догонять преступника. Пенсионер, который всю жизнь занимался спортом, гнался за ним через соседний парк, подземный переход, догнал возле торгового центра, скрутил и передал стражам порядка.<sup>393</sup>

В Перми системный администратор справочной службы *Infotorg* Сергей Ощепков защитил от грабителя свою семидесятичетырехлетнюю соседку. Он услышал шум в квартире пенсионерки, и ему показалось, что там кого-то избивают. Ощепков начал стучать в дверь, пока ему не открыл неизвестный мужчина.<sup>394</sup> Увидев, что женщина лежит на полу, Ощепков бросился на мужчину, между ними завязалась драка, но преступник сумел выскочить на лестничную клетку и убежал. В квартире пенсионерки остался его сотовый телефон, и милиция нашла преступника. Это был опасный человек, которого уже судили за кражу и ограбление.<sup>395</sup>

Петрос Егиазарян из Ульяновска, в декабре 2010 года, «возвращаясь вечером с работы домой», услышал «крик женщины с просьбой о помощи», а затем увидел как «из двора дома по улице Автозаводской» выскочил парень «с женской сумкой и молотком в руках». Петрос – «мастер спорта по греко-римской борьбе, догнал злоумышленника», скрутил его и вызвал милицию.<sup>396</sup>

Дмитрий Петерс в своем каталоге наградных медалей XIX-XX веков рассказывает о подвиге унтер-офицера Муромской инвалидной команды Давыдова. По словам владимирского гражданского губернатора, которого цитирует Петерс, в ямской слободе Гладячей Муромского уезда «8-го числа июля месяца сторело 16 ямщицких дворов». И «во время того пожара, как открылось по исследованию, Муромской инвалидной команды унтер-офицер Иван Давыдов, возвращаясь с пятью той же команды рядовыми в Муром, из города Вязников, куда препровождал он арестантов, несмотря на величайшую опасность вынес из двух домов пламенем уже объятых, трех

малолетних ямщичьих детей и вместе с тем побуждая помянутых рядовых, спас от пожара несколько принадлежащего ямщикам имущества». <sup>397</sup>

Альтруисты вступают в схватку с преступниками, с огнем, с водной стихией и даже с землетрясением, хоть Аристотель и говорит, что человек, который «не страшится ничего, даже землетрясения, вероятно, бесноватый или тупой». <sup>398</sup>

В Итальянском городе Казумару, домработница Любовь Насирова, которая приехала на заработки с Украины, спасла несколько стариков во время землетрясения 24 мая 2012 года.

«Когда земля стала дрожать, - рассказывает журналист, - Люба сначала вытащила на улицу жильцов дома, где работает, а дальше - побежала спасать соседей». <sup>399</sup>

Соседями были две немощных старушки, которые «лежали в постели и ждали смерти». <sup>400</sup> Другая украинка-героиня рассказывает, что во время землетрясения «она думала, что наступил конец света», и что «едва выбралась из дома и на себе вынесла немощную женщину, за которой ухаживает». <sup>401</sup>

## **Раздел IV. Менее драматический альтруизм**

### **Глава I. Альтруизм, как доброта**

Профессор Николай Козлов, который презентует сам себя в качестве ведущего российского специалиста в области практической психологии, и приписывает себе харизму признанного лидера, пишет, что «альтруист - обычно мягкий, спокойный человек». <sup>402</sup> Характерный признак этого типажа: ему «трудно сесть кушать, не позвав кого-то разделить с ним еду». <sup>403</sup>

Телесно-ориентированный психотерапевт Елена Шрамко, переписав у харизматического профессора самые глубокие мысли про мягкий характер альтруиста и трудности, связанные с приемом пищи, дополняет этот портрет немаловажными подробностями. У альтруиста, пишет она, «работает сердечная чакра», то есть анахата (*anahata*), что соответствует доброте. Свечение анахаты, объясняет Шрамко, «выходит в ауру человека и она наполнена лучистым теплом, особенно проявляющимся через глаза». <sup>404</sup>

Дэвид Майерс (*David G. Myers*), рассказав, как в Нью-Йоркской подземке мужчина спас из под колес поезда четырехлетнюю девочку, пишет, что альтруистами кроме того следует считать людей, которые «не требуя ничего взамен», «показывают дорогу, жертвуют деньги, отдают свою кровь и

время». <sup>405</sup> Этот альтруизм Майерс называет менее драматическим, но именно его он считает *чистейшим* альтруизмом. Классическим примером альтруиста профессор психологии *Hope College* в штате Мичиган называет доброго самаритянина из Евангелия от Луки.

Вот притча об этом человеке в изложении малого апостола.

«Некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым. По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо. Также и левит, быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел мимо. Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем; а на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе». <sup>406</sup>

«Этот самаритянин, - объясняет Майерс, - символ *чистейшего* альтруизма. Сострадав совершенно незнакомому человеку и не ожидая ни вознаграждения, ни благодарности, он не пожалел для него ни времени, ни сил, ни денег». <sup>407</sup> И он определяет альтруизм, как нечто противоположное равнодушию.

«Альтруист, - пишет Майерс, - *неравнодушен* и готов помочь совершенно бескорыстно». <sup>408</sup>

Трудно сказать, кем был самаритянин – человеком с героическим характером или только с добрым сердцем, и неизвестно, как бы он поступил, окажись на месте происшествия в то время, когда разбойники снимали одежду и ранили того человека, которому он перевязал раны.

В истории завоевания Кавказа, есть случай похожий на историю самаритянина, который произошел с мюридом Магомет-Али. Этот муэдзин во время Гимрского сражения, спасаясь от русских, выбрался из крепостной башни вслед за Шамилем и сыграл в судьбе этого великого чеченца ту же роль, что и самаритянин в жизни «некоторого человека». Выпрыгнув из башни, Шамиль зарубил шашкой двух солдат, стоявших около дверей, а когда он сцепился с третьим солдатом, «к нему подбежал четвертый и ударил его штыком в грудь, и так сильно, что штык вышел в спину». <sup>409</sup> В это время возле него и «очутился мюрид Магомет-Али, единственный не раненый горец из бывших в башне». <sup>410</sup> Вдвоем они добежали до леса, Шамиль упал в изнеможении, и у него изо рта хлынула кровь. Русские догнали его, сочли убитым и вернулись к башне.

Чем был занят Магомет-Али?

Он, «отбежав в сторону, наблюдал за Шамилем издали»<sup>411</sup> и только «с наступлением вечера поспешил к нему на помощь и перевязал ему раны»,<sup>412</sup> а ночью отвез к искусному врачу, который жил в ауле Унцукуль. Никто не посмеет утверждать, что Магомет-Али был равнодушным человеком, но, побоявшись, что русские вернутся, он проявил малодушие, отсиживался в укрытии, и ждал, пока не появятся безопасные условия, чтобы творить добрые дела.

Человек с героическим характером способен на великодушие, которое часто не отличают от доброты. Его доброта состоит в том, чтобы *победить злого*, но «побежденного пощадить, поверженного противника поднять с земли и возвеличить»,<sup>413</sup> что лукавый Цицерон должен был признать в Юлии Цезаре.

Что же касается добрых, которые показывают дорогу, тратят на других собственное время<sup>414</sup> или не могут «сесть кушать, не позвав кого-то разделить с ним еду»,<sup>415</sup> как представляет альтруистов Николай Козлов, то я только из любви к истине готов поспорить, способны ли они на героические поступки, но по-человечески никому не посоветую полагаться на таких людей в минуту опасности. Аборигены Конго в этом смысле могли бы быть хорошими учителями нашим харизматическим профессорам. Они слепо поддерживали хозяина, если он «был способен защитить их от внешней угрозы», а «к кротким и спокойным хозяевам относились с подозрением», потому что «боялись, что дух таких людей недостаточно силен для того, чтобы эффективно отражать внешнюю агрессию». <sup>416</sup>

В *добром* человеке, который пригоден и необходим только для мирной жизни, всегда есть что-то малодушное, что-то хитрое и что-то истинно злое.

## Глава II. Зло неравнодушных

Есть немало примеров, когда *неравнодушные* и *добрые* существа не спасли людей, попавших в беду.

В Донецке, например, в октябре 2008 года неизвестные напали на Рамазана Фехретдинова, который занимался частным извозом. Они перебили битами стекла и фары его микроавтобуса, и избили самого таксиста, которого с места происшествия увезли в травматологическую больницу с сотрясением мозга. Свидетели происшествия, сообщает журналист, «побоялись вмешиваться, но «скорую» вызвали моментально». <sup>417</sup>

В Бахчисарае в ноябре 2005 года среди бела дня неизвестный

мужчина убил молодую женщину. Женщина шла на автобусную остановку, когда на нее напал мужчина и стал тащить под железнодорожный мост через реку Чурук Су. «Заподозрив неладное, - сообщает корреспондент «Нового региона» Анна Волкова, - прохожие вызвали милицию». Когда приехали милиционеры, женщина была уже мертва. «Убийца, - пишет журналист, - нанес жертве ножевые ранения в область груди и головы».418

В Приморье произошла вот такая история.

По словам журналиста Сергея Станчика, «пятеро пьяных мужиков – у каждого за плечами от 3 до 9 судимостей, сначала устроили дебош в поезде, избив двух полицейских», которые пришли навести в вагоне порядок, «сняли с них форму и забрали табельное оружие».419 Самых полицейских они попытались выбросить из поезда, но один из стражей порядка успел схватиться за поручень. По словам высокопоставленного чиновника МВД генерала Василия Волкова, «уцепившись одной рукой [за поручень], второй он держал своего напарника за брючный ремень - тот от полученных травм находился без сознания».420

Волков же рассказывает, что «за тем, как фактически убивали полицейских, наблюдали пассажиры вагона, среди которых были и 40 солдат-срочников с вооруженными, как оказалось позднее, офицерами».421 Офицеры не вмешались в конфликт даже тогда, когда, расправившись с полицейскими и ограбив несколько пассажиров, бандиты отобрали у солдат четыре бронежилета и четыре каски.

Как видно, офицеры, которые сопровождали целую армию молодых солдат, не стали защищать полицейских, пассажиров поезда и своих подчиненных. Однако по определителю Майерса этих малодушных людей следует считать *чистейшими* альтруистами. Дело в том, что они оказались *неравнодушными* людьми, и как позднее отметил начальник пресс-службы военного округа Александр Гордеев, «в целях предотвращения конфликта старшим команды был вызван наряд полиции».422

Я говорю, у меня нет никаких оснований сомневаться, что очевидцы этих происшествий были людьми *неравнодушными* и добрыми. Они хоть и побоялись защитить тех, кто стал жертвой преступления, все же позвали на помощь стражей порядка, в надежде, что если не они, то кто-нибудь другой защитит окружающих от преступников. Однако я приведу пример, который показывает, что между *неравнодушным* и *черствостью* окружающих, для тех, кто попал в беду, нет никакой разницы, и, следовательно, *неравнодушные*, которое

Дэвид Майерс настоятельно рекомендует в качестве альтруизма, не имеет никакой практической пользы и нравственной ценности.

Эта история случилась вечером 13 марта 1964 года в Нью-Йорке, в районе Кью-Гарденз в Куинсе,<sup>423</sup> и о ней пятьдесят лет пишут практически во всех западных учебниках по социальной психологии.

Тогда рядом со своим домом на глазах тридцати восьми свидетелей<sup>n</sup> была убита двадцативосьмилетняя американка итальянского происхождения Кэтрин Сьюзан Дженовезе (*Catherine Susan Genovese*) или, как ее называют в литературе, Китти Дженовезе (*Kitty Genovese*). Неделю спустя об этом убийстве сообщил столичный редактор *Times* Авраам Розенталь (*Abraham Michael Rosenthal*), и Китти стала известна всему миру. Само по себе это убийство никого не удивило: убийство человека в большом городе такое же заурядное событие, как порыв трубы в домовых сетях водоснабжения. Все не удивлялись даже, а всего лишь разделяли озадаченность комиссара полиции Майкла Мерфи (*Michael Murphy*), который недоумевал в беседе с Розенталем, почему «добрые люди» не сочли нужным позвонить в полицию». <sup>424</sup>

Преступник, которого звали Мозли, напал на Китти трижды. Когда она припарковала свой «Фиат» и вышла из машины, он оказался рядом, набросился на нее и несколько раз ударил ножом. Китти закричала: «О Боже! Он зарезал меня!», и стала звать на помощь. В это время Роберт Мозер, который жил на седьмом этаже, открыл окно и крикнул Мозли: «Эй, оставь девочку в покое!». <sup>425</sup> Мозли, судя по всему, испугался и бросился убежать. Китти поднялась, дошла до входной двери и тут около нее снова оказался Мозли и снова ударил ее ножом. Китти кричала, что она умирает. Мозли во второй раз бросился убежать, но снова вернулся, и прямо в холле дома изнасиловал и добил женщину. И только в этом месте уличной трагедии сосед Китти Карл Росс вызвал полицейских, которые приехали через две минуты, или, по крайней мере, очень быстро. <sup>426</sup>

Из этой истории Розенталь вывел теорию апатии и *отчужденности* людей в большом городе.

«Безразличие к соседу и его бедам, - пишет он, - является условным рефлексом у жителей, как Нью-Йорка, так и других больших городов». <sup>427</sup>

Хотя, на самом деле комиссар Мерфи не давал столичному

---

*n* Принято считать, что происшествие видели 38 человек, хотя есть публикации, где сообщают только о десяти свидетелях.

o Среди журналистов – Эйб.

редактору *Times* повода делать именно такие выводы. Он рассказывал о происшествии с Дженовезе, как о *нетипичном*, заметив, между прочим, что он давно занимается своим делом, «однако *этот* случай просто выбивается из общего ряда». <sup>428</sup>

Но конкретно в случае с Дженовезе можно уверенно сказать, что ее окружали равнодушные и черствые люди, и сам собой напрашивается вывод, что черствость этих людей стала причиной трагической смерти молодой женщины. Однако рядом с молодой женщиной, убитой под железнодорожным мостом через реку Чурук Су в Бахчисарае, находились *неравнодушные* люди, которых Майерс приравнивает к альтруистам, но ее судьба оказалась такой же трагической, как и судьба Китти Дженовезе.

## **Раздел V. Благотворительность**

### **Глава I. Благотворительность, как этически спорное явление**

Если сказать коротко, отличие альтруиста от благотворителя состоит в следующем: альтруист борется за своего бенефициара, а благотворитель, борется со своим бенефициаром.

Именно это показывает Марсель Мосс (*Marcel Mauss*), описывая потлач. Потлач это демонстративный обмен дарами, где вменяется в обязанность дарить подарки, принимать их и возмещать.

Так вот, Мосс говорит, что «потлач - это война». <sup>429</sup>

Одаривая, даритель в буквальном смысле нападает на получателя подарка, чтобы захватить над ним политическую власть. Как говорит племянник Дюркгейма, на потлаче «политический статус индивидов и ранги разного рода достигаются «войной имуществ» так же, как и войной» <sup>430</sup> в обычном смысле слова. И получатель подарка, как и на обычной войне, должен нанести контрудар, возместив полученный дар с избытком, который колеблется от 30 до 100%. Человек же, «который не смог вернуть долг, теряет свой ранг и даже ранг *свободного человека*». <sup>431</sup> Цель подарка в потлаче, как видно, состоит не в том, чтобы кому-то помочь, а в том, чтобы «подавить и унижить соперника» и, таким образом, обеспечить «продвижение по социальной лестнице не только самого себя, но также и своей семьи». <sup>432</sup> Поэтому о «вожде говорится, что он «проглотил племена», которым раздал свои богатства». <sup>433</sup>

Леви-Стросс почти дословно повторяет за Моссом, что в первобытных обществах обмен подарками заключался в том,



чтобы «превзойти соперника в щедрости, подавить его, если возможно, будущими обязательствами, которые, как надеются, тот не сможет выполнить, и тем самым лишить его привилегий, титулов, ранга, власти и престижа». <sup>434</sup>

И не нужно думать, что цивилизация преодолела этот первородный грех благотворительности.

Благотворительность, по мнению большинства исследователей, «создает статусные различия между людьми», <sup>435</sup> ставит одних людей в невыгодную зависимость от других. Гоббс говорит, что «богатство, соединенное с щедростью, является могуществом, ибо оно доставляет друзей и слуг», <sup>436</sup> при этом на его месте я бы еще добавил, что статус друга могущественного человека мало чем отличается от статуса его слуги.

Китайский историк Сыма Цянь, не без оснований пишет, что наградой благотворителя служит «наделение благодетеля и его потомков высоким наследственным статусом». <sup>437</sup> Юй, например, прорубил реке Хэ, которая часто разливалась и люди страдали от наводнения, русло между двух гор Лунмэнь и «сделал так, что народ смог жить на суше». Се научил людей «долгу в отношениях между государем и подданным, близости в отношениях между отцом и сыном, различиям в поведении мужа и жены, порядку в поведении старшего и младшего». А Хоу Цзи научил народ «возделывать землю, поднимать новь, унавоживать почву и сеять зерно». И «поэтому среди потомков» этих «трех государей не было таких, которые бы не стали царями». <sup>438</sup>

Римляне тоже не знали благотворительности, как жертвы. Их отношения были пронизаны принципом *do ut des*.<sup>p</sup> И Цицерон резонно спрашивает: «с какой стати люди должны почитать богов, когда боги не только не опекают людей, но вообще ничего не делают» <sup>439</sup> для них?

Я не исключаю, хоть и не могу уверенно это утверждать, что в республиканском Риме, именно эта особенность благотворительности стала причиной появления законов об ограничении пиров.

В 181 году до новой эры в Риме «по предложению Гая Орхия был принят закон об обедах, ограничивший число гостей, которых гражданин Рима мог собирать за своим столом. Двадцать лет спустя «был принят более строгий Фанниев закон». <sup>440</sup> Он ограничивал «расходы на пиры 100 ассами в праздники и 10 ассами в обычные дни, а число гостей тремя-пятью человеками». <sup>441</sup> Наконец, в 143 году до нашей эры был

---

*p* даю, чтобы и ты мне дал

принят закон Тита Дидия. «Он распространял действие закона Фанния на территорию всей Италии и привлекал к ответственности не только устроителей пира, но и гостей».442

По-моему, и об этих законах можно сказать то же, что Монтескье говорит про римские законы о подарках, которые «противодействовали самой прочной в мире власти – власти добродетели».443

Впрочем, все от Марка Катона (*Marcus Porcius Cato*) до Амвросия Макробия (*Ambrosius Theodosius Macrobius*), хоть и не уверенно, говорят, что «причиной, по которой народу предлагалось столь [большое] число законов об обедах и расходах [на них]», было «вождедеющее обжорство того века», с чем боролись, как с врагом римской доблести. Квашнин находит у Катона так же указание и на то, что целью закона о пирах «было не просто ограничить количество гостей на обедах, но снижение трат на угощение, опустошавших казну фамилии».444 Дело в том, что Квашнин считает, будто фамильные ресурсы, были основным источником «пополнения римской казны».445 Однако чрезмерное обжорство могло отразиться только на налоге на наследство, который зависел от состояния фамилии. Основным же источником доходной части римского бюджета были налоги на торговые операции и экспортно-импортные пошлины. При этом закон Лициния Красса (*Publius Licinius Crassus*), например, ограничивал употребление мясных продуктов длительного хранения, которые ввозились из Галлии и были, судя по всему, очень дорогими, и их ввоз мог быть выгодным для римского бюджета.446

Так вот, я предполагаю какую-то связь между благотворительностью и законами о пирах, потому как хорошо известно, что в Риме, продвигаясь к вершинам власти, нельзя было ступить шагу, не одаривая, не угощая и не помогая огромной армии бездельников, которая существовала за счет щедрости патрициев.

По словам Светония, Цезарь домогался сана великого понтифика «с помощью самой расточительной щедрости».447 И Саллюстий говорит, что Цезарь «достиг славы, одаривая, помогая, прощая».448 Римляне, пишет Утченко, были падки на подаяния политиков, «завоевывавших себе таким путем и популярность, и голоса».449

## Глава II. Другие причины благотворительности

Речь, конечно, не всегда идет о приобретении политической власти дарителя над получателем подарка, но у получателя всегда возникают неприятные обязательства перед благодетелем.

Забавный случай на эту тему рассказывает Тур Хейердал. В самом начале своей жизни на острове Фату-Хиве, он показал островитянам содержимое своего чемодана. Там в числе прочего лежал бинокль, названный фатухивцами очками, которые приносят горы, микроскоп и вогнутое зеркало для бритья, которое «заменяло им целый комедийный фильм» - они заглядывали в него и смеялись над своим отражением «как безумные». Кроме того чемодан содержал и другие диковинные для островитян вещи.<sup>450</sup> После этого на Тура Хейердала и его жену Лив обрушился шквал подарков. «Куры, петухи, рыба, свинина сыпались на нас как из рога изобилия», - пишет Хейердал. Их бамбуковая хижина «заполнилась съестным от пола до потолка», по ночам они даже «незаметно уносили лакомства в лес и зарывали в землю»,<sup>451</sup> потому что не могли съесть, все что им каждый день дарили. Но однажды, пишет путешественник, «щедрость островитян объяснилась». До Хейердала дошел слух, что на острове «положено благодарить подарком за подарок». Они стали раздаривать фатухивцами содержимое своих чемоданов, и «когда все, от бритвенного прибора до юбок и мерной ленты, переменило владельцев»,<sup>452</sup> островитяне наконец-то оставили их в покое со своими подарками.

А норвежец Генри Ли, который почти всю жизнь прожил на соседнем острове Хива-Оа сказал однажды Хейердалу, что каждый островитянин подходит к белому с одной мыслью: «как бы из него побольше выудить». Он, говорит Ли, «подарит цыпленка - и ждет, что ему в ответ подарят быка».<sup>453</sup>

Эта уловка полинезийцев называется шмузингом, и, как пытается доказать Джей Эй (*Dzhei E*), шмузер, это и есть тот самый добродетельный человек Гольбаха, «который делает счастливыми других людей, способных отплатить ему тем же».<sup>454</sup> Джей Эй дает шмузингу определение, которое противоречит всем другим его определениям, какие только можно найти. Он говорит, что «для многих людей *schmooze* стал синонимом надувательства, обмана, обозначающим нечестный способ «выманивать у человека все, что вам нужно».<sup>455</sup> Многие, пишет он, относятся к шмузингу, как к подхалимству или влиянию на другого человека с помощью лести, подарков и разного рода услуг. Собственно говоря, все считают шмузинг *подкупом*. Но Эй, пытаясь спасти репутацию шмузинга,

настаивает, что «более далекого от истины определения просто не бывает». Шмузинг, по его версии, это когда один человек предлагает свои услуги другому человеку, «одновременно давая ему почувствовать его собственную значимость». <sup>456</sup>

Затем Эй дает мастер-класс начинающим шмузерам и вообще всем тем, кто хочет всем в этой жизни легко завладеть, но не знает, как это сделать.

Когда вы приезжаете на лыжную базу, советует он, то, прежде чем попросить приличные лыжи, угостите служащего плиткой шоколада, и он из глубины склада принесет вам новенькие лыжи. Так же вы получите сухие лыжные ботинки. Конечно, вы «не единственный, кому нужны сухие ботинки, - рассуждает Эй, - но возможно, единственный, кто их получит». <sup>457</sup> Обычно Эю задают один и тот же вопрос: не покупает ли он таким образом чье-то расположение? Эй говорит: нет.

«Когда вы делаете подарок с целью обрадовать кого-то, - объясняет он, - то принимающий интуитивно чувствует, что вы не покупаете его внимание, а завоевываете». <sup>458</sup>

Чтобы завоевать чужое внимание и выудить из человека то, что нужно, шмузеру необходимо иметь арсенал подарков, точнее говоря, подарков-подношений. Сам Эй приобретает их «на разного рода распродажах, в магазинах одной цены, в магазинах игрушек и магазинах, торгующих со скидками» и т.д. Он рассказывает, что однажды купил по дешевке десять наручных часов, которые дарил портье. При этом он «пояснял», что дарит часы навсегда, и портье может сделать с ними все, что захочет: оставить себе, подарить или «просто подкинуть в воздух, чтобы посмотреть, как летит время». Это, по словам Эя, конечно, не очень удачный каламбур, зато в отеле ему «обычно доставался лучший номер из всех возможных». <sup>459</sup>

Вот другой пример того, что благотворитель стремится не помочь, а получить выгоду.

В 2010 году в СМИ появилась информация о канадских пенсионерах Аллене и Виолетте Ларджей, которые выиграла в лотерею 10,9 миллиона долларов и 10,6 миллиона потратили на благотворительность.

На обычный вопрос, почему они так поступили, пенсионеры отвечали обычными в таких случаях отговорками: «нам хватает того, что у нас есть», «мы ничего не купили, потому что нам ничего не надо», «счастье не купишь» и т. д. <sup>460</sup>

Газета «*Факты и комментарии*» сообщает, что практически все деньги пенсионеры «подарили двум больницам, в которых Виолетта лечится от рака, отделению Красного Креста в Новой Шотландии, городской пожарной команде, трем церквям и

местным кладбищам».<sup>461</sup>

Через восемь месяцев «в окружении любящей семьи, в субботу утром, 16 июля 2011 года»<sup>462</sup> Виолетта Лардж, которой было 79 лет, скончалась. Можно, по крайней мере, сделать бестактное предположение, что пенсионеры своей благотворительностью просто *обязали* всех тех, кто мог бы позаботиться о Виолете Лардж в этой и в другой жизни.

И нет ничего удивительного, что филантропию многие считают если не этически сомнительным, то этически спорным явлением.<sup>463</sup>

Греки, например, совсем неслучайно считали благотворительность делом государства, а за частными благодеяниями, с их точки зрения «могла скрываться вредная антигосударственная деятельность - предательство, заговор, эгоизм олигархических групп».<sup>464</sup>

### **Глава III. Несвобода получателя помощи**

Роберт Чалдини (*Robert B. Cialdini*) обращает внимание на «странную тенденцию избегать просьбы о необходимой помощи»<sup>465</sup> и приводит несколько примеров из современных исследований на эту тему.

Так в эксперименте Беллы де Пауло, на который он ссылается, среди мужчин, имевших «возможность попросить помощи в решении механической задачи, которую они не могли разрешить», воспользовались ею только 10%. Кен Гержен (*Kenneth Gergen*), пишет Чалдини, экспериментально установил, что «получавшие деньги от другого, с бо́льшей симпатией относились к этому человеку, когда он просил их вернуть долг, чем когда он этого не делал».<sup>466</sup>

Ответ на эти странности получателя помощи Чалдини находит в работе «трех социальных психологов Джеффри Фишера, Эри Нейдлера и Беллы де Пауло», от которых он узнал, что «в процессе решения конкретной проблемы помощь в некоторых обстоятельствах может угрожать самоуважению, потому что ее получение подразумевает, что человек, которому оказывается помощь, некомпетентен, неадекватен или зависим от других».<sup>467</sup> И люди с высокой самооценкой, пишет Чалдини, «избегают просить о помощи», чтобы поддержать «образ очень компетентного человека», который они себе приписывают.

Все эти открытия Фишера, Нейдлера и Пауло, конечно, похожи на *deja vu*. Вообще говоря, многие исследователи, кажется, не отличаются даже элементарной начитанностью и часто приходят пастись на места, которые вытоптаны века и

даже тысячелетия назад. Во всяком случае, об опасности благодетелей для истинного самоуважения почти теми же словами, что и Фишер со своими приятелями, говорил Иммануил Кант. Отказываясь принимать чужой дар, пишет он, «мы боимся оказаться, таким образом, ступенью ниже нашего покровителя, что противно истинному самоуважению».<sup>468</sup>

Наблюдательный не менее Фишера Аристотель, например, перечисляя моральные ценности величавого, говорит, что величавый «способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их, так как первое – признак его превосходства, а второе – превосходства другого». И в «Риторике» Аристотель говорит, что «[постыдно] получать благодеяния от другого и часто получать их».<sup>469</sup>

Тацит в числе многих, кто придерживается такого же мнения, говорит, что «благодеяния приятны только тогда, когда знаешь, что сможешь за них отплатить, когда же они непомерны, то вместо благодарности платишь за них ненавистью», как это сделал Тиберий, обязанный Германику своей властью.<sup>470</sup> Германик, как известно, помог Тиберию сохранить трон, как он «заносчиво похвалялся», потому что «его воины соблюдали повиновение, когда все прочие были вовлечены в мятеж».<sup>471</sup> Поэтому Тиберий считал, по словам Тацита, что заслуги Германика умаляют «его достоинство и что он бессилён отблагодарить его за такие заслуги».<sup>472</sup>

Ливий рассказывает, как во время войн с Ганнибалом в Рим прибыли послы из Неаполя. Они знали, что «казну римского народа вычерпала война» и решили подарить Риму золото – «внесли в курию сорок тяжеловесных золотых чаш», которое предки оставили им на украшение храмов и помощь бедствующим.<sup>473</sup>

«Римские сенаторы и народ, - сказали неаполитанцы, - порадуют их, если принесенный дар оценят не просто по его стоимости, а по дружеским чувствам и доброй воле тех, кто его принес. Послов, - продолжает Ливий, - поблагодарили за щедрость и внимание, а чашу приняли только ту, что была всех легче».<sup>474</sup>

Хороший пример римской доблести приводит и Плутарх в жизнеописании Суллы. Захватив Пренесту, Сулла устроил в городе резню. «Не желая тратить времени», он собрал горожан всех вместе и приказал их перебить. Жизнь Сулла подарил только хозяину дама, где остановился. Но тот ответил, что «никогда не захочет быть благодарным палачу родного города», смешался с толпой и его убили вместе со всеми.<sup>475</sup>

Самуил Коллинс, описывая обычаи, существовавшие при дворе русского царя Алексея Михайловича, пишет, что «при

рождении Царевича подданные изъявляют радость свою, поднося Царю подарки, которые он, однако же, опять возвращает; но если ему что-нибудь полюбится, то он платит настоящую цену». <sup>476</sup> Байбурин с Топорковым, комментируя это место из Коллинса, пишут, что, оскорбительное «с современной точки зрения возвращение подарка», в ту дремучую эпоху имело, «по-видимому», некий магический смысл.

«Попадая в руки царя и возвращаясь обратно, - объясняют они, - вещь приобретает некое новое качество, становится воплощением преданности подданного, с одной стороны, и царской милости — с другой». <sup>477</sup>

Но возврат вещи дарителю, судя по тому, как это было у всех других народов, был простым возвратом несвободы государя перед подданными, которую он приобретал вместе с подарком. Ведь дар, полученный от подданного государем, как пишут сами же Байбурин и Топорков, «доказывает богатство и щедрость первого и ставит второго в зависимое положение». <sup>478</sup> Именно поэтому русский государь возвращал только те вещи, которые ему меньше всего понравились, и выкупал те, которые полюбились.

Так же было и у скандинавов эпохи викингов. Гуревич, например, пишет, что «знатные лица, переселяясь в Исландию, отказывались принять участки земли от первопоселенцев, не расплатившись с ними». <sup>479</sup> Многие даже «предпочитали отнять землю силой, чем получить ее в дар от другого». <sup>480</sup> Халькель, например, пишет Гуревич, отказался от земли предложенной ему родственником Кетильбярном, посчитав это унижительным, и «вызвал на поединок некоего Грима из-за его владений. Грим принял вызов и пал в единоборстве, а Халькель стал жить в его владении». <sup>481</sup>

#### **Глава IV. Проблема неблагодарности**

Может быть как раз потому, что, *одаривая*, благотворитель *покупает*, именно в такого рода делах особенно остро стоит проблема неблагодарности. Как бы не превозносили ценность дарения, каждый дар по неписанному закону этого рынка должен быть оплачен, а тот, кто не возмещает расходы благодетеля, почитается последним человеком. Сенека, например, злыми называет убийц, тиранов, воров, злободейцев, грабителей, святотатцев и предателей, но ниже их всех ставит человека неблаго-

---

*q* Хольмганг, отличался от дуэли тем, что победитель, приобретал имущество убитого.

дарного, и добавляет: если не признать, что «все пороки, о которых шла речь, происходят от неблагодарной души».482

У древних скандинавов по *судебнику Гулатинга* даритель мог требовать «равноценной компенсации за полученный дар» или возврата, не отдаренного подарка.

«Каждый, - сказано в *судебнике*, - имеет право [отобрать] свой подарок, если он не был возмещен лучшим платежом: дар не считается возмещенным, если за него не дано равного».483

Сага «*Пряди о Бранде Щедром*» рассказывает, например, о том, как Бранд Щедрый приехал в Исландию и конунг решил проверить, правда ли, что он так щедр, как о нем говорят. Сначала правитель через посредника попросил у Бранда его красный плащ. Бранд снял с себя плащ и молча передал конунгу. Потом конунг попросил золоченую секиру Бранда. Бранд молча отдал секиру. Тогда конунг послал к Бранду за его алой рубахой. Бранд снял с себя рубаху, оторвал от нее один рукав, и отдал рубаху конунгу, а рукав оставил себе. Конунг, осмотрев подарок, догадался, почему тот прислал ему рубаху с одним рукавом. «Он, видимо, думает, - сказал конунг, - что у меня только одна рука, раз я все время беру, но ничего не даю взамен», послал за Брандом и наградил щедрыми дарами.484

Неукоснительному исполнению долговых обязательств перед добродетелем придается такое важное значение, что Триверс, например, рассуждая об опасности мошенников, которые принимают чужие благодеяния, но не отвечают благодарностью, одобрительно отзывается о моральной агрессии, благодаря которой в крайних, правда, случаях, «личность, которая не отвечает взаимностью» может быть «*побита, убита* или *изгнана* из коллектива».485

А маори, например, не полагаясь на чужую совесть, изобрели некоего злого духа *хуа*, который поселялся в подаренную вещь, вредил получателю подарка и мог причинить «большое горе и даже смерть».486 От этого злого духа можно было избавиться только через ответные «пиры, угощения и подарки». *Хуа*, которому всегда «хочет вернуться в место своего рождения», перебирается в ответный дар и вместе с ним возвращается к своему хозяину.487

Сакральное значение подарка, которое существовало не только у примитивных народов, но, как говорит Гуревич, и у народов средневековой Европы, указывает на ту неприятную особенность даров, что в качестве благодарности рассматривается не вещь, равная подарку, а признание превосходства дарителя. Поэтому опасность стать жертвой *хуа* появлялась только у тех, кто был равен по статусу с дарителем.



В том же случае, когда дарителем был вышестоящий, хуа, судя по всему, не представлял для получателя подарка никакой опасности. Мосс, по крайней мере пишет, что «вожди и знать на пирах едят мало, много едят зависимые и простые люди», не опасаясь, видимо, что угощение доставит им какие-то неприятности в будущем. Эту их отвагу можно объяснить только тем, что они уже находятся в подчинении вождей и знати, и этим подчинением уже выражают им свою благодарность. Так же и в Средневековой Европе, где платой воина за подарок могущественного человека была верная служба, воин «приобретая дар от своего предводителя, не опасался этой зависимости, - пишет Гуревич, - наоборот, он стремился укрепить свои узы с вождем, надеясь получить вместе с подарком и «удачу», которой был богат вождь».<sup>488</sup>

Юлиус фон Клапрот (*Julius Heinrich Klapproth*) так же указывает на связь подарка с системой власти-подчинения. Он рассказывает, что у черкесов в начале XIX века было «в обычае, чтобы князь делал время от времени подарки своим дворянам» или, по-другому, узденям.<sup>489</sup> Эти подарки, пишет путешественник, «так же, как и рассказы, почему и по какому случаю они были сделаны, передаются от отца к сыну» и служат гарантией *взаимных обязательств* узденя и его покровителя. Поэтому, если дворянин без достаточных оснований отказывался подчиняться князю, он был «обязан вернуть ему все подарки, которые он и его предки получили».<sup>490</sup>

## Глава V. Тайные благодеяния

Возможно, именно для того, чтобы преодолеть порочную природу благотворительности, которая слишком очевидна, была выдвинута идея тайных благодеяний. Правда, по крайней мере, в первоисточнике, из этого не следовало, что добродетель могла остаться не возмещенной. Пропагандист тайных благодеяний в европейской части мира Иисус Христос не призывает благотворителей к самозабвению и отречению от вознаграждения. Он, призывает только не стремиться к почестям и превосходству в дольном мире, но не отменяет компенсации вообще: она, по его учению, будет не от людей, а от Отца Небесного.

«Отец твой, - говорит он, - видящий тайное, воздаст тебе явно».<sup>491</sup>

Но человеческая природа требовала, чтобы тайное благодеяние открылось, и за него воздали уже в этой жизни. И все истории тайных благодеяний имеют свойство всех тайн –

они становятся известными, и благодетели вознаграждаются искренней благодарностью тех, кого они облагодетельствовали.

Героем номер один среди тайных благодетелей, бесспорно, является архиепископ Мирликийский Николай Чудотворец, который, как многие думают, стал прообразом Санта Клауса. Его рука, сообщают жития, была «простерта к нуждающимся, на коих она изливала пребогатую милостыню, как многоводная река, изобилующая струями».<sup>492</sup> Рассказывают, что в городе, где служил этот святой, разорился и пришел к крайнюю нужду один человек. И чтобы заработать на пропитание замыслил он «отдать своих дочерей на любодеяние и обратить свое жилище в дом блуда».<sup>493</sup> Тогда-то Всеблагий Господь послал «к погибающему душою мужу, для утешения в нищете и предупреждения от греха» своего угодника. Однако архиепископ решил совершить свой подвиг добродетели в тайне от несчастного мужа, и жития указывают, в том числе на одну из причин: архиепископ «хотел избежать суетной человеческой славы».<sup>494</sup> Однако по законам жанра, чудотворец, тайно подкинув несчастному мужу два «больших мешка золота», был «пойман с поличным», когда явился к своему подопечному в третий раз. Услышав звон золота, «муж тот» бросается в погоню, догоняет своего тайного кормильца, и благодаря этому разоблачению весь мир знает теперь, что его благодетелем был архиепископ Мирликийский Святитель Николай.

По этому поводу я процитирую очень верную мысль, которую Юрий Кроль приводит из «Хуайнань-цзы»: «кто совершает тайные благодеяния, у того непременно бывают за них явные воздаяния; кто совершает тайные хорошие поступки (*инь син*), у того непременно бывает за них громкая слава».<sup>495</sup>

## **Глава VI. Почему благотворительность объявили добродетелью**

Но если благотворительность направлена против получателя даров, почему же тогда благотворительность объявили нравственной добродетелью?

Благотворительность превращается в добродетель сначала в полисной Греции,<sup>496</sup> потом в христианстве. У греков благотворительности присвоили титул гражданской добродетели, у христиан – нравственной.

Как только острая нужда в финансировании городских проектов в греческих полисах взяла верх над подозрительностью к частным инвестициям, коммерсанты

немедленно вытесняют с этого рынка беднеющую аристократию. Эта деятельность превращается в их «ристаллище», здесь, пишет Елена Дубко, они соперничают между собой и возвышаются, как класс.<sup>497</sup>

«Наконец-то, - пишет она, - и они имеют право сказать: «Мы - добрые (*agathoi*)», мы «благодетели города», мы «полезные граждане», которым можно передать бразды правления». <sup>498</sup>

Другими словами, здесь происходит то же, что происходит везде: «благотворительность экономически преуспевающих слоев переходит в [их] политическое влияние». <sup>499</sup> И так же, как везде, здесь появляется идеология, которая возводит филантропию в добродетель. Это выгодно всем, потому что оды филантропам стимулируют финансирование городских проектов за счет частных средств, и это особенно выгодно властителям умов, которые «вовсю расхваливали щедрость, желая тем самым угодить своим покровителям, на средства которых существовали». <sup>500</sup>

Нет ничего удивительного в том, что благотворительность высоко ценится в христианстве. У христиан она нашла свое идеальное воплощение в милостыне, и подавание рассматривалось отцами церкви даже в качестве валюты, за которую можно купить Царство Небесное.

«Когда ты сидишь дома, - пишет Златоуст, - приходит нищий, продающий рай, и говорит: дай хлеба и получи рай; дай подержанную одежду и получи небесное царство; дай что хочешь, что имеешь; все принимаю, только купи рай». <sup>501</sup>

Вообще говоря, отцы церкви, эти великие знатоки человеческой души, не имели никаких иллюзий относительно благотворительности. И никто так откровенно и так мужественно, как это делали они, не настаивал на том, что добрым человека может сделать только его ненасытная алчность. Рассматривая благотворительность, как обычные коммерческие отношения, они даже в мыслях не держали фантазий, что человек может безвозмездно тратить на других собственное состояние.

Златоуст описывает христианскую благотворительность, как «торжище милостыни», где благодетели подают пленникам и нищим, бродящим на площади, вопиющим, плачущим и стонущим, а преследуют одну цель: «за малую цену купить, что продается, а продать за большую». <sup>502</sup>

Бог, пишет Златоуст, прекрасно понимает, что «всякий руководится не человеколюбием, а взирает на одну только прибыль» и, что «имеющий деньги ни в каком случае не захочет дать в займы без ручательства, или залога, или

поручителя». <sup>503</sup> Бог так же прекрасно понимает, что «бедняк лишен подобного рода ручательств», поэтому сам «для бедняка стал поручителем, а для заимодавца залогом». <sup>504</sup>

Попросту говоря, по этой коммерческой схеме бедняк – берет, Бог – платит. Агитируя богатого делиться добром с бедными, Бог говорит тому, кто ищет «законной лихвы»: «Я награждаю большим твою страсть к любостыжанию; иду дальше твоих ненасытимых желаний; богатством моим покрываю твои безмерные стремления». <sup>505</sup>

Бог, «как честный должник определяет срок и назначает день уплаты» своего долга, и Златоуст сообщает благотворителю точное время и место, где ему воздаст Тот, кто взял у него займы чрез нищего. Это случится в Судный день, когда «приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним» и соберутся перед ними все народы, и Он отделит добрых от злых. Злых Он проклянет и отправит «в огонь вечный, уготованный Дьяволу и ангелам его», за то, что они не были милосердными, а добрым отдаст Царство, уготованное им от создания мира, потому что Он алкал, и они дали Ему есть, Он жаждал, и они напоили Его, Он был наг, и они одели его, Он был болен и они посетили Его, Он был в темнице, и они пришли к Нему.

А пока Суд, да дело христианские писатели убеждают паству, что и в дольном мире не оскудеет рука дающего, и приводят множество примеров, чтобы подтвердить это сомнительное утверждение.

«В горе Асколоне, - рассказывает Виктор Гурьев, - был благочестивый муж, проводивший все время в делах благотворения. Однажды, когда нужно было ему посылать благодеяния в бедные монастыри, случилась ему нужда в деньгах. Вдруг является к нему в дом благолепный старец», и говорит: «Вот тебе триста златниц и столько же серебряниц». И пока благочестивый муж убирал деньги, благолепный старец исчез, как будто его и не было. Из этого рассудительный покровитель бедных монастырей заключил, что «золото послано ему свыше». <sup>506</sup> В конце концов, этот благодетель все же разорился окончательно и хлебнул бедности. Но и тут Господь его не оставил, «пришли к нему два инока и дали ковчег с золотом». <sup>507</sup>

И протоиерею становится «ясно отсюда», что прав был Василий Великий, который учил, будто «милости к дающим возвращаются - дал ты алчущему, - о своей пользе постарался: ибо то, что ты дал – получишь с избытком». <sup>508</sup>

Агитаторы принципа «носить бремя других» <sup>509</sup> приводили

свидетельства из жития святых, которые прославились своей необыкновенной щедростью. Вонифатий Милостивый, например, с детства раздаривал нищим свою одежду и приходил домой «то без хитона, то без свиты», и мать часто на него за это сердилась, потому что сама была бедной. Однажды Вонифатий раздал бедным весь хлеб, сыпанный в житнице, и мать его воскликнула: «Горе мне, где я возьму пищи на весь год, и чем буду кормить себя и семью свою?». <sup>510</sup> Тогда Вонифатий упал на колени и стал просить Бога, чтобы он наполнил житницу хлебом, и Бог, разумеется, так и сделал. С тех пор мать не запрещала Вонифатию одаривать нищих, потому что узнала, что «он не беднеет от подаяния и, сколько сам попросит у Бога, получает». <sup>511</sup>

Почему же отцы церкви так настойчиво агитировали прихожан жить для других и почему стоимость милостыни они приравнивали к стоимости рая, к этой наивысшей награде христианина?

Я придерживаюсь той точки зрения, что церковь призывала благотворить потому, что милостыня прихожан была источником существования клира, по крайней мере, в первые века послеапостольской эпохи. Предполагается, что апостолы сами зарабатывали себе на жизнь. Во всяком случае, достоверно известно, что Павел не опускался до существования на подаяния, и даже проповедовал даром, а на хлеб зарабатывал собственными руками. Конечно, изобретатель христианства своим бескорытием, по-моему, подавал клиру дурной пример. Ведь клир, удовлетворяя религиозные потребности прихожан, имел и законное, и моральное право на материальное вознаграждение, точно так же, как музыканты, писатели или парикмахеры.

Так или иначе, в послеапостольскую эпоху клир оказался на иждивении паствы наравне с побирушками, поэтому-то, пишет, например, Гольбах, «апостолы усиленно рекомендовали благотворительность», из которой, как он считает, «две трети становились собственностью духовенства». <sup>512</sup>

Историк христианства, профессор Московской духовной академии Алексей Лебедев, говорит, что в послеапостольскую эпоху не было специальных сборов на содержание духовенства, и оно жило от тех приношений, которые «назначались на бедных, больных и всякого рода несчастных, принадлежащих к данной общине». <sup>513</sup> Зонара поэтому называл церковное имущество, которое за редким исключением состояло из пожертвований прихожан, имуществом убогих.

Это, конечно, не значит, что клир самовольно присваивал себе то, что предназначалось неимущим. То, что принадлежало бедным, принадлежало и клиру на том основании, что в Постановлениях и Правилах Апостольских духовенство рассматривается, как неимущий класс. В этих правилах, правда, «дается понять, что главными претендентами на церковные доходы были бедняки и всякие несчастные, а за ними уже и лица духовные», которые пользуются «остатками после удовлетворения нужд вдов, сирот и неимущих»,<sup>514</sup> но, как видно, «лица духовные» наравне с «бедняками и всякими несчастными» рассматриваются в качестве законных дольщиков жертвенной кружки. И клир, разумеется, поддерживал эти апостольские идеи с искренним энтузиазмом.

## **Раздел VI. Альтруизм у животных**

### **Глава I. Дарвин и компания Уоллеса**

Прежде чем перейти к делу, я должен так же сказать несколько слов по поводу альтруизма у животных.

При том, что с легкой руки Спенсера, многие уже давно даже свыклись с мыслью, что альтруизм есть не только у человека, но и у животных, некоторые моралисты это категорически отрицают. , настаивая на том, что для реализации проектов нравственного характера требуется самосознание, что альтруизм предполагает «глубоко продуманные решения» и, что поэтому понятие альтруизм «может быть применено только к человеческому поведению».<sup>515</sup>

Критикуя Ричарда Докинза, Филип Фурбанк (*Philip Nicholas Furbank*) пишет, что альтруизм «является одним из величайших достижений цивилизации и культуры»<sup>516</sup> и не управляется «подсознанием», что это «в высшей степени сознательные действия». Альтруизм, говорит он, предполагает «глубоко продуманные решения», поэтому это понятие «может быть применено только к человеческому поведению».<sup>517</sup>

Евгений Панов, протестуя против биологического или, лучше сказать, эволюционного происхождения этических норм, пишет, что они «определяются скорее культурными традициями»,<sup>518</sup> которых, как известно, нет у животных.

Чарльз Ламсен (*Charles Lumsden*) и великий мирмеколог, а по совместительству неутомимым генератор сомнительных идей в сфере моральной философии Эдвард Уилсон (*Edward Osborne Wilson*) утверждают, что этическое определяется эпигенетическими правилами.<sup>519</sup> Это значит, что поведенческие

стратегии вырабатываются культурой, а генетические возможности организма или утверждают эти правила для всеобщего пользования, или уничтожают вместе, разумеется, с теми, кто их придумал.

Причем речь тут идет о дарвинистах, которые оставляют в этом месте лагерь Дарвина, допускавшего существование нравственных чувств у животных, и переходят на сторону Альфреда Уоллеса, который, как известно, считал, что «умственные и нравственные способности должны были иметь [не эволюционное, а] *другое* происхождение», и причину происхождения этих способностей видел «в невидимом духовном мире». <sup>520</sup> Уоллес представлял, что человеку, как домашнему скоту «давало определенное направление» и вело к «специальной цели» высшее разумное существо. Он же называет и причину, почему человеческий дух нельзя вывести из его животной природы. Абстрактная справедливость или любовь к ближнему, пишет он, не могли быть приобретены путем естественного отбора, «ибо эти чувства несовместимы с законом выживания сильнейшего». <sup>521</sup>

Так вот, дарвинисты, которые отрицают существование альтруизма у животных, оказываются в компании Уоллеса, христианских святителей, преподобных и обыкновенных богословов. Александр Мень, например, тоже отрицает существование духовного начала у животных, и пишет, что «самый решающий момент в превращении животного в человека лежит за пределами антропологии и биологии», хотя первоначально человек был животным, о чем «свидетельствуют открытия современной антропологии»? <sup>522</sup> Об этом, хорошо были осведомлены и предшественники Мени. Преподобный Серафим Саровский объяснял своему биографу симбирскому и арзамасскому помещику Мотовилову, что «до того, как Бог *вдунул* в Адама душу, он был подобен животному». <sup>523</sup> Таких же взглядов придерживался и современник Серафима Саровского Феофан Затворник. Он писал, что сначала «было животное в образе человека, с душою животного, потом Бог *вдунул* в него дух Свой и из животного стал человек». <sup>524</sup>

Все, кто считает *этическое* производным культуры, стоят на том же, на чем стоит Иммануил Кант (*Immanuel Kant*) – на поповской мысли, что в начале было слово, и что в действительности может происходить не то, что происходит, а то, «что *должно* происходить, хотя бы это никогда не происходило», <sup>525</sup> на мысли, которую Шопенгауэр <sup>526</sup> называет *proton pseydos* <sup>r</sup> великого моралиста. То, одним словом, кто

---

<sup>r</sup> *Первым ложным шагом*

настаивает на культурном происхождении альтруизма, хотят всех убедить, что культура, это первородная сущность, которая может породить действительность. Они похожи на святого Макса, который «создает всевозможные эмпирические вещи» и утверждает, что «принцип жизни и общественности» «создал» «общественную жизнь, всякую обходительность, всякое братство и все прочее», хотя на самом деле все было наоборот: «жизнь создала этот принцип». <sup>527</sup>

Но этические идеи не *порождают*, как думают противники альтруизма у животных, а *отражают* этическую действительность. Они точно так же, как все другие идеи «извлечены из опыта, они — отражения действительности, верные или искаженные». <sup>528</sup>

И *идея альтруизма*, только указывает на то, что в природе существует *альтруистическая действительность*, которую она отражает, и которая порождена человеческой *природой*, а не моралистами. Разница же между животными и человеком состоит в том, что мозг животного не может генерировать идею из того, что с ним происходит в действительности.

## Глава II. С чем я не согласен

Я, одним словом, считаю, что альтруизм у животных существует.

Речь, конечно, идет не о том, что «альтруисты встречаются на всех уровнях организации живой материи, начиная с клеточно-го», <sup>529</sup> в том числе и в царстве растений, как считает, например, Юлий Лабас. <sup>s</sup>

Я так же не поддерживаю многочисленные идеи об альтруизме, которые опираются на предположение о сознательном поведении, например, у насекомых.

Хайнц Джурген (*Jurgen Heinze*) и Вальтер Бартош (*Bartosz Walter*) из Регенсбургского университета якобы обнаружили альтруизм у муравьев *Temnothorax unifasciatus*, которые, заражаясь опасным для жизни грибом *Metarhizium anisopliae*, за несколько часов или дней до своей смерти покидают гнездо и умирают в одиночестве. Джурген с Бартосом решили, что насекомые делают это для того, чтобы не заразить своих родственников, и настаивают на том, что предсмертное поведение *Temnothorax unifasciatus* «представляет собой яркий

---

*s* Лабас без тени сомнения заявляет, что альтруизм «свойствен, клеткам яблочной плодоножки», умирающей для того, чтобы яблоко упало с ветки на землю - иначе яблоки оставались бы на ветвях, и яблони не могли бы размножаться.



пример альтруизма у социальных животных».<sup>530</sup>

Год спустя Олав Руеппель (*Olav Rueppell*) из университета Северной Каролины в Гринсборо сообщили, что такой же механизм борьбы с эпидемией существует у медоносных пчел (*Apis mellifera*). Больные медоносные пчелы, над которыми он экспериментировал, так же как и муравьи *Temnothorax unifasciatus*, улетали из гнезда, чтобы совершить «альтруистическое самоустранение».<sup>531</sup>

И муравьев, и пчел в обоих экспериментах не заражали инфекционными болезнями, а травили оксидом углерода и кормили цитостатическим препаратом гидроксимочивины, который применяют для лечения онкологических больных. Дело в том, что еще раньше высказывалась гипотеза, согласно которой патогенные организмы, поселяясь в теле насекомого, начинают управлять его поведением и специально заставляют его покинуть родовое гнездо, чтобы разнести инфекцию по окружающей местности. Отравление же, например, оксидом углерода, исключает постороннее влияние на поведение больных насекомых и служит доказательством, что насекомые прекращают контакты со своими родственниками по собственной инициативе.

Вообще говоря, альтруизм служит для многих исследователей отмычкой или даже фомкой, которой они открывают или взламывают любые сундуки, когда не могут подобрать к ним ключи.

По крайней мере, хорошо известно, что при хроническом вирусном параличе (*Paralysis chronica apium*) у рабочих медоносных пчел «здоровые пчелы изгоняют больных из улья».<sup>532</sup> Для пчел и муравьев, которые по мысли Джургена и Руеппеля добровольно покидают гнездо, почувствовав себя неважно, судя по всему все равно, чем они заболели – ведь на оксид углерода они реагировали точно так же, как на инфекцию. Тогда почему же пчелы, заболевшие вирусным параличом, не идут на альтруистическое самоустранение и ждут, пока их выкинут из гнезда? Да, они «теряют способность летать», но они, не подозревая об этом, даже не пытаются выползти на леток. При нозематозе ослабевшие пчелы, действительно, «улетают из улья и обратно не возвращаются».<sup>533</sup> Но это объясняется не их решением не возвращаться к здоровым родственникам, а именно болезненной слабостью. Это понятно по судьбе тех пчел, которые уже не могут летать. Они выбираются на леток, падают на землю и просто не могут забраться обратно в улей.<sup>534</sup>

Из того, что пишет о насекомых Владлен Кипятков, можно

понять, что, по крайней мере, муравьи и термиты погибают в гнезде. И это не только неизбежно, но иногда и необходимо. Термиты, например, «питаюсь только древесиной, должны испытывать «азотно-белковый голод», и чтобы вернуть белок «в пищевой круговорот колонии», они поедают «все без исключения трупы своих соплеменников, а также раненых, покалеченных и больных особей».<sup>535</sup> У муравьев одни виды скармливают погибших братьев личинкам, другие «выносят на специальные «свалки», в места скопления гнездовых отбросов».<sup>536</sup> При этом муравьи не отличают живых от мертвых, и выносят на свалку все, что имеет трупный запах. Поэтому, когда живых муравьев смачивают трупной вытяжкой, их несмотря на отчаянное сопротивление тут же выносят на свалку, а когда они как ни в чем ни бывало возвращаются в гнездо, их снова хватают и выбрасывают.<sup>537</sup>

### **Глава III. Полицейская функция у животных**

Так вот, я утверждаю, что альтруизм у животных есть, но не у всех, а только у тех, которые ведут *социальный* образ жизни.

Евгений Панов отказывает животным в альтруизме, главным образом, потому, что оппозиция между *я* и *они*, «подразумевает такое качество субъекта, как самосознание»,<sup>538</sup> а поскольку у животных самосознание почти наверняка отсутствует, то известному этологу ничего другого не остается, как закрыть тему об альтруизме у безмозглых тварей.

Но, как я уже говорил, альтруистическое порождается не тем, что находится внутри живого существа, будь то самосознание, или генетическая программа альтруистического поведения, или то, что в него вдунул Бог. Альтруизм, это *эмерджентное* свойство социальной системы, а не свойство тех элементов, из которых она состоит. И самые тупые твари, попадая в эту систему, становятся альтруистами, хотя не имеют ни самосознания, способного отличать себя от других, ни малейшего намерения творить добро.

С другой стороны, природа должна была позаботиться о механизме, который защищал бы слабых не только у людей, но и у животных, не дожидаясь, пока кто-нибудь снизойдет и *вдует* любовь к ближнему в это тупое существо. Иначе, по крайней мере, многим животным не имело бы смысла появляться на свет – их уничтожили бы еще в беспомощном возрасте.

И такой механизм действительно существует.

Впервые, насколько мне известно, его описал у галок Конрад

Лоренц. Он пишет, что высокопоставленная галка, вмешиваясь в ссору подчиненных, «всегда вступает в бой на стороне слабейшего» и ведет себя «словно по рыцарскому принципу: «место сильного – на стороне слабого!»<sup>539</sup>

Таким образом, Лоренц указывает на существование у лишенных самосознания животных механизма, который *принуждает* сильного защищать слабых, и который Флори, по моему, очень удачно назвал полицейской функцией.<sup>540</sup>

При этом Лоренц специально отмечает, что, например, на птичьем дворе у домашних кур «несчастные золушки из низов влачат поистине жалкое существование».<sup>541</sup> Как он объясняет, так бывает «в каждом искусственном сборище животных, *мало склонных к социальному образу жизни*». <sup>542</sup> У таких животных особи, обитающие на дне иерархической пирамиды, «жестоко и беспощадно третируются всеми и каждым в отдельности»,<sup>543</sup> и в этом сборище нет никого, кто бы бросился на их защиту.

То, что у социальных животных сильные защищают слабых, подтверждает и Франц Де Ваал, который в зоопарке Арнхем в Нидерландах наблюдал за группой шимпанзе, где доминировал молодой самец по имени Луит.

«Луит, - рассказывает Де Ваал, - показал себя мудрым и зрелым лидером. Когда два шимпанзе дрались, он вставал между ними и спокойно прекращал столкновение. И когда он занимал сторону одной воюющей стороны, это всегда была сторона проигравшая».<sup>544</sup>

О том, что сильные защищают слабых не только от животных своего вида, но и от хищников рассказывает Джейн Лавик Гудолл, которая наблюдала нападения гиеновых собак на табун зебр. Гиеновые собаки, пишет она, подкрались «к табуну примерно из двадцати зебр, в котором была кобыла с маленьким жеребенком». <sup>545</sup> Табун снялся с места и стал галопом уходить от собак.

Джейн обратила внимание, что зебры «не мчались сломя голову», ей казалось, что «животные приноравливают свой ровный галоп к самому слабому в группе», как она думает, - к жеребенку, которого то и дело защищал от собак один из жеребцов. Однако собакам удалось отбить кобылу с жеребенком и годовичком. Жеребенок и годовичок прижались к кобыле. Собаки попытались напасть на жеребенка сзади, но «их отогнал годовичок, бросившийся на защиту малыша», и потом каждый раз, когда хищники пытались схватить жеребенка «мать или годовичок отгоняли их».<sup>546</sup>

Собаки, пишет Гудолл, с каждой минутой становились все нахальней, напирали со всех сторон, и «положение было очень

напряженное». Вдруг Джейн почувствовала, как задрожала земля, и к своему удивлению увидела «десяток зебр, скачущих во весь опор». Через секунду «они окружили мать с жеребятами и, круто развернувшись, тесно сомкнутым табунком помчались в ту сторону, откуда прискакали». Собаки бросились в погоню, но «не смогли пробиться сквозь табун и вскоре отстали». <sup>547</sup>

В этом рассказе у меня долго вызывало сомнение только то, что табун зебр *специально* вернулся за отставшими сородичами. Я не исключал, что это были зебры из другого табуна, которые испугались переполоха, бросились бежать, случайно наткнулись на кобылу с жеребенком, захватили их в свою ватагу и, шарахнувшись от собак, понеслись дальше. Во всяком случае, Лавик-Гудолл ни до, ни после этого случая не видела, чтобы «зебры вернулись к сородичам, окруженным гиеновыми собаками, и помогли им спастись». <sup>548</sup>

Однако в 2007 году появилось сообщение и видеоролик, снятый туристом из Техаса Дэвидом Будзински в Национальном парке Крюгера в Южной Африке, о том, как теленок буйволов попал сначала в пасть крокодилам, а потом в лапы львам и в конце концов был отбит стадом буйволов.

Прайд львов напал на стадо у водопоя. Буйволы бросились убежать, и один теленок во время этого бегства сорвался с крутого берега и упал в реку. <sup>549</sup> За ним в воду бросились и львы, которым пришлось отбирать теленка у крокодилов, успевших схватить малыша. Затем львы вытащили буйволенка на берег, но в это время к водопою вернулось стадо буйволов, которое было больше предыдущего, и нерешительно, но настойчиво черной стеной начало надвигаться на львов. Львы, трусливо огрызаясь, с явной неохотой отступили, а буйволы, освободив малыша, ушли обратно в саванну. <sup>550</sup>

Итак, у высших позвоночных животных (*amniota*), *есть механизм защиты слабых сородичей*, и, как в таких случаях говорит Лоренц, этот механизм без кавычек можно назвать альтруистическим.

## **ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ**

### **Характеристика альтруистического поведения**

#### **Раздел I. Нравственная природа альтруизма**

##### **Глава I Альтруизм и нравственность**

Альберт Швейцер пишет, что для этики нового времени

нравственность «представляет собой деяние, направленное на благо других»,<sup>551</sup> и, следовательно, сам по себе принцип *vivre pour les autres* обладает нравственной ценностью. Но это не так. Не все поступки, направленные на чужое благо, обладают нравственной ценностью, и не каждого, кто живет для других, считают альтруистом.

Я уже говорил, что нравственность определяет способ действия, при помощи которого человек добивается своей цели. Поэтому нравственная природа альтруизма заключается не в том, что альтруист следует принципу *vivre pour les autres*, а в том, какими средствами он помогает другим людям.

Никто, например, не называет альтруистами полководцев, которые защищают тысячи и миллионы своих соотечественников. Они хоть и делают благо другим, но их успех чаще всего бывает результатом не честной борьбы, а военного искусства, которое называют еще военной хитростью. В трактате «Об обязанностях военачальника», который приписывают Аристотелю, говорится, что «прежде всякой войны и во всяком бою предпочитай обман (*ихтияль*) и тайное убийство (*игтияль*); они предпочтительнее для осуществления твоих устремлений». <sup>552</sup> Абд-ар-Рахман аль-Джавбари в своих «Сорванных покровых» так же защищает ложь на войне и пишет, что «война предполагает постоянное использование притворства, обмана и хитрости». <sup>553</sup>

Я, правда, не думаю, что в делах, где речь идет о жизни и смерти тысяч людей, собственное достоинство стоит дороже целесообразности. В истории было немало случаев, когда рыцари, заботясь о собственной чести, проигрывали сражения и отдавали на растерзание врагу тех, о ком им было предписано заботиться.

Роланд, например, во время сражения с сарацинами отказался от предложения своего друга Оливье протрубить в рог и позвать на помощь короля Карла с его дружиной. Роланд отвечал, что он в своем уме и в рог не затрубит «на срам себе». <sup>554</sup> «Пускай не скажет обо мне никто, что от испуга позабыл я долг, - говорит он. - Не посрамлю я никогда свой род». <sup>555</sup> В этой битве Роланд, отстаивая свою честь, нагромождал мечом труп на труп, руки, панцирь и лошадь его были в крови, но сарацин было больше, и они перебили всех французов, которыми он командовал.

Мария Оссовская пишет, что презрение французских рыцарей к пехоте, которая воевала эффективней рыцарей и принижала их честь, «оказывалось даже сильнее желания победить», <sup>556</sup> и именно эта забота о чести стала причиной

поражения французов в 1415 году в битве при Азенкуре. Рыцари отказались от помощи 600 лучников, не желая разделить победу с лавочниками. В то время, как англичане победили именно благодаря стрелкам, вооруженным длинными луками.

Тем не менее, целесообразное поведение полководца нельзя назвать альтруистическим, как раз потому, что он часто поступает нравственными принципами.

Можно найти немало и других примеров, когда люди во имя других, поступают безнравственно. Бруно Беттельхейм (*Bruno Bettelheim*), например, в своей книге о Дахау и Бухенвальде пишет, что среди заключенных была элита, назначенная СС, и что «некоторые выдающиеся личности использовали свое положение с пользой для простых узников, проявляя отвагу и бескорыстие»,<sup>557</sup> и даже «успешно противостояли рядовым эсэсовцам».<sup>558</sup> Однако чаще всего, если не сказать всегда, спасая «себя, своих друзей и членов своей группы» элита жертвовала другими заключенными и «во имя спасения собственных членов, участвовали в уничтожении тысяч заключенных».<sup>559</sup>

Принято, например, считать, что Мохандас Ганди жил для своего народа. И из этого следовало бы сделать вывод, что он был альтруистом. Однако этот человек, как известно из его собственных сочинений, воевал против буров на стороне англичан, хотя его «личные симпатии были целиком на стороне буров».<sup>560</sup> Ганди, как он сам это объясняет, рассчитывал, поставив на колени «отважных, мужественных и решительных»<sup>561</sup> буров, получить независимость для своего народа от англичан в качестве благодарности за оказанную им помощь.<sup>562</sup> Я думаю, даже не стоило бы объяснять, что этого странного или, может быть, лживого человека нельзя назвать альтруистом, хоть он и поступал в соответствии с принципом *vivre pour les autres*.

Феликс Кандель, рассказывая о гетто Жмеринки в Транснистрии, пишет, что тамошний глава еврейской общины адвокат Адольф Гершман, спас от смерти 3000 евреев.<sup>563</sup> Другие говорят, что спасенных адвокатом было восемь тысяч человек. Алексей Токарь пишет, что в Жмеренском гетто Гершман открыл «магазины, буфет и столовую, больницу и аптеку, парикмахерскую, школу» и от зажиточных евреев «требовал помогать и беженцам и своим беднякам».<sup>564</sup> Однако Наум Монастырский, признавая, что «для восьми тысяч евреев, переживших войну» Адольф Гершман, «был и останется символом надежды и справедливости», рассказывает еще и о том, что «некоторые представители винницкого еврейства считают его предателем и убийцей невинных людей».<sup>565</sup> Он

пишет, что «по требованию румынских и немецких властей [Гершман] выдал на немецкую территорию 286 беглецов из брайловского гетто (местечко в 8 км от Жмеринки). 248 «из них расстреляли в Брайлове в августе 1942 года».<sup>566</sup> И Монастырский допускает, что «Гершман не осмелился противостоять этому требованию, так как в случае отказа смерть могла ожидать и его, и других жителей гетто».<sup>567</sup>

Поэтому Кандель пишет, что «одни считали Гершмана добрым человеком, другие – злым и аморальным» и «кем он был на самом деле – трудно сказать».<sup>568</sup> На самом деле, Гершман был *добрым* человеком. Даже, выдав румынам и немцам брайловских евреев, «он сразу начал хлопотать, чтобы немцы разрешили хотя бы накормить арестованных», и приказал жмеринским евреям в больших кастрюлях выносить из сарая, где сидели брайловчане, их детей, «стараясь спасти как можно больше».<sup>569</sup> Но совсем не трудно сказать, что Гершман не был альтруистом, хотя и много сделал для людей из своего гетто, потому что он был безнравственным человеком – преследуя благие цели, он пользовался бесчестными средствами.

## **Раздел II. Для чего служит альтруизм**

### **Глава I. Луллий и Форд об альтруизме и благотворительности**

Рамон Луллий (*Ramon Llull*) – автор трактата о странствующем рыцаре, – говорит, что рыцарство появилось после того, как Бог изгнал человека из рая, и имело целью защитить людей от мерзостей, проникавших в наш мир.<sup>570</sup> Руа пишет, что рыцари, *наказывали злодеяния и обуздывали насилия* и, «слетались со всех сторон»,<sup>571</sup> чтобы помочь человеку, ставшему жертвой несправедливого насилия.

Альтруист выполняет в обществе ни что иное, как *полицейскую функцию*. И назначение этого персонажа заключается не в том, чтобы делать кому-то добро, а в том, чтобы никому не позволять творить зло.

Этим свойством не обладают ни добрые, ни благотворители. Они отличаются от альтруиста, как раз тем, что не уничтожают источник человеческих несчастий.

Майерс, иллюстрируя связь равнодушия с альтруизмом, рассказывает о результатах исследований Джорджа Найта (*George Knight*), который установил, что дети, способные сочувствовать тем, кого другие дразнят, оказываются и самыми

*щедрыми*, а щедрость, как известно, многими моралистами рассматривается в качестве надежного признака альтруистичности. Но, сочувствуя отверженным и проявляя иногда даже расточительную щедрость, эти *добрые* дети не стремились уничтожить саму причину страдания изгоев. Альтруист на их месте наказал бы маленького негодяя, который придумывает другим обидные прозвища. Дети же, вызывающие умиление Майерса, похожи на Бога, который, по словам Марио Пьюзо, «не избавляет мир от горя и печалей», а ограничивается тем, что проявляет милосердие к тому, кто от этого страдает.<sup>572</sup>

То, что ничего не меняет в этом мире и благотворительность, хорошо понимал, например, Генри Форд (*Henry Ford*).

«Подавать легко, - пишет он; - гораздо труднее сделать подачку излишней. Чтобы достигнуть этого, нужно, не останавливаясь на индивидууме, уничтожить корень зла».<sup>573</sup>

Сочувствие, пишет он дальше, побуждает нас накормить голодного, но почему-то «не порождает в нас желания сделать этот голод невозможным», желания «совершенно уничтожить нужду». <sup>574</sup> И Карлос Слим Хелу (*Carlos Slim Helu*), который долгое время имел «отталкивающий имидж человека»,<sup>575</sup> возражавшего против благотворительности, тоже поддерживает Форда.

«Триллионы долларов были потрачены на благотворительность за последние 50 лет, - говорит он, - и они не решили никаких проблем».<sup>576</sup>

## Глава II. Альтруист Федор Гааз

Разницу между альтруистом, добрым человеком и благотворителем я проиллюстрирую на примере тюремного доктора и русского общественного деятеля Федора Петровича (*Фридриха Йозефа*) Гааза. Он прославился в первой половине девятнадцатого века тем, что боролся за облегчение участи арестантов, которые шли этапом через Москву.

Это была эпоха, когда многие выходили на Владимирку и подавали колодникам. Как пишет историк конвойной службы Штутман, арестанты в России всегда вызывали сочувствие у народа и к этапам всегда стекались добрые люди и приносили «несчастливым» одежду и еду. А арестантам «искони дозволялось принимать милостыню».<sup>577</sup> Михаил Нестеров пишет, что «народ жалостно называл их «несчастненькими» и охотно по пути их следования подавал им милостыню, как деньгами, так и «натурой».<sup>578</sup> Аксаков писал в 1862 году, что только в Москве общая сумма «трудовых копеек, жертвуемых народным



состраданием в пользу несчастных, заслуживших справедливый гнев правительства и общества, простирается от 30 до 40 рублей на человека». <sup>579</sup>

Чтобы представить, что такое 30-40 рублей в 1862 году, нужно знать, что пятипудовый мешок (81,9 кг) пшеничной муки стоил тогда в среднем 5 рублей 77 копеек. Девятипудовый (147,4 кг) куль ржаной муки — 8 рублей 75 копеек. Фунтовая (0,453 кг) буханка ситного пшеничного хлеба стоила четыре копейки, а ржаного - 2,1 копейки. Каменщик в те годы зарабатывал по 95 копеек в день, маляр — 85, чернорабочий — 62 копейки. <sup>580</sup> Вот, сколько получал милостыни аристант, следуя по Владимирке на каторгу или в острог, если, конечно, Аксаков ничего не путает.

По его словам, это было «живое дело благотворения» русского человека, и оно так широко развилось, что в реакционных кругах его рассматривали, как зло, которое вредит нравственным устоям и не согласуется «с здоровыми требованиями науки политической экономии». <sup>581</sup> Некоторые блюстители морали даже сетовали, что народной добротой пользуются иногда люди недостойные, и, признавая, что среди колодников есть и те, кому можно подавать, они предлагали «разделить арестантов на разряды и уже решительно воспретить народу подавать милостыню одному из разрядов». <sup>582</sup>

Чем же от этих тысяч и тысяч милостивых людей, совавших колодникам хлеб и деньги, отличался Федор Петрович Гааз?

У Герцена, это «преоригинальный чудак», «юродивый», «поврежденный», «восковой старичок, в черном фраке, коротеньких панталонах, в черных шелковых чулках и башмаках с пряжками», который, как казалось русскому революционеру, только что вышел «из какой-нибудь драмы XVIII столетия». <sup>583</sup> Многие описывают Гааза, как сентиментального персонажа, который привозил арестантам корзины «съестных припасов и разных лакомств - грецких орехов, пряников, апельсинов и яблок»; <sup>584</sup> «нередко по несколько верст шел с отправляемыми по этапу, беседуя с ними» и «клат больных в свою комнату и сам за ними ухаживал», когда больница, где он служил, переполнялась. Пишут, что сидельцы его любили, и на сибирских каторгах, по словам Лазурского, «закоренелые преступники» вспоминали о «святом докторе» «со слезами на глазах», <sup>585</sup> хоть в этом замечании Лазурский, скорее всего, приписывает каторжанам свою собственную сентиментальность.

Все остальное, наверное, правда, хотя первые биографы Федора Петровича Гааза не сосредотачивали внимание не на

его самаритянской добродетели, потому что она не была его отличительной чертой. Они описывают Федора Петровича Гааза, не как юродивого, который со связкой чистого белья свалился в камеру Герцена из какой-нибудь старомодной драмы, а как «борца с неправдой и ложью»,<sup>586</sup> как «непреклонного борца за правду и человеколюбие», который в борьбе «отличался крайней неуступчивостью и бесстрашием».<sup>587</sup> Всем было ясно, что этим человеком двигало не столько сострадание к арестантам, сколько негодование на то, что «достоинство человека, права его личности, все, что можно было бы назвать *das ewig menschliche*,<sup>t</sup> часто ставилось ни во что и подвергалось грубому и ненужному поруганию».<sup>588</sup>

Федор Гааз, по словам Кони, был хорошим не потому, что *не делал никому зла*, а потому, что *не давал делать зло другим*.<sup>589</sup>

Кони, по-моему, не случайно начинает свой очерк о Гаазе не с самого Федора Петровича, а с перемен общественного сознания, которые произошли в Европе в конце восемнадцатого века, и которые, как это обычно водится, жадно перенимали в России в первой половине века девятнадцатого. Тогда в Европе занималась «яркая заря нового отношения к человеку и к его нравственному достоинству».<sup>590</sup> Там великие мыслители выступили на защиту человеческой личности вообще и падшей в том числе. Джон Говард (*John Howard*), который и в очерке Лебедева упоминается раньше Гааза,<sup>591</sup> «потребовал, настойчиво и убежденно, наряду со справедливою суровостью закона по отношению к преступлению, сострадания к человеку» и первым указал «на строгое отличие кары от муки».<sup>592</sup>

Альтруистическая эпопея Гааза началась, когда по предложению князя Дмитрия Голицына он приступил к работе в Московском тюремном комитете. А самая знаменитая история, связанная с его именем, это его борьба против так называемого «препровождения ссыльных на пруте».<sup>593</sup>

Препровождением на пруте выглядело следующим образом. Арестантов строили в колонну по одному и с правой стороны, чуть повыше локтя примыкали к железному пруту, как бы нанизывали людей на металлическую спицу. Так их вели от острога до острога, и они даже не могли как следует справить нужду. И Гааз, пишет Кони, «тотчас же забил тревогу по поводу прута, начав против этого орудия пытки борьбу, длившуюся с настойчивою и неостывающею ненавистью многие годы подряд».<sup>594</sup>

Написав наверх, что «сей образ пересылки крайне изнурителен для сих несчастных, так что превосходит самую

---

<sup>t</sup> *человечностью* (нем.)

меру возможного терпения»,<sup>595</sup> Гааз на всю оставшуюся жизнь нажил могущественных врагов. Министру внутренних дел Закраевскому послышалось в этом заявлении указание на «недосмотры и непорядки» в его ведомстве. Вмешательство Гааза и особенно князя Голицина, который ему покровительствовал, пришлось не по душе и военному министру графу Чернышеву, которому подчинялся отдельный корпус внутренней стражи. Наконец, интерес Гааза к пруту, не понравился генералу Капцевичу, командиру этого корпуса.

Федор же Петрович, желая избавить арестантов от прута, начал работать над так называемыми облегченными кандалами. Это были «кандалы с цепью, длиною в аршин и весом 3 фунта, получившие затем в тюремной практике и в устах арестантов название газовских».<sup>596</sup> Лазурский пишет, что Федор Петрович «с целью испытать действие придуманных им облегченных кандалов, надел их на себя и, несмотря на крайнюю усталость, шагал с ними у себя на квартире до тех пор, пока не прошел расстояние, равное первому арестантскому этапу».<sup>597</sup>

Проверив кандалы на себе, Гааз «обратился к комитету с горячим ходатайством о разрешении заковывать в эти кандалы всех проходящих через Москву на пруте».<sup>598</sup> После того, как по решению князя Голицина всех арестантов, которые шли через Москву, стали снимать с прута и заковывать в гаазовские кандалы, их изобретатель долгие годы лично контролировал эту процедуру на Воробьевых горах. У него были бесконечные столкновения с конвойным начальством, и «он побеждал упорством, настойчивым отстаиванием введенного им обычая, просьбами и иногда угрозами жаловаться, ни пред чем не останавливаясь».<sup>599</sup> Начальство роптало и сердилось на Гааза, но мирилось с обычаями, заведенными на Воробьевых горах князем Голицыным. Гнев прорвался наружу, когда в 1837 году Гааз стал домогаться, чтобы в кандалы не заковывали «дряхлых и увечных арестантов».

«С настоящей волею правительства, - писал он, - не может быть сообразно, чтобы люди, лишенные ноги, все-таки, как это ныне водится, получали кандалы и, не имея возможности их надевать, носили их с собою в мешке».<sup>600</sup>

После этого Капцевич назвал Гааза «утрированным филантропом», и высказал мнение, что необходимо «удалить сего доктора от его обязанности». Но Гааза не удалили от дел, и он, в конце концов, сделался для тюремного начальства неизбежным злом, «бороться с которым было бесполезно и скучно».<sup>601</sup>

## **Раздел III. Альтруизм и иерархия**

### **Глава I Альтруистическая асимметрия**

Социобиологам хорошо известна, так называемая, альтруистическая асимметрия. Согласно их представлениям к альтруистическому поведению животных и людей побуждает специальный аллель альтруизма. И теоретически, если родители заботятся о своих детях, принуждаемые этим аллелем, то, хотя бы некоторые их дети, должны были бы заботиться о родителях, потому что и у них тоже есть этот аллель. Но этого не происходит.

«Родители, - говорит Докинз, - больше заботятся о своих детях, чем дети о своих родителях, хотя генетические взаимосвязи симметричны и уверенность в степени родства одинаково велика в обоих направлениях».<sup>602</sup>

Он так же пишет, что «братская или сестринская забота [о своих братьях и сестрах] отнюдь не столь обычна в природе, как родительская»,<sup>603</sup> хотя с генетической точки зрения этого тоже не должно быть.

Разумеется, в социобиологии тому невыгодному факту, что в отношениях родителей и детей существует очевидная альтруистическая асимметрия, подыскали удобное объяснение. Докинз, например, одной из причин этой асимметрии называет то, что дети моложе своих родителей и, жертвуя собой, они обрекают ген альтруизма на вымирание. Ведь у них больше шансов родить детей, чем у родителей. Триверс, хоть и причисляет к альтруизму помощь старикам, тоже говорит, что «после того, как у особи снижается репродуктивная производительность, она теряет привлекательность для альтруиста».<sup>604</sup>

### **Глава II. Социальный статус альтруиста**

Правдоподобное же объяснение альтруистической асимметрии состоит в том, что альтруизм самым непосредственным образом связан с иерархией, и в качестве альтруиста всегда выступает тот, кто занимает в закрытой социальной группе более высокое положение, чем его бенефициар. Поэтому родители, которые в семье главнее детей, проявляют альтруистическую заботу о своих малышах, а дети о

родителях этой заботы не проявляют.

Этические отношения, вообще говоря, это отношения иерархические, и альтруистическая помощь выражает высокое социальное положение альтруиста.

Первым исследователем, который впервые связал альтруизм с социальным статусом животных, стал эволюционный биолог Амоц Захави (*Amotz Zahavi*). Эту связь он обнаружил у арабских говорушек (*Turdoides squamiceps*), которые ведут коммунальный образ жизни в пустыне Негев.

Он первым, по крайней мере, среди биологов, обратил внимание на то, что начальство не любит, когда подчиненные проявляют альтруизм в их присутствии и вместо того, чтобы поощрять добродетель своих подданных, самым суровым образом их наказывают. Захави, правда, принял этот факт за альтруистическую конкуренцию между старшими и младшими по званию, и выдвинул идею, что у говорушек альтруизм заменяет агрессию и служит средством приобретения власти.

Но эту агрессивность доминантов у арабских говорушек можно объяснить только тем, что альтруизм или любая помощь считается у них иерархической привилегией доминирующих особей, а альтруизм вассалов расценивается начальством, как их претензия на превосходство.

Я не могу согласиться с Лоренцем, который утверждает, что «самый кроткий из людей реагирует прямым нападением, увидев, что обижают ребенка или насилуют женщину».<sup>605</sup> Может быть, самый кроткий из людей и испытывает желание вмешаться, когда при нем надругаются над слабыми, но это совсем не значит, что он *обязательно* нападет на их притеснителя.

Иерархическое старшинство альтруиста просто бьет по глазам, когда командиры, спасая подчиненных, закрывают собой приведенную в боевое состояние гранату, если новобранцы по неопытности роняют ее под ноги.

28 марта 2012 года командир батальона майор Сергей Солнечников спас жизнь рядовому, который бросил боевую гранату, но она попала в бруствер и отлетела обратно в окоп. Солнечников, пишет журналист Илья Игнатов, закрыл солдата своим телом и через полтора часа скончался от ран в военном госпитале Белогорска. Солдат был рядовым, а Сергей Солнечников майором и командовал батальоном.<sup>606</sup>

В Калининградской области, рассказывают журналисты Анна Семенова и Светлана Романова, в апреле 2007 года во время боевой подготовки «рядовой Мирхайдаров, совсем недавно призванный из Башкирии, выронил гранату, из которой он только что выдернул кольцо». <sup>607</sup> По свидетельству очевидцев,

«от неожиданности солдат впал в ступор», и майор Дмитрий Островерхов, который проводил занятия, закрыл нерадивого новобранца своим телом.

К счастью майора несколько осколков попали ему в ноги, а остальные прошли мимо. По словам опытных людей, «в таких ситуациях люди выживают довольно редко: один-два человека из десяти». <sup>608</sup>

В январе 2003 года на полигоне Ельшанка, недалеко от Камышина, пишет в «Известиях» Дмитрий Соколов-Митрич, рядовой Данила Бондарев, выронил из рук боевую гранату с выдернутой чекой. Граната упала ему под ноги, и, спасая солдата, замполит Виталий Попов закрыл Бондарева своим телом. <sup>609</sup>

Вот, как об этом происшествии рассказывает сам Попов.

«Я показал ему все, что положено. Он бросил. Я увидел, как рычаг полетел. Мы присели в окопе, и тут я смотрю - граната у нас под ногами. Первая мысль - схватить ее и выкинуть. Вторая мысль - выпрыгнуть самому. Это я успел бы сделать. Но, если бы я выпрыгнул, а он остался, я бы его просто подставил». <sup>610</sup>

Лента текущих новостей так же подтверждает, что, например, утопающих или оказавшихся в беде во время пожара, *всегда* бросаются спасать люди, которые занимают в обществе какое-то начальственное положение. Это полицейские, пожарные или военные, высокопоставленные особы и, если это дети, то спасатели всегда старше тех, кого они спасли. <sup>611</sup>

Среди персонажей, отличившихся альтруистическим поведением, фигурируют, например, следующие высокопоставленные особы. Бывший губернатор Калифорнии Арнольд Шварцнегер, который спас утопающего на гавайских островах. Бывший градоначальник Санкт-Петербурга Гидаспов – он, не задумываясь, бросился в Фонтанку спасать тонущую женщину. По словам Собчака, этот человек пользовался почти абсолютной властью, когда работал в военно-промышленном комплексе СССР, и не оставил своих привычек, когда пришел в политику. В районе Кэмден на севере Лондона на защиту местной жительницы встал лондонский мэр Борис Джонсон. Было уже темно, когда он возвращался домой на своем знаменитом велосипеде и столкнулся с женщиной, которая звала на помощь. Вокруг нее стояли несколько девушек-подростков. Одна держала в руках металлический прут. Джонсон закричал, и хулиганки разбежались. Мэр сначала попытался их догнать, но вернулся и проводил женщину до дома. И Фрэнни Армстронг, так зовут эту женщину, назвала лондонского мэра рыцарем на велосипеде. <sup>612</sup>

Чаще же всего рискуют жизнью, спасая других людей, полицейские и пожарные, которые, как известно, обладают властью над другими людьми. Причем, очень часто они бросаются на выручку не во время несения службы, а в свободное от работы время. Так, в 2010 году, «начальник отдела государственного пожарного надзора по Бежицкому району города Брянска Сергей Костиков», отмечавший день рождения на берегу Десны, спас «от гибели тонущих 12-летнюю девочку и ее отца».<sup>613</sup> Полицейский из Москвы старший лейтенант Салават Исмаилов спас четырех человек во время пожара в Кузьминках. После этого, бросившись на спасение девушки, которая звала на помощь из огня, он погиб под упавшей на него балкой.<sup>614</sup> А старший сержант полиции Зоригто Цыденжапов, которому было 24 года, бросился спасать тонущего человека, вытолкнул его «из стремнины реки с очень сильным течением, но сам выплыть уже не смог» и погиб, сохранив жизнь другому человеку.<sup>615</sup>

Среди альтруистов, которые спасают, например, утопающих, много детей. Это объясняется тем, что такого рода происшествия происходят, как правило, с ребяташками, оказавшимися без присмотра родителей. И старшие дети в таких происшествиях всегда спасают младших, и почти никогда не бывает наоборот. Сережа Замякин, одиннадцатилетний подросток из Апанасенковского района, как рассказывает журналист «Ставропольской правды» Юлия Филь, спас семилетнего Вусала Гасанова, который провалился под лед.<sup>616</sup> В похожем происшествии семиклассник из Безлесенска, что в Курской области, Егор Ложников спас первоклассника Сережу Коробчана.<sup>617</sup> В республике Алтай восьмилетний Денис Давыдов спас семилетнего первоклассника. Это произошло в селе Кош-Агач на берегу Чуи. Несколько первоклассников играли на берегу, один мальчик упал в воду и стал тонуть. Хотя Денис был всего на год старше спасенного им малыша, среди участников этого происшествия он был самым старшим.<sup>618</sup>

Судя по всему, альтруист, не имеющий собственного могущества, может опираться на могущество своего покровителя или закона. Женщины, например, которые в отличие от кичливых мужчин чаще вступаются за тех, кого обижают, не имея собственной силы и власти в обществе, опираются на власть закона.

Или, например, Федор Гааз был простым тюремным доктором, но нападал на сильных мира, потому что у него за спиной стоял могущественный князь Голицин. Если бы сам Гааз не был генератором альтруистических идей, то можно

было бы без ущерба для истины сказать, что тюремный доктор был инструментом, при помощи которого князь осуществлял альтруистическую деятельность.

Этот Голицын был в высшей степени благородным человеком, и Лебедев обращает внимание на то, что его в своих мемуарах хвалит даже «желчный, резкий и неумолимый»<sup>619</sup> мемуарист Филипп Вигель.

И это, действительно, так.

Вигель, который «обязался исправно дань платить истине»<sup>620</sup> на каждой странице своих мемуаров то насмешничает над одними, то жалит других, и среди его героев нет, практически, никого, кого бы он похвалил. Когда же наступила очередь Дмитрия Голицына, вот, что он сказал про этого человека:

«В нем встречалось все то, что было лучшим в рыцарстве со всем, что было достойно хвалы в республиканизме, он был предан, верен престолу, но никогда перед ним не пресмыкался, никому из приближенных к нему не льстил».<sup>621</sup> К этой характеристике Вигель прибавляет и то, что князь «пользовался совершенной доверенностью обоих императоров, Александра и Николая, которые не только уважали его, но и сердечно любили, и ни одного из приближенных к ним любимцев, он не боялся»,<sup>622</sup> что, возможно, придавало смелости и тюремному доктору Федору Гаазу.

## **Глава II. Направление альтруистической помощи**

Альтруистическая помощь всегда направлена сверху вниз, и не бывает случаев, чтобы альтруист защищал слабого, от того, кто на иерархической лестнице стоит выше, чем он сам и чью власть он признает легитимной и справедливой. Я думаю, именно поэтому у многих народов, как пишет Эдуард Тайлор (*Edward Tylor*) не было принято спасать утопающих. По его словам, «подобные суеверия встречаются и у жителей островов Сент-Килды, и у дунайских лодочников, и у французских и английских матросов» и «за пределами Европы, у менее цивилизованных народов».<sup>623</sup>

Крашенинников, на которого ссылается Тайлор, пишет, что у камчадалов не принято избавлять утопающего от гибели, потому что «по их суеверию, тем, кои изловят, самим утонуть будет».<sup>624</sup> К этому Тайлор добавляет, слова Георга Стеллера (*Georg Steller*), о том, что камчадал, случайно упавший в воду, совершал большой грех, «если этому человеку удавалось как-нибудь спастись»,<sup>625</sup> и этого человека «никто уже не впускал в свое жилище, никто больше с ним не разговаривал, ему не по-



давали решительно никакой пищи, не отдавали ему женщин в жены». <sup>626</sup>

«Если кто-нибудь на глазах других падал в воду, - пишет Стеллер, - присутствовавшие не давали ему спастись, а насильно топили его, помогая ему умереть». <sup>627</sup>

Почему у этих народов утопающих не спасали?

По мнению Тайлора, это связано с практикой жертвоприношений у первобытных народов. Во время принесения жертвы колодцу, реке, озеру или морю, пишет он, «людей бросают в воду, которая должна сама или через живущего в ней духа завладеть ими», <sup>628</sup> и случайно утонувший человек «считался именно такой добычей воды». <sup>629</sup>

«Совершенно очевидно, - рассуждает он, - что с этой точки зрения спасание утопающего, то есть вырывание жертвы из самых когтей водяного духа, - это безрассудный вызов божеству, который едва ли может остаться неотомщенным». <sup>630</sup>

Попросту говоря, утопающих у суеверных народов не спасали потому, что к водяному относились как к существу, которое стоит на самом верху иерархии, то есть в направлении, куда не распространяется деятельность альтруиста.

Как известно, суеверный страх перед водяным существовал и в России, и в России ему приносили человеческие жертвы. По словам Олега Ивика<sup>u</sup> на Урале, например, еще при Демидовых, «когда завод открывали, заводчик на берег выходил и кидал в воду перчатку.<sup>v</sup> Это значит, он пять человек лешачихе отдает, пять жертв, значит, будет». <sup>631</sup> А чтобы в лапы водяного не попали свои, в то время якобы «сталкивали в омут какого-нибудь запоздалого путника». <sup>632</sup>

И хотя Ивик пишет, что эти суеверные страхи не были до конца изжиты еще в начале XX века, по крайней мере, в XIX столетии русский человек еще побаивается водяного, но уже не считает его могущественным божеством и не приносит ему человеческие жертвы, располагая к себе каким-нибудь недорогим угождением. Мельники, пишет Максимов, «не только не боя[лись] этих злых духов, но вступа[ли] с ними в дружеские отношения». <sup>633</sup> Они прикармливали водяных мукой, разведенной на воде в хлебной чашке, и даже хлебными крошками «скопившимися на столе во время обеда». <sup>634</sup> По праздникам, как заведено в нашем Отечестве, водяные любили выпить, и им в воду выливали рюмку спиртного. Рыбаки угощали водяного и табачком, приговаривая при этом: «на тебе, водяной, табаку, давай мне рыбку». И это панибратское отношение к нечистой

---

*и Олег Ивик – общий псевдоним Ольги Колобовой и Валерия Иванова  
в Металлургические заводы ставили на прудах.*

силе указывает, если не на подчиненное, то на низкостатусное положение водяного.

Соответственно, свергнутый с престола водяной царь, не мешает русскому человеку спасать утопающих. Я не настаиваю на очевидной связи между новым статусом водяного и случаями спасения терпящих бедствие на воде, но именно в начале XIX века, когда русский человек теряет страх перед этой нечистью, на монетном дворе начинают чеканить медали за спасение утопающих.

Согласно сведениям Петерса, в ноябре 1808 года за спасение утопающих золотой медалью с надписью «За полезное» на владимирской ленте наградили Вязьниковского купца Кокорина, который спас «от потопления во время купания в реке Волге двух человек». <sup>635</sup> В 1818 году за спасение утопающих наградили крестьянку К. Федорову из деревни Коновой Владимирской губернии. Ей вручили серебрянную медаль «За усердие» на владимирской ленте. Через пять лет, в 1823 году «за спасение 11 человек (утопавших) в реке Волге» такой же медалью наградили крестьян Михаила Большакова и Гаврилу Сыроедова из Ковровского уезда удельного ведомства. <sup>636</sup>

### **Глава III. Альтруистическая функция суверена**

Наиболее полно альтруистический идеал воплощается в суверене.

Когда Ману заявляет, что без царей «сильные изжарили бы слабых на вертелах», <sup>637</sup> он произносит истину, которая к тому времени была уже банальной.

Защита слабых – это генетическая функция власти.

Уруинимгина, в XXIV веке до новой эры сообщает на своих конусах, что он провел реформы, «чтобы бедняк и вдова человеку сильному не предавались». <sup>638</sup> В переводе Михаила Зильбермана, Уруинимгина заключил завет с богом, которого в Лагаше рассматривали, в том числе, и в качестве персонажа, устанавливающего справедливость, «чтобы сироте и вдове сильный человек не причинил зла». <sup>639</sup>

«Сделай, чтоб умолк плачущий, не притесняй вдову», - так наставляет своего сына Мерикара Гераклеопольский царь Ахтой Уахкара в XXII веке до нашей эры. <sup>640</sup> Так же и Хаммурапи между 1793 – 1750 годами до христовой эры начертал «свои драгоценные слова» на черном столбе, «чтобы сильный не притеснял слабого, чтобы оказать справедливость сироте и вдове, и притесненному оказать справедливость». <sup>641</sup>

Вот эту-то альтруистическую функцию короля, а позднее

рыцаря Флори и называет военной и полицейской функцией.<sup>642</sup> Правда, когда я говорю об альтруистической функции суверена, я имею в виду не то, что каждый, кто занимает его место - альтруист, а то, что альтруистическая функция заложена в природе суверенитета или верховной власти.

Из истории известно совсем мало случаев, чтобы суверен был способен лично броситься на спасение человека.

Историки приводят, например, спорный эпизод, когда на помощь утопающим пришел Петр I. Сергей Соловьев пишет, что Петр, возвращаясь в Петербург после осмотра Ладожского канала, увидел у местечка Лахта бот с солдатами, севший на мель, и «не утерпел, сам поехал к нему и помогал стаскивать судно с мели и спасать людей, причем стоял по пояс в воде».<sup>643</sup> Во время этого происшествия, пишет Соловьев, уже серьезно больной император простудился и некоторое спустя умер. Подвиг Петра у Лахты изображен на картине Петра Шамшина «Петр Великий спасает утопающих на Лахте», а около Адмиралтейства в Санкт-Петербурге в начале XX века стоял памятник скульптора Леопольда Бернштама «Петр I, спасающий рыбаков близ Лахты»,<sup>w</sup> который в 1919 году признали антихудожественным и переплавили.

Так вот, этот случай не все считают достоверным, ссылаясь на то, что Соловьев почерпнул его из анекдотов о Петре I, которые собрал Якоб Штелин. К тому же сам Соловьев в «Учебной книге русской истории» пишет, что Петр простудился накануне Рождества во время обряда водоосвящения, «слег в постель и не вставал более».<sup>644</sup>

Но, я думаю, нет никаких оснований отклонять версию члена Российской Академии наук Якоба Штелина о героическом подвиге Петра I, потому что, во-первых, в 18 веке анекдот представлял из себя подлинную, хоть и занимательную историю об известном человеке, а во-вторых, такой поступок был вполне в духе этого государя.

Вступить за другого человека мог, например, Иосиф Сталин. В этом не сомневался даже самый главный очернитель «чудесного грузина» Лев Троцкий, который писал, что в «в тюремных конфликтах Коба занимал не последнее место» и «в сношениях с администрацией он умел постоять за себя и за других».<sup>645</sup> Известно так же, что на альтруистические поступки был способен и Черчилль, хотя чаще пишут о том, что обычно он не считался с чужими интересами. Как-то, например, «инспектируя колониальные войска в Африке, где солдатам выдавали флягу воды на день, он распорядился опустошить

---

*w* Леопольд Бернштам думал, что Петр спасал рыбаков.

паровой котел паровоза,<sup>x</sup> как только ему приспичило принять ванну». <sup>646</sup> Тем не менее, в ту пору, когда Черчилль был министром торговли и ухаживал за Клементиной Хози, дочерью отставного полковника, он совершил альтруистический поступок. Однажды в доме его барышни случился пожар, и министр немедленно примчался на помощь. Он надел на голову пожарную каску и начал вытаскивать из огня вещи Хози, пока у него за спиной не рухнула стена. Пишут, что Черчилль уцелел чудом. <sup>647</sup>

Есть какая-то необъяснимая грусть в том, что чаще всего государи по своим личным качествам не соответствуют тому месту, которое занимают. Завоеватель мира Чингисхан, например, «не стал защищать свой лагерь и, оставив жену», <sup>648</sup> спасся бегством, когда на его лагерь напали меркиты, которые мстили роду Темучина за то, что за двадцать лет до этого происшествия его отец Есугей похитил невесту меркитского воина. При этом в своей Яссе, Чингисхан гарантирует уважение старым и бедным, то есть, самым слабым членам общества <sup>649</sup> и каждый раз, начиная войну, он обещал бедным из стана неприятеля, помочь в их борьбе против богатых. <sup>650</sup>

Так вот, альтруистическая функция суверена воплощена не в его личности, а в природе права, которое олицетворяет его волю. Хаммурапи и говорит, что «закон нужен для того, чтобы сильный не обижал слабого». <sup>651</sup> А Виктор Щеглов совершенно справедливо считает, что право олицетворяет «альтруистическую идею общего блага» <sup>652</sup> и вносит в общественные отношения тот же альтруистический идеал, который проявляется в личной жизни каждого человека. <sup>653</sup>

Это так очевидно, что право кое-кому кажется противоестественным изобретением. Пиндар из Фив (*Pindaros*), например, который сочинял хвалебные гимны и пел дифирамбы богам, пишет, что «законы, защищающие слабых, не только произвольны, но являются искусственным искажением подлинного закона природы, в соответствии с которым сильный должен быть свободным, а участь слабого — быть его рабом». <sup>654</sup> А Каликл (*Καλλικλῆς*) подозревает, что законы «устанавливают слабосильные», <sup>655</sup> настолько откровенно они защищают именно их интересы.

---

*x Я думаю, что очевидцы этой истории сильно преувеличили количество воды, израсходованной Черчиллем.*

## Глава IV. Любовь к тиранам

Кому-то и не понравится, но я думаю, что слабые любят тиранов<sup>у</sup> как раз потому, что тираны добросовестнее малодушных и неуместно-либеральных правителей исполняют возложенную на них альтруистическую функцию.

Любовь слабых к тиранам признает даже Виктор Дольник, который не питает любви к тирании, и считает, что доминанты существуют специально для того, чтобы унижать, угнетать и эксплуатировать членов своего царства. Реконструируя иерархию первобытных людей по иерархии у стадных приматов, он пишет, что в ту далекую эпоху «только субдоминанты питали к [доминантам] подавленную агрессивность»,<sup>656</sup> но их «любили самки, дети и самцы низких рангов». <sup>657</sup> Эта любовь, пишет Дольник, обнаруживается в человеке и по сей день «в форме почти неистребимой веры в справедливого высокого начальника». <sup>658</sup>

Как бы там ни было, «своих головокружительных высот, - пишет Александр Панарин, - политическая власть достигает тогда, когда нейтрализует сильных, эксплуатируя чувства и ожидания слабых». <sup>659</sup>

Иван Грозный в начале царствования говорит, что вельможи не радели о нем, «хотели быть самовластными», его именем «похитили саны и чести, богатели неправдою, теснили народ, и никто не претил им». <sup>660</sup> И сам он в жалком детстве своем «казался глухим и немым: не внимал стенанию бедных», <sup>661</sup> и «не было обличения в устах» его.

«Вы, - говорил он своим притеснителям и притеснителям народа, - делали что хотели, злые крамольники, судии неправедные! Сколько слез, сколько крови от вас пролилося?», <sup>662</sup> и сказал народу: «нельзя исправить минувшего зла: могу только впредь спасти вас от притеснений и грабительств». <sup>663</sup>

И бедствия сильных при этом тиране можно рассматривать, как благо для слабых. При нем больше других пострадали бояре и, как пишет Веселовский, окольниковы, дьяки и подьячные.

«Служба в приказном аппарате, - поясняет он, - была не менее опасным для жизни занятием, чем служба в боярах». <sup>664</sup>

Поэтому, когда Грозный умер и когда в Кремле «раздалось «не стало Государя!», на улице «народ завопил громогласно». <sup>665</sup>

Сталинские репрессии называют «одной из самых больших трагедий XX века». <sup>666</sup>

---

<sup>у</sup> Я говорю здесь о тиранах, в том смысле, как понимали тиранию в Древней Греции, то есть, как о правителях, притеснявших аристократию.

По данным Виктора Земскова, которому в 1989 году Российская Академия Наук поручала выяснить реальное количество жертв сталинских репрессий, только в 1937-1938 годах по политическим мотивам было арестовано около 2,5 миллионов человек. С 1921 по 1953 год 800 тысяч человек расстреляли. К этому Земсков прибавляет около 600 тысяч человек, которые умерли в тюрьмах, и утверждает, что «общее число жертв достигает 1,4 миллиона человек». <sup>667</sup> Правда, другие исследователи приводят другие цифры. По словам Земскова «в библиографии приводятся абсурдные цифры – от 6 до 10 миллионов погибших». <sup>668</sup>

Почему же тогда народ любил этого государя? Почему у гроба этого тирана он плакал?

А он действительно плакал.

«Я помню, - рассказывает иеромонах Евстафий, который поминает Сталина «на всех службах, где это уместно» - похороны Иосифа Виссарионовича. Люди плакали, и эти слезы не были наигранными». <sup>669</sup>

Правительство, пишет Мухин, запретило все поездки в Москву, а со всего Союза в столицу «люди ехали, шли, обходили кордоны и заставы, чтобы проститься с вождем». <sup>670</sup> Московская милиция не могла справиться с толпой и «допустила давку и гибель людей». <sup>671</sup>

Чем объяснить эту любовь к человеку, который погубил столько жизней?

Виктор Дольник пишет, что подчиненные, замордованные страхом перед тираном, «проявляют к нему все существующие формы умиротворения и подчинения», <sup>672</sup> а выражение всех этих форм самосохранения есть «ничто иное, как любовь», <sup>673</sup> что, конечно, неправильно.

Другие доказывают, что Сталина было и есть за что любить и ставят ему в заслугу индустриализацию, колхозное строительство и победу в Великой Отечественной войне. Но это его исторические заслуги, а народ за исторические заслуги любить не умеет.

Дольник говорит, что подонку, как он называет существо, обитающее на дне иерархической пирамиды, всего лишь «кажется, что тиран творит акты справедливости и возмездия, карая [его] притеснителей». <sup>674</sup>

На самом деле, подонкам это не *кажется*, потому что даже помимо своей воли «иерарх — их покровитель». <sup>675</sup> Защита слабых, объясняет Александр Панарин, «диктуется прагматическими соображениями политической власти». <sup>676</sup> Власть хочет освободиться от влияния сильных, которые «тяготятся ее опекой и стремятся низвести ее до роли собственного департамен-

та».<sup>677</sup> И, подавляя сильных, власть объективно стоит на стороне слабых, потому что и слабые рассматривают соперников суверена, как своих собственных врагов. И то, что плохо врагу государя, хорошо простолюдину.

Простолюдин и суверен, пока он выступает, как гарант законности, всегда объективно находятся в одной закрытой социальной группе и между ними никогда не бывает войны.

Вернадский, например, пишет по этому поводу, что великий князь в Восточной Руси в своей борьбе с боярами мог опереться на простых людей, которые «с подозрительностью относились к боярам как группе, не доверяли им»,<sup>678</sup> и постоянно устраивали антибоярские бунты. При этом, «народ не выступал против княжеской власти в принципе».<sup>679</sup>

Так вот, народ любил, например, Сталина за то, что в противостоянии народа и советского боярства Сталин объективно был на стороне народа.

Крупные процессы, о которых было известно всем, были направлены против этого боярства. По Шахтинскому делу, например, которое открыло сталинские репрессии, осудили 53 инженеров и руководителей предприятий.<sup>z</sup>

На московских процессах главными фигурантами были сначала Каменев и Зиновьев, потом Радек, Пятаков, Сокольников, и наконец, Рыков, Бухарин, Ягода, Раковский, Крестинский. Во время репрессий в армии пал Тухачевский, высшие офицеры РККА - в основном, так называемые, лица начальствующего состава. Еще раньше репрессии прокатились по кулачеству.

С точки зрения простого человека на скамье подсудимых сидело начальство, и Сталин имел как раз то идеологическое преимущество, что наказывал тех, кого не любят простолюдины. Важным было так же и то, что Сталин в глазах народа выглядел справедливым государем, у которого перед законом все были равны: и члены политбюро и деревенские босяки.

---

<sup>z</sup> Фельштинский пишет, между прочим, что Сталин был единственным членом Политбюро, кто голосовал против смертной казни для фигурантов этого дела. Он приводит то место из записок Каменева, где Бухарин говорит, что Сталин «предлагал ни одного расстрела по шахтинскому делу», а «мы голоснули против». (Фельштинский Ю. Г. 1993. Разговоры с Бухариным. Комментарий к воспоминаниям А. М. Лариной (Бухариной) «Незабываемое» с приложениями. Издательство гуманитарной литературы. 142 стр.) Прудникова и Колпакиди тоже подтверждают, что Сталин «был против смертного приговора обвиняемым по «шахтинскому делу». (Елена Прудникова, Александр Колпакиди. 2013. Двойной заговор. Тайны сталинских репрессий. Издательство: Олма Медиа Групп. 560 стр.)

Сталин преследовал свои политические цели, и не важно, что это было: личные амбиции, маниакальный страх перед оппозицией или действительные интересы рабочего класса и рабочекрестьянского государства. Важно лишь то, что его интересы совпадали с интересами, так называемого простого народа.

## Глава V. Тираническая власть слабых

Когда говорят об альтруистической помощи, предполагают существование двух сторон: сильной и слабой. Слабая сторона *всегда остается слабой*, и сильная всегда и *непосредственно* приходит ей на помощь, когда той что-то угрожает.

Но это не все.

Принято считать, что общество пользуется человеком, как игрушкой. На самом деле, не общество пользуется человеком, а человек использует общество, как инструмент своей борьбы с другими людьми. Наибольшая часть человеческой силы, пишет философ и психолог Анри Бергсон, «идет от общества» и именно эта часть обеспечивает человеческой «деятельности самую высокую производительность». <sup>680</sup>

Правда, я бы сказал, что человек или народ черпает большую часть своей силы не из силы абстрактного общества, а из силы суверена. И если суверен имеет неограниченную тираническую власть, то и народ обладает властью неограниченной и тиранической со всеми ее преимуществами и пороками. Сама возможность получить помощь государя, как своего союзника, придает народу силу и уверенность в себе, как это бывает с мальчиком, у которого есть старший брат.

Вот, например, заметка из одной районной газеты за 1936 год, которая показывает власть так называемого простого человека над своим вышестоящим начальством в стране, где правит тиран.

«На праздник Пасхи председатель колхоза «Красный путиловец» Звягин вместе с главбухом Акимовым и агрономом Баторевым наварили браги, взяли с собой доярку Понамареву и поехали на гулянку на Почитанский пруд.

Посевная осталась без присмотра и трактористы Постниковской МТС не нашли место сева яровой пшеницы и весь день простояли без дела. Не пора ли районному прокурору повнимательней присмотреться к председателю колхоза товарищу Звягину? Колхозник». <sup>681</sup>

При всей безнравственности этого анонимного доноса, легко почувствовать, каким могущественным ощущает себя «Колхозник», который выставляет и против председателя колхоза, и



против районного прокурора в том числе, всю силу тоталитарного государства, обрушивает на них весь ужас незаконного положения, не имея за душой ни собственной силы, ни мужества.

Дэвид Мак-Клелланд, по-моему, очень близко подошел к пониманию того, что альтруизм связан с властью одних людей над другими. Он рассматривает альтруизм, как «принесение другому или другим *своих* ресурсов».<sup>682</sup> Альтруизм, по его мнению, возможен потому, что ресурсы распределены неравномерно. В то же время «неравномерно распределенный ресурс, который находится у альтруиста, - пишет Мак-Клелланд, - это власть».<sup>683</sup> Из чего следует, что альтруист, обладающий ресурсами, обладает властью. И, оказывая помощь другим, делясь с другими своими ресурсами, он делится с ними своей властью.<sup>aa</sup>

Как это может выглядеть, показывает Ницше, который приводит пример возврата долга по законодательству двенадцати таблиц. «Заимодавец, - пишет он, - мог подвергать тело должника всем разновидностям глумлений и пыток».<sup>684</sup> Он мог отрезать от него столько мяса «сколько на глаз соответствовало величине долга».<sup>685</sup>

И, забирая долг таким способом, заимодавец взамен потерянной навсегда вещи получал наслаждение от неограниченной власти над должником, и это наслаждение ценилось «тем выше, чем ниже и невзрачнее было место, занимаемое заимодавцем в обществе, и с легкостью смогшее бы показаться ему лакомым куском, даже предвкушением более высокого положения».<sup>686</sup> Таким образом, самый ничтожный, по словам Ницше, «причащался к праву господ»,<sup>687</sup> потому что, как говорит Мак-Клелланд, суверен уступал ему ресурс своей власти.

Один только образ могущественного заступника сам по себе становится иногда надежным оберегом. Слабым он внушает надежду на правопорядок, сильным – страх перед возмездием.

Я знаю, по крайней мере, один забавный случай, когда именно образ благородного рыцаря стал надежной защитой от чужого произвола, хоть, правда, и не отношусь к этой истории с полным доверием.

Это произошло некоторое время назад в Хорватии. Там одну булочную в городе Сплит долго терзали ночные кражи.<sup>688</sup> И вот

---

*aa Правда, Мак-Клелланд, обнаружив связь альтруизма с властью, не понял, для чего альтруист делится своей властью с теми, у кого ее нет, и не идет дальше расхожего представления об альтруисте, как о неравнодушном человеке. Поэтому он и пишет, что «скорее всего, альтруист – это человек, который страдает от дискомфортного состояния окружающих его людей или страданий мыслимого им человечества».*

однажды помощнице продавца пришла в голову замечательная идея. Она предложила приклеить на дверь булочной постер с фотографией Чака Норриса с надписью: «этот магазин находится под охраной Чака Норриса».<sup>689</sup> Над предложением инициативного работника посмеялись, но постер на дверь магазина на всякий случай приклеили. И булочная с тех пор перестала попадать в полицейские отчеты – воры стали обходить заведение стороной.

## Глава VI. Альтруизм, как обязанность суверена

Подданные не только ожидают альтруизма от суверена, но и требует его. Пророки, например, требовали от князей альтруизма<sup>bb</sup> и осуждали отступление от закона, как отступление от нравственной сущности власти.

«Князья твои, - пишет Исаия, - законопреступники и сообщники воров», они «не защищают сироты, и дело вдовы не доходит до них».<sup>690</sup>

И Господь у Исаии говорит им: «Научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову. Тогда придите – и рассудим».<sup>691</sup>

Защита слабых – это необходимое условие существования власти, и тот, кто не исполняет эту функцию, хотя бы формально, теряет власть.

Так потерял власть император Николай II.

В декабре 1904 года на Путиловском заводе в Северной столице России произошел заурядный случай. Мастер уволил четырех рабочих. Эти люди были членами «Собрания русских фабрично-заводских рабочих», которое возглавлял священник Георгий Гапон. В ответ на это увольнение Гапон заявил, что рабочий класс должен заступиться за своих товарищей. Рабочие объявили забастовку, и когда 5 января стало ясно, что забастовка проиграна, народ решил обратиться за помощью к государю Николаю II. 9 января была написана рабочая петиция и несколько тысяч пролетариев отправились с ней к императорскому дворцу искать помощи и защиты у государя.

«Нас угнетают, обременяют непосильным трудом, над нами надругаются, в нас не признают людей, - говорилось в петиции. - Нас поработили под покровительством твоих чиновников, с их помощью, при их содействии. Тех, кто осмелится поднять голос

---

*bb Раби Штайнзальц даже утверждает, что «само понятие альтруизма – еврейская ценность, подаренная миру Творцом». (Штайнзальц. Является ли альтруизм еврейской ценностью, а если да, то где его границы? // «Мигдаль Times» №1, июнь 2000)*

в защиту интересов рабочего класса и народа, бросают в тюрьму, отправляют в ссылку».<sup>692</sup>

Обращаясь к государю, «как к отцу», рабочие искали «последнего спасения» и просили, чтобы он не отказал в помощи, сбросил с них «невыносимый гнет чиновников» и вывел народ «из могилы бесправия, нищеты и невежества».<sup>693</sup>

«Ты, - пишет Гапон, - поставлен на счастье народу, а это счастье чиновники вырывают у нас из рук».<sup>694</sup>

В петиции народ отдавал себя на волю государя и говорил, что у него «только два пути: или к свободе и счастью, или в могилу».<sup>695</sup>

На самом деле план Гапона можно сформулировать иначе: у государя только два пути – или он даст народу свободу, или сойдет в могилу. Поэтому поп-революционер, отправляясь к государю, прихватил с собой два платка – белый и красный на тот случай, если государь примет депутацию. По плану, Гапон должен был помахать народу белым платком, если царь принял их условия. Если царь условия не принял, он должен был помахать красным платком, и это был сигнал к всенародному восстанию.<sup>696</sup> Этот красный платок дал бы народу знать, что у него больше нет защитника и он сам должен добыть себе свободу.<sup>697</sup>

Государь, который впоследствии был причислен к мученикам в звании страстотерпца, совершившего подвиг беззлобия, встретил свой народ «нагайками, саблями и пулями».<sup>698</sup> Перед Зимним в тот день было убито 96 человек, ранено 333 (из них 34 вскоре скончалось).<sup>699</sup> По другим данным было убито 78, ранено 233 человека.<sup>700</sup> И с этого дня Россия вступила в эпоху революций. 2 января Струве писал, что «революционного народа в России еще нет».<sup>701</sup> Но, как пишет Троцкий, «не успело еще это заявление дойти по назначению, как телеграфная проволока разнесла во все концы мира великую весть о начале русской народной революции».<sup>702</sup>

Через девять с небольшим лет, в ночь с 16 на 17 июля 1918 года в особняке Ипатьева в Екатеринбурге экс-император Николай II был расстрелян вместе со своей семьей. В то время его место в государственной иерархии занимал Владимир Ленин, выступавший защитником народных интересов.

Никто, конечно, не спорит, что власть у людей может держаться на насилии, и для того, чтобы носить шапку Мономаха, совсем не обязательно защищать вдов и сирот. Но, господство, по крайней мере, продолжительное и счастливое господство держится на способности суверена быть источником всеобщего блага, и как только этот источник иссякает, альтруистическую

роль суверена начинают выполнять странствующие рыцари и цареубийцы.

У вождей Верхнего Нила, как рассказывает Фрезер, власть «покоится, главным образом, на предполагаемой возможности [вождя] вызывать дождь». <sup>703</sup> В пустыне это очень важное достоинство, и простодушные дикари признавали власть любого проходимца, выдававшего себя за специалиста в этой области. Этим ремеслом, по словам Фрезера, промышляло большинство тамошних вождей. И почти никто из колдунов на троне не умирал своей смертью. Стоило задержаться дождю, народ их просто убивал «в полной уверенности, что это вождь задерживает дождь». <sup>704</sup> Я думаю, что это хорошая иллюстрация того, что суверен не может без опасности для себя не делать того, чего от него ожидают его подданные.

## **Глава VII. Откуда у суверена альтруистическая функция?**

Если говорить только о средних веках, функция защиты слабых находилась в ту эпоху у королей и достаточно долго принадлежала рыцарям.

Правда, защитниками слабых были не все рыцари. При том, что рыцарское поведение стало синонимом альтруистического, хорошо известно, что рыцари меньше всего страдали именно этой добродетелью. По словам Цорна, которого Зомбарт цитирует в своем «*Буржуа*», «дело обстояло так, что, кто был сильнее, тот и упрятывал другого в мешок, как мог и как хотел: рыцари и дворяне кормились из стремени, убивали, кого могли, заграждали и перерезывали дорогу и превосходно гонялись за теми, кто по своему промыслу должен был путешествовать». <sup>705</sup> Сам Зомбарт добавляет к этому, что в ту эпоху «благородный учился разбою, как сапожник сапожному ремеслу», <sup>706</sup> и называет это рыцарство разбойным.

Основатель ордена тамплиеров Гуго де Пейн (*Hugues de Payns*) тоже не сообщает о рыцарях ничего такого, чтобы напоминало об их благородстве.

В своем письме тамплиерам, которые находились в Иерусалиме, он пишет о своей радости видеть обращение в рыцари «бывших безбожных разбойников, святотатцев, воров, убийц, лжесвидетелей и прелюбодеев». <sup>707</sup> Он так же разделяет и передает рыцарям чувства своих соотечественников, которые рады были «избавиться от них». <sup>708</sup> Что очень важно, и после обращения уже в Иерусалиме они так же продолжали грабить и убивать беззащитных, но там у них были «честные основания для

ненависти» и корысти, потому что в земле обетованной они ненавидели «не людей, а грешников», и по справедливости становились владельцами того, что могло вознаградить их труд.<sup>709</sup>

Рыцари, одним словом, взятые вообще, были не защитниками слабых, а скорее как раз теми, от кого слабых необходимо было защищать. Поэтому когда писатели говорят об альтруистической функции, выполняемой рыцарями, речь идет о том, что слабые могли рассчитывать на защиту только *некоторых* рыцарей. И именно этих *некоторых* рыцарей, собственно говоря, и принято называть странствующими.

Так вот, откуда сначала у короля, а потом у рыцаря берется функция защитника слабых?

Флори утверждает, что эту функцию, эту специфически королевскую «этику защиты бедных, вдов и сирот» суверену навязало христианство. Лучшим свидетельством в пользу этого предположения Флори считает постановление Парижского собора 829 года. В нем «утверждается, - пишет он, - что первый долг (*ministerium*) короля состоит именно в этом: стать защитником церквей, служителей Божьих, вдов и сирот».<sup>710</sup>

Флори, пытается найти идеалы королевской этики альтруизма у христианских писателей начиная с VI века, хотя тогда у Григория Великого (*Gregorius Magnus*) и Исидора Севильского (*Isidorus Hispalensis*) они были намечены только «в эскизной форме» и выражены недостаточно ясно.

Однако к 793 году альтруистическая идея королевской власти более или менее ясно проговаривается у Алкуина (*Flaccus Albinus*). Алкуин пишет, что «роль короля – оборонять церковь от нападений язычников».<sup>711</sup> В трактате для графа Ги Бретонского (*Guy Breton*) в число «достойных деяний, которые графам надлежит выполнять», он включает «покровительство бедным, вдовам и сиротам».<sup>712</sup> Аббат Сен Мийеля в Вердене в трактате, написанном для короля Аквитании Людовика проводит мысль, что прочность трона зависит от нравственной безупречности короля, и «если король желает, чтобы Бог укрепил его трон, - пишет аббат, - пусть не прекращает воздавать по справедливости бедным и сиротам, помогать в нужде вдовам и угнетенным, защищать пришельца и одинокого».<sup>713</sup> Эту же идею Флори находит и у других христианских писателей той эпохи.

Однако «королевская идеология», впервые выраженная христианством в 829 году, сохранялась лишь до тех пор, пока королевская власть уже в X веке не стала выказывать свою слабость и беспомощность. Эта слабость начала обнаруживаться уже в IX веке, и Луп Феррьерский (*Loup de Ferrieres*)

рекомендует Карлу Лысому «не бояться сильных» и «честно исполнять свою судейскую функцию, невзирая на лица».<sup>714</sup> А Реймский архиепископ между 843-876 годами в своей «Апологетике» «сетует на царящее всюду насилие: *pauperes*<sup>cc</sup> страдают от угнетения, - пишет он, - сироты и вдовы не находят милосердия» и что «иногда страну разоряют сами государи».<sup>715</sup> Наконец в 881 году архиепископ Реймский Хинкмар (*Hincmarus*) «с грустью констатирует, что короли, похоже, больше не считают свою [полицейскую] функцию священной: «магнаты» забирают все больше и больше власти, а слабые от этого страдают».<sup>716</sup>

Тогда, пишет Флори, «развевалась старинная мечта, которую Адальберон Ланский и Жерар Камбрейский еще лелеяли: мечта о могущественной королевской власти, которая обеспечивала бы мир и порядок»,<sup>717</sup> и Церковь перестала полагаться на покровительство королей.

И вот, когда король потерял силу и не мог уже обеспечивать защиту слабых, как на том настаивал клир, церковь, по словам Флори, передала эту функцию рыцарям. Такой вывод он делает на основании формального сходства ритуала посвящения в рыцари с ритуалом коронации суверена. Это сходство, главным образом, состоит в торжественной передаче меча, который олицетворяет защиту слабых, «то есть духовенства, вдов, сирот и вообще всех, кому слабость, а особенно пол, не позволяют защищаться самостоятельно».<sup>718</sup> В каком-то смысле, церковь, по словам Флори, во время посвящения передавала рыцарю королевскую власть и, связанную с этой властью, альтруистическую функцию.

На том, что короли и рыцари защищали вдов и сирот благодаря внушению церкви, настаивает не только Флори.

Кардини Франко (*Cardini Franko*), например, рассказывает историю про то, как сословие воинов, которое «уже в самый момент своего зарождения подчас представало как корпорация насильников, притеснителей, вероломцев, кровожадных хищных животных», превратилось в образец нравственно прекрасного человека.<sup>719</sup> Когда миновала языческая опасность, пишет он, появилась необходимость «положить конец бесчинствам рыцарей».<sup>720</sup> И это «случилось благодаря рождению рыцарской этики, в основу которой было положено стремление достичь на земле «мира божия».<sup>721</sup> По хронологии Франко, это событие произошло в XI веке во время Клунийской реформы церкви.

«Воины, последовавшие своему новому предназначению

совершили «обращение» – начали с самих себя, - рассказывает Кардини. - Одержав победу над собой, они победили своих товарищей, которые отнюдь не были расположены подчиняться новой этике и предпочитали оставаться в роли угнетателей бедняков». <sup>722</sup>

После Ключинской реформы, пишет Кардини, «для того, чтобы прослыть рыцарем, уже мало было иметь оружие, боевого коня, физическую силу, профессиональное мастерство, личную храбрость». <sup>723</sup> Необходимо было иметь волю «в следовании нравственной норме». <sup>724</sup> Вот эта-то смесь воинского образа жизни и этической миссии «и превращала воина в средневекового рыцаря», защитника слабых, объявляет Кардини.

Примерно такую же версию превращения рыцаря из разбойника в полицейского излагал дореволюционным гимназистам и любителям старины историк Александр Васильев. Он говорит, что «хотя и преподавались для рыцаря некоторые правила великодушия и жалости», рыцари из-за «общей грубости нравов того времени» не всегда следовали поучениям своих преподавателей, и «бывали временами очень грубы и жестоки». <sup>725</sup> Тогда церковь с целью «смягчить рыцарские нравы» и сделать рыцарей своими помощниками, «ввела церемонию рыцарского посвящения». <sup>726</sup> Ритуал начинался с того, что будущий рыцарь проводил ночь в церкви «в размышлении и молитве», наутро шел к обедне, и его меч, «положенный на алтарь, получал благословение духовного лица». <sup>727</sup> После этой-то не хитрой процедуры, рыцарь и начинал оказывать «покровительство вдовам, сиротам, паломникам, вообще всем слабым и угнетенным». <sup>728</sup>

«Это новое направление в рыцарстве, - пишет Васильев, - особенно ярко дало себя почувствовать в эпоху крестовых походов». <sup>729</sup>

Правда, судя по свидетельству Гуго де Пейна, который должен был лучше Васильева ориентироваться в «эпохе крестовых походов», составитель учебников для гимназистов выдает за действительную историю хроники Раймунда Ажильского (*Raymond Azhilsky*) и Фульхерия Шартрского (*Fulcherius Carnotensis*), которые беззастенчиво славословили воинство Христово.

### **Глава VIII. Критика взглядов Флори, Франко и Васильева**

На самом деле, альтруистическая функция человека,

обладающего властью, это, собственно говоря, неотъемлемая функция любой власти вообще, кому бы она не принадлежала – королю, рыцарю или главе семьи, и поэтому она благополучно существовала еще в дохристианскую эпоху.

Во всяком случае, Хаммурапи начертал «свои драгоценные слова» в 1759 до новой эры, когда евреи только что появились в Египте, еще не имели Второзакония, еще не совершили Исход, и у них еще не родились пророки, которые навязывали князьям заботу о сиротах и вдовах. Тем более не мог знать иудейских книг и пророков Уруинимгина, правивший в Лагаше с 2318 по 2311 год до рождения Христова.

Я уже не говорю про то, что альтруистическая или полицейская функция известна у животных, которые, как я думаю, никогда не читали ни Григория Великого, ни Исидора Севильского, ни Алкуина.

Что же касается перехода альтруистической функции от короля к рыцарю, то это произошло просто потому, что король потерял власть и она досталась всем, у кого хватило мужества считать себя «равным королю».<sup>730</sup>

И вместе с властью всякий мужественный и честолюбивый человек получал и неотделимую от нее альтруистическую функцию.

Когда короли потеряли могущество, пишет Франсуа Шатобриан (*François-René de Chateaubriand*), наступила эпоха, когда «оружие было в игрушку, война – ремеслом, а общество – настоящим полем битвы». <sup>731</sup> Во главе страны стоял бессильный монарх, и самый ничтожный аристократик был врагом королевской власти и притеснителем общей свободы.<sup>732</sup> Тогда-то и появились странствующие рыцари, рыцари-альтруисты, которые мстили за тех, кто нуждался в «могучем и мужественном покровителе». <sup>733</sup>

«Это превосходное учреждение, - пишет Шатобриан, - это необыкновенное напряжение энтузиазма и добродетели, которое в наше время кажется каким-то благородным безрассудством, во времена анархии было опорой вдов и сирот, убежищем слабых, грозой разбойников».<sup>734</sup>

## Глава IX. Альтруизм революционеров

Альтруистами так же часто, как и суверены, бывают революционеры, если не сказать, что все революционеры – альтруисты.

Чезаре Ломброзо (*Cesare Lombroso*) хоть и считает



альтруистов сумасшедшими поварами, которые хотят стать законодателями, или кучерами, выдающими себя за пророков, ставит их в один ряд с участниками крестовых походов, мятежниками, странствующими рыцарями, мучениками за веру и просвещение, трибунами, как Марцел и цареубийцами, как Брут. И эти сумасшедшие, нервнобольные и подверженные сильным страстям люди, по словам Ломброзо, проявляют альтруизм, какой не встречается у обыкновенных смертных.<sup>735</sup>

Образцово-показательным примером альтруиста из числа революционеров была, например, Вера Засулич. Она 24 января 1878 покушалась на жизнь петербургского градоначальника Федора Трепова и была оправдана судом присяжных. В этом преступлении все от адвоката до чиновников, которые присутствовали на заседании, увидели «высокопочтимый подвиг гражданской доблести».<sup>736</sup>

Незадолго до этого происшествия Трепов посетил Петропавловскую крепость, и велел выпороть за неучтивость политического заключенного Боголюбова.<sup>dd</sup> Закон запрещал пороть заключенных, но Боголюбова выпороли. Пишут, общественность ждала, что Трепова накажут, но его не наказали. И тогда Засулич устроила самосуд. Она решила «ценою собственной гибели доказать, что нельзя быть уверенным в безнаказанности, так надругаясь над человеческой личностью».<sup>737</sup>

Альтруистическая жертвенность Засулич вызывает сомнение только у тех недалеких умов, которые пытаются доказать генетическую связь между ее выстрелом в питерского градоначальника и трагедией в Беслане. Кони же, например, даже считает, что правосудие, оправдав Засулич, как бы испортило обедню. Если бы присяжные вынесли обвинительный приговор, пишет он, «поступок Засулич, шедшей на кару и принявшей ее, приобретал бы характер действительного, несомненного самоотвержения».<sup>738</sup>

## **Раздел IV. Альтруизм для своих**

### **Глава I. Примеры альтруизма для своих**

Альтруист защищает только членов своей закрытой социальной группы.

У Бруно Беттельхейма (*Bruno Bettelheim*) есть рассказ, как в концлагере один поляк по приказу эсесовца закопал живьем

---

*dd Псевдоним революционера-народника Алексея Стефановича Емельянова. После покушения на Трепова был переведен в Харьковскую центральную тюрьму, где сошел с ума и умер в психиатрической больнице в Казани.*

двух евреев.

Эсэсовец, рассказывает Беттельхейм, велел двум евреям, которые не проявляли энтузиазма в работе, лечь в канаву и приказал поляку по имени Стшаска закопать их живьем. Стшаска «окаменев от ужаса, отказался подчиниться».<sup>739</sup> Тогда эсэсовец приказал Стшаске лечь в канаву, а евреям велел закопать поляка. Евреи взялись за лопаты и начали забрасывать Стшаску землей. Когда они уже почти закончили работу, эсэсовец приказал откопать его обратно. Стшаску откопали, и надзиратель снова приказал евреям лечь в канаву, а Стшаске – их закопать. На этот раз, пишет Беттельхейм, Стшаска подчинился, закопал евреев, эсэсовец притоптал землю у них над головой и через пять минут, когда их откопали, один был мертв, другой еле жив.<sup>740</sup>

Почему в первый раз Стшаска поступил, как альтруист, а во второй – нет?

Я думаю, эту метаморфозу легко объяснить тем, что до того, как евреи согласились закопать этого поляка, он считал их своими товарищами по несчастью. То есть, он и они в его, пусть даже неявном представлении, принадлежали к одной социальной группе, и он защитил их, отказавшись убить. Согласившись казнить Стшаску, евреи переметнулись на сторону эсэсовца, и стали людьми из группы, враждебной поляку.

Правило, что альтруист защищает только своих, хорошо иллюстрирует история гражданской войны в Испании в 36-39 годах XX столетия. В этой войне принимало участие много добровольцев практически со всего мира, и люди с праворадикальными идеями вставали на сторону фашиста Франко, а левые записывались в интернациональные бригады республиканцев.

Среди добровольцев, которые воевали в красных интербригадах, были, конечно, и авантюристы «искавшие, - как пишет Хью, - волнующих переживаний», но «примерно 60 процентов из числа добровольцев уже были коммунистами, и примерно 20 процентов вступали в ряды компартии во время пребывания в Испании».<sup>741</sup>

«80 процентов интербригадцев, (или даже больше), - пишет Хью, - прибывших из самых разных стран (включая Британию), были выходцами из среды рабочего класса». <sup>742</sup> Были среди них и итальянцы с немцами, которые «имели опыт уличных боев с фашистами в Берлине, Париже и даже Лондоне».<sup>743</sup>

Игорь Голод, рассказывая об участии в испанской войне

выходцев с Западной Украины, пишет, что «прежде всего это были сторонники левых идей».<sup>744</sup> Например, в роте имени Тараса Шевченко, которая входила в 13-ю интербригаду имени Ярослава Домбровского, служили преимущественно сторонники компартии Западной Украины. По словам историка Федора Шевченко, это «были люди, полные героизма и самопожертвования, которые отдавали свою жизнь за светлое будущее человечества».<sup>745</sup>

Наоборот, бывшие белые офицеры русской армии поступили добровольцами на службу к Франко, потому что «остро чувствовали необходимость своего участия в войне в Испании из-за того, что на стороне республиканцев была большевицкая Москва».<sup>746</sup>

«Те из нас, - говорил им бывший деникинский генерал Анатолий Фок, - кто будет сражаться за национальную Испанию, против III Интернационала и большевиков, тем самым будет выполнять свой долг перед белой Россией».<sup>747</sup>

Белогвардейцы сражались не менее самоотверженно, чем коммунисты. Поклонники белого движения рассказывают, например, что бойцы и командиры дружины, где служил генерал-майор Фок, «12 дней держали героическую оборону в деревенской часовне, пока не были уничтожены артиллерийским огнем».<sup>748</sup> Автор этого сообщения так же подчеркивает, что франкисты именно русским доверяли знамена своих частей, потому что не могли «их отдать в более надежные руки».<sup>749</sup>

Речь тут, правда, идет только о тех, кто воевал в Испании по идейным соображениям. Дело в том, что на стороне Франко за всю войну, по словам хорошо информированного Никиты Кузнецова, служило всего 72 бывших белогвардейца.<sup>750</sup> Он же пишет, что «гораздо большее их количество воевало и с республиканской стороны».<sup>751</sup> Холод говорит, что в рядах республиканцев были *сотни* бывших подчиненных Деникина и Врангеля. Это были те эмигранты, осевшие во Франции, и на Балканах, которые решили вернуться на Родину и оказавшись в Испании при поддержке НКВД СССР, должны были доказать, «что перестали быть «врагами трудового народа»».<sup>752</sup> Поэтому я не рассматриваю этих людей в качестве альтруистов.

На то, что люди добродетельны только со своими, как хорошо известно, обратил внимание еще Герберт Спенсер. В человеческих обществах, пишет он, «одновременно действуют два противоположных друг другу кодекса морали».<sup>753</sup> Один кодекс говорит: «ненавидь и губи своих собратьев людей», которые живут во враждебных государствах. Другой требует:

«люби своих собратьев людей и оказывай им всякую помощь», если они твои сограждане.<sup>754</sup> И эти «два противоположных друг другу кодекса морали» действуют не только в отношениях между государствами, но внутри государств между враждебными социальными группами.

С тем, что альтруист «заботится» только о благе «своих» согласны многие исследователи. Триверс, например, пишет, что Дарвин, Джордж Уильямс (*George Williams*) и Гамильтон «рассматривают дружбу в качестве предпосылки для появления альтруизма».<sup>755</sup> Джордж Уильямс, пишет он, говорит, что альтруистическое «поведение развивается у животных, которые живут в стабильных социальных группах и имеют интеллект и другие психические качества, необходимые для формирования системы личных *дружеских* отношений и враждебность к тем, кто находится за пределами семейных отношений».<sup>756</sup> Триверс так же ссылается на эксперименты Джека Сойера (*Jack Sawyer*), в которых было доказано, что люди проявляют «более альтруистическое поведение по отношению к друзьям, чем по отношению к нейтральным индивидуумам».<sup>757</sup>

## Глава II. Фактор причастности

Пегги Чекроун (*Peggy Cherkoun*) с Маркусом Брауэром (*Markus Brauer*) доказали экспериментально, что альтруистическая или эгоистическая реакция человека на чрезвычайные события зависит от тех социальных связей, в которых он находится.

Эти выводы они сделали после убийства Кэтрин Дженовезе.

Загадку, почему никто не помог Китти, загаданную комиссаром полиции Майклом Мерфи первыми взяли разгадать два профессора психобиологии Бибб Латанэ (*Bibb Latane*) и Джон Дарлей (*John Darley*). Вывод, который делают Латанэ и Дарлей сводится к тому, что Дженовезе не могла рассчитывать на постороннюю помощь, именно потому, что рядом находилось большое количество людей.<sup>758</sup>

Дело тут, по их мнению, вот в чем.

Во-первых, когда на месте происшествия оказывается много потенциальных помощников, снижается их личная ответственность. Каждый может думать, что поможет или уже помогает кто-то другой. Во-вторых, люди часто не придают должного значения событиям, которые наблюдают. Попросту говоря, когда на их глазах убивают человека, это очень часто «не выглядит таковым с полной очевидностью»,<sup>759</sup> и человек пытается уяснить для себя, что на самом деле происходит, по

реакции других людей.<sup>760</sup>

Однако Пегги Чекроун и Маркус Брауэр, которые выдвинули *теорию личной причастности свидетеля*, показывают, что это не так, что реакция человека на антисоциальные действия зависит от его социальных связей с тем человеком или предметом, который нуждается в посторонней помощи или защите.

Чекроун и Брауэр провели два эксперимента. В одном их сообщник входил в пассажирский лифт крупного торгового центра, вместе со случайными пассажирами, доставал маркер и рисовал на стене граффити. В другом эксперименте студентки университета гуляли в общественном парке, пили напитки из пластиковых бутылок, и когда рядом с ними появлялись отдыхающие, демонстративно выбрасывали бутылку в кусты рядом с дорожкой. И эти эксперименты показали, какую важную роль «играет личная *причастность* в проявлении эффекта свидетеля».<sup>761</sup>

Чекроун и Брауэр не случайно выбрали для своих экспериментов пассажирский лифт в крупном торговом центре и общественный парк в городском микрорайоне. Лифт в торговом центре является частной, то есть чужой собственностью, и пассажиры пользуются им временно.<sup>762</sup> И нетрудно предположить, что личная причастность пассажиров к тому, что происходит в лифте, не очень высока.

Наоборот, общественный парк люди, которые приходили туда отдыхать «лелеяли, как свой двор»,<sup>763</sup> и считали его частью своей жизни. Чекроун и Брауэр считают важным и то, что поддержание порядка в парке, это часть программы по охране окружающей среды, которая входит в круг личных интересов каждого горожанина, что, впрочем, больше похоже на благие намерения зеленых. И наконец, важным они считают то, что парк содержится за счет налогоплательщиков.

Эти две ситуации, одним словом, «отличаются друг от друга величиной личного подтекста».<sup>764</sup> И Чекроун и Брауэр сделали предположение, что *эффект личной причастности свидетеля* должен проявляться в общественном парке, и, наоборот, должен отсутствовать в пассажирском лифте, потому что в лифте портят чужое, а в парке захламляют *мое*. И эксперимент подтвердил их гипотезу. Попугачики человека, который рисовал в лифте граффити, даже не пытались поставить его на место, а отдыхающие в парке, наоборот, призывали нарушителей к порядку.

Таким образом, выводы Чекроуна и Брауэра тоже дают все основания утверждать, что человек защищает только тех, кто

входит в его закрытую социальную группу, и враждебно относиться к тем, кто покушается на его групповые ценности.

## Раздел IV. Чувства альтруиста

### Глава I. Что об этом принято думать

Когда говорят о чувствах, побуждающих к альтруистическому поступку альтруиста, всегда имеют в виду те чувства, которые альтруист испытывает к тому, кому он помогает. Шопенгауэр, например, который в этом смысле ничем не отличается от всех остальных моралистов, видит перед собой только альтруиста и его подзащитного, в котором альтруист *видит себя*, испытывает к нему сострадание, и это сострадание или доброта заставляют его содействовать чужому благу за счет собственного. Вообще говоря, альтруист у Шопенгауэра, это человек с добрым характером, который, «не склонен препятствовать стремлениям других, а, напротив, насколько в его власти, благоприятствует и способствует им, который, стало быть, не обижает других, а, напротив, где может, оказывает им помощь и поддержку».<sup>765</sup>

Однако человек, который испытывает сострадание или сочувствие, как раз поэтому и не может помочь человеку, попавшему в беду.

Смит хорошо понимал, что «симпатия рождается в нас гораздо менее созерцанием страстей, нежели созерцанием ситуации, их возбуждающей».<sup>766</sup> Это значит, когда один человек сострадает другому, речь идет о том, что они, если не одинаково, то очень похоже переживают одну и ту же ситуацию. Только один уже находится в этой ситуации и страдает, а другой боится оказаться в такой же ситуации и испытывает тревогу перед вероятной опасностью.

«В несчастьях и страданиях другого, – пишет Ницше, – мы видим указание опасности для себя».<sup>767</sup>

Простому говоря, сочувствуя и сострадая, мы испытываем страх перед той опасностью, которая угрожает тем, кому мы сострадаем и сочувствуем.

Это было хорошо известно еще Аристотелю, и меня удивляет, почему до сих пор находятся люди, которые верят, что сострадание может кого-то заставить ввязаться в борьбу за слабого и беззащитного.

Аристотель говорит, что человек, испытывающий сострадание «должен считать возможным, что сам он, или кто-нибудь из его близких может потерпеть какое-нибудь бедствие» и именно такое, какое испытывает человек, вызывающий

сострадание. Но сострадание, пишет он, могут испытывать не все, а только «люди слабые и еще более, люди очень трусливые» и «люди, не находящиеся под влиянием мужественной страсти, например, гнева или смелости».<sup>768</sup> И Ницше поэтому и говорит, что человек способен сочувствовать, потому что это самая трусливая из всех тварей.

«Способность быстро понимать, которая покоится на способности быстро становиться на место другого, - пишет он, - уменьшается у гордых самостоятельных людей и народов, потому что они испытывают меньше страха; наоборот, все трусливые и забитые быстро все понимают и могут стать на место другого».<sup>769</sup>

И получается вот что: из-за того же, из-за чего страдающий человек не может помочь сам себе, сострадающий не может помочь тому, кто вызывает его сострадание. Его – трусливого, по Аристотелю - останавливает тот же страх перед опасной ситуацией, который связывает руки тому, кто в ней оказался. Именно это имеет в виду Ницше, когда говорит, что такие чувства, как сострадание, в решительную минуту вселяют в душу «колебание и задерживают несущую помощь руку».<sup>770</sup>

Я вовсе не хочу сказать, что альтруист не испытывает добрых чувств к тем, кому помогает. Он может даже любить своих подзащитных «милосердной любовью», которая, как искренне считает главный в Российской Федерации специалист по вопросам моральной философии Рубен Апресян, лежит в основе моральных позиций и этических концепций альтруизма,<sup>771</sup> хотя любить их или вообще испытывать к ним какие-либо чувства альтруисту совсем не обязательно.

Дженифер Гоннерман (*Jennifer Gonnerman*), рассказывая историю палача Ховера (*Dow B. Hover*), который включал электрический стул в тюрьме Синг-Синг (*Sing Sing Correctional Facility*), и казнил с 1954 по 1962 год 44 человека, упоминает, между прочим, о том, что этот палач в 1961 году спас двух человек, когда их яхта перевернулась в Гудзоновом заливе.<sup>772</sup> Дочь же палача Глэдис говорит, что ее отец был настолько бесстрастным и холодным человеком, чтобы он приходил в волнение, даже тогда, когда включал электрический стул.<sup>773</sup> Что же касается любви (*agape*), то про нее совершенно определенно можно сказать только то, что она не позволяет человеку делать зло, но из этого не следует, что она способна творить добро.

## Глава II. Негодование, как мотив альтруистического поступка

Что же тогда заставляет одних людей бросаться на помощь другим?

Источником альтруизма, или, лучше сказать, источником, побуждающим к борьбе со злом, является возмущение, негодование или гнев на тех, кто творит зло и заставляет страдать других людей.

Дело в том, что альтруист взаимодействует не со своим подзащитным, как обычно подразумевают, а с тем, кто причиняет зло его подзащитному, и им, следовательно, движут не те чувства, которые он испытывает к своему *protege*, а чувства, которые он испытывает к его притеснителю. Если же быть более точным, альтруист, представляя интересы членов своей закрытой социальной группы, которых он защищает, сам оказывается объектом агрессии и его альтруистический поступок, есть не что иное, как реакция на эту агрессию. Поэтому и право, которое, выражает альтруистическую природу суверена, не интересуется личностью потерпевшего и сосредоточено исключительно на личности преступника.

И каждый раз, когда речь идет об альтруисте, речь всегда идет о выражении его негодования.

Батюшков, например, по словам Куприна, был защитником евреев, и, защищая их интересы, «негодовал совершенно искренне». <sup>774</sup> Паустовский, по словам Николая Атарова, относился к «писателям-бойцам». <sup>775</sup> Он не проливал слезы, а боролся за «сбережение наших лесов от хищной вырубке, рек – от безжалостного браконьерства и т.д.», <sup>776</sup> потому что «негодовал по поводу всех видов разорения и затаптывания земли» и красоту «защищал с яростью, свой гнев передавал, как говорят радисты, открытым текстом». <sup>777</sup>

Я скажу даже больше. Альтруистическое чувство, это чувство мести. И Эдвард Вестермарк (*Edvard Alexander Westermarck*) совсем не случайно говорит, что нравственные чувства, это чувства возмездия, направленные против причины страдания. <sup>778</sup>

Степняк-Кравчинский пишет, например, что Вера Засулич, которая покушалась на жизнь петербургского градоначальника Федора Трепова за то, что Трепов велел выпороть политзаключенного в Петропавловской крепости, «была



ангелом мести».779

По словам адвоката Петра Александрова, Засулич, *возмутилась* «видом нравственно раздавленного человека» и пришла «в *негодование* от позорного глумления над беззащитным».780

К словам адвоката, можно, конечно, отнестись, без особого доверия, ведь он мог говорить не то, что было в действительности, а то, что могло оправдать Засулич, даже если она никогда и не переживала тех чувств, которые он ей приписывает. Но Александров, если и позволил себе кое-что домыслить, то он не отклонился от того типичного, что обычно испытывают люди на ее месте.

Такое же точно побуждение к борьбе испытал, например, революционер Морозов, который сидел в том же доме предварительного заключения, что и Боголюбов, и происшествие с участием Трепова произошло у него на глазах. Так вот, Морозов пишет, что, узнав о порке Боголюбова, он судорожно сжал пальцы в кулаки и крепко стиснул зубы.

«За это надо отомстить, - решил он, - отомстить, во что бы то ни стало. Если никто другой не отомстит до тех пор, то отомщу я, когда меня выпустят». 781

Морозов рассказывает, что он «метался из угла в угол, как тигр в своей клетке» и его воображение строило фантастические кровожадные романы «полные мести всем деспотам». 782

Это чувство негодования и гнева охватило всех, кто находился в лагере Засулич. Кони пишет, что в среднем сословии видели в ее поступке «грозный призрак пробуждения общественного *гнева*». В суде Кони *чувствовал*, что «приговор присяжных есть гласное, торжественное выражение *негодования* по поводу административных насилий», а «рукоплескания официальной и неофициальной публики показали, на чьей стороне ее сочувствие и что возбуждает ее *негодование*». Большинство газет, по словам Кони, рассматривали решение суда «как протест общественной совести, которая явилась выразительницей *негодования*, накопившегося в душе многих».783

Священным чувством солдата на войне, который выступает, как защитник женщин, детей и стариков, политрук Андрей Окорочков называет «чувство *ненависти*».784

«Наплыв *чувства мести* у наших людей огромный, - говорит он, - и этот наплыв чувств привел наших бойцов в логово фашистского зверя».785

И Илья Эренбург пишет: «огонь *ненависти* поддерживал нас

в самые тяжелые дни», и «наша *ненависть* ведет нас к Берлину».786

И, наконец, разве не то же чувство негодования испытывает иудейский Бог, в котором, собственно говоря, и воплотилась мечта о могущественном и неподкупном существе, способном вступить за слабого и незащитного человека? Поэтому Он и говорит: «Ни вдовы, ни сироты не притесняй; если же ты притеснишь их, то, когда они возопиют ко Мне, Я услышу вопль их, и *воспламенится гнев* Мой, и убью вас мечом, и будут жены ваши вдовами и дети ваши сиротами».787

### **Глава III. Другие доказательства агрессивных чувств альтруиста**

Владимир Пропп делает очень интересный и важный вывод о природе змеборца, который, как известно, всегда кого-нибудь спасает от дракона. Он обращает внимание на то, что «змей еще никогда не видел героя, но каким-то образом знает, что он погибнет от его руки»788 и, что «ни от какой другой руки змей погибнуть не может», потому что он «бессмертен и непобедим».789

Надо знать, что Пропп считает сказку отголоском обряда инициации, и напоминает, что «при обряде выход из чрева змеи представлялся вторым рождением, собственно рождением героя». Попросту говоря, герой, который во время обряда инициации рождается из чрева змеи, рождается *от* змеи, «имеет силу и *природу* змея»,790 и он способен победить бессмертного и непобедимого змея, именно потому, что он «сам есть змей».791 И если змей – «одно из наиболее ярких художественных воплощений того зла, против которого в русском эпосе ведется борьба»,792 то можно сказать, что исключительно прагматичное первобытное сознание уловило безусловную истину, что зло может быть побеждено только злом.

Убеждение, что «величайшие герои» рождаются от дракона, было и у древних греков. Павсаний Перигет (*Pausanias*) передает сказание мессенцев о том, что с матерью Аристомена, который около 645 года до христианской эры поднял восстание против спартанцев, «сочетался дракон или бог, принявший образ дракона»,793 и что, следовательно, Аристомен по отцовской линии был драконом. Когда лакедемоняне первый раз столкнулись с мессенцами при «так называемых Дерах», пишет Павсаний, «Аристомен явил такие подвиги, которые превосходили силы обычного человека».794

Так вот, и Пропп, значит, подтверждает, что альтруисты так же, как и те, с кем они борются, совершают свои деяния, охваченные злыми чувствами, потому что зло «ни от какой другой руки погибнуть не может»,<sup>795</sup> кроме руки разгневанного человека.

Кроме того, я хочу обратить внимание на ту особенность психологии борьбы, что никакая битва не может сдвинуться с места до тех пор, пока герой не испытает ярость, пока он не будет обижен и оскорблен чинителем зла. И есть даже специальный, обязательный этап борьбы, который служит для возбуждения ярости.

Тут я снова обращаюсь за помощью к Владимиру Проппу.

Так, например, Илья Муромец, рассказывает он, узнает от калика перехожего, что в Киев «наехал поганое Идолище», что сидит он между князем и княгиней и говорит, что Киев град в полон возьмет, церкви все на дым пустит, а князей и бояр всех повырубает. И Илья Муромец, который приходит спасти Киев, веру и лучших людей, не сразу набрасывается на Идолище. Муромец и Идолище, прежде чем померяться силами, друг друга заводят, приводят друг друга в *ярость*.

Илья вышел к степняку инкогнито, и степняк расспрашивает его об Илье Муромце: сколько, спрашивает, он ест и пьет. Илья говорит, что «ест Илейко по калачику, пьет Илейко по стаканчику», а Идолище спрашивает: «что же он за богатырь такой?», если ест так мало? Сам-то Идолище может съесть за раз «по три печи хлеба».<sup>796</sup> Тогда в ответ Илья сравнивает его с коровой своего батюшки, которая ела так же много, как и Идолище и лопнула. И тут только у степняка не выдерживают нервы: он схватил «ножище-кинжалище» и кинул его в богатыря. После этого и «у Ильи Муромца *разгорелось сердце богатырское*», только тогда он «схватил с головушки шляпу земли греческой», кинул ее «в Идолище поганое, и рассек он Идолище на полы».

Пропп пишет, что и в сказке, которая появилась раньше былины, хвастливые перебранки тоже обычно предшествуют бою.

«Я, - цитирует он героя из сборника Афанасьева, - посажу тебя на ладонь одной руки, прихлопну другою - костей не найдут».<sup>797</sup>

Перебранка, это не художественный прием сказки или былины, а необходимый элемент любой реальной драки, и в том числе драки за правое дело.

Игорь Морозов и Ирина Слепцова пишут, что деревенским дракам, без которых не обходился ни один престольный

праздник, обязательно «предшествовало особое поведение, так называемое «прикалывание». <sup>798</sup> Целью прикалывания «было оскорбление и унижение соперника, а также *стимулирование собственной агрессивности*». <sup>799</sup> Прикалывание «проявлялось в разных формах: от пения грубых, часто с матом, частушек, в которых осмеивали соперника и превозносили себя, особой пляски и игры на гармонике до намеренной небрежности в одежде»<sup>800</sup> - драчуны одевали фуражку козырьком назад, рвали на груди рубаху или расстегивали до пупа пуговицы. Все это должно было показать, что им жизнь не дорога, что они отважней своего противника.

В селе Белозерском, рассказывает информатор Морозова и Слепцовой, драке предшествовало «преддрачие», когда парни «всячески сквернословят неприятеля, вызывают на драку, и если только неприятель *вспльчивый* человек, то после должного предисловия приступают к драке». <sup>801</sup> На драку так же настраивал гармонист, который играл «деревенский перебор», «чтобы поднять боевой дух». <sup>802</sup>

Александр Секацкий так же пишет, что «в драке у гармониста было свое место, которое, пожалуй, можно назвать решающим». <sup>803</sup> Он играл «особую, прерывистую музыку, мелодию *ярости и гнева*», «от которой люди *звереют*». <sup>804</sup>

«Через топос гармониста, - пишет он, - в тело драки нисходит Дух Воинственности». <sup>805</sup>

Другими словами, альтруист не может вступить в борьбу со злом, если он не испытывает к нему агрессивных чувств, и именно эти агрессивные чувства побуждают его на альтруистический поступок.

#### Глава IV. Трудности Цезаре Ломброзо

Многие, конечно, не могут допустить мысль, что к альтруизму побуждают не добрые, а злые чувства. С этой мыслью, может быть, трудно согласиться не потому, что это не очевидно и не подтверждается опытом, а просто потому что *принято думать*, что альтруизм это синоним любви, а не ненависти. Франк поэтому пишет, что «для обыденного морального сознания понятия альтруизма и эгоизма» едва ли не равнозначны добру и злу, «добро - альтруизм, любовь к людям, зло — эгоизм: *tertium non datur*<sup>ee</sup>». <sup>806</sup> К этому я могу только добавить, что миф о доброй природе альтруизма живет не только в обыденном сознании, но и в научном тоже.

С неистребимым убеждением, что альтруизм, это синоним

---

ее *третьего не дано*

милосердной любви, особенно трудно пришлось Чезаре Ломброзо (*Cesare Lombroso*). С одной стороны он знал анархистов, которых считал альтруистами, с другой – все они были закоренелыми злодеями.

Чтобы объяснить, почему преступники, эти «самые печальные в мире эгоисты» становятся альтруистами, профессор судебной медицины делает, в том числе банальное предположение, что и у преступников бывает доброе сердце.<sup>807</sup> Вот, например, Степняк-Кравчинский, убив стилетом шефа жандармерии Мезенцева, угрожает кучеру, который увозит его с места убийства, что выскочит из коляски и сдастся полиции, если тот не прекратит мучить лошадей, гоня сломя голову. Так же, ссылаясь на Амона, Ломброзо пишет, что некоторые типы анархистов отличаются болезненной восприимчивостью к горю других людей. По этому поводу он приводит письмо Санте Казерио, который убил «безобидного государственного деятеля» Карно и думал, что этот чиновник равен по калибру тиранам «вроде Дионисия или Тиберия».<sup>808</sup>

«Тысячу раз, - пишет Казерио, - я ложусь спать с мыслью о горе, которое переживают близкие, и начинаю плакать»,<sup>809</sup> а в другом месте, комментируя это письмо, Ломброзо пишет, что «Казерио рыдает над судьбой своих односельчан, терпящих нищету в Ломбардии».<sup>810</sup>

Убежденный, одним словом, что альтруист не может быть злым, Ломброзо наивно верит Рандону, который заявил, что анархисты проклинаяют «некоторых благодаря силе [их] любви».<sup>811</sup> И ему даже не приходит в голову, что альтруисты встречаются среди злодеев не потому, что и у злодеев бывает доброе сердце, а как раз потому, что, выражаясь примитивно, они точно так же, как и преступники, имеют «злой характер», что дает им силу без малейших колебаний «качать тех, которые, будучи злыми, вредят человечеству».<sup>812</sup>

## **Раздел V. Добро и зло**

### **Глава I. Воинственная природа альтруизма**

То, что альтруизм связан с агрессивными чувствами, хорошо понимает профессор МГУ Александр Поддьяков.

К альтруизму он относит защиту Родины, борьбу с терроризмом, с преступностью, самоотверженную защиту другого человека от чужой агрессии и т. п. И альтруистами следовало бы считать работников службы спасения, министерства по чрезвычайным ситуациям, внутренних дел и обороны.<sup>813</sup>

Однако, описав альтруизм, Александр Поддьяков, решил не отрываться от коллектива, который не может отделаться от навязчивой идеи, что альтруизм, это другое название любви к ближнему. Он решил, что альтруизм силовиков отличается от «традиционно понимаемого альтруизма общей гуманистической направленности», и назвал его *воинственным* или *альтер-альтруизмом*, то есть, другим альтруизмом.<sup>814</sup>

Он объясняет, что «в *альтер-альтруизме* центральным является отношение не к себе (как в эгоизме) и не к недифференцированным другим (как в альтруизме), а к *нескольким* другим, отличным друг от друга настолько, что «одних других» надо самоотверженно защищать, а интересы «других других» — целенаправленно ущемлять». <sup>815</sup> Если, пишет Поддьяков, эгоизм, это «человечность по отношению к себе за счет бесчеловечности по отношению к другому», <sup>816</sup> а альтруизм, это «человечность по отношению к другому за счет бесчеловечности по отношению к себе», то *альтер-альтруизм*, это «человечность по отношению к одним за счет бесчеловечности по отношению к другим». <sup>817</sup>

Дело в том, пишет Поддьяков, что содержанием *альтер-альтруистической* деятельности силовиков и всех, кто устраивает чужое благо при помощи насилия, является противодействие «стихий, преступникам, армии противника и т. д. вплоть до физического уничтожения противостоящих субъектов». <sup>818</sup>

Поддьяков даже называет *альтер-альтруизм*, достаточно близким, хоть и не тождественным по смыслу, тому, что Станислав Лем именует «бескорыстным злом», а Эрих Фром «злокачественной агрессией».

По учению профессора МГУ истинный, *гуманистический* альтруизм, делается по рецепту, который приписывают Федору Михайловичу Достоевскому. Достоевский, как многие думают, будто бы заявил в «Братьях Карамазовых», что нельзя построить «счастье мира на слезе одного ребенка». <sup>819</sup> Эта мысль истолковывается, как известно, в том смысле, что *насилие* не может быть оправдано никакими благими намерениями.

Однако Александр Поддьяков не обращает внимание на то, что, например, полицейский, противодействуя и при необходимости физически уничтожая того, кто пришел убивать беззащитных, не ставит перед собой цель кого-нибудь убить, он идет защищать и, между прочим, умирать за беззащитного. И, собственно говоря, нет никакого другого разумного способа быть «бесчеловечн[ым] по отношению к себе», кроме как противодействуя кому-либо и тем самым подвергая опасности собственную жизнь. И вот как раз в том, что альтруист идет на смерть, чтобы защитить слабого и состоит гуманизм самой

высокой пробы.

## Глава II. Гуманизм и Федор Достоевский

Это, может быть, и не имеет прямого отношения к делу, но я думаю, очень важно, что многих знатоков человеческой души трудно назвать заядлыми книголюбями. Кара-Мурза, например, тоже пишет, что образ слезинки, «которую ни в коем случае нельзя пролить даже ради вселенского счастья», *вытащили* из речи Ивана Карамазова и «замусолили», и после этого пускается в рассуждения об авторитете Карамазова, как философа. Он убеждает интеллигенцию, которая как раз и носится с этой слезинкой, что Иван Карамазов «психопат с расщепленным сознанием», а не «святой мудрец всех религий мира». И, стало быть, доверяться ему нельзя, потому что «образ карамазовской «слезинки» не «приложим к реальной земной жизни».<sup>820</sup>

Что интересно читают наши доктора наук: русских классиков или блогеров в *LiveJournal*? Это ведь там без особого труда под вывеской *The Freedom of Creative Mind*<sup>ff</sup> всегда можно найти какую-нибудь очередную глупость с эпиграфом: «счастье всего мира не стоит одной слезы на щеке невинного ребенка. Ф.М. Достоевский», которая начинается словами: «мне часто приходит в голову эта фраза из «Братьев Карамазовых».<sup>821</sup>

Дело в том, что Федор Михайлович никогда этой фразы не произносил, и в том месте, с которым ее можно соотнести, говорил не о стоимости счастья и даже не о счастье вообще. У Достоевского Иван Карамазов доказывает своему набожному брату Алеше, что в этом мире нет божественной *гармонии*. Ведь если бы на земле была эта гармония, рассуждает он, разве плакала бы в нем пятилетняя девочка «кровавыми, незлобивыми, кроткими слезками», над которой издевались образованные родители?<sup>822</sup> Иван Карамазов, такой же неврастеник и блестящий мастер нагнетать эмоции, как и сам Федор Михайлович, использует «слезки» для доказательства, что мир, который сотворил Бог, не совершенен и хочет объяснить Алеше, почему он этого «мира не принимает».<sup>823</sup> Вот, в чем состоит мысль Достоевского, а совсем не в том, что, если за всеобщее благо нужно заплатить даже одной слезинкой ребенка, то оно не стоит такой великой жертвы.

Что же касается цены счастья, то Достоевский, может быть, тоже не стал бы платить за него детскими слезками, но он

---

<sup>ff</sup> свобода творческого ума (англ.)

никогда не был против, чтобы негодяй заплатил за него своей кровью. Ведь его Иван Карамазов не принимает этот мир не потому даже, что в нем страдает невинный ребенок, а потому, что «слезки его остались *неискупленными*». <sup>824</sup> Поэтому, когда Иван рассказывает Алеше историю про то, как отставной генерал-крепостник на глазах матери затравил собаками дворового мальчика за то, что тот зашиб камнем ногу его любимой гончей, и «псы растерзали ребенка в клочки» и спросил Алешу, что сделать с генералом: расстрелять? даже у кроткого Алеши вырвалось: расстрелять!

### Глава III. Аморальные идеи Льва Толстого

Кто бы из писателей согласился с Александром Поддьяковым, так это Лев Толстой, который почему-то считал, что его «*Хаджи Мурат*» хуже его же философских сочинений, хотя этот великий художник не был, конечно, даже маломальски замечательным философом.

Он пишет, например, что сопротивление злу с целью сделать добро основывается на суеверном представлении, что человек может предвидеть будущее и «устраивать его по своей воле». <sup>825</sup> Поэтому он говорит что, если бы злодей на его глазах «занес нож над своей жертвой», он, имея при себе пистолет, не стал бы стрелять в злодея, потому что не знает наперед, «совершил ли бы, или не совершил бы занесший нож свое намерение». <sup>826</sup> Злодей, пишет он, «мог бы не совершить своего злого намерения», а он, убив его, совершил бы зло. Человек, учит граф, должен «делать то, что он считает должным перед богом, перед своей совестью», <sup>827</sup> а совесть «может требовать от него жертвы своей, но никак не чужой жизни». <sup>828</sup>

Устраивать насилем жизнь других людей, пишет автор «Войны и мира», «есть не только грубое суеверие, но есть гадкое, преступное, губительное для души дело». <sup>829</sup> Да, соглашается он, просвещенная человеческая душа желает блага другим, но это благо можно устроить ни как ни по средством насилия, а только посредством «внутренней работы над собой», которая состоит в «увеличении в себе любви». <sup>830</sup>

Для Толстого, «увеличение в себе любви», дороже человеческой жизни. Ильин поэтому и пишет, что «если жизнь поставит его перед необходимостью выбора между «спасением любимого» и «спасением своей личной праведности», - он не обвиняясь спасает свою праведность и *предает* любимый предмет». <sup>831</sup>

Я думаю, что Ильин совершенно справедливо ставит Льву Толстому, как философу, мечтающему о статусе праведника, не-



утешительный диагноз. Одна склонность к непротивлению злу, говорит он, «превращает человека из нравственного врача в нравственного пациента».<sup>832</sup> Непротивление злу «в смысле отсутствия всякого сопротивления», разъясняет он, означало бы *принятие* зла, предоставление злу свободы и власти, подчинение ему, превращение себя в его орудие.<sup>833</sup>

Я не сомневаюсь, что кого-то даже оскорбит мое, мягко говоря, циничное отношение к Льву Толстому, как к философу. Но пусть этот человек представит, что злодей занес нож не над какой-то воображаемой жертвой, а над его матерью, женой или ребенком. Тогда этому человеку будет легче понять всю нелепость толстовской теории непротивления злу.

Отстаивая свои не только нелепые, не только безнравственные, но и сатанинские идеи, Толстой прикрывается авторитетом Христа, который, как думает граф, отменил «уголовный закон Ветхого Завета: око за око, зуб за зуб». <sup>834</sup> Однако именно этот великий знаток человеческой души, сказавший, что дерево, «не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь»,<sup>835</sup> не самый подходящий союзник проповедникам теории ненасилия. Злое, по мысли Иисуса, по крайней мере, когда нужно, это как раз самое подходящее средство для добрых дел.

Учитель Церкви Иоанн Златоуст (*Ioannes Chrysostomos*), который, как мне кажется, разбирается в идеях Христа не хуже графа Толстого, пишет, опираясь на ясные Иисусовы слова, что Он вовсе не был против гнева, то есть, против зла, как часто думают. Он был против гнева *напрасного*. «Всякий, - напоминает Златоуст, - гневающийся на брата своего *напрасно*, подлежит суду»,<sup>836</sup> и объясняет, что «этими словами Он не устраняет гнев совершенно: во-первых, потому, что человек *не может быть свободен от страстей*; во-вторых, потому, что страсть гнева может быть и *полезна*, если только мы умеем пользоваться ею в надлежащее время».<sup>837</sup>

Когда же, спрашивает Златоуст, бывает приличное время для гнева? И говорит: «тогда, когда мы не за себя самих отмщаем, но обуздываем дерзких».<sup>838</sup> Гнев находится в человеке не без цели, а для того «*чтобы наказывать злых и исправлять беспорядочно ведущих себя*».<sup>839</sup>

Василий Великий (*Basileios Kaisareias*) так же, не вступая в противоречие с учением Христа, считает, что гнев или раздражительность «есть душевный нерв, сообщающий душе силы к прекрасным предприятиям»,<sup>840</sup> и что она «непримирима с умышляющими зло» и «лает на них, как на волка».<sup>841</sup> Кесарийский архиепископ обращает так же

внимание на то, что Господь «не запрещает где должно, употреблять гнев, как бы в виде врачевства». <sup>842</sup>

### Глава III. Насилие и произвол

Но если насилие предназначено для врачевства, как утверждает Кесарийский архиепископ, то почему же оно так возмущает графа Толстого, и почему Толстой не желает пользоваться им как лекарством?

Дело в том, что насилие, о котором говорит Толстой и насилие, которое Василий Великий предлагает в качестве врачебного средства, имеют совершенно разную природу. Толстой, рассуждая о насилии, подразумевает вопиющий произвол и кровавую расправу, а не здоровое и необходимое «в надлежащее время» <sup>843</sup> проявление агрессии.

Он, например, ссылаясь на Давидсона (*Davidsohn*), приводит историю английского доктора Лейтона, почтенного человека, который в 1682 году написал книгу против епископства. За эту книгу «его жестоко высекли, потом отрезали ухо и распоролли одну сторону носа, потом горячим железом выжгли на щеке буквы S.S.: сеятель смут».<sup>88</sup> Прошло семь дней, его снова высекли «распоролли другую сторону носа, и отрезали другое ухо, и выжгли клеймо на другой щеке».<sup>844</sup> В другом месте Толстой пишет, что прочел в газете, как какой-то генерал-губернатор наградил двух городских, назначив каждому по 25 рублей, «за то, что они застрелили безоружного пленника, который, соскочив с повозки, хотел убежать от них». <sup>845</sup>

Из этого и других таких же фактов жестокости и поощрения жестоких людей Толстой делает вывод, что «насилие производит только подобие справедливости, но удаляет людей от возможности жить справедливо без насилия».<sup>846</sup>

Каждый согласится с графом, что это неправильно, когда почтенного человека, и человека вообще, уродуют, режут на куски, жгут каленым железом, и отвратительно, что людей вознаграждают за убийство безоружного человека. Но Толстой не обращает внимания на то, что в случае с доктором Лейтоном речь идет не о восстановлении справедливости с помощью насилия, а о *произволе* палачей. И генерал-губернатор поощряет не необходимое *насилие* городских, а их *жестокость*, несоразмерное усердие, при исполнении своих обязанностей, поэтому этот поступок генерала и кажется Толстому отвратительным. Но если бы эти же городские поймали пленника, связали бы его

---

<sup>99</sup> Судя по всему, Лейтону выжгли клеймо SU - sower unrest (англ.)

веревками и силой вернули на повозку, Толстой вряд ли стал бы негодовать, хотя их действия тоже носили бы насильственный характер.

И вот, возмущенный *произволом* палачей, Толстой вместо того, чтобы протестовать против этого *произвола* и *жестокости*, протестует против законного и необходимого *насилия*, и предлагает его уничтожить.

#### Глава IV. Происхождение чудовища

Все за редким исключением моралисты видят свою задачу в том, чтобы избавить душу человека от зла, которое, как они думают, обретается там вместе с добром, и вопрос только в том, кто из них возьмет верх над человеком.

Ильин, например, говорит, что «зло есть, прежде всего, *душевная склонность* человека», «живущее в нас *страстное тяготение* к разнузданию зверя». <sup>847</sup> Он же самонадеянно заявляет, что ему хорошо известно, как вытравить зло из человеческой души, и называет этот процесс «обращением своего личного сатаны». <sup>848</sup> Чтобы воспротивиться злу и преодолеть его, учит он, нужно «чтобы злая страсть из своей собственной глубины, обратившись, увидела; увидев, загорелась; загоревшись, очистилась; очистившись, переродилась; переродившись, перестала быть в своем злом облики». <sup>849</sup> Во время этого загадочного процесса «таинственный огонь прожигает извечную неисправимость [человеческой] души до самого дна», а из ее темноты, из бездны и в то же время «устаами этой бездны возносится молитва благодарения и радости». <sup>850</sup> Колдовство

Хоть вся эта оптимистическая мистерия и похожа на больной сон после глубокого запоя, Ильин обещает, что в результате этой процедуры, душа, выйдя из темноты, поднявшись из бездны, исцеляется, и, сияя светом «по-новому обращается к Богу, к людям и к миру». <sup>851</sup>

Однако опасность исцеления человека от зла состоит в том, что именно тогда, когда человек не бывает злым, он превращается в то чудовище, которое вызывает отвращение и наводит ужас на Льва Толстого, а совсем не в то сияющее светом существо, в которое обещает превратить грешного человека, Иван Александрович Ильин. Там, где думают, что выкорчевали зло с корнем, речь может идти только о том, что зло превратилось в *другую*, и, причем, в более тяжелую *форму зла*.

Многочисленные примеры такого рода приводит психоаналитик Фриц Риман (*Fritz Riemann*).

Например, пишет он, люди с так называемыми навязчивыми состояниями, которые подавляют в себе «внешние выражения злобы, ненависти, упрямства и враждебности», потому что боятся, что их перестанут любить или накажут,<sup>852</sup> испытывают страсть к легитимному насилию, и их характерная черта – воля к власти, которая «исходит не из необходимости самозащиты», как у здоровых людей, «но из самой потребности властвовать».<sup>853</sup>

«Агрессия навязчивых личностей, - пишет Риман, - служит власти, и власть, которой они обладают, служит агрессии».<sup>854</sup>

Это, продолжает он, люди «неумолимые, бескомпромиссные и беспощадные в своей борьбе в любых областях, будь то гигиенические требования, подавление инстинктов, соблюдение морали или религиозность».<sup>855</sup>

Самой мягкой формой легитимной агрессии Риман называет чрезмерную корректность. Эта корректность, «кроме того, что она является формой подавления агрессивности у личностей с Obsessivным развитием, представляет наиболее часто встречающуюся форму сознательного поведения», которое доходит до степени садизма.<sup>856</sup>

Карен Хорни (*Karen Horney*) имела дело с невротиками, которые по части «оскорбления или причинения вреда другому живому существу» не уступают самым изощренным издевателям.<sup>857</sup>

У невротиков, которые стремятся к престижу, «враждебность, пишет Хорни, - обычно принимает форму желания унижать других».<sup>858</sup> У невротиков с собственническими тенденциями «враждебность обычно принимает вид тенденции ущемлять интересы других людей».<sup>859</sup> У тех, кто страдает невротической потребностью в обладании, появляется желание обманывать, обворовывать, эксплуатировать других людей и расстраивать их дела. Когда им удастся кого-нибудь обмануть или кому-нибудь навредить, они приходят в прекрасное расположение духа.<sup>860</sup>

Так вот, все эти пороки, по наблюдениям Хорни, являются следствием базальной тревожности, которая появляется у людей в результате так называемой вытесненной враждебности, попросту говоря, тогда, когда человек подавляет в себе свою естественную агрессивность – по причине своего малодушия или с целью «увеличения в себе любви», как советует Лев Толстой.

«Вытеснить враждебность, - объясняет Хорни, - означает делать вид, что все хорошо, и таким образом устраняться от борьбы тогда, когда нам следует бороться».<sup>861</sup>

Вытесненная враждебность, как поясняет Хорни, сначала

проецируется вовне, а потом уже извне воспринимается, как неумолимая опасность, от которой-то малодушные люди, охваченные тревогой, и защищаются самыми отвратительными средствами.

Но я пока говорю о самом безобидном, чем заканчивается переодевание зла в смиренные рубашки, пошитые по выкройкам Толстого и Ильина, которые, судя по всему, никогда не задумывались над тем, что ангел и ангел падший, это одно и то же лицо.

Морис Дейви, пишет, что обитатели Тимора в Индонезии имеют трусливый характер, поэтому «очень смиренны и настроены против войны». <sup>862</sup> Если им приходится воевать, то обычно они «сражаются из-за деревьев», а, получив ранение, «они сразу отступают». <sup>863</sup> Но когда враг попадает им в руки, они расчленяют его на куски, и проявляют «самую ужасную жестокость по отношению к еще живой жертве». И это, пишет Дэйви, «абсолютно согласуется с их трусливым характером», <sup>864</sup> с их кротостью и миролюбием.

Специалист в области криминальной психологии Юрий Антонян пишет, что «тревожность способна активно стимулировать преступное поведение», и «убийцы и другие насильственные преступники, - по его словам, - это лица с повышенной тревогой». <sup>865</sup> Тревожность говорит он, «может проявляться как ощущение беспомощности, неуверенности в себе, бессилия перед внешними факторами, преувеличение их могущества и угрожающего характера». <sup>866</sup>

Из того, что Антонян рассказывает в своей книге о сексуальных преступлениях, где в том числе фигурирует Чикатило, можно понять, что тревожность, которая толкает людей на жестокие преступления имеет то же происхождение, что и тревожность невротиков, описанная Карен Хорни.

Чикатило, пишет Антонян, был «неумолимым палачом нескольких десятков незащищенных женщин и подростков, вырастая в абсолютное воплощение зла». <sup>867</sup> И это «абсолютное воплощение зла», всемогущий «хозяин леса», как Чикатило сам себя называл, жалуется, что его всю жизнь унижали и топтали.

«Я, - рассказывает он, - не мог защититься от ребят, они меня били из-за моей неуклюжести, замедленности действий, рассеянности, называли растяпой, размазней, бабой, не мог я дать им сдачи». <sup>868</sup>

Чикатило не изменился и тогда, когда стал взрослым. Он работал школьным учителем, и его били ученики. Однажды, рассказывает Антонян, Чикатило «пришел к начальнику с заявлением об очередном отпуске, но тот не только не разрешил

[уйти в отпуск], но и избил его».<sup>869</sup> Чикатило, продолжает Антонян «не может дать сдачи никому из своих обидчиков - на работе, в семье, армии, местах лишения свободы, во время случайных конфликтов».<sup>870</sup>

Как видно, Чикатило «не [смел] открыто дать отпор», постоять за себя,<sup>871</sup> не противопоставлял *насилие насилию*, и именно поэтому превратился в то чудовище, которое резало людей на куски.

Вот, что этот человек рассказывает сам о себе: «Стоны, крики, агония давали мне разрядку и наслаждение». Я «резал, - пишет он, - колол, бил не только жертву, но и ее одежду, деревья, кусты, траву, срывал и ломал ветки, разбрасывал части тела, иногда долго носил их по лесу и только потом закапывал, уносил с собой нос, груди, кончик языка, матку, кишки».<sup>872</sup>

Вот, к чему могут приводить благие намерения моралистов уничтожить в человеке его агрессивную природу!

Тот же, кто не подавляет свою естественную агрессивность, не чувствует, что окружающий мир представляет для него опасность и относится к этому миру не с той одухотворенной или религиозно-определенной любовью, к которой призывает Ильин, а с заурядным великодушием сильного человека.

Монтень говорит, что доблестный стремится «разбить своего врага и не прикончить его, чтобы разъярить его, а не умертвить; тем более, что жажда мести, таким образом, больше утоляется, ибо с нее достаточно – дать *себя почувствовать* врагу».<sup>873</sup>

Образцовое великодушие показал, например, Гай Юлий Цезарь, который, как известно, не рассматривал насилие, как «губительное для души дело».<sup>874</sup>

За, примерно, десять лет он завоевал восемьсот городов и триста племен. Он в общей сложности воевал против трех миллионов человек, и миллион взял в плен.<sup>875</sup> И пленные, как пишет Плутарх, первыми могли оценить его великодушие.<sup>876</sup> После гражданской войны Цезарь простил всех своих врагов. Они вернулись в Италию и даже получили должности в гражданских и военных учреждениях.<sup>877</sup> Цицерон в этой связи произнес «*Речь по поводу возвращения Марка Клавдия Марцела*». Человека, который умеет «побежденного пощадить, поверженного противника, не только поднять с земли, но и возвеличить», он не стал сравнивать даже с великими мужами, и признал его богоравным.<sup>878</sup>

## Раздел VI. Самопожертвование альтруиста

### Глава I. Ядро мифа об альтруизме

Идея самопожертвования, это, собственно говоря, и есть ядро мифа об альтруизме и самое необъяснимое место этого мифа.

В самом деле, нелегко объяснить, почему человек, который, по утверждению Спинозы, «не убивает самого себя по необходимости своей природы»<sup>879</sup> вдруг берет и по собственному желанию накладывает на себя руки, потому что этого требуют интересы другого человека.

Я думаю, не случайно моралисты, которые пытаются подвести научную базу под эту нелепость, похожи на изобретателей *perpetuum mobile*. Точно так же, как одни стремятся обойти второй закон термодинамики, другие пытаются игнорировать закон самосохранения.

При этом у моралистов нет никаких достоверных фактов, которые подтверждали бы, что человек действительно готов убить себя, если это самоубийство принесет другому какую-то выгоду.

Юрий Лотман с каким-то юношеским доверием отмечает кладбищенский пафос русских нигилистов и народников, которые преподносили себя в качестве альтруистов, обреченных на неминуемую смерть. Они, по его словам, «чуть ли не наперегонки спешили к мученическому финалу», и жертва ассоциировалась у них «с совершенно недвусмысленными евангельскими образами и, в первую очередь, с крестной жертвой».<sup>880</sup>

Однако романтические мечты разночинной молодежи о героической смерти были не чем иным, как театральной позой на подмостках, где разыгрывался миф об альтруизме.

В своем пресловутом «Катехизисе революционера», Нечаев, например, пишет, что революционер ведет непримиримую войну с обществом, и поэтому «он каждый день должен быть готов к смерти» и на себя он должен смотреть как «на капитал, обреченный на трату для торжества революционного дела».<sup>881</sup> На процессе над нечаевцами подсудимые говорили, что они хотят «улучшения народного благосостояния», и, по словам, Петра Успенского, никто «никогда и не задумался бы пожертвовать своей жизнью».<sup>882</sup>

«Мы вступившие в нечаевскую организацию, - писал Алексей

Кузнецов, - были шестидесятники с большим уклоном в область социалистических мечтаний и *альтруистических побуждений*». <sup>883</sup>

Однако, ни сам Нечаев, на крест особенно-то не торопились. Участник нечаевской группы Георгий Енишерлов требовал, например, «решения вопроса с Нечаевым, который может своими высказываниями всех отправить за решетку». <sup>884</sup> Судя по всему, ни у кого из юных революционеров не было непреодолимого желания оказаться в тюрьме, не говоря уже о могиле, и они от греха подальше вытолкали своего предводителя за границу.

Сделать это оказалось очень просто. Нечаева поставили в известность, «что его неминуемо ожидает арест и избежать его можно только срочным отъездом за границу». <sup>885</sup> Затем этот «капитал, обреченный на трату для торжества революционного дела» снабдили паспортом и деньгами, посадили на английский корабль и увезли из России. Енишерлов пишет, что Нечаев благодарил его за эту услугу со слезами на глазах. <sup>886</sup>

Эмиль Дюркгейм считает, что человек может добровольно умереть, чтобы сделать благо другому человеку. Он даже вводит понятие *альтруистического самоубийства*. К альтруистическому самоубийству он относит такие случаи, когда человек отрекается от жизни «без всякой особой причины, упоенный исключительно самою радостью принесения себя в жертву». <sup>887</sup> В качестве примера он рассказывает о стариках, которые у многих первобытных народов накладывали на себя руки, чтобы не быть обузой для своих молодых родственников.

«В Кеосе, - пишет Дюркгейм, - люди, переступившие известный возраст, собирались на торжественном празднестве с головами, украшенными цветами, и весело пили цыкату<sup>hh</sup>». <sup>888</sup>

Правда, идея Дюркгейма об альтруистической жертвенности стариков, как, впрочем, и другие идеи из этой серии, не подтверждается изысканиями этнологов.

Дмитрий Зеленин говорит, как об установленном факте, что до появления оседлости первобытные люди бросали немощных стариков умирать «от голода и холода или же от диких зверей». <sup>889</sup> И брошенные старики, в лучшем случае, не протестовали против этого обычая. <sup>890</sup>

Он приводит, по крайней мере, два свидетельства о существовании этой практики в современную эпоху. По сообщению Бухарова, который встречал этот обычай в Лапландии, «горе тому из бедных кочевников, которому

---

*hh* ядовитый напиток



тяжелая хворость помешает следовать за стадом. Сотоварищи вынуждены покинуть его».<sup>891</sup> А лопари, пишет Зеленин, укладывают больного «в наскоро сложенный небольшой шалаш – вежу, оставляют ему немного воды, провизии и прощаются».<sup>892</sup> И только после перехода к оседлому образу жизни, когда рост производительных сил дал возможность пропитать стариков, эта практика вышла из употребления. Но еще долго после этого якобы самоубийство немощных стариков оставалось обычаем у большинства народов. В пользу того, что это было не самопожертвование на благо общества, а обычное убийство, или в лучшем случае принуждение к убийству, Зеленин приводит тот факт, что стариков «всегда убивают другие, а не сам[и] они убива[ют] себя», и именно это служит доказательством, «что обычай первоначально состоял именно в убийстве, а не в самоубийстве стариков и тяжело больных».<sup>893</sup>

Так же и Эдвард Вестермарк (*Edvard Westermarck*) пишет, что первобытные народы, чтобы избавиться от лишних ртов, убивали не только своих престаревших родителей,<sup>894</sup> но и, страдая от голода, «вынуждены [были] выбирать между убийством такой обузы, как дети, и голоданием».<sup>895</sup>

## Глава II. Риск и альтруизм

Разумеется, не может быть и речи о том, что альтруист стремится к смерти «без всякой особой причины, упоенный исключительно самой радостью принесения себя в жертву».<sup>896</sup>

Я думаю, не так уж и трудно объяснить, почему для русских нигилистов и народников смерть, в теоретическом, конечно, смысле, обладала такой притягательной силой. Дело в том, что это были люди не из народа, который они хотели освободить от крепостной зависимости, и освобождение народа не было их внутренней потребностью, потому что сами они были свободны. Они могли называть себя альтруистами, но выступали не как альтруисты, а как покровители. Они хотели завоевать и подарить свободу другим. Для них это была не альтруистическая, а благотворительная акция. И, как покровители, они хотели получить за свой труд достойное вознаграждение. Поэтому-то смерть на кресте и посмертная слава и были для них так важны, что упиваясь собственной жертвенностью, как пишет Лотман, они иногда забывали, ради чего приносили себя в жертву, и «в жертве за свободу в центре их внимания находится жертва, а не свобода».<sup>897</sup>

В этом-то и состояло их отличие от альтруистов, которые освобождают других, отстаивая свою собственную свободу и,

освобождая себя, борются не для того, чтобы героически умереть, а для того, чтобы достойно жить.

Поэтому, выражаясь точно, альтруист не приносит в жертву свою жизнь, а *рискует* собственной жизнью. Рисковать же и приносить себя в жертву, это не одно и то же - риск в отличие от жертвенности, хоть и приближает человека к смерти, служит ее сохранению. Именно поэтому риск в жизни живых существ не исключительное, а даже заурядное явление.

Самым простым примером риска у животных может служить так называемое «окрикивание» потенциального хищника, или моббинг. Моббинг, попросту говоря, это, когда не хищник нападает на жертву, а потенциальная жертва нападает на хищника, и не хищник, а его жертва получает, если и не эволюционное, то временное, тактическое преимущество.

Хрестоматийный и удивительный пример моббинга показывают пеганки (*Tadorna tadorna*). Как пишет Лоренц, «они люто травят хищников; их яркое оперение настолько угнетает лис, что они могут безнаказанно высиживать утят в лисьих норах, в присутствии хозяев».<sup>898</sup> Брэм, ссылаясь на Боинуса, тоже пишет, что лисица «вообще не щадящая никакой другой птицы, не обижает пеганку», а «причина такого странного отношения разбойницы-лисицы к пеганке заключается, вероятно, в том, что лисе внушает почтение необыкновенная храбрость этого гуся».<sup>899</sup>

Но пеганка не просто держит лису в страхе, как бы это могла делать охотничья собака. Она *рискует*, балансируя на грани жизни и смерти. Боинус говорит, между прочим, что сожитительство пеганки с лисой «оказывается не вполне безопасным»,<sup>900</sup> и ему однажды пришлось найти около одной лисьей норы крылья и перья пеганки, хотя он и не совсем уверен, что атайку<sup>ii</sup> съела именно ее квартирная хозяйка.

Экономисты Альфред Маршалл (*Alfred Marshall*) и Артур Пигу (*Arthur Pigou*) рассматривают риск, который «обычно связывают с низкими шансами на прибыль»,<sup>901</sup> как «надежду на получение крупной прибыли».<sup>902</sup> Скляреры передают эту идею Маршала и Пигу следующим образом: риск предполагает «не только опасность не достичь намеченного результата, но и вероятность превысить ожидаемую прибыль».<sup>903</sup>

Председатель совета директоров группы *Qivi* Борис Ким идет еще дальше. Как практик, он знает, что риск необходим даже не для того, чтобы больше заработать, а для того, чтобы просто удержаться на рынке. В бизнесе, по его словам, «очень важно

---

<sup>ii</sup> Другое название пеганки

рисковать», потому что «если ты не рискуешь, тебя сожрут».<sup>904</sup>

Собственно говоря, эта-то вероятность *получить сверхприбыль* во всех смыслах этого слова или *выдержать конкуренцию*, то есть выжить, а не погибнуть с выгодой для других, и заставляет человека рисковать, не считаясь с опасностью.

При этом вероятность гибели человека, который рискует, достаточно мала. Дело в том, пишет Фрэнк Найт (*Frank Knight*), что риск, в отличие от безрассудной отваги, опирается на предвидение благополучного исхода событий, что уже само по себе исключает всякую мысль о жертвенности рискованного человека. Это предвидение возможно «либо благодаря априорным расчетам, либо из статистических данных прошлого опыта», пишет он.<sup>905</sup>

Самой опасной среди «альтруистических» профессией, судя по всему, является профессия блюстителей порядка. Как говорит шериф из округа Бучанан в штате Вирджиния Рэй Фостер (*Ray Foster*), «правоохранительная работа такова, что полицейский уходит на вызов и не может быть уверен в том, что вернется обратно».<sup>906</sup> Однако, если, например, в США по статистике, которую приводит Александр Лаврин, с 1962 по 1971 год «был убит 721 полицейский, то есть за год чуть более 70 человек»,<sup>907</sup> а численность полицейских в Соединенных Штатах на тот период составляла около 700 тысяч человек, то вероятность погибнуть у полицейского равнялась 0,00002 процента в день.

## **ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ**

### **Объяснение природы альтруизма**

#### **Раздел I. Объяснения природы альтруизма в философии и психологии**

##### **Глава I. Объяснение Огюста Конта**

Я напомним, что альтруизм у Конта сводится к двум максимумам: сильные должны самоотверженно опекать слабых, а слабые должны выказывать почтение к сильным. Самоотверженность или доброту сильных и почтение слабых он называет «двумя лучшими альтруистическими инстинктами».<sup>908</sup>

Подчиненные, пишет он, должны почитать сильных и подчиняться им, потому что «никакое общество не может долго

существовать, если подчиненные не уважают своих начальников»,<sup>909</sup> а сильные должны опекать слабых, потому что они «могут получить социальное влияние только в том случае, если проявляют самоотверженную заботу о слабых».<sup>910</sup>

Вообще говоря, это была не такая уж и оригинальная идея. Кант еще раньше писал то же самое. Отношение благодетеля к получателю его помощи он рассматривает, как «отношение любви», а отношение получателя к благодетелю, - как «почтение к лицу, оказавшему благодеяние».<sup>911</sup>

По Конту, у человека, который имеет представление о собственности, на самом деле нет ничего собственного. Все, что у него есть, он получает от других, и то, что он считает своим, принадлежит другим.

«Все, что мы считаем своим, - пишет он, - принадлежит человечеству, так как все к нам происходит от него: и жизнь, и состояние, и талант, и опыт, и нежность, и энергия»,<sup>912</sup> и только наш эгоизм «преувеличивает нашу личную ценность».<sup>913</sup>

Человек у Конта, одним словом, живет на кредиты, полученные от своих предшественников и современников, и из этого факта Конт делает вывод, что «*vivre pour les autres* становится, для каждого из нас, непрерывным долгом».<sup>914</sup>

Однако одного напоминания о долге перед человечеством Конт считает недостаточным, и придумывает, как сказал бы Локк, приманки для человека, который не расположен жить для других.

Конт, например, связывает исполнение альтруистического долга с исполнением мечты о счастье, и говорит, что альтруистическая деятельность, это единственный способ быть счастливым. Причем, особенно счастливыми в эпоху позитивизма, как он называет последнюю формацию в историческом развитии общества, где альтруизм станет повседневной нормой, будут подчиненные, потому что «настоящее счастье следует, главным образом, из достойного подчинения, единственного условия благородной и свободной деятельности».<sup>915</sup>

Кроме того, Конт презентует самоотверженность, как величайшее удовольствие, и утверждает, что эгоисты, «эти приниженные существа», отказались бы от своего эгоизма, соблазнившись удовольствиями самоотверженности, если бы один раз их попробовали.

Одним словом, Конт не объясняет, *почему* человек может поступать альтруистично, он разъясняет, что человек *обязан* так поступать, потому что он, как честный должник, обязан вернуть человечеству то, что взял у него взаймы.

## Глава II. Объяснение Поля Анри Гольбаха

Поль Анри Гольбах (*Paul-Henri Holbach*) именно об альтруизме ничего не писал. Но как альтруиста можно рассматривать его добродетельного человека, который доставляет «реальные выгоды» другим людям.<sup>916</sup>

Что, по мысли Гольбаха, заставляет этого человека заботиться о выгодах других людей?

Он считает, что подлинным основанием всякой нравственности может быть только стремление к самосохранению. «Ни одно чувствующее и разумное существо, - пишет он, - ни на минуту не может забыть о своем самосохранении и благополучии», но опыт и разум подсказывают этому существу, что без посторонней помощи оно не сможет обеспечить свою безопасность и благополучие.<sup>917</sup> Другие разумные существа, действуя по принципу «всякий дающему даст, не дающему всякий откажет»,<sup>918</sup> готовы оказать эту помощь, но только тем, кто сам склонен ее оказывать. Отсюда следует, что разумное существо ради своего счастья должно вести себя так, чтобы «снискать привязанность, одобрение, уважение и помощь существ, которые могут оказаться особенно полезными для его собственных целей».<sup>919</sup>

«Добродетельный человек, - поясняет Гольбах, - это такой человек, который делает счастливыми других людей, способных отплатить ему тем же, необходимых для его сохранения и способных доставить ему счастливое существование».<sup>920</sup>

Такова в общих чертах гипотеза Гольбаха, которая, как он думает, могла бы объяснить, почему некоторые люди бывают добродетельными и доставляют другим «реальные выгоды».

Однако эта гипотеза не может объяснить, почему одни люди, спасая других, подвергают опасности собственную жизнь, ведь добродетельный человек Гольбаха никогда не пойдет на смерть ради выгоды другого человека, потому что именно смерть обесмысливает всякий его поступок, направленный на самосохранение.

## Глава III. Объяснение Клода Гельвеция

Клод Гельвеций (*Claude Helvetius*) считает, что в человеке нет ничего, кроме эгоизма, что, вообще говоря, является общим местом всех просветителей.

Руссо, например, пишет, что эгоизм, это единственная страсть, «которая рождается вместе с человеком и никогда не

покидает его, пока он жив». <sup>921</sup> Эта страсть «первоначальная, врожденная, предшествующая всякой другой: все другие, - пишет он, - являются в некотором смысле лишь ее видоизменениями». <sup>922</sup> И «так, как каждому вверено прежде всего его собственное самосохранение, то первую и самую важную из его забот является именно эта постоянная забота о самосохранении», и «для нашего самосохранения нужно, чтобы мы любили себя, – нужно, чтобы мы любили себя более всего». <sup>923</sup>

И Гельвеций не только не противопоставляет эгоизм добродетели, он считает его самой добродетелью. Он не только не протестует, как принято у моралистов, против свободного проявления эгоистических склонностей, он, наоборот, считает, что, «тот, кому пришлось бы постоянно бороться со своими склонностями, чтобы быть добродетельным, стал бы непременно порочным человеком», <sup>924</sup> что действительно так.

Добродетельным у Гельвеция, конечно, оказывается не тот, кто «становится счастливым через несчастье других», <sup>925</sup> а тот, кто добивается «сочетания своего интереса с интересами других людей», счастливого совпадения личной выгоды и общественной. <sup>926</sup>

«Добродетельный человек не тот, - пишет Гельвеций, - кто жертвует своими привычками и самыми сильными страстями ради общего интереса, – такой человек невозможен, – а тот, чья сильная страсть до такой степени согласуется с общественным интересом, что он почти всегда принужден быть добродетельным». <sup>927</sup> Строго говоря, у добродетельного человека Гельвеция нет личного интереса, как такового; на месте личного у него стоит интерес общественный, который он воспринимает как личный.

Насколько я могу судить, Гельвеций был единственным моралистом, который вплотную подошел к решению вопроса о происхождении добродетели, подразумевая под добродетелью в том числе и то, что сегодня называется альтруизмом. Но он не ставил перед собой вопрос, почему люди бывают добродетельными. Он был озабочен тем, как *сделать* людей добродетельными. И поскольку «принципом всех человеческих добродетелей и основанием всех законодательств». <sup>928</sup> он считал общественную пользу, то в и в качестве общественного интереса, который необходимо было привить индивиду, чтобы сделать его добродетельным, он выбрал не интерес закрытой социальной группы этого индивида, а интерес *общества в целом*.

Идеолог французских лавочников даже утверждает, что «справедливо подавлять интересы отдельных лиц и *отдельных*

*сообществ, противоречащие общему интересу»,<sup>929</sup> потому что при воспитании добродетельных граждан «надо считаться не с теми частными сообществами, в которых мы живем, а только с интересом общества в целом».<sup>930</sup>*

Однако, человек всегда борется за интересы тех, кто входит в его *закрытую* социальную группу, потому что его интересы тождественны только их интересам, и категорически возражает, когда от него требуют бороться за чужие ему интересы людей из других социальных групп.

Таким образом Гельвеций, взяв в качестве общественного интереса интерес *общества в целом*, столкнулся с проблемой трансплантации этого инородного тела в сознание индивида. И поскольку нельзя было надеяться, что индивид примет этот чуждый ему интерес добровольно, просветитель из особняка на улице Сен-Анн в Париже приходит к выводу, что привить индивиду интерес *общества в целом* в качестве его частного интереса может только государство, потому что «народная масса приводится в движение только силой закона».<sup>931</sup>

За эту его идею, некоторое время спустя ухватились марксисты, справедливо заметив, что поручив государству навязывать индивиду общественный интерес в качестве частного, Гельвеций на место интереса *общества в целом* поставил частный *интерес господствующего класса*. В буквальном смысле, государство, опираясь на аппарат насилия, должно было, по мысли просветителя, заставить голодного простолюдина заботиться о благе сытого буржуа.

Именно потому, что Гельвеций не понимал классовой природы добродетели, с помощью средства, которое он предлагает, нельзя наладить производство добродетельный людей, и объяснить, почему люди все же бывают добродетельными.

#### **Глава IV. Объяснение Даниэля Бэтсона**

Бэтсон (*Daniel Batson*) мотивом альтруистических поступков считает эмпатию.

«Эмпатическое беспокойство, - пишет он, - вызывает у человека потребность производить альтруистические действия».<sup>932</sup>

Что он понимает под эмпатией?

Психоаналитик Карл Рождерс (*Carl Ransom Rogers*), который считается самым авторитетным в этом вопросе человеком, так же нигде не говорит, что эмпатия - это жалость, сочувствие или сострадание и даже утверждает, что аналитик, погружаясь в

эмпатию, не должен переживать чувства другого человека.<sup>933</sup> Психоаналитик, пишет он, должен «ощущать гнев, страх или смущение клиента», но «без привнесения своего собственного гнева, страха или смущения».<sup>934</sup>

Тем не менее, у Бэтсона эмпатия, это общее название всего того, что связано с уподоблением эмоционального состояния человека эмоциональному состоянию другого существа. По его версии, «Эмпатическое участие включает в себя переживание сочувствия, сострадания и т. д.». <sup>935</sup> И он не случайно называет своими предшественниками Адама Смита (*Adam Smith*), Аврелия Августина (*Aurelius Augustinus*), Дарвина, Спенсера и Уильяма Макдугалла (*William McDougall*), которые, по его сведениям, имели в виду, что альтруист переживает одинаковые чувства с теми, кто нуждается в его помощи. <sup>936</sup>

Бэтсон, одним словом, считает, что поставив себя на место человека, который нуждается в помощи, мы начинаем испытывать непреодолимое желание помочь этому человеку, забывая о собственных выгодах и думая о его пользе.

Так ли это?

Хороший пример того, что это не так есть в романе Уолферта «Банда Тэккера».

Там приключилась вот такая история.

Герой романа Лео Минч начинал карьеру рассыльным в одной фирме, которая торговала шерстью. Потом он открыл собственное дело, не выдержал конкуренции и прикрыл свою лавку. После этого он торговал вразнос маслом, яйцами и молоком. Он, одним словом, «рылся в объедках на задворках большого нового мира» и понимал, что рано или поздно его «прихлопнут в его норе».<sup>937</sup> Чем бы Лео не занимался, его рано или поздно выбрасывали в мир, в «котором он чувствовал себя голым, неприкаянным и незащитным» и все, кто мог, наживались на его беде. И вот как-то к нему явился Самсон Кэнди и предложил сделку, которая оказалась Лео не по душе. Кэнди «знал одного банкира-лотерейщика, попавшего в беду». На банк пало так много выигрышей, что банкир не смог их выплатить. Пока он выплачивал выигрыши в рассрочку, игроки перестали делать ставки и его дела пошатнулись, а у контролеров сократились комиссионные. И теперь, переманив контролеров, можно было увести у банкира всех сборщиков и открыть свой собственный лотерейный бизнес.

«- А что будет с лотерейщиком, когда я переманю к себе его контролеров? - спросил Лео.

- С ним все будет кончено, - сказал Кэнди».<sup>938</sup>

«На минуточку, - пишет Уолферт, - Лео почувствовал жалость к



этому человеку и стал убеждать себя, что не может поступить с другим так, как поступали с ним, - не может отнять у человек дело и выбросить его на улицу. Но эти чувства очень быстро заглохли». <sup>939</sup>

Лео показывает в этом месте, что он обладает той самой способностью «отождествлять себя с другим человеком»,<sup>940</sup> которая, по мысли Бэтсона, приводит к альтруистическому поступку. И следовало бы ожидать, что он защитит, попавшего в беду лотерейщика, или хотя бы сам не захочет его прикончить. Тем не менее, он, способный к «сопереживанию и сочувствию другим людям, к пониманию их внутренних состояний»,<sup>941</sup> не проявляет той готовности «оказать им посильную помощь», которую предсказывает теория эмпатического альтруизма.

Я хочу так же обратить внимание на то, что, по утверждению Эрнста Кречмера (*Ernst Kretschmer*), «альтруистическое самопожертвование самого высокого стиля»<sup>942</sup> встречается у людей, страдающих аутизмом, хотя, как пишет Оливер Сакс (*Oliver Sacks*), человек, страдающий аутизмом, «зачастую не может, подобно обычным людям, интуитивно почувствовать состояние другого человека». <sup>943</sup>

Кроме того, эмпатия, и именно в том смысле, в каком ее понимает Бэтсон, не может служить пусковым двигателем альтруистического поведения.

Я напомню, почему я так думаю.

Если альтруист избавляет мир от горя и печалей, то он должен негодовать на тех, кто приносит в этот мир горе и заставляет печалиться попавших в беду людей. Вместо этого персонаж Бэтсона, поставив себя на место пострадавшего, испытывает тревогу и страх перед опасностью, которая угрожает тем, кому он сочувствует. Я еще раз процитирую Аристотеля, который пишет, что сострадание могут испытывать не все, а только «люди слабые и еще более, люди очень трусливые, люди, не находящиеся под влиянием мужественной страсти, например, гнева или смелости». <sup>944</sup>

Таким образом, из-за того же, из-за чего страдающий человек не может помочь сам себе, сострадающий не может помочь ему, потому что именно сострадание вселяет в его душу «колебание и задерживает несущую помощь руку»,<sup>945</sup> как говорит Ницше.

Источником, побуждающим к борьбе со злом, как я уже говорил, может быть только возмущение, негодование и гнев на тех, кто творит зло и заставляет страдать других людей. И эти чувства возмездия, направленные против причины страдания,<sup>946</sup> возникают у альтруиста не тогда, когда кто-то

оскорблен или обижен злодеем, а только тогда, когда злодеем обижен и оскорблен сам герой.

## Глава V. Объяснение Чарльза Дарвина

У Чарльза Дарвина три версии происхождения альтруистического поведения или благородства.

По первой версии оно имеет естественное происхождение и передается по наследству. Сначала наследственная склонность «помогать друг другу при нападении или защите»<sup>947</sup> могла появиться в каком-то одном племени. И поскольку дикари, как думает Дарвин, непрерывно друг друга уничтожали, а племена, где были люди, готовые умереть за товарищей, всегда одерживали победу над племенами, не знавшими этой добродетели, благородство постепенно распространилось «по всему земному шару».<sup>948</sup>

Но тут отцу эволюционной теории приходит в голову другая мысль. Он высказывает сомнение, что число людей, одаренных благородными качествами может «увеличиваться путем естественного отбора».<sup>949</sup> Благородные, пишет он, часто «вовсе не оставляли потомства, способного унаследовать их благородную натуру», потому что «охотно жертвуя жизнь за других, должны были погибать в большем количестве, чем менее храбрые».<sup>950</sup>

Затем он высказывает две другие мысли о происхождении альтруизма, правда, не такие революционные, как его эволюционная теория.

Первая мысль Дарвина еще раньше была высказана Гольбахом.

Дарвин говорит, что «по мере усовершенствования способности к размышлению и к предвидению, каждый член племени вскоре должен был понять, что если он станет помогать своим ближним, то и ему станут взаимно оказывать помощь».<sup>951</sup> Но в отличие от Гольбаха он не мог смириться с тем, что хорошее у первобытного человека возникает из плохого. Поэтому он делает спасительное для нравственности предположение, что сначала «руководствуясь этим изменным мотивом, [человек] мог приобрести привычку помогать товарищам»,<sup>952</sup> а привычка, которой следовали многие поколения, «по всей вероятности», превратилась в наследственный инстинкт.<sup>953</sup> При этом он, кажется, забыл, что такая добродетель, как благородство по его же собственному разумению не может передаваться по наследству.

Вторая его мысль состоит в том, что общественные добродетели поддерживаются «похвалою и порицанием со стороны наших ближних». <sup>954</sup> Если «даже собаки умеют ценить поощрение, похвалу и порицание», <sup>955</sup> пишет он, то и «грубейшие дикари обладают сознанием чувства славы». <sup>956</sup> И благодаря этой любви к славе, к похвале и страху перед порицанием, «человек, не побуждаемый к жертвованию своей жизнью ради блага других, некоторым глубоким инстинктивным чувством, все же мог совершать такие поступки из славолюбия». <sup>957</sup>

Дарвин, вообще говоря, пишет о благородстве у дикарей в связи с бесконечными войнами, которые, как он думает, первобытные люди вели со своими соседями. Но *массовый героизм* и *массовое самопожертвование*, необходимые для военных успехов, обеспечивала вовсе не «ревнивая забота о благоприятном мнении других». <sup>958</sup> Для этого в распоряжении дикарей были совсем другие средства.

Во-первых, род или племя представляли из себя замкнутую социальную группу, где общий враг был личным врагом каждого члена группы, и, следовательно, у каждого из них был личный интерес одолеть враждебное племя. Во-вторых, когда дикари хотели сделать кого-нибудь героем, они шли по тому же пути, по которому пошла природа, которая опирается не на любовь человека к похвале, а на его страх потерять высокий социальный ранг или то, что называется честью. Их воины проходили инициацию, становились высокопоставленными членами племени, и им воздавали честь равную той, которую оказывают королям. В любом милитаризованном обществе, пишет Росс, которого цитирует Морис Дэйви, «всяческое почтение достается именно воину»: «ораторы коронуют [его], религия канонизирует, толпа аплодирует и восхищается им». <sup>959</sup> Перед воином «преклоняются, его воспевают и прославляют, женщины улыбаются [ему], а мужчины склоняют перед [ним] голову». <sup>960</sup>

В этих-то двух условиях и была причина героизма у дикарей, а вовсе не в их желании получить поощрение за похвальный поступок, как думает господин Дарвин.

## **Раздел II. Генетическая теория альтруизма**

### **Глава I. Суть и история вопроса**

Генетическая теория альтруизма утверждает, что альтруистическое поведение детерминирует специальный ген, а, лучше сказать, специальный аллель, если он доминирует в

аллельной паре. Уильям Гамильтон (*William Donald Hamilton*) говорит в этой связи о генетически управляемом поведении.

Речь идет о том, что в гамете человека находится два аллеля, один из которых, согласно теории альтруистического гена, кодирует эгоистическое поведение, а другой – альтруистическое. От того, какой аллель доминирует в аллельной паре, зависит, каким будет фенотип. Если пара состоит из двух эгоистических (AA) или из эгоистического и альтруистического аллелей (Aa), человек будет эгоистом, поскольку эгоистический аллель считается аллелем дикого типа, а эти аллели в аллельной паре всегда находятся в доминантной позиции. Аллель же альтруизма в паре Aa находится в так называемой рецессивной позиции и не влияет на фенотип. Но когда ген состоит из двух альтруистических аллелей (aa), этот аллель оказывается в доминантной позиции и, попросту говоря, превращает человека в альтруиста.

Идея о том, что благородство имеет наследственную природу витала в воздухе с незапамятных времен.

Известный римский оратор Квинт Гортензий (*Quintus Hortensius Hortalus*), например, знал об этом еще в середине пятидесятих годов до новой эры. Он, по словам Плутарха, был человеком «с громким именем и благородного нрава». <sup>961</sup> И вот однажды этот Гортензий появился на семейном небосклоне Марка Катона (*Marcus Porcius Cato*) с предложением, которое могли бы оценить по достоинству только современные социобиологи. Сначала Гортензий попросил замуж дочь Катона Порцию. Порция, правда, была замужем за Кальпурнием Бибулом, у них было двое детей, и Гортензий, конечно, хорошо понимал, что «по избитым человеческим понятиям» это была нелепая просьба. Но он, как человек благородный мечтал одарить своим благородством все человечество, и убеждал Катона, что из их с Порцией брачного ложа «нравственные качества щедро умножатся и разольются в изобилии по всем родам и семьям». <sup>962</sup> Катон, как известно, не меньше Гортензия был озабочен, что благородство становится редкостью в Римской империи, но он не захотел вести и речи о замужестве дочери, которая была замужем за другим человеком. Однако Гортензий не сильно из-за этого расстроился, и попросил замуж жену самого Катона Марцию. Он, по словам Плутарха, рассуждал здраво: она «еще достаточно молода, чтобы рожать, а у Катона уже и так много детей». <sup>963</sup> Второе предложение, судя по всему, не показалось Катону таким нелепым, как первое, и он на него согласился и лично присутствовал на помолвке своей жены с Гортензией. <sup>964</sup>

Мысль о том, что благородство может передаваться по наследству, не кажется противоестественной и Корнелию Тациту, когда он рассказывает о внуке Гортензия Марке Гортале. Этот Гортал обеднел и попросил Теберия «спаси от нищеты правнуков Квинта Гортензия». <sup>965</sup> Тиберий, назвав эту просьбу вымогательством, все же выдал по двести тысяч сестерциев каждому правнуку Гортензия, после чего сенаторы «стали изъявлять Тиберию благодарность». <sup>966</sup> Один только Гортал промолчал «то ли от волнения, - пишет Тацит, - то ли, несмотря на жалкие свои обстоятельства, сохраняя *унаследованное от предков душевное благородство*». <sup>967</sup>

В наши дни многим даже известно, что благородство кочует из поколения в поколение благодаря гену альтруизма.

В этой доктрине есть что-то потустороннее и религиозное. Живые твари, учит Докинз, это только тара для временного хранения генов - более важной сущности, чем мы сами, и эта более важная сущность может жить вечно. Так же и Роберт Райт (*Robert Wright*) пишет, что гены ничего не теряют, теряя нас, потому что они остаются в вечности, и это должно служить для нас, хоть слабым, но утешением. <sup>968</sup>

Эта более важная сущность поразительно похожа на душу, как ее представляют в индуизме. Разве генетическая информация не переселяется из одной оболочки в другую, как это делает индусская душа, и разве они не воссоздают нас в других оболочках, хотя бы и приблизительно, и разве все это не похоже на наше вечное существование? Дэвид Бэрэш (*David Barash*) хоть и говорит, что гены сложно сравнивать с душой, но и он не удержался, что бы не сказать, что, спасая своего ребенка из под колес автомобиля, родитель спасает частичку своей души. <sup>969</sup>

## **Глава II. Поиски гена альтруизма**

Однако при том, что идея о генетической природе альтруизма обсуждается сегодня на каждом углу, никто до сих пор не предъявил сам аллель, который обрекает человека на горькую долю альтруиста.

Первым ген альтруизма попытался найти профессор из Иерусалима Ричард Эбштейн (*Richard P. Ebstein*), и я скажу пару слов только о его сомнительных успехах, хотя не он один искал славу первооткрывателя в этой области. Эбштейн, насколько мне известно, уже выдвинул на эту роль ген рецептора гормона дофамина, ген рецептора вазопрессина и ген рецептора окситоцина. <sup>970</sup>

Изучая в качестве гена альтруизма ген рецептора гормона дофамина *DRD4*, Эбштейн протестировал 354 клинически-нормальных семьи по анкете, которая «измеряет склонность игнорировать собственные потребности и удовлетворять потребности других». <sup>971</sup> Затем он сделал генетический анализ на предмет «содержания» в генотипе участников обследования разных аллелей гена *DRD4*, и, сравнив результаты анкетирования с результатами генетического анализа, обнаружил «значительные многомерные ассоциации между масштабом самоотверженности и *DRD4* экзона III (*D4.4*)». <sup>972</sup> Этот-то экзон он и провозгласил аллелем альтруизма. Правда, экзон *D4.4*, как аллель, который у Эбштейна «кодирует» альтруизм, противостоит не эгоистическому аллелю, как бы следовало ожидать, а аллелю *D4.7*, который связывают с агрессивным поведением, склонностью рисковать, ввязываться в авантюры <sup>973</sup> и вести асоциальный образ жизни. <sup>974</sup>

Затем Эбштейн занялся геном рецептора вазопрессина (*AVPR1a*). Этот ген имеет формы, которые отличаются друг от друга длиной промоутера, и для удобства принято называть одни формы короткими (*S = 308-325bp*), а другие – длинными (*L = 327-343bp*).

В эксперименте Эбштейна участвовало 203 человека (102 мужчины и 101 женщина). Они играли в экономическую игру *Диктатор*, где игрок получал пятьдесят шекелей и на свое усмотрение мог поделиться деньгами с анонимным партнером или все до копейки оставить на собственном счету. <sup>975</sup> Выборка, которую по результатам игры сделал Ричард Эбштейн, показывает, что с анонимными партнерами делились все, но среди игроков с длинным аллелем было больше щедрых, тогда, как среди игроков с коротким аллелем преобладали скупые персонажи.

Правда, если считать в среднем, то игроки с длинным аллелем рецептора вазопрессина отдали анонимным партнерам по 17,75 шекелей, а с коротким – по 17,58. Другими словами, игроки с длинным аллелем *AVPR1a* были щедрее эгоистов всего на 0,17 шекелей, или на 0,34 процента. Я думаю, это различие просто вопиюще мало, чтобы быть причиной той пропасти, которая, как многие думают, существует между альтруизмом и эгоизмом.

И наконец, в качестве гена альтруизма Эбштейн предложил три снипа (*SNP*) окситоцина: *rs2268490*, *rs237887* и *rs1042778*. Тут он так же сопоставил результаты щедрости игроков в игре *Диктатор* с их генотипами, и, по его утверждению, эти снипы показали «значительные ассоциации» с альтруистическим

поведением, а «наиболее значимая связь» просоциального поведения «наблюдалась со *SNP rs1042778*».<sup>976</sup> Игроки с этим снипом отдали партнерам, хоть и не все пятьдесят шекелей, а только половину, но и этого для Эбштейна оказалось достаточно, чтобы записать их в разряд альтруистов. Правда, шведский генетик Дэвид Кесарини (*David Cesarini*) в своих экспериментах со снипами окситоцина не подтвердил результаты, полученные Эбштейном.

«Мы, - пишет он, - не нашли убедительных доказательств, что снипы *rs1042778* или *rs237887* являются источниками индивидуальных различий игроков в игре Диктатор».<sup>977</sup>

Как бы там ни было, Эбштейн, во всяком случае по состоянию на сегодняшний день, не нашел то, что искал. Игроки, у которых он якобы обнаружил аллель альтруизма, были у него скупыми, а те, у кого он нашел аллель эгоизма, наоборот, проявляли щедрость. Это недоразумение он объясняет влиянием среды, которая, как принято считать, способна очень серьезно корректировать генетическую программу. Речь тут идет о *норме реакции генотипа*, о том, что генотип, как говорит Кайгер, определяет не фенотип, а «скорее спектр возможных фенотипов».<sup>978</sup> Сам Эбштейн, насколько мне известно, не измерял параметры среды, в которой воспитывались его игроки, и это объяснение следует рассматривать не как научный факт, а как оправдание очевидного провала.

Я, впрочем, закрываю глаза на то, что Эбштейн ищет вовсе не ген альтруизма, а ген, если так можно сказать, щедрости, который, будь он на свете, не имеет никакого отношения к альтруизму. Эбштейн, как и многие другие, кто пытается разгадать тайну альтруизма, наивно думает или, не задумываясь, имеет в виду, что человек, который подает на паперти, с таким же энтузиазмом бросится в горящий дом спасать ребенка или старика.

Существование аллеля альтруизма можно было бы подтвердить, обнаружив аллель эгоизма. Дело ведь в том, что альтруистический аллель, это *испорченный* аллель эгоизма. Докинз так и говорит: речь идет не о том, что «данный ген определяет некий признак», а о том, что «*изменение* этого гена вызывает *изменение* этого признака».<sup>979</sup>

Так вот, аллель эгоизма, который в результате мутации мог бы превратиться в аллель альтруизма, тоже до сих пор не обнаружен. Карин Вервей (*Karin Verweij*) искала связь между генетическими маркерами и такими качествами, как осторожность, честолюбие и настойчивость, которые относятся к сугубо эгои-

стическим свойствам характера. Она сравнила эти личностные качества у 5117 человек с 1 252 387 генетическими маркерами и не один маркер не указал на какую-нибудь связь с эгоистическими чертами личности.<sup>980</sup>

Есть так же возражения и против того, что игра *Диктатор*, которую в качестве инструмента применяют все, кто охотится на ген альтруизма, действительно указывает на альтруистические склонности игроков.

Николас Бардсли (*Nicholas Bardsley*) в статье, опубликованной в журнале *Experimental Economics*, представил доказательства, что игра *Диктатор* «не показывает связи со стандартами социального поведения», и что «интерпретация результатов игры в пользу альтруизма, это искусственный результат эксперимента».<sup>981</sup>

Еще до Бардсли эту идею озвучил Джон Лист (*John List*). В игре Диктатор около 70 процентов игроков обычно делятся деньгами со вторым игроком, жертвуя в среднем около 25 процентов своей суммы. Но Лист изменил условия игры, и изменились ее результаты. В новой версии обоим игрокам выдавали одинаковую сумму, и участник игры мог поделиться своими деньгами со вторым игроком или, наоборот, забрать часть или все деньги своего партнера. После этой реформы только 10 процентов участников игры поделились деньгами со вторым игроком, 60 процентов взяли у него некоторое количество денег и более 40 процентов забрали у второго игрока все до копейки.<sup>982</sup> Комментируя эту метаморфозу, профессор экономики Чикагского университета (*University of Chicago*) Стивен Левитт (*Steven D. Levitt*) сказал, что на глазах у Листа, который, впрочем, и не сомневался в результатах своего новшества, «группа альтруистов внезапно и без особых усилий превратилась в банду жуликов».<sup>983</sup>

### **Глава III. Критика теории альтруистического гена**

Социобиологи, которые заявляют, что пришла «пора на время забрать этику из рук философов и «биологизировать ее»,<sup>984</sup> так же, как и философы, думают, что им уже известно, что такое альтруизм и их задача состоит только в том, чтобы объяснить его природу.

Они, так же, как и моралисты считают альтруистическую деятельность *внутренней потребностью* индивида творить добро, а не продуктом социальной организации животных, что именно для них было бы более естественно. Выдвигая в качестве мотива альтруистического поведения генетическую



предрасположенность к альтруизму, они на самом деле ничего не прибавили к тому, что уже сказано в психологии.

У Триверса, так же, как, например, у Бэтсона «сочувствие мотивирует альтруистическое поведение в ответ на плачевное состояние получателя альтруистической помощи». <sup>985</sup> Мартин Ройтер (*Martin Reuter*), который в качестве аллелей альтруизма рассматривает аллельные пары *Val/Val* и *Val/Met* гена *COMT*, так же говорит, что «предпосылкой для просоциального поведения является способность *сочувствовать друг другу*», <sup>986</sup> а *COMT* выбрал потому, что он «связан с родительским поведением и модулирует эмоционально-положительные черты личности». <sup>987</sup> Снимы окситоцина *rs2268490*, *rs237887* и *rs1042778*, которые на роль аллелей альтруизма предложил Ричард Эбштейн, называют гормоном любви, близости и доверия. <sup>988</sup> В частности Эбштейн искал пресловутый ген альтруизма среди аллелей окситоцина (*OXT*), потому что перназальное применение *OXT* в экспериментах Томаса Баумгартнера (*Thomas Baumgartner*) «улучшало способности распознавать чужие эмоции», <sup>989</sup> что сближает Эбштейна с Бэтсоном во взглядах на природу альтруизма.

Новшество социобиологии, следовательно, состоит только в том, что она пытается найти гены, которые кодируют синтез биохимических веществ, вызывающих или каким-либо образом влияющих на чувства, провозглашенные в психологии мотиваторами альтруизма.

Кроме того, если ген может детерминировать только альтруистическое или только эгоистическое поведение, как прогнозирует генетическая теория альтруизма, то в строгом смысле этой теории человек должен быть бесчувственной машиной, которая поступает в соответствии со своей программой и не испытывает тех нравственных переживаний, которые свойственны человеку. Ведь человек, например у Дарвина, борется «между противоположными побуждениями», <sup>990</sup> и когда благородная сторона его характера не берет верх над эгоистической, он испытывает «угрызение совести, раскаяние, сожаление и стыд». <sup>991</sup>

#### **Глава IV. Парадокс альтруизма**

У идеи наследственной природы благородства, которую высказал Чарльз Дарвин, есть одна чрезвычайно серьезная проблема. Поскольку «наиболее мужественные, в среднем должны погибать в большем количестве, нежели менее храбрые», <sup>992</sup> благородный индивид, по мнению Дарвина, «часто не оставлял

потомства, способного унаследовать его благородную натуру». <sup>993</sup> И отбор, таким образом, должен был уничтожить альтруизм, чего по неизвестной биологам причине не произошло. И при том, что альтруизма не должно быть, как думает изобретатель эволюционной теории, он все же есть. Это странное для моралистов от биологии явление Хайнц Харбах (*Heinz Harbach*) назвал парадоксом альтруизма. <sup>994</sup>

Именно поэтому и появилась идея альтруистического гена, с помощью которой Уильям Гамильтон (*William Hamilton*) и Роберт Триверс (*Robert Trivers*) попытались объяснить этот парадокс.

## **Раздел III. Теория родственного отбора (*kin selection*)**

### **Глава I. Совокупная приспособленность альтруиста**

Уильям Гамильтон (*William Donald Hamilton*), который, по словам Джеймса Шварца, считал, что среди чужих друг другу людей «истинное бескорыстие не встречается почти никогда», <sup>995</sup> называл только двоих, кто бы мог претендовать на звание альтруиста. Это была мать Тереза и его друг Джорж Прайс (*George Price*). Этот Прайс предложил свою математическую модель родственного отбора, посчитав выкладки Гамильтона слишком громоздкими, и вместо того, чтобы оспаривать свое превосходство, занялся толкованием Библии и помогал материально лондонским алкоголикам. <sup>996</sup>

Альтруизм, по мысли Уильяма Гамильтона, может быть только между родственниками, поэтому его теория и называется теорией родственного отбора (*kin selection theory*). Она опирается на идею так называемой итоговой приспособленности (*inclusive fitness*), которая в приблизительном виде представляет из себя сумму «прямого генетического вклада особи через собственное потомство и косвенного вклада этой особи в приспособленность ее родственников» <sup>997</sup> и выражается уравнением:

$$w = a + x,$$

где  $w$  – совокупная приспособленность альтруиста;  $a$  – прямой вклад или индивидуальная приспособленность альтруиста;  $x$  – приспособленность родственников альтруиста. <sup>998</sup>

Это уравнение показывает, что особь может достичь эволюционного успеха при нулевом прямом вкладе. То есть,

благородному человеку совсем не обязательно рожать собственных детей, чтобы передать свой аллель благородства следующим поколениям. Ему, по логике Гамильтона, достаточно, отдав жизнь, защитить от смерти своих родственников, у которых тоже есть этот аллель, и они позаботятся о распространении в популяции драгоценного наследственного материала.

Вообще говоря, принято считать, что впервые эта мысль посетила Рональда Фишера (*Ronald Fisher*), затем Джона Холдейна (*John Haldane*) и, наконец, Уильяма Гамильтона (*William Donald Hamilton*). На самом деле, об этом было хорошо известно не только Дарвину, что не удивительно, но и простым деревенским жителям, возможно, еще с тех пор, как человек начал разводить домашних животных.

В рассуждениях о человеческой изобретательности, которая, по мысли Дарвина, тоже передается по наследству, он нисколько не переживает, что изобретательская жилка может прерваться, если вдруг «даровитые члены общества не оставят потомства».<sup>999</sup> Дело в том, пишет он, что «племя включает их кровных родственников», а «опыт сельских хозяев показал, что, сохраняя потомство от стада, в котором было найдено ценное животное, можно достичь накопления желаемых признаков, даже в том случае, если избранное животное было убито, не оставив потомства».<sup>1000</sup>

Может быть потому, что Дарвин рассматривал развитие умственных и нравственных качеств человека «несовершенным и отрывочным образом»,<sup>1001</sup> ему почему-то даже не пришло в голову, что родственники могут возродить не только выдающиеся способности бездетного изобретателя, но и нравственные качества благородного человека.

Так вот, Гамильтон, в отличие от своего учителя, ухватился за мысль, что альтруист может умереть спасая от смерти своих родственников, и они родят того потомка благородного человека, которого Дарвин считал навсегда утраченным для человечества.

До сих пор, как видно, все очень просто.

Однако этого мифического аллеля не может быть у всех родственников альтруиста. Например, если пара с генотипами *Aa* родит четырех детей, то по Менделю альтруистический аллель будет только у троих отпрысков, а четвертый родится с двумя аллелями эгоизма (*AA*) (Табл.1).

Генотип родителей	<i>A</i>	<i>a</i>
<i>A</i>	<i>AA</i>	<i>Aa</i>
<i>a</i>	<i>Aa</i>	<i>aa</i>

Таблица 1

Среди этих детей будет только один альтруист с генотипом *aa*. И если, он спасет, например, брата с генотипом *Aa*, то, по мысли Гамильтона, его совокупная приспособленность будет равна тем аллелям альтруизма, которые в будущем произведет этот брат. Если же альтруист ценой собственной жизни спасет брата с генотипом *AA*, у которого нет ни одного аллеля альтруизма, совокупная приспособленность альтруиста, как считает Гамильтон, будет равна нулю.

Поэтому, по условиям концепции *inclusive fitness*, альтруист должен спасти не одного, а двух родных братьев, тогда среди спасенных им аллелей всегда будет хотя бы один аллель альтруизма. Но задача альтруиста становится еще сложнее, когда в его жертвенной смерти нуждаются, например, его племянники, двоюродные братья, дядьки или тетки. Дело в том, что у них, частота альтруистических аллелей должна быть еще ниже, чем у родных братьев и сестер альтруиста.

Хоть требование теории *kin selection* спасти сразу многих, это игольное ушко, через которое Гамильтон пытается провести свой караван, я должен согласиться, что случаи, когда альтруистическая помощь требуется одновременно нескольким бедолагам, иногда случаются, и альтруист имеет возможность увеличить свою приспособленность за чужой счет.

Вот, например, какое курьезное происшествие произошло в Москве зимой 2007 года в районе Химкинского моста.

Совершая обход территории, несколько стражей порядка увидели провалившегося под лед мужчину, и, вызвав спасателей МЧС, занялись поиском подручных средств для спасения утопающего. Пока они искали веревку, в спасательной операции «принял деятельное участие проходивший мимо мужчина»,<sup>1002</sup> но тоже повалился под лед. Тем временем, «с лодочной станции на катере прибыл сотрудник МЧС, который предпринял новую попытку спасения» терпящих бедствие. Но «увы, она оказалась неудачной, и теперь в полынье барахталось уже трое» утопающих. В конце концов, «сотрудникам правоохранительных органов удалось вытащить из воды с помощью веревки всех трех мужчин».<sup>1003</sup> При том, что

милиционеры не планировали пострадать за чужое благо, происшествие не обошлось без героической сцены. На «завершающей стадии операции на старшину Рубана набросилась бродячая собака» и серьезно его покусала. Однако «несмотря на болевые ощущения, старшина милиции» завершил спасение утопающих.<sup>1004</sup>

Самый распространенный случай, который многие квалифицируют, как альтруизм, это спасение старшими детьми своих младших братьев и сестер во время пожара. В Дагестане, например, в селении Леваши зимой 2014 года, одиннадцатилетняя Маликат Абдулаева спасла двух своих братьев, оказавшихся вместе с ней в горящем доме. Как рассказывает «Дагестанская правда», «Маликат смотрела телевизор» и вдруг почувствовала запах дыма. «Выбежав из комнаты, она увидела, что прихожая и кухня охвачены огнем»,<sup>1005</sup> а выход из дома отрезан пламенем. Тогда девочка выбила стулом оконную раму, «одного за другим вытолкнула братьев, а затем вылезла сама».<sup>1006</sup>

Правда, в таких происшествиях старший ребенок, хоть он и подвергает себя бо́льшему риску, чем остальные дети, он преимущественно выступает не как альтруист, а как организатор эвакуации. Во всяком случае, я не знаю ни одного примера, чтобы старший из детей вышел из горящего дома, а потом вернулся назад за своими младшими братьями или сестрами.

Так вот, трудности альтруиста связаны со степенью его родства с теми, кого он спасает. Частоту встречаемости аллеля альтруизма у родственников альтруиста Гамильтон рассчитывает по упрощенной формуле Сьюэлла Райта (*Sewell Wright*), по которой в генетике определяется коэффициент родства без учета инбридинга:

$$R = (0,5)^n,$$

где  $R$  – коэффициент родства между особями;  $n$  – число поколений между особями; 0,5 – доля аллеля в генотипе.<sup>1007</sup>

По этой формуле получается, что один аллель альтруизма, который, как думает Гамильтон, может покрыть расходы альтруиста, приходится на двух родных братьев, на четырех племянников, восьмерых двоюродных братьев и еще реже встречается у менее близких родственников. Это значит, что, добываясь собственной совокупной приспособленности, альтруист должен спасти от смерти сразу, например, четырех племянников, восьмерых двоюродных братьев и т. д.

Гамильтон, одним словом, утверждает, что отбор не уничтожит аллель альтруизма, «если выгода в репродуктивных шансах у получателя помощи, поделенная на потери репродуктивных шансов у альтруиста, составляет величину, большую, чем обратное значение степени родства особей». <sup>1008</sup>

$$- K > \frac{b}{c} \text{ или } K > c/b,$$

где  $K$  – степень родства особей,  $c$  (*cost*) – потери репродуктивных шансов альтруиста,  $b$  (*benefit*) – выгода в репродуктивных шансах у получателя помощи.

Таким образом, Уильям Гамильтон предположил, что совокупная приспособленность (*inclusive fitness*), это как раз и есть тот механизм, который позволяет аллелю альтруизма не только не элиминировать, но и «оставить больше реплик своих генов в следующем поколении, чем аллель с противоположными тенденциями»<sup>1009</sup> благодаря чему альтруизм останется в природе даже если его хозяин умрет, не оставив потомства.

## Глава II. Критика теории *kin selection*

Этологу Евгению Панову не вполне понятна судьба «альтруистических мутантов», впервые появляющихся в популяции». <sup>1010</sup>

«Как им удастся, - спрашивает он, - сохранить и размножить присущий им «ген альтруизма», если они примутся выращивать потомство окружающих их «эгоистических особей»? <sup>1011</sup>

На самом деле, здесь нет ничего непонятного. Во-первых, на свет сначала появляется не «альтруистические мутанты», а сам пресловутый «ген альтруизма», и «мутант» может его размножить, вступая в брак с самыми отпетыми эгоистами. У них, как объясняет Георг Мендель (*Gregor Johann Mendel*), будут рождаться гетерозиготные эгоисты, рецессивные по злополучному аллелю альтруизма. Во-вторых, как Гамильтон ясно объясняет, альтруист «выращивает» не потомство, окружающих его «эгоистических особей», а те самые альтруистические аллели, которые содержатся в генотипах этих эгоистов.

Гамильтона же следовало бы спросить, откуда в его модели взялся «альтруистический мутант» или лучше сказать альтруистический фенотип? Он начинает свою теорию с того места, когда этот персонаж уже как бы реально существует, и все рассуждения изобретателя *kin selection* сводятся к

выяснению условий, при которых  $K$  окажется  $> c/b$ . Тем временем он оговаривает условия, которые при наличии у родственников альтруиста альтруистического аллеля делают невозможным самое главное - рождение альтруиста.

Для появления альтруиста на свет, необходимо, чтобы оба его родителя были носителями аллеля альтруизма, то есть, они должны иметь генотипы  $Aa$ . Только тогда один из каждых четырех детей этой пары *может оказаться* альтруистом, который смог бы заняться выращиванием потомства окружающих его «эгоистических особей» (Табл. 2).

Генотип родителей	$A$	$a$
$A$	$AA$	$Aa$
$a$	$Aa$	$aa$

Таблица 2

Однако по условиям Гамильтона такое развитие событий оказывается невозможным. Во-первых, он исключает инбридинг между носителями аллеля альтруизма, что соответствует исторической действительности. Именно поэтому он определяет частоту альтруистического аллеля у родственников альтруиста по упрощенной формуле Райта, по которой определяется частота аллелей идентичных по происхождению ( $IBD$ ) без учета инбридинга. Во-вторых, Гамильтон исключает существование аллеля альтруизма у неродственников альтруиста. Попросту говоря, у него этот аллель есть у группы людей, связанных кровным родством, и нет в популяции.

Но, вступая в брак с гомозиготными ( $AA$ ) эгоистами из других групп, носители мифического аллеля, будут производить только эгоистов, гетерозиготных по аллелю альтруизма. Дело в том, что эгоистический аллель ( $A$ ), как аллель дикого типа, в паре со своим неполноценным двойником ( $a$ ) всегда будет доминировать и определять эгоистический фенотип. И аллель альтруизма, у детей от таких браков всегда будет оставаться в рецессивном состоянии.

Из этого же следует, что альтруистический фенотип, с генотипом  $aa$  при наличии аллеля альтруизма ( $a$ ), может появиться в природе только тогда, когда этот замечательный наследственный материал накопится в популяции. Только тогда, не связанные кровным родством, носители альтруистического аллеля, вступая друг с другом в брак, будут

производить на свет альтруистические фенотипы.

Однако в этом случае речь будет уже идти не об аллелях, идентичных не по происхождению (*i.b.d.*), которыми интересуется Гамильтон, а об аллелях идентичных по фенотипическому эффекту, о чем, вообще говоря, и должна идти речь. В этом случае так же придется выбросить на свалку математическую модель господина Гамильтона, потому что частота аллеля альтруизма будет определяться уже не по формуле Сьюэлла Райта, а по закону Харди — Вайнберга, который гласит, что в популяции частоты аллелей и генотипов постоянны -  $p^2+2pq+q^2=1$  (*const*) или  $p+q=1$ (*const*), и, стало быть, частота аллеля альтруизма в популяции не зависит от степени родства.

Практически это означает, что частота аллеля альтруизма, будь он на самом деле, среди, например, сибсов любой степени родства должна быть точно такой же, как и среди родных братьев и сестер альтруиста.

Правда, в случае с аллелем альтруизма, который по сути является летальным аллелем, закон Харди — Вайнберга будет нарушаться, потому что особи с альтруистическим фенотипом (*qq*) не жизнеспособны и естественный отбор будет их уничтожать. Это, конечно, повлияет на количество аллелей альтруизма в популяции, но его частота в любом ее месте будет одинаковой.

Таким образом, все то, о чем говорит Уильям Гамильтон, при условии, что аллель альтруизма действительно существует, может реализоваться не в узком кругу кровных родственников, а только в популяции.

Но значит ли это, что аллель альтруизма не будет вытеснен своим эгоистичным конкурентом, как прогнозируют сегодня все, кому не лень?

Александр Марков, например, со слепым энтузиазмом и с присущей ему твердостью во всем сведущего человека сообщает своим читателям, что аллель альтруизма будет «совершенно автоматически, без всяких внешних направляющих сил и без всякой мистики, увеличивать свою частоту в генофонде популяции».<sup>1012</sup>

То, что частота аллеля альтруизма при условиях, которые оговаривает Гамильтон, будет повышаться, утверждает и Ричард Докинз.

«Ген, определяющий самоубийственное спасение пятерых двоюродных братьев и сестер, - пишет он, - не станет более многочисленным в популяции, но численность гена, определяющего спасение пятерых родных братьев и сестер



ценой собственной гибели, повысится».<sup>1013</sup>

Однако нет сомнения только в том, что после героической смерти альтруиста в природе останется материал, способный воспроизвести аллели альтруизма. Но ничто не указывает на то, что эгоистический аллель не вытеснит аллель альтруизма из популяции в отдаленной перспективе.

Что, собственно говоря, такое альтруистический аллель?

Это не что иное, как рецессивный летальный аллель, и, как у любого другого рецессивного летального аллеля, его концентрация в популяции в каждом следующем поколении должна снижаться, и, в конечном счете, эгоистический аллель вытеснит аллель альтруизма из популяции, как это бывает со всеми летальными аллелями.

Если частота аллелей для генотипов  $AA$  ( $p^2$ )  $Aa$  ( $pq$ ) и  $aa$  ( $q^2$ ) до отбора будет:  $p^2$ ,  $2pq$  и  $q^2$ , то частота летального аллеля  $a$  ( $q$ ) после отбора при коэффициенте отбора ( $S$ ) равном 1 будет  $2pq + q^2(1-S)$ . То есть, частота летального аллеля уменьшится в два раза, и сохранятся только рецессивные летальные аллели. И если в первом поколении ( $F_1$ ) от родителей с одним рецессивным летальным аллелем ( $pq$ ) родится четверо детей, то у них будет 4 ( $4p$ ) нормальных аллеля и 4 летальных ( $4q$ ), то уже во втором поколении, поскольку летальный генотип ( $q^2$ ) не будет участвовать в размножении, нормальный аллель ( $p$ ) будет иметь трехкратное превосходство над летальным ( $q$ ) (Табл. 3).

	$pq$	x	$pq$
$F_1$	$4p$	+	$4q$
$F_2$	$6p$	+	$2q$

Таблица 3

где  $F_1$  – первое поколение,  $F_2$  – второе поколение,  $p$  – нормальные аллели,  $q$  – летальные аллели.

Однако Гамильтон думает, что если летальный аллель погибнет *не напрасно*, а ради спасения такого же аллеля в другом организме, то это каким-то чудесным образом изменит баланс аллелей в популяции в пользу летального аллеля.

Но то, что могло бы произойти по итогам альтруистической трагедии, ничем не отличалось бы от событий, в которых участвует пассивный летальный аллель. Уничтожая свои альтруистические аллели, альтруист не приобрел бы больше того, что он мог бы иметь в совокупности, если бы вообще не вмешивался в ситуацию, а умер по какой-нибудь естественной

причине.

При этом неважно, скольких, например, родных братьев альтруист спасет от смерти ценой собственной жизни, и кто это будет – гомозиготный эгоист (AA) или носители альтруистического аллеля (Aa). В любом случае после его подвига популяция не досчитается двух аллелей альтруизма ( $q^2$ ), которые принадлежат ему, а останутся в ней два альтруистических аллеля ( $2q$ ) и четыре эгоистических ( $P^2 + 2p$ ).

В популяции, где есть летальный аллель альтруизма, всегда будут преобладать эгоистические аллели. Дело еще и в том, что альтруист спасает не *выборочно* аллель альтруизма, а аллельную пару, в которой он содержится - не  $a$ , а  $Aa$ , то есть, в том числе и аллели эгоизма, которые благодаря этому накапливаются в популяции, в то время как аллели альтруизма, наоборот, из нее исчезают.

Поэтому Гамильтону только кажется, что его альтруист обеспечивает своим альтруистическим аллелям светлое будущее. На самом деле, он вопреки прогнозам теории *kin selection* собственными руками создает наилучшие условия для процветания эгоистического аллеля, убивая альтруистические.

Если, например, взять братьев, рожденных родителями с генотипами  $Aa$ , то в среднем, на каждого кандидата в реципиенты альтруиста приходится по 0,66 аллеля альтруизма ( $2a/3$ ) и по 1,33 аллеля эгоизма ( $4A/3$ ), поскольку его братья имеют на троих два альтруистических и четыре эгоистических аллеля (Таблица 4).

Генотип родителей	A	a
A	AA	Aa
a	Aa	aa

Таблица 4

И, следовательно, альтруист, спасая двух своих братьев, как ему предписывает теория *kin selection*, спасает 1,32 аллеля альтруизма и 2,66 аллеля эгоизма, потеряв при этом для популяции не один аллель альтруизма, как утверждает Гамильтон, а два, потому что генотип альтруиста состоит из двух альтруистических аллелей ( $aa$ ).

Одним словом, если говорить не о благих намерениях альтруиста из модели *kin selection*, а о том, что творится в его бухгалтерии, он не спасает от вымирания аллели альтруизма, как кажется господину Гамильтону, а наоборот уничтожает их,

спасая от элиминации аллели эгоизма.

### Глава III. Судьба теории *kin selection*

У теории *kin selection* удивительно удачная, и по-мещански счастливая судьба. На Дарвине нет живого места - столько в него брошено камней, а Гамильтон шагает по биологии, как триумфатор, как вождь и учитель. Он возвышается даже не потому, что стоит на пьедестале, а потому, что его носят на руках.

Профессор университета Луисвилла Ли Алан Дугаткин (*Lee Alan Dugatkin*) даже провозгласил Уильяма Гамильтона Эйнштейном в биологии, потому что  $R > c/b$ , это, как ему кажется, «своего рода  $e = mc^2$  для эволюционной биологии»,<sup>1014</sup> за что один мой знакомый академик поставил Дугаткину диагноз, несовместимый со званием профессора.

Однако идеи Гамильтона держатся не столько на достоверных фактах, как, например, та же общая теория относительности, сколько на таких авторитетах, как, например, основоположник социобиологии Эдвард Уилсон. Но этот Уилсон отличается от многих других ученых тем, что он легко впадает в заблуждения и так же легко от них отказывается. И недавно он устроил настоящий переполох в своем королевстве.

Самым убедительным аргументом в пользу теории Гамильтона всегда считалась эусоциальность у медоносных пчел. Рабочие у них, как известно, в норме не имеют собственных детей, и многие называют их альтруистами, потому что думают, будто они добровольно жертвуют своей репродуктивной функцией в пользу матери. При этом, как объясняет Гамильтон, рабочие не исчезают из популяции как раз потому, что их репродуктивные потери меньше репродуктивной выгоды царицы.

Дело тут вот в чем.

Пчелы размножаются таким образом, что сестры имеют 75% общих генов, в то время, как со своими детьми общих генов у них только 50%. По количеству общих генов две сестры у этих насекомых равны трем дочерям, и с точки зрения итоговой приспособленности, рабочей выгоднее пожертвовать своей репродуктивной функцией, чем рожать собственных детей. Докинз даже утверждает, что рабочие превратили родную мать в эффективную машину, производящую сестер. Они, пишет этот великий изобретатель художественных сравнений, «относятся к репродуктивным особям как к племенным кобылам», которые воспроизводят реплики их собственных генов.<sup>1015</sup>

И вот, Эдвард Уилсон неожиданно для всех сделал выпад против теории *kin selection*, которая получила «широкое распространение в качестве краеугольного камня социобиологии». <sup>1016</sup> Ничего, правда, страшного пока не произошло. Гамильтона просто понизили из Эйнштейнов в Ньютоны, в том смысле, что он не ошибся, но его учение является лишь частным случаем дарвиновской теории.

«Несостоятельность этой гипотезы, - пишет Эдвард Уилсон, - не стала сама по себе фатальной для теории итоговой приспособленности», но просто «начали накапливаться другие данные, не соответствующие ее главной идее, согласно которой именно феномен родства между особями, есть движущая сила возникновения эусоциальности». <sup>1017</sup>

## **Раздел IV. Реципрокный альтруизм**

### **Глава I. Реципрокный альтруизм и реципрокность**

Триверс называет альтруизм реципрокным в том смысле, что у него два альтруиста обмениваются альтруистическими услугами. Отсюда и название – реципрокный альтруизм (*reciprocus*) то есть, взаимный. При этом, в описании реципрокного альтруизма у Триверса нет ничего, чтобы отличало его от простых реципрокных связей, которые возникают как раз тогда, когда в отношениях между людьми отсутствует альтруизм.

При том, что реципрокность отличается от обмена своим нерыночным характером, пишет Светлана Барсукова, «было бы чрезмерно отрицать незримую калькуляцию сетевых трансфертов», <sup>1018</sup> хотя «такая калькуляция, безусловно, существенно отличается от рыночной». <sup>1019</sup> И дальше она говорит, что «сам факт взаиморасчетов, пусть и использующих «нерыночные» поправочные коэффициенты, говорит о том, что реципрокность, являясь своеобразной антитезой рынка, не переходит в разряд альтруизма». <sup>1020</sup>

Свою точку зрения Барсукова подкрепляет мнением Эндре Сика (*Endre Sik*), который, правда, не так внятно, как она, дает понять, что отношения считаются реципрокными, когда в них *отсутствует* альтруистический стимул.

«Реципрокность, - пишет он, - фиксируется в том случае, когда можно утверждать, что ни принцип максимизации прибыли, ни альтруизм не были исключительными стимулами». <sup>1021</sup>

Так или иначе, Триверс принимает за альтруизм то, что

другие считают его антитезой или, говоря по-простому, противоположностью.

## Глава II. Отличия альтруистов Триверса и Гамильтона

Гамильтон предлагает такую модель, при которой альтруистический аллель может сохраняться в популяции, если альтруист будет оказывать помощь родственникам. Триверс утверждает, что альтруистический аллель может сохраниться и тогда, когда альтруист помогает не родственным организмам. Это, думает он, возможно в том случае, если альтруист будет оказывать помощь только альтруистам, которые в свою очередь окажут помощь и ему. В этой модели поведения «чистая выгода, получаемая альтруистом с генотипом  $a_2a_2$  превышает выгоду, которую получает неальтруист с генотипом  $a_1a_1$ »: <sup>1022</sup>

$$(1/p^2) (\Sigma b_k - \Sigma c_j) > (1/q^2) \Sigma b_m,$$

где  $b_k$  – выгода альтруиста от альтруистического действия, выполненного по отношению к нему,  $c_j$  – затраты альтруиста;  $b_m$  – выгода эгоиста;  $p$  – частота аллели  $a_2$  и  $q$  частота аллеля  $a_1$ . Речь тут идет о той выгоде, которую альтруист получит в будущем от своего бенефициара.

Таким образом, у Гамильтона альтруист сам заботится о бессмертии своего аллеля альтруизма. Он, погибая, спасает от смерти организмы, в которых находится идентичный аллель, и дает им возможность плодить потомство, наделенное благородным характером. Реципрокный же альтруист рассчитывает, что его альтруистические аллели спасет от уничтожения другой альтруист. Поэтому он, хоть и помогает другим, главная его забота найти себе друга, или, лучше сказать, найти секьюрити для своего драгоценного аллеля.

Эта странная особенность реципрокного альтруиста объясняется тем, что Триверс допускает мысль, будто альтруизм у разных организмов может контролироваться аллелями, которые находятся в разных локусах. Дело в том, что самым убедительным примером реципрокного альтруизма Триверс считает симбиоз. Губан (*Labroides dimidiatus*), например, защищает морского окуня (*Epinephelus striatus*) от паразитов, а окунь защищает губана от хищников. И Триверсу, естественно, трудно предположить, что у того и у другого альтруизм контролируется аллелями, расположенными в одном и том же локусе. И, стало быть, заставляя свой организм умереть ради спасения от смерти своего двойника из другого локуса,

альтруистический аллель ничего не выигрывает лично для себя и рискует исчезнуть из популяции. Поэтому аллель альтруизма должен во чтобы то ни стало выжить, и ему нужен кто-то, кто бы защищал его от опасности.

Правда, реципрокный альтруист в случае опасности, угрожающей другому человеку, не готов заходить слишком далеко. Поэтому, рассуждая, например, о спасении утопающего, Триверс рассматривает только такие случаи, когда утопающему «можно помочь, протянув с берега ветку».<sup>1023</sup>

### **Глава III. Модель Триверса и реальная действительность**

Модель Триверса может работать только при определенных условиях. Например, люди, которые вступают в альтруистическое взаимодействия, должны жить достаточно долго, чтобы бенефициар не умер раньше, чем потребуются вернуть долг его благодетелю. Оба должны жить по соседству, иначе должник в нужную минуту не окажется рядом со своим кредитором.

Всего таких условий несколько.

Но я хочу обратить особое внимание на отношение Триверса к иерархии доминирования. Он считает, что в плейстоцене, когда по его расчетам начал развиваться реципрокный альтруизм, в сообществах людей должна была существовать мягкая иерархия доминирования, и, судя по всему, было бы еще лучше, если бы ее не было вообще. Триверс серьезно думает, что иерархия препятствует развитию взаимности, а «отсутствие сильной линейной иерархии доминирования явно способствует возможности реципрокных отношений».<sup>1024</sup>

«Иерархия линейного доминирования, - пишет он, - предполагает по определению, асимметричные отношения»,<sup>1025</sup> что делает невозможными добровольные альтруистические действия подчиненных в пользу доминантов. Доминант в жестких иерархиях, поясняет Триверс, «может просто отобрать то, что принадлежит подчиненному».<sup>1026</sup>

Поэтому, пишет Триверс, «весьма вероятно, что у ранних гоминид доминирование было больше похоже на [мягкое] доминирование у современных шимпанзе, чем на [жесткое] доминирование у современных бабуинов».<sup>1027</sup>

При этом Триверс ссылается, например, на некоторые наблюдения Ирвина де Воре (*Irwin de Vore*), который рассказывает в одном месте, что старшие павианы отбирают мясо у младших и не делятся с ними своей добычей. А Лавик-

Гудолл будто бы дает ему основания утверждать, что у шимпанзе доминанты выпрашивают пищу у подчиненных.

Я очень хорошо понимаю Докинза, который говорит, что некоторые социобиологи обсуждают «восхитительно оторванные от биологии примеры».<sup>1028</sup> И мне понятно, почему Ричард Левонтин (*Richard Lewontin*), который общался с отцом теории реципрокного альтруизма «в высокомерно-снисходительном стиле»,<sup>1029</sup> говорил, в частности, что Триверсу не хватает интуиции и знаний.<sup>1030</sup> Триверс действительно производит впечатление не широко эрудированного человека, хотя на самом деле он просто не замечает у других писателей того, что не вписывается в его теорию.

Во всяком случае, тот же де Воре в другом месте говорит, что павианы «практически не проявляют агрессивности, если не нарушается их общая социальная структура», а проявление их агрессивности «не идет дальше угрожающей мимики и поз».<sup>1031</sup> В свою очередь доктор Эндрю Кинг (*Andrew J. King*) из лондонского Королевского Ветеринарного Колледжа, изучавший бабуинов (*желтых павианов - Papio cynocephalus*) в пустыне Намиб, наблюдал как раз то, что доминанты у павианов не только не отбирают пищу у подчиненных, но, наоборот, делятся с ними собственными припасами, причем делают это в обмен на груминг.<sup>1032</sup> Из рассказа доктора Кинга можно сделать вывод, что этот обмен услугами между доминантами и подчиненными возможен как раз благодаря жесткой иерархии. Доминанты у бабуинов, пишет он, предпочитают обедать именно в компании подчиненных, потому что сидеть за одним столом с близкоранговыми товарищами для них слишком опасно - любая ссора из-за пищи может закончиться для них серьезными травмами.<sup>1033</sup>

Что же касается шимпанзе, то Оуэн Лавджой (*Owen Lovejoy*), который, как известно, тоже неплохо разбирается в повадках гоминид, пишет, что у них старшие не выпрашивают пищу у своих подчиненных. Правда, Дональд Джохансон (*Donald Johanson*) и Мэйтланд Иди (*Maitland Edey*) в ремарке к этому замечанию Лавджоя указывают, что «это не совсем так», и ссылаются на «многих этологов», которые наблюдали обратное, и из этих многих в качестве примера называют все ту же Лавик Гудолл.

Джейн Лавик-Гудолл, действительно, рассказывает, например, о том, как шимпанзе по имени Дэвид поделился однажды пережеванным бананом с Голиафом, который занимал «главенствующее положение среди других самцов».<sup>1034</sup>

«Дождавшись, когда Дэвид уселся на землю и принялся за

банан, - пишет Джейн, - Голиаф подошел и стал пристально смотреть ему в глаза», потом он «дотронулся одной рукой до рта своего приятеля, прося дать ему часть кожуры» и тогда «в ответ на это Дэвид выплюнул кусок хорошо пережеванной массы в руку Голиафа». <sup>1035</sup>

Но из одной этой истории нельзя сделать вывод, что у шимпанзе существует симметричные социальные отношения и, что у них доминанты *всегда* выпрашивают пищу у своих подчиненных, что, впрочем, не значит, что сильные у них грабят слабых. Если, пишет Гудолл, Голиаф и Уильям, который в иерархии стоял ниже Голиафа, «одновременно приближались к одному и тому же банану, Уильям всегда пропускал Голиафа вперед, и тот захватывал плод». <sup>1036</sup> А доминирующая самка Фло, например, увидев «единственный лежащий на земле банан, вела себя в соответствии со своим общественным статусом» - угрожающе топорила шерсть, и ее младшая подружка Олли «тотчас ретировалась, негромко похрюкивая и обнажая зубы в знак покорности». <sup>1037</sup> Так же и шимпанзе Майк, пока не научился угрожающе греметь канистрами и не стал грозой стаи, был «одним из самых зависимых самцов», и «получал доступ к бананам, в последнюю очередь». <sup>1038</sup>

Одним словом, иерархия есть и у павианов, и у шимпанзе, и у шимпанзе она ничуть не мягче, чем у павианов, и нет никаких оснований считать, что в плейстоцене или когда угодно еще в человеческих сообществах не было отношений власти-подчинения. И то, что эти отношения существовали, совсем не значит, что начальство безжалостно грабило своих подчиненных. Как показывает исторический опыт, все было как раз наоборот: как только власть ослабевала, слабые немедленно становились добычей сильных.

Что же касается не того, что творится в голове у Триверса, а того, что происходит в реальной действительности, то реципрокность у древних народов, как пишет Карл Поланьи (*Karoly Polanyi*), ссылаясь на авторитет антропологов Ричарда Турнвальда (*Richard Thurnwald*) и Бронислава Малиновского (*Bronislaw Kasper Malinowski*), существовала наряду с перераспределением (*redistribution*). Больше того, «в родовой общине и древнем обществе перераспределение — [было] основн[ым] принцип[ом] отношений». <sup>1039</sup> По крайней мере, это справедливо для охотничьих народов, потому что у них, по словам Поланьи, «любой иной метод распределения привел бы к дезинтеграции племени или общины, поскольку необходимого результата здесь можно достичь только при условии разделения труда». <sup>1040</sup> И если переопределение



предполагает существование распределительного центра, куда стягиваются и откуда перемещаются на периферию родовой общины или племени различные ресурсы, то это предполагает существование более менее централизованной власти или того, что Триверс называет жесткой иерархией.

#### Глава IV. Альтруист Триверса и его враги

Самыми опасными врагами своего реципрокного альтруиста Триверс считает мошенников, которые могут выдавать себя за неэгоистов, получать от него помощь и бросать на произвол судьбы в трудную для него минуту. И если альтруист не примет контрмер, это может привести к разбалансу его затрат и выгод и к вытеснению альтруистического аллеля из популяции эгоистическим аллелем.

Попросту говоря, реципрокный альтруист, как и добродетельный человек у Гольбаха стонет «под бременем людской неблагодарности». <sup>1041</sup>

Сначала, впрочем, Триверс презентовал обман не как «сознательное намерение» обмануть, а как «невозможность выплатить» долг альтруисту, потому что персонаж с эгоистическим аллелем не может никому помогать по условиям задачи. Однако дальше выясняется, что альтруист имеет дело с сознательным обманом эгоистов. И эволюция реципрокного альтруизма у человека сопровождается неутомимым изобретением плутней и средств распознавания плутовства. Триверс даже договаривается до того, что именно необходимость изобретать способы обмана и способы его распознавания «частично содействовала серьезному увеличению у гоминид головного мозга в плейстоцене». <sup>1042</sup>

Многие критики Триверса тоже придают обману неподобающе важное значение, и считают, что именно возможность плутовства со стороны хитрых эгоистов делает его модель нежизнеспособной. Гильберт Робертс (*Gilbert Roberts*), например, пишет, что «стабильность реципрокной стратегии является проблематичной, поскольку альтруисты могут быть использованы лицами, которые не отвечают взаимностью». <sup>1043</sup> Амоц Захави (*Amotz Zahavi*) тоже указывает на тот факт, что у Триверса, какие бы карательные меры альтруист не принимал против мошенников, «социальные паразиты будут получать больше преимуществ, чем честные люди», и отбор будет стоять на стороне тех, кто «эксплуатирует своих партнеров». <sup>1044</sup>

Я должен повторить, что все те условия и страхи, которыми Триверс окружил своего альтруиста, не имеют никакого

отношения к реальной действительности. Модель Триверса описывает не альтруизм, а те ложные представления, которые имеет об альтруизме и реципрокности профессор Ратгерского университета.

Вопреки, например, тому, что навывдумывал Триверс, в повседневной жизни люди не задумываются кому помогают, и помогут ли им завтра те, кого они выручили сегодня. Сенека, например, говорит, что «мы не выбираем людей, которые были бы достойны благодеяния», и, не бросая семян «на истощенную и бесплодную почву, благодеяния скорее безо всякого разбора разбрасываем, чем даем».<sup>1045</sup> И, тем не менее, люди не особенно страдают от того, что благодеяния, разбросанные «на истощенную и бесплодную почву» не дают дружные всходы.

Светлана Барсукова, которая сделала аудит сетевых обменов, пишет, что реципрокность не предполагает «ответную реакцию на любой дар» и в ней нет соблюдения «стоимостного равенства даров».<sup>1046</sup> Почти все обследованные семьи, участвующие в реципрокных отношениях, «выступают исключительно [или] в роли донора, или реципиента, ломая логику «ответного хода».<sup>1047</sup> При этом такое развитие событий, удостоверяет она, «не ввергает сети в раздоры и тяжбы».<sup>1048</sup>

Триверсу, судя по всему, не известно, что в этом мире, где по словам подозрительного Шопенгауэра, «один предлагает поддельный товар, а другой расплачивается фальшивой монетою»,<sup>1049</sup> люди с гораздо большим энтузиазмом помогают другим, чем принимают свои благодеяния обратно. Он, несомненно, не понимает и даже не считает нужным понять, почему Сенека, который называя злыми людьми убийц, тиранов, воров, злободеев, грабителей, святотатцев и предателей, и ниже их всех ставит человека неблагодарного, говорит, тем не менее, что «предпочел бы лучше не получать благодеяний обратно, чем не оказывать их».<sup>1050</sup> Сенека хорошо понимает, что оказывая благодеяния, человек поступает сообразно природе богов, то есть существ, которых человек ставит на самый верх своей иерархии.

И тот, кто одаривает, если не имеет дерзости воображать себя богом, то хочет, чтобы перед ним преклонялись подобно тому, как это делают перед богами. И бремя получателя помощи состоит в том, что он вынужден платить за благодеяния не благодеяниями, а *преклонением* перед превосходством своего благодетеля. Поэтому *ответная* помощь реципиента, вопреки тому, что думает Триверс, скорее огорчает и даже раздражает благодетеля, чем радуется, потому что, вернув благодетелю стоимость его подарка, бенефициар заявляет о том, что он не

признает над собой его превосходства и его богоподобия.

Реципрокность по своей природе есть благотворительность и так же, как благотворительность она нацелена на захват власти.

У примитивных народов, пишет Маршалл Салинз (*Marshall Salinz*), отдавать было первейшей обязанностью вождя. Лидерство у них «выступает как высшая форма реципрокности и щедрости»,<sup>1051</sup> и в этом «первое и самое главное орудие власти»<sup>1052</sup> вождя.

Подтверждение своим словам Маршалл Салинз находит у Леви Стросса (*Levi-Strauss*). Стросс пишет, что вожди нанбимвара были его лучшими информаторами, и он «старался довольно обильно их награждать».<sup>1053</sup> Он дарил им топоры, ножи, раковины и другие вещи, которые ими высоко ценились. Однако вождь тут же передаривал подарки Стросса своим подчиненным, и «оставался в общем таким же бедным, каким был»<sup>1054</sup> до встречи со знаменитым этнографом. Стросс пишет, что подчиненные буквально «экспроприировали» его подарки у вождя.

То же самое сообщают миссионеры с корабля Дафф, которые имели дело с таитянским вождем Хааманимани. Все, что миссионеры ему дарили, он «немедленно раздавал друзьям и подчиненным»,<sup>1055</sup> и у него не было ничего, кроме «глянцевой шляпы, пары штанов и старой черной куртки».<sup>1056</sup>

Таким образом, вождь, раздаривая свое имущество налево и направо, остается бедным, если не сказать, самым бедным в своем королевстве. Что же тогда он получает, и, самое главное, чего ждет, взамен своей щедрости?

«Если копнуть глубже, - пишет Салинз, - эта щедрость выступает и как некая форма принуждения», и приводит народную мудрость эскимосов, которые говорят, что «подарок создает рабов, так же, как плеть создает собак»,<sup>1057</sup> что соответствует хорошо известным мыслям такого рода у Иммануила Канта или, например, у Томаса Гоббса.

И дальше Салинз повторяет хорошо известные истины о том, что щедрость «очевидным образом подразумевает долг, ставя получающего в положение зависимого», и пишет, что «экономические отношения *дающий - получающий* — это политические отношения *лидер-приверженец*».<sup>1058</sup> Этот принцип, замечает он, «реализуется в разных формах», и, ссылаясь на Герберта Хогбина (*Herber Hogbin*), напоминает, что «в некоторых случаях вся схема иерархии статусов отдается в распоряжение свободной игры щедрости, как, например, у бусама, где «отношения между должниками и кредиторами создают основу системы власти».<sup>1059</sup> И, наконец, Салинз говорит

еще больше: «во всем мире «реципрокность» является категорией, присущей эксплуатации». <sup>1060</sup>

О том, что от получателя ракушки ждут не такую же ракушку, а склоненной головы, бакалавру истории Гарвардского университета Роберту Триверсу должно быть знакомо из самых известных исторических примеров.

Кампанцы, разбитые самнитами, пишет, например, Тит Ливий, были вынуждены обратиться за военной помощью к римлянам. С точки зрения Триверса, они должны были попросить «подмоги на сегодня», чтобы завтра помочь римлянам, если с теми приключится такая же беда. Но все происходит совсем не так, как предусматривает модель реципрокного альтруизма. Представ перед сенатом, послы Кампании, сказали сенаторам, что, придя к дружбе с Римом на равных, они были бы римлянам «столь же дружественны, как и теперь, но не столь *покорны и послушны*». <sup>1061</sup> Если же Рим, который сильнее их, окажет им помощь «ни одно поселение ваше, - сказали послы, - не превзойдет нас *покорностью и верностью*». <sup>1062</sup>

Речь, как видно, идет о том, что кампанцы отдают себя в *подчинение* римлянам, в обмен на их военную поддержку. Мудрые кампанские дипломаты, которые, как нетрудно предположить, не читали «*The evolution of reciprocal altruism*» господина Триверса, хорошо понимают, что именно этого от них ждет римский сенат, а не обещаний вернуть долг в той же валюте.

Никто, конечно, не мог бы гарантировать - и этого даже не следовало ожидать, - что кампанцы до конца света будут заглядывать Риму в рот. Но одно то, что *сейчас* они признавали римское *превосходство*, было достаточно хорошей платой, за которую римляне ввязались в войну с самнитами.

Кроме того, что подарок служит своего рода требованием подчиниться, он же может быть и выражением покорности.

Когда, например, Джучи завоевал для Чингисхана лесные монгольские племена, жившие на Байкале, на Енисее и на Алтае, они, пишет Георгий Вернадский,<sup>jj</sup> «в знак подчинения прислали ценные подарки – белых соколов, белых соболей и белых лошадей». <sup>1063</sup> И лесным людям, конечно, даже не приходило в голову, что император пришлет им ответные дары. Лесные монголы просто дали знак степняку, что они признали его верховную власть.

Что же касается жалоб на неблагодарность, то они чаще всего слышатся от людей слабых и, к тому же, ничтожных, которые

---

jj Профессор Йельского университета.

при помощи подарков хотят, не подтвердить собственное превосходство, а заслужить чужое покровительство, или от людей, не соизмеряющих свое социальное положение со своими ожиданиями. На неблагодарность жалуются так же и те, кто имел, но потерял силу и власть.

*«Ты, гром,  
В лепешку сплюсни выпуклость вселенной  
И в прах развеи прообразы вещей  
И семена людей неблагодарных!»<sup>1064</sup>*

умоляет стихию «бедный, немощный, слабый и презираемый старик»<sup>1065</sup> король Лир.

Морис Дэйви приводит очень показательный пример из рассказа Джона Уикса (*John Weeks*) о нравах уроженцев верховьев реки Конго, которые, впрочем, своими нравами едва ли чем-то отличаются от уроженцев других мест земного шара.

«Если ты могуществен, - пишет Уикс, - он будет униженно улыбаться тебе неделю спустя после того, как ты безжалостно отхлестал его, но если ты – никто, он вряд ли поприветствует тебя, даже если накануне ты спас ему жизнь».<sup>1066</sup>

Правитель Флоренции Пьеро ди Козимо Медичи, как пишет Макиавелли в своей *«Истории Флоренции»*, испытывал «величайшее огорчение, ибо считал, что слишком много трудов и денег потратил на *неблагодарного* и вероломного человека»,<sup>1067</sup> после того, как Герцог Франческо Сфорца не выполнил своего обещания «помочь флорентийцам завоевать Лукку». Это были жалобы человека, который потерял прежнее могущество «из-за старческих своих недугов», и уже не мог «с прежним рвением вести ни общественные, ни личные свои дела».<sup>1068</sup>

При этом Людовик XI, обладавший в то же самое время могуществом, не мог пожаловаться, что Франческо Сфорца был неблагодарным человеком. Когда Людовик воевал со своими баронами и не мог помочь герцогу Анжуйскому покорить Геную, он сообщил Франческо Сфорца, «что не будет возражать, если герцог захочет овладеть Генуей».<sup>1069</sup> Франческо оккупировал Геную, и «чтобы не оказаться *неблагодарным* в отношении короля, отправил в помощь ему во Францию тысячу пятьсот всадников под командованием своего старшего сына Галеаццо».<sup>1070</sup>

Одним словом, при социальном обмене *помощь* меняют не на *помощь*, а на *власть*, и социальный обмен или то, что Триверс называет реципрокным альтруизмом, возможен только там, где

есть отношения власти-подчинения, то есть иерархия социальных статусов. Поэтому Иосиф Флавий, например, не отделяет благодарность от чести, которую оказывают покровителю, и упоминает в своих «Иудейских древностях», что Богу «подобает воздавать честь и благодарность».<sup>1071</sup>

## Раздел V. Объяснение Амоца Захави

### Глава I. Концепция гандикапа (*handicap*)

Амоц Захави (*Amotz Zahavi*) не уточняет, откуда берется альтруизм, и так же, как Гамильтон и Триверс пытается объяснить, почему он не исчезает из природы. Его принципиальное отличие от всех других социобиологов состоит в том, что он поставил под сомнение утверждение Дарвина будто альтруизм, это признак эволюционной непригодности индивида.

Он рассматривает альтруизм с позиций своей концепции гандикапа (*handicap*). Суть этой концепции состоит в том, что вредные для выживания признаки служат сигналом о качественном геноме самца.

«Если особь, - пишет он, - смогла выжить, имея вредный для выживания признак, то она может оставить хорошо приспособленное потомство».<sup>1072</sup>

Например, чрезмерно большие крылья аргуса или гипертрофированное надхвостье павлина, которые не позволяют птицам хорошо летать, делают их, как многие думают, легкой добычей хищников. Однако по утверждению Захави, именно эти роковые пороки аргуса и павлина служат сигналом для самок, которые интуитивно хотят произвести на свет невероятно живучее потомство.

Точно так же, по мысли Амоца Захави, и альтруизм, который многие считают приобретением, вредным для выживания организма, указывает на хорошие физические качества альтруиста.

Животные, пишет он, проявляя альтруизм, «доказывают ежедневно своим товарищам свое [физическое] превосходство над ними», и «действуя таким образом, приращивают свой престиж».<sup>1073</sup> Под престижем или авторитетом Захави понимает «степень доминирования и превосходства индивида».<sup>1074</sup> То есть, престиж у него, есть ни что иное, как «социальный статус в группе»,<sup>1075</sup> или иерархический ранг.

Этот-то престиж или ранг, как он думает, помимо всего прочего дает альтруисту «больше шансов успешно

размножаться»,<sup>1076</sup> и оставлять после себя многочисленное потомство с благородным характером.

Таким образом, в отличие, например, от Гамильтона у которого альтруист получает *косвенное* преимущество, Захави, как ему кажется, «обнаружил, что альтруистическая деятельность дает прямое преимущество для альтруиста».<sup>1077</sup> Альтруист несмотря на свой опасный недостаток имеет возможность производить на свет много *собственных* детей и не нуждается в том, чтобы его гены тиражировали родственники.

Свои выводы о природе альтруизма Захави сделал, изучая арабских говорушек (*Turdoides squamiceps*) в пустыне Негев, но, между прочим, заметил, что «аналогичная интерпретация альтруизма может быть приложена к любому другому виду от людей до общественных насекомых».<sup>1078</sup>

*Turdoides squamiceps*, это птицы из семейства тимелий, которые из-за того, что в пустыне недостаточно мест пригодных для гнездования, живут коммунами. В коммунах поддерживается жесткая иерархия и потомство *чаще* всего приносят только доминирующие самец и самка.<sup>1079</sup> А подчиненные особи, как и у многих других коммунальных птиц, выполняют роль их помощников. Они помогают строить гнездо, снабжают кормом чужих птенцов, предпринимают попытки выполнять сторожевые и воинские обязанности доминанта и иногда даже пытаются его кормить.<sup>1080</sup>

## Глава II. Критика взглядов Амоца Захави

Итак, Амоц Захави утверждает, что при помощи альтруизма, точно так же, как при помощи красивого, хоть и вредного для самосохранения хвоста, индивид добивается высокого социального статуса, который дает ему возможность повышать свой репродуктивный успех.

Однако, судя по всему, помощники, пока они живут в коммуне или пока не убьют доминанта, никогда не достигают той заветной точки, когда по прогнозам Амоца Захави, у них появляется «больше шансов успешно размножаться»,<sup>1081</sup> и оставлять наследников со своим замечательным пороком.

Да, после исследований Захави, которые он проводил вместе с Ланди (*K.J. Lundy*) и Паркером (*P.G. Parker*), стало ясно, что низшие чины в иерархии говорушек тоже участвуют в размножении. В 22 так называемых сложных группах (*MMSF*), где потомство производят две или несколько пар, альфа-самцу принадлежали 64 из 74 птенцов, то есть 86,4%. А в четырех

группах (МММФ), где доминирующая самка живет с несколькими самцами, половина птенцов родилась от альфы, отцами остальных были бета-самцы.<sup>1082</sup>

Здесь я хочу обратить внимание на то, что в сложных группах речь идет не о добровольной помощи бездетных говорушек своим младшим братьям, а об обычной родительской заботе субдоминантов о своих собственных детях. Кроме того, какие бы высокие репродуктивные результаты не показывали субдоминанты в выборочных сложных группах, по оценке самого Захави, «подчиненные самцы [в этих сложных группах] производят примерно 3% птенцов от того, что производится в популяции».<sup>1083</sup>

Что же касается простых групп, где потомство производят доминирующие самка и самец, то тут помощники не имеют абсолютно никаких шансов на размножение. Захави и его коллеги исследовали так же 22 простых группы, в которых воспитывалось 112 птенцов, и «все 112 птенцов принадлежали доминирующей паре».<sup>1084</sup>

Бесспорная заслуга Захави состоит в том, что он впервые связал альтруизм с социальной организацией животных. Правда, при этом паровоз у него оказался позади вагонов.

По версии Захави, у говорушек сначала появляется альтруистическая функция, а потом, как приз за деятельность на поприще альтруизма, у них появляется высокий социальный статус. Однако из того, что сам же он пишет, можно понять, что помощники хоть иногда и пытаются кормить доминанта, что Захави принимает за альтруизм, преимущественно проявляют его к *нижестоящим*.

При этом они боятся продемонстрировать свою альтруистическую заботу о птенцах при тех, кто выше их рангом. Захави рассказывает, например, что «во многих случаях»<sup>1085</sup> помощник прилетал на дерево, где находилось гнездо с птенцами, но «в течение нескольких минут» не решался к нему приблизиться или не приближался вообще. Это было связано с тем, что «в непосредственной близости от гнезда находилась птица, которая была рангом выше помощника»,<sup>1086</sup> и помощник боялся при ней продемонстрировать свои добрые намерения.

Из этого можно сделать вывод, что у говорушек, так же, как у всех других социальных животных, альтруизм является *выражением* власти, на что указывает и сам Захави. Говорушки показывают свое превосходство «без использования агрессии», пишет он, применяя, например, так называемое ритуальное кормление (*allopreening*).<sup>1087</sup> Этот *allopreening* он называет «*проявлением господства*»,<sup>1088</sup> или отражением степени



«доминирования одного индивида над другим».<sup>1089</sup> И, таким образом, тот, кто похищает альтруистическую функцию у старших по званию, похищает у них власть, и именно поэтому доминанты у говорушек наказывают помощников за их нелегитимную альтруистическую деятельность.

Но эту нетерпимость доминанта к альтруизму помощников Амоц Захави принимает за то, что у говорушек существует конкуренция между высшими и низшими за право осуществлять альтруистическую деятельность. Хотя не адекватная, на первый взгляд, реакция доминанта, свидетельствует именно о том, что альтруистическая функция безраздельно принадлежит ему и, что он не любит, когда его привилегию примеряет на себя какая-нибудь выскочка.<sup>1090</sup>

Захави пишет, например, что у арабских говорушек самцы с высоким рангом «вытесняют друг друга, чтобы выступать в качестве дозорных».<sup>1091</sup> Он совершенно ясно говорит, что не только доминант вытесняет своего подчиненного с дозорного поста, но и подчиненный может вытеснить из дозора своего начальника. На самом деле, прогнать дозорного из караула может только вышестоящая особь. И Захави не приводит ни одного факта, чтобы помощники, как равноправные конкуренты, оспаривали право своего начальства нести караульную службу.

Дозорный, как можно судить по видеосъемкам, завидев птицу с более высоким статусом, не обнаруживает ни малейшей готовности к борьбе за право охранять коммуну от хищников. Он открывает рот так же широко, как птенец в гнезде, сжимается в комок и из важного секьюрити превращается в жалкого воришку, пойманного на огуречной грядке. И это есть ни что иное, как поза умиротворения, возникшая из инфантильного, детского поведения, которая означает, что подчиненный чувствует себя виноватым и просит пощады. Птица с высоким статусом буквально налегает на него и запихивает ему в рот какого-нибудь червяка. Дозорный покорно выдерживает *allopreening*, который, как разъясняет Захави, является «*проявлением господства*»,<sup>1092</sup> доминирующей особи, испуганно соскальзывает со своей ветки и улетает.

Одним словом, я лично не вижу здесь никакой конкуренции за право осуществлять дозорную деятельность. И речь тут идет не о том, что подчиненные *конкурируют* со своим патроном, а о том, что они берутся за дело, которое не *соответствует их статусу*.

## Раздел VI. Мое объяснение природы альтруизма

Как я уже говорил, альтруист и тот, кто оказывается под его защитой, во-первых, входят с одну закрытую социальную группу, и имеют общего врага. Их общий враг, это тот самый объект, с которым борется альтруист, защищая от него получателя альтруистической помощи. Во-вторых, в качестве альтруиста всегда выступает тот, кто занимает в иерархии более высокое положение, чем получатель помощи и тот, от кого он формально защищает этого бедолагу.

Здесь есть только один вопрос, на который необходимо найти ответ: почему человек, занимающий высокое положение в иерархии оказывается в одной закрытой социальной группе с тем, кого обижают, почему враг слабого становится его врагом?

Как я показал, альтруистическая или полицейско-судебная функция наиболее полно воплощена в суверене. Поэтому, объясняя природу альтруизма, я для наглядности буду говорить о суверене, подразумевая, конечно, не только суверена, а каждого, у кого, по словам Жана Руа, хватает мужества считать себя «равными королю».<sup>1093</sup>

Так вот, суверен всегда встает на сторону потерпевшего, потому что преступление, как говорит Мишель Фуко (*Michel Foucault*),<sup>kk</sup> помимо ущерба, который оно причиняет потерпевшей стороне, «посягает на право того, кто защищает закон».<sup>1094</sup>

«Всякое преступление, - пишет он, - своего рода бунт против закона», который выражает волю суверена, и, следовательно, «преступник – враг государя».<sup>1095</sup>

Поэтому-то право классического века, по словам Фуко, как, впрочем, и право во все другие эпохи, рассматривало наказание, не как искупление вины преступника перед жертвой преступления, а как «войну между преступником и государем».<sup>1096</sup>

Суверен относится к преступнику как к своему врагу, потому что власть выражается в праве судить и наказывать других и, попирая закон, преступник сам становится судьей и палачом, и узурпирует *власть* суверена. Как говорит Пьер Сальмон (*Pierre Salmon*),<sup>ll</sup> «король и суд - братья и у них одно дело, и не может один без другого».<sup>1097</sup> Поэтому, утрачивая свою судебную функцию, суверен теряет и свою власть.

«Людовик XVI, - пишет, например, Эрнст Глассон (*Ernest*

---

*kk* Мишель Поль Фуко (1926 — 1984) - философ, теоретик культуры, историк, представитель французского структурализма.

*ll* Здесь и далее использованы материалы С.К. Цатуровой (С.К. Цатурова. 2006. Священное тело короля. Ритуалы и мифология власти. Издательство: Наука. 484 стр.)

Glasson), - первым из королей Франции решил частично отказаться от этой своей главной прерогативы, потому и остальные у него с легкостью были отобраны, а сам он превратился в гражданина Капета». <sup>1098</sup>

В отличие от несчастного Людовика XVI, Филипп IV, окружил себя знатоками римского права – легистами, ввел королевские суды и «подавил в своем государстве всякую независимую от себя власть». <sup>1099</sup>

Поэтому Фуко применительно к публичной казни классического века, говорит, что она «не восстанавливала справедливость, она реактивировала<sup>mm</sup> власть» государя, она «утверждала власть и присущее ей превосходство». <sup>1100</sup> И Соловьев, не привязывая право к какому-либо веку, пишет, что «в убийстве, [например], нарушается право государства, и в казни убийцы восстанавливается право не убитого, а право государства и значение закона». <sup>1101</sup>

Одним словом, враг слабого становится врагом суверена, потому что, нападая на беззащитного, он покушается на власть суверена, и суверен наказывает преступника, чтобы доказать свое превосходство над ним и восстановить свою пошатнувшуюся власть.

То же самое и по той же причине делает каждый, кто занимает высокое положение в иерархии, когда при нем сильный обижает слабого. Кому из взрослых приходилось защищать ребенка хотя бы от уличных сорванцов, знает как бесят эти маленькие бедокуры, показывая, что ни во что не ставят и не боятся взрослого человека, и как хочется надрать им уши и поставить на место. Такие вот примерно чувства испытывает альтруист, и такие примерно побуждения у него возникают.

Я хочу обратить внимание на то, что альтруист стремится сохранить власть не потому, что она открывает возможность доступа к дорогостоящим ресурсам, как думает, например, Роберт Райт (*Robert Wright*), <sup>1102</sup> или дает возможность «сделать другого человека более сговорчивым, уступчивым и готовым прийти на помощь», <sup>1103</sup> как считает Дорвин Картрайт (*Dorwin Cartwright*), и не потому, что он испытывает беспричинную потребность доминировать, которую искателям власти приписывает Генри Мюррей. <sup>1104</sup>

Дело в том, что природа заставляет бороться за власть всех, кто в состоянии бороться, только потому, что власть, это единственное средство, которое позволяет избавиться от власти других людей и быть свободным. И человек стремится не к

---

*mm Восстанавливала (лат. reactivus)*

власти, как всем кажется, а к свободе от власти других людей. Именно так думает, например, Альфред Адлер (*Alfred Adler*), хоть и принято считать, что его персонаж хочет победить общество для того, чтобы сесть ему на шею. Сам же Адлер ясно говорит, что невротик<sup>nn</sup> хочет одержать победу не над обществом, а «над принуждением со стороны общества».<sup>1105</sup>

«Властолюбие, - пишет он, - начинается со страха оказаться во власти других людей и [человек] стремится к тому, чтобы заблаговременно захватить власть над другими в свою пользу».

<sup>1106</sup>

Конечно, суверен, и особенно идеологи, которые едят хлеб у него с руки, утверждают, что он меньше всего думает о сохранении собственной власти, а заботится о поддержании правопорядка, о «защите бедных, вдов и сирот».<sup>1107</sup>

Но это не так.

Суверен, например, борется с обычаем кровной мести, хотя сам по себе этот институт поддерживает правовой порядок и выступает, как средство правового регулирования.<sup>1108</sup>

«Кровомщение, - пишет Федор Леонович,<sup>oo</sup> - есть единственная узда, которая в некоторой степени обуздывает дикие страсти удальца, готового на все».<sup>1109</sup>

Другие свидетельствуют, что «этот обычай спасал общество от анархии, произвола и хаоса, в известной степени, сохраняя в нем общественный порядок, социальную справедливость и равенство».<sup>1110</sup>

Но если обычай кровной мести был хорошей и единственной уздой для удальцов, готовых на любое преступление, то почему тогда государи с такой настойчивостью его уничтожали?

Это потребовалось государям как раз потому, что *файда* (*faida*) в раннем средневековье стала расцениваться сувереном «как произвол и *самосуд*», а его подданные, в свою очередь, рассматривали кровную месть, как «средство сохранения своего статуса и свободы».<sup>1111</sup> Применение *файды*, таким образом, было равносильным не подчинению власти государя.<sup>1112</sup> Поэтому тех, кто «осмеливался брать [на себя] ведение дел другого» без санкции короля, закон Ратхиса, например, приравнивал к «дурным лицам, поднимающим мятежи».<sup>1113</sup>

Суверен так же подчиняет своей власти частное право и

---

*nn* «От здорового человека невротика отличает более сильная защитная тенденция, которой он «оснащает» свой жизненный план. Что же касается целевой установки, то здесь нет никаких принципиальных различий» (Адлер А. 2002. Практика и теория индивидуальной психологии. Издательство: Института Психотерапии. 214 стр.)  
*oo* Леонович Федор Иванович (1833-1911) - историк права.

энергично борется с дуэльной практикой, хотя дуэлянт, по Бентаму, «подвергает себя опасности, чтобы наказать оскорбителя» и тем самым «содействует всеобщей безопасности». <sup>1114</sup> Императрица Екатерина II в своем Манифесте о поединках запрещает дуэли именно потому, что никто кроме суверена не может «*в собственном или чужом деле сделаться судьей*». <sup>1115</sup>

«Король, - внушает Филипп де Бомануар (*Philippe de Beaumanoir*), - является сувереном над всеми. И нет над ним никого столь великого, чтобы он мог прийти в его двор [и] творить суд». <sup>1116</sup>

Точно так же, как суверены или те, у кого хватает мужества считать себя «равными королю», у людей поступают и доминанты у высших социальных животных.

Конрад Лоренц, как я уже говорил, пишет, что высокопоставленная галка, вмешиваясь в ссору подчиненных, «всегда вступает в бой на стороне слабейшего» и ведет себя «словно по рыцарскому принципу: «место сильного – на стороне слабого!» <sup>1117</sup>

Почему высокопоставленная галка так поступает?

Как объясняет Лоренц, высокоранговая птица, заметив ссору сородичей, испытывает возбуждение, и именно это возбуждение принуждает ее вмешаться в чужую драку. Однако нападает она всегда на самого сильного драчуна. Дело в том, пишет он, что «каждый индивид постоянно стремится повысить свой ранг» и «между непосредственно ниже- и вышестоящими всегда возникает особенно сильная напряженность, даже враждебность», которая «тем меньше, чем дальше друг от друга ранги двух животных». <sup>1118</sup>

«Сказанное, - подчеркивает он, - особенно касается деспота и претендента на трон – птиц номер один и номер два». <sup>1119</sup>

Если объяснить поведение доминанта с человеческой точки зрения, то доминант боится, что высокопоставленные птицы и особенно «*претендент на трон*» могут его подсидеть. И он борется с ними не из-за того, что они обижают низкорангового сородича, а чтобы утвердить свое положение в иерархии.

Более высокоразвитым животным, возможно, даже хорошо известна полицейская функция доминанта, и они знают, что за «преступление» против слабого немедленно последует наказание.

Хороший пример такого рода приводит в своей книге о гиеновых собаках Джейн Лавик-Гудолл. В стае собак, за которой она наблюдала, доминирующее положение среди самок занимала Ведьма, второй в иерархии была Черная Фея, а в

самом низу находились Лилия и Юнона.<sup>1120</sup> Однажды Черная Фея сделала несколько шагов в сторону Юноны, потом подскочила к Ведьме, потерлась подбородком об ее голову, снова бросилась к Юноне и стала ее кусать. К удивлению Гудолл, Ведьма отогнала Фею от Юноны и устроила ей взбучку. И это был не единичный случай. Ведьма всегда занимала сторону низкоранговых собак, когда Фея на них набрасывалась.

«Стоило Черной Фее укусить другую самку – Юнону или Лилию, - пишет Лавик-Гудолл, – как Ведьма, очевидно для поддержания порядка, тотчас кусала Черную Фею».<sup>1121</sup>

Лавик-Гудолл иногда казалось, что Черную Фею, которая хотела кого-нибудь укусить, «в предчувствии трепки обуревают сомнения», может ли она это сделать, не вызвав неудовольствия Ведьмы. Она делала рывок, например, к Лилии, «словно собираясь куснуть ее в шею, потом бросалась к Ведьме, чтобы потереться о нее подбородком, но не притрагивалась ни к той, ни к другой».<sup>1122</sup>

Одним словом, суверен защищает слабых, потому что боится потерять власть. И Фуко, по-моему, не совсем точно выражается, когда говорит, что в наказании преступника присутствует «доля, принадлежащая государю».<sup>1123</sup> Точнее было бы сказать, что в наказании, которым суверен восстанавливает свою власть, всегда присутствует доля, принадлежащая жертве преступления.

Эта доля и называется альтруизмом.

Таким образом, альтруизму можно дать примерно такие определения.

Альтруизм, это такое свойство закрытой социальной группы, которое преобразует деятельность отдельных ее членов, направленную на сохранение собственного социального статуса, в преимущества для слабых и беспомощных элементов этой группы.

Альтруизм можно понимать и, как деятельность индивида направленную на сохранение собственного социального статуса, которая благодаря особым свойствам закрытой социальной группы оборачивается выгодой для слабых и беспомощных членов его группы.

---

## Сноски

- 1 Belinda Luscombe. An Evolutionary Explanation for Altruism: Girls Find It Sexy. // Time Health and Family/ Oct. 18, 2010/
- 2 О. Г. Дробницкий. Альтруизм. // Большая Советская Энциклопедия. 1969. Издательство: «Советская энциклопедия». Том I. 1000 стр.
- 3 Бенедикт Спиноза. 2008. Этика. Издательство: Академический Проект. 336 стр.
- 4 Дюркгейм Э. 1994. Самоубийство. Издательство: Мысль. 400 стр.
- 5 Валеев Д. Н. 2002. Уверенность в невидимом. Казань: Татарское книжное издательство. 822 стр.
- 6 Там же.
- 7 Рэнд А. 2011. Добродетель эгоизма. Издательство: Альпина Паблишерз. 186 стр.
- 8 Макаренко А. С. 1988. Книга для родителей. Издательство: Педагогика. 304 стр.
- 9 Фридрих Ницше. 2004. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Издательство: Попурри. 624 стр.
- 10 Флори Жан. 1999. Идеология меча. Издательство: Евразия. 314 стр.
- 11 Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека)// Новый мир, № 10, 1971
- 12 Thomas Henry Huxley. 1905. Evolution and ethics And other essays. New York : D. Appleton and company. 334 pages.
- 13 Там же.
- 14 Лев Толстой. 1956. Религия и нравственность. Полное собрание сочинений в 90 томах. Том 39. Государственное Издательство Художественной Литературы. 514 стр.
- 15 П.А. Кропоткин. 1922. Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. Издательство: Голос труда. 342 стр.
- 16 Лоренц К. 1994. Агрессия. Издательство: Прогресс. 272 стр.
- 17 Гегель Г.Ф.В. 1990. Философия права. Издательство: Мысль. 524 стр.
- 18 Гиренок Ф.И. 1994. Ускользящее бытие. Издательство: ИФ РАН. 220 стр.
- 19 Гиренок Федор Иванович. 2001. Антропологические исследования: Кант и Гегель. // Труды лаборатории виртуалистики. Выпуск 17. Издательство: Путь. 82 стр.
- 20 Г. Зиммель. 1996. Избранное. Том 1. Философия культуры. Издательство: Юрист. 671 стр.
- 21 Там же.
- 22 Гидлевский А. В. Танатальная сущность эгоизма. // Философские науки. № 9, 2003. стр. 81-92.
- 23 Там же.
- 24 Кант Иммануил. 1966. Сочинения в шести томах. Том 6. Издательство: Мысль. 743 стр.
- 25 Кант Иммануил. 1966. Сочинения в шести томах. Том 6. Издательство: Мысль. 743 стр.
- 26 Там же.

- 
- 27 Там же.
- 28 Жмуров В.А. 1986.Общая психопатология. Иркутск: ИГУ, Часть II. 217 стр.
- 29 Ильин Е. П. 2011. Мотивация и мотивы. Издательство: Питер. 512 стр.
- 30 Личко А.Е. 2004. Шизофрения у подростков. Издательство: НЦПЗ РАМН. 472 стр.
- 31 Там же.
- 32 Там же.
- 33 Там же.
- 34 Там же.
- 35 Там же.
- 36 Альфред Щеголев. Рак души.// <http://xn--b1abcfxhsbbsuog2e.xn--p1ai/lib/cancer>
- 37 Там же.
- 38 Там же.
- 39 Там же.
- 40 Там же.
- 41 Там же.
- 42 Там же.
- 43 Там же.
- 44 Там же.
- 45 Там же.
- 46 Там же.
- 47 Там же.
- 48 Там же.
- 49 Там же.
- 50 Шопенгауэр Артур. 2005. Две основные проблемы этики. Пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. Издательство: АСТ. 511 стр.
- 51 Там же.
- 52 Сорокин П.А.. 2003. Голод как фактор: Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь. Издательский центр «Академия». 684 стр.
- 53 Пешков В.Н. 2010. Русский народ и государство. Издательство: Институт русской цивилизации». 688 стр.
- 54 Сорокин П.А.. 2003. Голод как фактор: Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь. Издательский центр «Академия». 684 стр.
- 55 Там же.
- 56 Westermarck E. The origin and development of the moral ideas. London. 1908. vol. II, p. 555.
- 57 Н. М. Карамзин. Полное собрание сочинений в 18 томах. Том 11. История государства Российского. Издательство: Терра-Книжный клуб. 432 стр.
- 58 Westermarck E. The origin and development of the moral ideas. London. 1908. vol. II, p. 555.
- 59 Там же.
- 60 Там же.



- 
- 61 ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 2 б. Д. 1319. Л. 38 – 46.
- 62 Там же.
- 63 Кислицын Н. 1995. Ленинград не сдается. Издательство: Прогресс. 352 стр.
- 64 Адамович Алесь, Даниил Гранин. 1984. Блокадная книга. Издательство: Лениздат. 544 стр.
- 65 Там же.
- 66 Там же.
- 67 Черниловский З. М. 1996. Всеобщая история государства и права. Издательство: Юристъ. 576 стр.
- 68 Фромм Эрих. 1998. Психоанализ и этика. Издательство: АСТ. 568 стр.
- 69 Там же.
- 70 Там же.
- 71 Там же.
- 72 Там же.
- 73 Там же.
- 74 Там же.
- 75 Там же.
- 76 Comte. *Catéchisme positiviste (1852) or Catechism of Positivism*, trans. R. Congreve, (London: Kegan Paul, 1891)
- 77 Comte Auguste. 1973. *System of Positive Polity, Volume 1: Containing the General View of Positivism and Introductory Principles*. New York: Burt Franklin.
- 78 Фромм Эрих. 2012. Величие и ограниченность теории Фрейда. Издательство: АСТ. 224 стр.
- 79 Там же.
- 80 Данэм Б. 1961. Человек против мифов. Перевод И. Катагощина. Издательство: Издательство иностранной литературы. 296 стр.
- 81 Там же.
- 82 Там же.
- 83 Там же.
- 84 Петров. 1969. Эгоизм. Философско-этический очерк. Издательство: Наука. 206 стр.
- 85 Там же.
- 86 Там же.
- 87 Там же.
- 88 Там же.
- 89 Там же.
- 90 Там же.
- 91 Там же.
- 92 Там же.
- 93 К. Маркс, Ф. Энгельс. 1988. *Немецкая идеология*. Издательство: Политиздат. 592 стр.
- 94 Тайлор Э. 1989. *Первобытная культура*. Издательство: Государственное издательство политической литературы. 576 стр.
- 95 Там же.
- 96 Там же.

- 
- 97 Эрик Петров. 1969. Эгоизм. Философско-этический очерк. Издательство: Наука. 206 стр.
- 98 Фрезер Дж. 2011. Золотая ветвь. Издательство АСТ. 767 стр.
- 99 Там же.
- <sup>100</sup> Фрезер Дж. 2011. Золотая ветвь. Издательство АСТ. 767 стр.
- <sup>101</sup> Там же.
- 102 Спиноза Бенедикт. 2012. Этика. Переводчики: Яков Боровский, Н. Иванцов. Издательство: Азбука. 352 стр.
- 103 Рэнд А.. 2003. Апология капитализма. Предисловие А. Эткинда. М.: Новое литературное обозрение. 360 стр.
- 104 Рэнд А.. 2003. Апология капитализма. Предисловие А. Эткинда. Издательство: Новое литературное обозрение. 360 стр.
- <sup>105</sup> А. Рэнд. 2003. Апология капитализма. М.: Новое литературное обозрение. 360 стр.
- 106 Там же.
- 107 Там же.
- 108 Там же.
- 109 Там же.
- 110 Там же.
- 111 Там же.
- 112 Там же.
- 113 Rand A. 1989. The Virtue of Selfishness. Publisher: Penguin Group. 144 pages
- 114 А. Рэнд. 2003. Апология капитализма. М.: Новое литературное обозрение. 360 стр.
- 115 Данэм Б. 1961. Человек против мифов. Перевод И. Катагощина. Издательство: Издательство иностранной литературы. 296 стр.
- 116 Там же.
- 117 Макиавелли Никколо. 2006. Государь. Переводчик: Г. Муравьева Издательство: АСТ. 176 стр.
- 118 Геннадий Гребенник. 2004. Власть и общество в контексте макиавеллистского дискурса. // Вісник Одеського національного університету. Т. 9. Вип.9: Соціологія і політичні науки. Стр. 135-153.
- 119 Макиавелли Никколо. 2006. Государь. Переводчик: Г. Муравьева Издательство: АСТ. 176 стр.
- 120 Там же.
- 121 Макиавелли Никколо. 2006. Государь. Переводчик: Г. Муравьева Издательство: АСТ. 176 стр.
- 122 Там же.
- 123 Там же.
- 124 Сергей Кара-Мурза. 2011. Советская цивилизация. Издательство: Алгоритм. 1200 стр.
- 125 Там же.
- 126 Там же.
- 127 Там же.
- 128 Каутилья. 1959. Артхашастра или наука политики. Издательство академии наук СССР. 802 стр.

- 
- 129 Там же.
- 130 Там же.
- 131 Штирнер Макс. 1994. Единственный и его собственность. Издательство: Основа. 560 стр.
- 132 Там же.
- 133 Там же.
- 134 Там же.
- 135 Там же.
- 136 Там же.
- 137 Гегель Г.Ф.В. 1990. Философия права. Издательство: Мысль. 524 стр.
- 138 Там же.
- 139 Там же.
- 140 William Graham Sumner. 1906. Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals. Publisher: Ginn. 710 pages
- 141 Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. 2000. Этика: Учебник. Издательство: Гардарики. 472 стр.
- 142 Там же.
- 143 Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. 2000. Этика. Издательство: Гардарики. 472 стр.
- 144 Марк Туллий Цицерон. 1993. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Издательство: Наука. 248 стр.
- 145 Там же.
- 146 Там же.
- 147 Новгородцев Павел Иванович. 1995. Сочинения. Издательство: Раритет. 446 стр.
- 148 В.С. Соловьев. 2011. Право и нравственность. Издательство: АСТ. 192 стр.
- 149 Там же.
- 150 Там же.
- 151 Аристотель. 2012. Никомахова этика. Издательство: Директ-Медиа. 428 стр.
- 152 Там же.
- 153 Там же.
- 154 Аристотель. 2005. Евдемова этика. Издательство: ИФ РАН. 448 стр.
- 155 Павел Кошеленко. Таллийная месть. // Ъ-Хабаровск, 4 марта 2005 года
- 156 Павел Кошеленко. Таллийная месть. // Ъ-Хабаровск, 4 марта 2005 года
- 157 Кирилл Хилько. Постановление военного суда: Аким Бенеш освобожден от уголовной ответственности, следствие прекращено. // Наша Нива: первая белорусская газета, 30 апреля 2013 года
- 158 Там же.
- 159 Кирилл Хилько. Постановление военного суда: Аким Бенеш освобожден от уголовной ответственности, следствие прекращено. // Наша Нива: первая белорусская газета, 30 апреля 2013 года
- 160 Иосиф Флавий. 2003. Иудейские древности. Том 1. Издательство: Феникс. 640 стр.

- 
- <sup>161</sup> Там же.
- <sup>162</sup> Там же.
- <sup>163</sup> Бердяев Николай. 1993. О назначении человека. Издательство: Республика. 383 стр.
- <sup>164</sup> Там же.
- <sup>165</sup> Диана Виньковецкая. 2003. Ваш о. Александр. Переписка с отцом Александром Менем. Издательство: Петрополь. 196 стр.
- <sup>166</sup> Бердяев Николай. 1993. О назначении человека. Издательство: Республика. 383 стр.
- <sup>167</sup> Там же.
- <sup>168</sup> Законы Ману. 2002. Издательство: Эксмо-Пресс. 496 стр.
- <sup>169</sup> Морис Дэйви. 2009. Эволюция войн. Издательство: Центрполиграф. 384 стр.
- <sup>170</sup> Там же.
- <sup>171</sup> Там же.
- <sup>172</sup> Новоселов В. Дуэльный кодекс: теория и практика дуэли во Франции XVI века. // Одиссей. Человек в истории. 2001. стр. 216-233
- <sup>173</sup> Там же.
- <sup>174</sup> Там же.
- <sup>175</sup> Бердяев Николай. 1993. О назначении человека. Издательство: Республика. 383 стр.
- <sup>176</sup> Olav B. «Hólmganga and Einvigi: Scandinavian Forms of the Duel». *Medieval Scandinavia*, 2 (1969), sida 132-148.
- <sup>177</sup> Там же.
- <sup>178</sup> Бердяев Николай. 1993. О назначении человека. Издательство: Республика. 383 стр.
- <sup>179</sup> Мученичество святого Поликарпа, епископа Смирнского. // Журналъ «Христіанское чтеніе, издаваемое при Санктпетербургской Духовной Академіи» в типографіи Ильи Глазунова и К°.СПб, 1841.
- <sup>180</sup> Там же.
- <sup>181</sup> Иммануил Кант. 2007. Метафизика нравов. Издательство: Мир книги. 400 стр.
- <sup>182</sup> Там же.
- <sup>183</sup> Гегель Г.В.Ф. 1978. Политические произведения. Москва: Издательство: Наука. 439 стр.
- <sup>184</sup> Кропоткин Петр. 1991. Этика. Издательство: Издательство политической литературы. 496 стр.
- <sup>185</sup> Там же.
- <sup>186</sup> Там же.
- <sup>187</sup> Там же.
- <sup>188</sup> Там же.
- <sup>189</sup> Иммануил Кант. 2007. Метафизика нравов. Издательство: Мир книги. 400 стр.
- <sup>190</sup> Сорокин П.А.. 2003. Голод как фактор: Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь. Издательский центр «Академия». 684 стр.
- <sup>191</sup> Там же.

---

<sup>192</sup> Там же.

<sup>193</sup> Лихницкий В.Н. Влияние голода и холода на душевный строй населения Советской России / Д-р В. Лихницкий. // Современные записки. 1922. Кн. XI. Культура и жизнь. С. 258–268.

<sup>194</sup> Щербатов М.М. 2001. О повреждении нравов в России. Издательство: «Im-Werden-Verlag». 42 стр.

<sup>195</sup> Там же.

<sup>196</sup> Там же.

<sup>197</sup> Марк Блок. 2003. Феодалное общество. Издательство имени Сабашниковых. 504 стр.

<sup>198</sup> Бабич И.Л. 1999. Эволюция правовой культуры адыгов (1860-1990-е годы). Издательство: Институт этнологии и антропологии РАН. 238 стр.

<sup>199</sup> Там же.

<sup>200</sup> Там же

201 А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. 1987. Краткая история этики. Издательство: Мысль. 590 стр.

202 Там же.

203 Там же.

204 Дюркгейм Э. 1990. О разделении общественного труда. Этюды об организации высших обществ. Типография Г.М. Левинсона. 575 стр.

205 Там же.

206 Валентина Чеснокова. 2010. Язык социологии. Курс лекций. Издательство: ОГИ. 544 стр.

207 А. Лосев. 1960. Гомер. Издательство: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства Просвещения РСФСР. 352 стр.

208 Хоффер Эрик. 2000. Истинноверующий. Издательство: Европейский гуманитарный университет. 200 стр.

<sup>209</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. 1988. Немецкая идеология. Издательство: Политиздат. 592 стр.

210 Там же.

211 А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. 1987. Краткая история этики. Издательство: Мысль. 590 стр.

212 Диоген Лаэртский. 2011. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Перевод Михаила Гаспарова. Издательство: АСТ. 576 стр.

213 Досократики. 1999. Перевод с древнегреческого Л. Маковельского. Издательство: Харвест. 784 стр.

214 Гусейнов, Г. Иррлитц. 1987. Краткая история этики. Издательство: Мысль. 590 стр.

215 Гусейнов, Г. Иррлитц. 1987. Краткая история этики. Издательство: Мысль. 590 стр.

216 Диоген Лаэртский. 2011. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Перевод Михаила Гаспарова. Издательство: АСТ. 576 стр.

217 Дынник М.А. 1955. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. Государственное издательство политической литературы. 239 стр.

- 
- 218 Диоген Лаэртский. 2011. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Перевод Михаила Гаспарова. Издательство: АСТ. 576 стр.
- 219 Там же.
- 220 Гусейнов, Г. Иррлитц. 1987. Краткая история этики. Издательство: Мысль. 590 стр.
- 221 Маркс К., Энгельс Ф. 1986. Избранные произведения. В 3-х томах Том 3. Издательство: Политиздат. 639 стр.
- 222 Там же.
- 223 Там же.
- 224 Там же.
- 225 Маркс К., Энгельс Ф. 1986. Избранные произведения. В 3-х томах Том 3. Издательство: Политиздат. 639 стр.
- 226 Гусейнов, Г. Иррлитц. 1987. Краткая история этики. Издательство: Мысль. 590 стр.
- 227 К. Маркс, Ф. Энгельс. 1988. Немецкая идеология. Издательство: Издательство политической литературы. 592 стр.
- 228 Г. В. Ф. Гегель. 1993. Философия истории. Издательство: Наука. 480 стр.
- 229 А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. 1987. Краткая история этики. Издательство: Мысль. 590 стр.
- 230 А.Ф.Лосев. 2000. История античной эстетики. Том I. Издательство: Высшая школа. 525 стр.
- 231 Макс Штирнер. 1994. Единственный и его собственность. Издательство: Основа. 560 стр.
- 232 Джованни Реале и Дарии Антисери. 1994. Западная философия от истоков до наших дней. Том 1: Античность. Издательство: Петрополис. 336 стр.
- 233 Крепелин. 2009. Введение в психиатрическую клинику. Издательство: Бином. 496 стр.
- 234 Там же.
- 235 Там же.
- 236 Маркс К., Энгельс Ф. 1986. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. М.: Политиздат. 639 стр.
- 237 Альфред Щеголев. Рак души. <http://xn--b1abcfxhsbbsuog2e.xn--r1ai/lib>
- 238 Маркс К., Энгельс Ф., 1955
- 239 Шопенгауэр Артур. 2005. Две основные проблемы этики. Пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. Издательство: АСТ. 511 стр.
- 240 П.А. Кропоткин. 1922. Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. Издательство: Голос труда. 342 стр.
- 241 Тит Лукреций Кар. 1983. Лукреций. О природе вещей. Издательство: Художественная литература. 384 стр.
- 242 Кант Иммануил. 1966. Сочинения в шести томах. Том 6. Издательство: Мысль. 743 стр.
- 243 Там же.
- 244 Там же.
- 245 Там же.

- 
- 246 Там же.
- 247 Там же.
- 248 Там же.
- 249 Зиммель Г. Человек как враг // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 114-119.
- 250 Бергер П., Б. Бергер, Р. Коллинз. 2004. Личностно-ориентированная социология. Издательство: Академический Проект. 608 стр.
- 251 Там же.
- 252 Коллинз Рэндалл. 2009. Четыре социологических традиции. Перевод Вадима Россмана. Издательский дом «Территория будущего». 320 стр.
- 253 Д. Н. Ушаков. 2005. Толковый словарь современного русского языка. Издательство Альта-Принт. 1216 стр.
- 254 Лебедев В.И. 1989. Личность в экстремальных условиях. Издательство: Политиздат. 303 стр.
- 255 Там же.
- 256 А. А. Леонов, В. И. Лебедев. 1975. Психологические проблемы межпланетного полета. Издательство: Наука. 248 стр.
- 257 Божко А. Н., Городинская В. С. 1975. Год в «Звездолете». Издательство: Молодая Гвардия. 160 стр.
- 258 Лебедев В.И. 1989. Личность в экстремальных условиях. Издательство: Политиздат. 303 стр.
- 259 Грановская Р.М. 2006. Творчество и конфликт в зеркале психологии. Издательство: «Речь». 416 стр.
- 260 Корякин В. С. 2002. Фредерик Альберт Кук. Издательство: Наука. 248 стр.
- 261 Буманн-Ларсен Т. 2005. Амундсен. Издательство: Молодая гвардия. 558 стр.
- 262 Huntford R. 1999. The Last Place on Earth. Scott and Amundsen's Race to the South Pole. Publisher: The Modern Library. 576 pages
- 263 Penwell L. W. 1990. Problems of Intergroup Behavior in Human Spaceflight Operations. //Journal of Spacecraft and Rockets, Vol. 27, No. 5, pp. 464 - 470.
- 264 Гуцин В. И. Закономерности дистанционного общения малых групп в долговременной изоляции : автореферат диссертации. [Государственный научный центр РФ – Институт медико-биологических проблем РАН]. 2003. 50 стр.
- 265 Там же.
- 266 Mary M. Connors , Albert A. Harrison, Faren R. Akins. 2005. Living aloft: human requirements for extended spaceflight. Publisher: University Press of the Pacific. 419 pages.
- 267 Там же.
- 268 Там же.
- 269 Лоренц К. 1994. Агрессия. Издательство: Прогресс. 272 стр.
- 270 Там же.
- 271 Тинберген Н. 1993. Социальное поведение животных. Издательство: Мир. 152 стр.
- 272 Лоренц К. 1994. Агрессия. Издательство: Прогресс. 272 стр.

- 
- 273 Там же.
- 274 Дюркгейм Э. 1990. О разделении общественного труда. Этюды об организации высших обществ. Типография Г.М. Левинсона. 575 стр.
- 275 Гельвеций К.А. 1973. Сочинения. В двух томах. Том I. Издательство: «Мысль». 647 стр.
- 276 А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. 1987. Краткая история этики. Издательство: Мысль. 590 стр.
- 277 Гельвеций К.А. 1973. Сочинения. В двух томах. Том I. М.: «Мысль». 647 стр.
- 278 Бергсон А. 2010. Два источника морали и религии. Перевод А. Гофмана. Издательство: КДУ. 288 стр.
- 279 Там же.
- 280 Конституция Российской Федерации. Издательство: Виктория плюс. 48 стр.
- 281 Лебон Густав. 2011. Психология народов и масс. Издательство: Академический Проект. 240 стр.
- 282 Там же.
- 283 Там же.
- 284 Там же.
- 285 Николай Комлев. 1999. Словарь иностранных слов. Издательство: Эксмо-Пресс. 672 стр.
- 286 Лоренц К. 1994. Агрессия. Издательство: Прогресс. 272 стр.
- 287 Руа Жан Жак. 2001. История рыцарства. Издательство: Алетейя. 248 стр.
- 288 Там же.
- 289 Там же.
- 290 Там же.
- 291 Там же.
- 292 Там же.
- 293 Иеринг Р. Ф. 2006. Борьба за право. Избранные труды. В 2 томах. Том 1. Издательство Р. Асланова «Юридический центр Пресс». 624 стр.
- 294 Иеринг Р. Ф. 2006. Борьба за право. Избранные труды. В 2 томах. Том 1. Издательство Р. Асланова «Юридический центр Пресс». 624 стр.
- 295 Бентам Иеремия. 1867. Введение в основание нравственности и законодательства. Основные начала уголовного кодекса. Издательство: Русская книжная торговля. 746 стр.
- 296 Хоффер Эрик. 2000. Истинноверующий. Издательство: Европейский гуманитарный университет. 200 стр.
- 297 С. И. Лучицкая. Евреи. // Словарь средневековой культуры. Под редакцией Арона Гуревича. Издательство: Российская политическая энциклопедия. 654 стр.
- 298 Там же.
- 299 Там же.
- 300 Там же.
- 301 Мария Пушкиова. Сказки старой Праги. // Вокруг света. 31 декабря 2013 года
- 302 Там же.



- 
- 303 Ливий Тит. 1991. История Рима от основания города. В трех томах. Том 2. Издательство: Наука. 528 стр.
- 304 Марков А.В. Эволюция кооперации и альтруизма: от бактерий до человека. Расширенная версия доклада на IV Международной конференции «Биология: от молекулы до биосферы». 15 декабря 2009 года.
- 305 Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. 1995. Издательство: Республика. 464 стр.
- 306 Там же.
- 307 Там же.
- 308 Там же.
- 309 Comte. *Catéchisme positiviste (1852) or Catechism of Positivism*, trans. R. Congreve, (London: Kegan Paul, 1891). 201 pages.
- 310 Comte Auguste. 1973. *System of Positive Polity, Volume 1: Containing the General View of Positivism and Introductory Principles*. Translated by John Henry Bridges. New York: Burt Franklin.
- 311 Comte. *Catéchisme positiviste (1852) or Catechism of Positivism*, trans. R. Congreve, (London: Kegan Paul, 1891). 201 pages.
- 312 Comte. *Catéchisme positiviste (1852) or Catechism of Positivism*, trans. R. Congreve, (London: Kegan Paul, 1891)
- 313 Там же.
- 314 Там же.
- 315 Спенсер Герберт. 1998. Опыты научные, политические и философские. Издательство: Современный литератор. 1408 стр.
- 316 Спенсер Герберт. 2011. Научные основания нравственности. Индукции этики. Этика индивидуальной жизни. Издательство: ЛКИ. 248 стр.
- 317 Spencer Herbert. 2011. *The Data of Ethics*. Transaction Publishers. 350 pages
- 318 Stephen Leslie. 2010. *The Science Of Ethics (1907)*. Издательство: Книга по Требованию. 704 стр.
- 319 Steven Leslie. 1882. *Science Etiki*. Publishers: Smith, Elder and Co. 704 pages.
- 320 Дарвин Чарлз. 2009. Происхождение человека и половой отбор. Издательство: Терра-Книжный клуб. 784 стр.
- 321 Там же.
- 322 Murray Henry. 2007. *Explorations in Personality*. Publisher: Oxford Academ. 810 pages
- 323 Trivers Robert L.. 1971. *The Evolution of Reciprocal Altruism*. *The Quarterly of Biology*, Vol. 46, No.1 (Mar., 1971), 35-57
- 324 Оксфордский толковый словарь по психологии, 2002.
- 325 Кейсельман В.Р. (Дорожкин). 2010. Альтруизм: так называемое добро. – Симферополь.: «Таврия». 348 стр.
- 326 Там же.
- 327 Там же.
- 328 Там же.
- 329 Там же.

- 
- 330 Ричард Докинз. 2010. Расширенный фенотип: длинная рука гена. Издательство: Астрель. 512 стр.
- 331 Там же.
- 332 Протопопов А. 2002. Трактат о любви, как ее понимает жуткий зануда. Издательство: КСП+. 304 стр.
- 333 *Интервью психолога П.Суховой с этологом А.И. Протопоповым. // <http://polinasukhova.ru>. 24 сентября 2013 года*
- 334 Там же
- 335 Там же.
- 336 Там же.
- 337 Там же.
- 338 Там же.
- 339 Там же.
- 340 Там же.
- 341 Там же.
- 342 Vaknin Sam. 2007. Malignant self-love: narcissism revisited. Publisher: Narcissus Publications. 680 pages.
- 343 Там же.
- 344 Там же.
- 345 Там же.
- 346 Там же.
- 347 Seelig Beth J., Lisa S. Rosof. Normal and pathological altruism. // Journal of the American Psychoanalytic Association. 9 марта 2001 года. Page 933-959
- 348 Кинесса М. 1990. Брак под микроскопом. Физиология половой жизни человека. Издательство: АДА 184 стр.
- 349 Там же.
- 350 Там же.
- 351 Там же.
- 352 Там же.
- 353 Казанова. История моей жизни. 1991. Издательство: Московский рабочий. 736 стр.
- 354 Там же.
- 355 Там же.
- 356 Там же.
- 357 Кинесса М. 1990. Брак под микроскопом. Физиология половой жизни человека. Издательство: АДА 184 стр.
- 358 Там же.
- 359 Там же.
- 360 Там же.
- 361 Там же.
- 362 Там же.
- 363 Захарченко М.А.. 1930. Курс нервных болезней. М.-Л., ГИЗ РСФСР. 932 стр.
- 364 Там же.
- 365 Там же.

- 
- 366 Saule Legrand du. 1891. Les hysteriques etat physique et etat mental : Actes insolites, delictueux et criminels. Published 1891 by Librairie J.-B. Bail- liere in Paris. 625 pag.
- 367 Там же.
- 368 Там же.
- 369 Там же.
- 370 Жмуров В.А. 2010. Большая энциклопедия по психиатрии. Издатель- ство: Джангар. 864 стр.
- 371 Там же.
- 372 В.М. Блейхер, И. В. Крук. 1995. Толковый словарь психиатрических терминов. Издательство: МОДЭК. 640 стр.
- 373 Edited by Barbara Oakley, Ariel Knafo, Guruprasad Madhavan and David Sloan Wilson, 2011. Pathological Altruism. oxford university press. 465 pages.
- 374 Там же.
- 375 Там же.
- 376 Там же.
- 377 Seelig Beth J., Lisa S. Rosof. Normal and pathological altruism. // Journal of the American Psychoanalytic Association. 9 марта 2001 года. Page 933-959.
- 378 Seelig Beth J., Lisa S. Rosof. Normal and pathological altruism. // Journal of the American Psychoanalytic Association. 9 марта 2001 года. Page 933-959
- 379 Там же.
- 380 Русаков Сергей. 2011. Альтруизм и прагматизм. [blogspot.com](http://blogspot.com)
- 381 Там же.
- 382 Там же.
- 383 Там же.
- 384 Там же.
- 385 Апресян Р.Г. 1995. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. Издательство: ИФРАН. 353 стр.
- 386 Римские стойки: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. 1995. Издательств- во: Республика. 464 стр.
- 387 Marchangy Louis Antoine François. 1834. La Gaule poetique. Publisher: Paris : L.-F. Hivert. 722 pag.
- 388 Там же.
- 389 Там же.
- 390 Кемеровский десятиклассник спас трех детей от грабителей. // РИА Новости, 5 мая 2008 года
- 391 Там же.
- 392 Кемеровчанин откусил ухо случайному прохожему. // Информа- ционное агентство Город Новостей, 8 апреля 2011 года
- 393 Там же.
- 394 Анна Белкина. Сисадмин спас пенсионерку от грабителя. // [59.ru](http://59.ru), 7 марта 2012 года
- 395 Там же.
- 396 Скрутил грабителя и позвонил в милицию. // Симбирский курьер, 20 декабря 2010 года
- 397 Петерс Д. И. 1996. Наградные медали Российской империи XIX-XX веков. Каталог. Издательство: Москва. 294 стр.

- 
- 398 Аристотель. 2012. Никомахова этика. Издательство: Директ-Медиа. 428 стр.
- 399 Українки в Італії стали героїнями після руйнівних землетрусів. // ТСН Вражає, 24 травня 2012
- 400 Там же.
- 401 Там же.
- 402 Н.И. Козлов. Альтруизм, альтруист. // Психологос - энциклопедия практической психологии. archive.psychologos.ru
- 403 Там же.
- 404 Елена Шрамко. Альтруист. // miz.org.ua/psikhoanaliz
- 405 Майерс Д. 2007. Социальная психология. Издательство: Питер. 794 стр.
- 406 Библия. 2011. Издательство: Российское Библейское общество. 1246 стр.
- 407 Майерс Д. 2007. Социальная психология. Издательство: Питер. 794 стр.
- 408 Там же.
- 409 Иван Николаевич Захарьин. 1902. Кавказ и его герои. Издатель: Типография А.Е. Колпинского. 487 стр.
- 410 Там же.
- 411 Там же.
- 412 Там же.
- 413 Марк Туллий Цицерон. 1962. Речи. Том 2. Издательство Академии Наук СССР. 420 стр.
- 414 Майерс Д. 2007. Социальная психология. Издательство: Питер. 794 стр.
- 415 Н.И. Козлов. Альтруизм, альтруист. // Психологос - энциклопедия практической психологии. archive.psychologos.ru
- 416 Морис Дэйви. 2009. Эволюция войн. Издательство: Центрполиграф. 384 стр.
- 417 Инна Коваль. Донецкие «маршруточники» избили макеевского конкурента. // Макеевский рабочий. № 119(17678), 27 октября 2008 года
- 418 Анна Волкова. В Бахчисарае среди бела дня зарезали девушку. Поиски маньяка продолжаются. // Новый регион2, 8 ноября 2005 года.
- 419 Сергей Станчик. Житель Приморья, защитивший поселок от бандитов: «Пока он передергивал затвор, я успел схватить кухонный нож». // Комсомольская правда, 30 июля 2013 года
- 420 Там же.
- 421 Там же.
- 422 Борис Кокурин, Юлия Кремнева-Вандышева. Многодетный отец, рискуя жизнью, спас целый поселок от вооруженных бандитов. // «КП» - Хабаровск», 29 июля 2013 года
- 423 Стивен Д. Левитт, Стивен Дж. Дабнер. 2010. Суперфрикономика. Издательство: Манн, Иванов и Фербер. 288 стр.
- 424 Чалдини Роберт. 2012. Психология влияния. Издательство: Питер. 304 стр.
- 425 Роллс Джеофф. 2010. Классические случаи в психологии.

- 
- Издательство: Питер. 256 стр.
- 426 Там же.
- 427 Rosenthal A. M. (1964). Thirty-eight witnesses. New York: McGraw-Hill  
Saulle Legrand du. 112 pages.
- 428 Стивен Д. Левитт, Стивен Дж. Дабнер. 2010. Суперфрикономика. Издательство: Манн, Иванов и Фербер. 288 стр.
- 429 М. Мосс. 1996. Общества. Обмен. Личность. Издательство: Восточная литература. 360 стр.
- 430 Там же.
- 431 Там же.
- 432 Там же.
- 433 Там же.
- 434 Levi-Strauss C. The Principle of Reciprocity // Sociological Theory. N. Y.: Macmillan. 1964. Page 85
- 435 В.П. Кутыгин. 2000. Современные зарубежные социологические концепции. Издательство: Союз. 158 стр.
- 436 Гоббс Т. 1991. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль. 480 стр.
- 437 Кроль Ю. Л. 1970. Сыма Цянь - историк. Издательство: Наука. 448 стр.
- 438 Там же.
- 439 Цицерон. 1985. Философские трактаты. Издательство: Наука. 384 стр.
- 440 Квашнин В.А. 2006. Законы о роскоши в Древнем Риме эпохи Пунических войн. Издательство: «Русь». 162 стр.
- 441 Там же.
- 442 Там же.
- 443 Ш. Л. Монтескье. 1999. О духе законов. Издательство: Мысль. 674 стр.
- 444 Квашнин В.А. 2006. Законы о роскоши в Древнем Риме эпохи Пунических войн. Издательство: Русь. 162 стр.
- 445 Там же.
- 446 Там же.
- 447 Гай Светоний Транквилл. 1993. Жизнь двенадцати цезарей. Перевод М.Л. Гаспарова. Издательство: «Наука». 374 стр.
- 448 Гай Саллюстий Крисп, Марк Туллий Цицерон. 1934. О заговоре Катилины. Речи против Катилины. Издательство: Academia. 476 стр.
- 449 Утченко С.Л. 1972. Цицерон и его время. Издательство: «Мысль». 360 стр.
- 450 Хейердал Т. 1964. В поисках рая. Издательство: Мысль. 160 стр.
- 451 Там же.
- 452 Там же.
- 453 Хейердал Т. 1964. В поисках рая. Издательство: Мысль. 160 стр.
- 454 Гольбах Поль. 1940. Система природы или о законах мира физического и духовного. Перевод П. Юшкевича. Издательство: Соцэкгиз. 456 стр.
- 455 Эй Джей. 2002. Шмузинг: золотое правило успеха. Как правильно общаться с людьми и при этом всегда оказываться в выигрыше. Издательство: Олимп. 272 стр.

- 
- 456 Там же.  
457 Там же.  
458 Там же.  
459 Там же.  
460 Пожилые канадцы раздали миллионы, выигранные в лотерею. // Русская служба ВВС, 5 ноября 2010 года  
461 Канадские пенсионеры, выигравшие в лотерею 10,9 миллиона долларов, отдали из них на благотворительность 10,6 миллиона. «Факты и комментарии», 5 ноября 2010  
462 Obituaries. Violet Large. // Ottavwa Business journal The power build your business. July 18, 2011  
463 Дубко Е.Л. 2003. Всегда ли добрые дела надо делать втайне? // Вестник Московского университета. Серия: Философия. №4. стр. 73-81.  
464 Там же.  
465 Чалдини Р., Д. Кенрик, С. Нейберг. 2002. Социальная психология. Пойми других, чтобы понять себя. Издательство: Прайм-Еврознак. 256 стр.  
466 Там же.  
467 Там же.  
468 Иммануил Кант. 2007. Метафизика нравов. Издательство: Мир книги. 400 стр.  
469 Аристотель. 2011. Риторика. Поэтика. Издательство: Лабиринт. 208 стр.  
470 Публий Корнелий Тацит. 2010. Анналы. Малые произведения. Издательство: АСТ. 512 стр.  
471 Там же.  
472 Там же.  
473 Ливий Тит. 1991. История Рима от основания города. В трех томах. Том 2. Издательство: Наука. 528 стр.  
474 Там же.  
475 Плутарх. 1999. Сравнительные жизнеописания. Издательство: Эксмо-Пресс. 1168 стр.  
476 Андрей Роде, Августин Мейерберг, Самуэль Коллинс, Яков Рейтенфельс. 1997. Утверждение династии. Издательство: Фонд Сергея Дубова. 544 стр.  
477 Альберт Байбурин, Андрей Топорков. 1990. У истоков этикета. Издательство: Наука. 168 стр.  
478 Там же.  
479 Гуревич АЛ. «Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе». М., 1970. 342 стр.  
480 Там же  
481 Там же.  
482 Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. 1995. Издательство: Республика. 464 стр.  
483 Цит. по Гуревич АЛ. «Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе». М., 1970. 342 стр.  
484 Корни Иггдрасиля. 1997. Составитель Ольга Смирницкая.

---

Издательство: Терра-Книжный клуб. 640 стр.

485 Robert L. Trivers. The Evolution of Reciprocal Altruism. // The Quarterly Review of Biology, Vol. 46, No. 1 (Mar., 1971), 35-57.

486 Мосс М. 1996. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. Перевод с французского, послесловие и комментарии А. Б. Гофмана. Издательство: М.: «Восточная литература». 360 стр.

487 Там же.

488 Гуревич А. Л. «Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе». М., 1970. 342 стр.

489 Юлиус фон Клапрот. 1974. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах. // В.К. Гарданов. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XII – XIX вв. Издательство: Эльбрус. 634 стр.

490 Там же.

491 Мф. 6, 1-4. Библия. 2011. Издательство: Российское Библейское общество. 1246 стр.

492 Угодник Божий Николай. Житие и чудеса святителя Николая Мирликийского. 2005. Издательство: Артос-Медиа. 224 стр.

493 Там же..

494 Там же.

495 Кроль Ю.Л. Представление Сыма Цяня о «тайном благодеянии». // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция / Институт востоковедения РАН. М.: Восточная литература. 2009. 502 стр. - Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 1. С. 226-236.

496 Дубко Е.Л. 2003. Всегда ли добрые дела надо делать втайне? // Вестник Московского университета. Серия: Философия. №4. стр. 73-81.

497 Дубко Е.Л. 2003. Всегда ли добрые дела надо делать втайне? // Вестник Московского университета. Серия: Философия. №4. стр. 73-81.

498 Там же.

499 Там же.

500 Там же.

501 Златоуст Иоанн. Полное собрание творений Иоанна Златоуста. 2005. Книга 2 (том 10-12). Издательство: Издательство Белорусского Экзархата - Белорусской Православной Церкви 1512 стр.

502 Там же.

503 Святитель Иоанн Златоуст. 2008. Беседы о покаянии. Издательство: Приход храма Святого Духа сошествия. 224 стр.

504 Святитель Иоанн Златоуст. 2008. Беседы о покаянии. Издательство: Приход храма Святого Духа сошествия. 224 стр.

505 Там же.

506 Гурьев Виктор, протоиерей. 1999. Пролог в поучениях. Издательство: Елеон. 672 стр.

507 Там же.

508 Там же.

509 Эразм Роттердамский. 1992. Оружие христианского воина. Издательство: Сердце. 112 стр.

- 
- 510 Ростовский Димитрий. 2011. Жития святых. Издательство: Сибирская Благовонница. 10000 стр.
- 511 Там же.
- 512 Гольбах Поль. 1962. Галерея святых (или Исследование образа мыслей, поведения, правил и заслуг тех лиц, которых христианство предлагает в качестве образцов). Издательство: Госполитиздат. 354 стр.
- 513 Лебедев А. П. 2003. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. Издательство Олега Абышко. 448 стр.
- 514 Там же.
- 515 P. N. Furbank. 2008. Altruism, Selfishness, and Genes (essay). Casa editrice: The Threepenny Review. 258 pages.
- 516 P. N. Furbank. 2008. Altruism, Selfishness, and Genes (essay). Casa editrice: The Threepenny Review. 258 pages.
- 517 Там же.
- 518 Е.Н. Панов. Есть ли альтруизм у бактерий? // Этология и зоопсихология №2, 2010 год
- 519 Майкл Рьюз, Эдвард О. Уилсон. Дарвинизм и этика. // Вопросы философии, 1987, № 1
- 520 Уоллес Альфред Рассел. 1911. Дарвинизм. Изложение теории естественного подбора и некоторых из его приложений. Перевод М. А. Мензбира. Издательство: Москва. Издание М. и С. Сабашниковых. 577 стр.
- 521 Альфред Уоллэс. 1878. Естественный подбор. Издательство: Типография Ф. С. Сущинского. 524 стр.
- 522 Александр Мень. 2003. Исагогика. Издательство: Фонд имени Александра Меня. 640 стр.
- 523 Там же.
- 524 Там же.
- 525 Иммануил Кант. 2001. Основы метафизики нравственности. Издательство: Мысль. 1472 стр.
- 526 Шопенгауэр Артур. 2005. Две основные проблемы этики. Пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. Издательство: АСТ. 511 стр.
- 527 К. Маркс, Ф. Энгельс. 1988. Немецкая идеология. Издательство: Политиздат. 592 стр.
- 528 Фридрих Энгельс. 1988. Анти-Дюринг. Издательство политической литературы. 484 стр.
- 529 Гордеева А.В., Лабас Ю.А. Одноклеточные альтруисты. // Природа, №6, 2005 год
- 530 Jurgen Heinze and Bartosz Walter. Moribund Ants Leave Their Nests to Die in Social Isolation. // Current Biology 20, 249–252, February 9, 2010
- 531 O. Rueppell, M. K. Hayworth, N. P. Ross. Altruistic self-removal of health-compromised honey bee workers from their hive. // Journal of Evolutionary Biology, Volume 23, Issue 7, pages 1538–1546, July 2010
- 532 Гробов О. Ф. 1987. Болезни и вредители медоносных пчел. Справочник. Агропромиздат. 335 стр.
- 533 Александр Ханников. 2012. Справочник ветеринарного специалиста. Издательство: ЛитРес. 1035 стр.
- 534 Там же.



- 
- 535 Кипятков В. Е. 2009. Мир общественных насекомых. Издательство: Либроком. 408 стр.
- 536 Там же.
- 537 Там же.
- 538 Е.Н. Панов. Есть ли альтруизм у бактерий? // Этология и зоопсихология №2, 2010 год
- 539 Лоренц К. 1994. Агрессия. Издательство: Прогресс. 272 стр.
- 540 Флори Жан. 1999. Идеология меча. Издательство: Евразия. 314 стр.
- 541 Лоренц Конрад. 1978. Кольцо царя Соломона. Перевод Е. Панова. Издательство: Знание. 208 стр.
- 542 Там же.
- 543 Там же.
- 544 Frans de Waal. 2007. Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes. Publisher Johns Hopkins University Press. 256 p.
- 545 Там же.
- 546 Там же.
- 547 Там же.
- 548 Там же..
- 549 Brian Stelter. You've Seen the YouTube Video; Now Try the Documentary. // The New York Times , 10 may, 2008
- 550 Jeffrey Kluger Thursday. When Animals Attack — and Defend. // TIME Health & Family, 7 June, 2007
- 551 Albert Schweitzer. 2001. Kultur und Ethik in den Weltreligionen. Binding: Hardcover. 467 seiten
- 552 А.А. Игнатенко. 1994. Обман в контексте арабо-исламской культуры средневековья (по материалам «княжьих зеркал»). // Одиссей. Человек в истории 1993: Образ «другого» в культуре. Ответственный редактор Арон Гуревич. Издательство: Наука. 331 стр.
- 553 Там же.
- 554 Песнь о Роланде. 1964. Издательство: Наука. 192 стр.
- 555 Там же.
- 556 М. Оссовская. 1987. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. Издательство: Прогресс. 528 стр.
- 557 Беттельхейм Бруно. Просвещенное сердце // Человек, 1992, №№ 2-6
- 558 Там же.
- 559 Там же.
- 560 Ганди. 1969. Моя жизнь. Издательство: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». 612 стр.
- 561 Там же.
- 562 Там же.
- 563 Феликс Кандель. 2006. Книга времен и событий. Том 5. История евреев Советского Союза (Уничтожение еврейского населения 1941-1945). Издательство: Мосты культуры. 416 стр.
- 564 Токарь Алексей. 2012. Почему я не верю в холокост? Издательский дом: Global eBook Samvydav Corp. 47 стр.

- 
- 565 Сопротивление евреев политике геноцида: Наум Монастырский – узник жмеринского гетто и участник подпольной группы // Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі. № 2 (4) 2008.
- 566 Там же.
- 567 Там же.
- 568 Феликс Кандель. 2006. Книга времен и событий. Том 5. История евреев Советского Союза (Уничтожение еврейского населения 1941-1945). Издательство: Мосты культуры. 416 стр.
- 569 Сопротивление евреев политике геноцида: Наум Монастырский – узник жмеринского гетто и участник подпольной группы // Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі. № 2 (4) 2008.
- 570 Lull Ramon. 1993. Libre del Ordre de Cavayleria. Libro de la orden de cavallería. Madrid: Alianza. 298 pag.
- 571 Руа Жан Жак. 2007. История рыцарства. Издательство: Эксмо. 448 стр.
- 572 Пьюзо Марио. 2010. Омерта. Издательство: Эксмо. 320 стр.
- 573 Форд Генри. 2008. Моя жизнь, мои достижения. Сегодня и завтра. Издательство: Снег. 496 стр.
- 574 Там же.
- 575 Самого богатого человека Земли наградили за заботу о человечестве. // РКН, 1 октября 2012 года
- 576 А. Кияткин. Цукерберг и его бесполезная благотворительность. // Forbes, 16 декабря 2010
- 577 Штутман Самуил. 2000. На страже тишины и спокойствия: из истории внутренних войск России (1811 – 1917 гг.). Издательство: Газоил пресс. 260 стр.
- 578 Нестеров М. В.. 1986. Давние дни. (Воспоминания, очерки, письма). Издательство: Башкирское книжное издательство. 560 стр.
- 579 Аксаков И.С. О благотворительности по русскому народному понятию // «День». 1862. N 38, 22 сентября. Стр. 1 - 3.
- 580 Рыкачев А. Цены на хлеб и труд в С.-Петербурге за 58 лет // Вестник финансов. 1911. №31
- 581 Аксаков И.С. О благотворительности по русскому народному понятию // «День». 1862. N 38, 22 сентября. Стр. 1 - 3.
- 582 Там же.
- 583 А. И. Герцен. 1976. Былое и думы. Издательство: Детская литература. 592 стр.
- 584 Там же.
- 585 Лазурский А.Ф. Альтруизм. Психология личности. Тексты, изд. Моск. университет.1982г.
- 586 Евгения Тур. «Воспоминания и размышления». Журнал «Время».Петербург, 1862, т.Х,№ 6, стр.: 64-65.
- 587 Лазурский А.Ф. Альтруизм. //Психология личности. Тексты. Издательство Московского университета.1982. 288 стр.
- 588 А. Ф. Кони. 2002. Врата милосердия. Книга о докторе Гаазе. Издательство: Древо Добра. 544 стр.
- 589 Там же.

- 
- 590 Кони А. Ф. 2002. Врата милосердия. Книга о докторе Гаазе. Издательство: Древо Добра. 544 стр.
- 591 П. Лебедев. Федор Петрович Гааз. Врата милосердия. Книга о докторе Гаазе. 2002. Составитель: А. Нежный. Издательство: Древо Добра. 544 стр.
- 592 Кони А. Ф. 2002. Врата милосердия. Книга о докторе Гаазе. Издательство: Древо Добра. 544 стр.
- 593 Там же.
- 594 Там же.
- 595 Там же..
- 596 Там же.
- 597 Лазурский А.Ф. Альтруизм. Психология личности. Тексты, изд.Моск. университет.1982г.
- 598 А. Ф. Кони. 2002. Врата милосердия. Книга о докторе Гаазе. Издательство: Древо Добра. 544 стр.
- 599 Там же.
- 600 Там же.
- 601 Там же.
- 602 Докинз Р. 1993. Эгоистичный ген. Издательство: Мир. 318 стр.
- 603 Там же.
- 604 Trivers Robert L.. 1971. The Evolution of Reciprocal Altruism. The Quarterly of Biology, Vol. 46, No.1 (Mar., 1971), 35-57
- 605 Лоренц К. 1998. Обратная сторона зеркала: Пер. с нем. А. И. Федорова, Г. Ф. Швейника. Издательство: Республика. 393 стр.
- 606 Илья Игнатов. Комбат Сергей Солнечников спас новобранцев, накрыв своим телом боевую гранату. // Косомольская правда. 28 марта 2012 года.
- 607 Семенова Анна, Светлана Романова. 6 секунд на подвиг. Офицер спас солдата, закрыв его своим телом. // Новые Известия. 6 Апреля 2007 года.
- 608 Там же.
- 609 Соколов-Митрич Дмитрий. Спасти рядового Бондарева. // Известия. 20 февраля 2003 года.
- 610 Там же.
- 611 Приложение
- 612 Юлия Ткаченко. Мэр Лондона спас женщину от банды вооруженных хулиганок. // Комсомольская правда в Украине. 4 ноября 2009 года.
- 613 Пожарный в день рождения спас двоих утопающих. // lifenews.ru, 25 июля 2010 года.
- 614 Игорь Ефимов. Погиб при исполнении. // Московская правда, № 260, 1 декабря 2008 года.
- 615 В Улан-Удэ полицейский спас пьяного утопающего, но сам погиб. // Российская газета, 4 июля 2011 года.
- 616 Юлия Филь. 11-летний школьник спас тонущего первоклассника в селе Дербетовка. // Ставропольская правда, 24 января 2011 года
- 617 Молодец, Егор! // Курская правда, 8 февраля 2008 года
- 618 В Горном Алтае восьмилетний мальчик спас тонущего первоклашку. // Комсомольская правда, 11 июля 2011 года

- 
- 619 П. Лебедев. Федор Петрович Гааз. Врата милосердия. Книга о докторе Гаазе. 2002. Составитель: А. Нежный. Издательство: Древо Добра. 544 стр.
- 620 Ф. Ф. Вигель. 2001. Записки. Издательство: Захаров. 592 стр.
- 621 Там же.
- 622 Там же.
- 623 Э. Б. Тайлор. 1989. Первобытная культура. Государственное издательство политической литературы. 576 стр.
- 624 Крашенинников С.П. 1994. Описание Земли Камчатки в двух томах. Том II. Издательство: Наука. 326 стр.
- 625 Стеллер Г. В. 2011. Описание земли Камчатки. Издательство: ХК Новая книга. 571 стр.
- 626 Там же.
- 627 Там же.
- 628 Э. Б. Тайлор. 1989. Первобытная культура. Государственное издательство политической литературы. 576 стр.
- 629 Там же.
- 630 Там же.
- 631 Олег Ивик. 2010. История человеческих жертвоприношений. Издательство: Ломоносов. 256 стр.
- 632 С. В. Максимов. 2008. Русские обряды и суеверия: Нечистая, неведомая и крестная сила. Лесная глушь. Издательство: Престиж Бук. 576 стр.
- 633 Там же.
- 634 Там же.
- 635 Петерс Д. И. 1996. Наградные медали Российской империи XIX-XX веков. Каталог. Издательство: Москва. 294 стр.
- 636 Там же.
- 637 Осипенко В. 2010. Ману-самхита. Законы человечества. Издательство: Философская Книга. 384 стр.
- 638 Емельянов В. В. 2001. Древний Шумер. Очерки культуры. Издательство: «Петербургское Востоковедение», 368 стр.
- 639 Зильберман М. «Земля Ханаанейская» // samlib.ru
- 640 Хрестоматия по истории Древнего Востока: Учебное пособие в 2-х частях. Под ред. М.А. Коростовцева, И.С.Кацнельсона, В.И.Кузицина/ издательство: Высшая школа, 1980. 256 стр.
- 641 Дьяконов И.М. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства // Вестник древней истории. 3. 1952. С.225-303
- 642 Флори Жан. 1999. Идеология меча. Издательство: Евразия. 314 стр.
- 643 С. М. Соловьев. 1989. Сочинения в 18 томах. Книга 9. История России с древнейших времен. Тома 17-18. Издательство: Мысль. 752 стр.
- 644 Соловьев С. М. 1996. Учебная книга русской истории. Издательство: Просвещение. 384 стр.
- 645 Лев Троцкий. 1990. Сталин. Том 1. Издательство политической литературы. 324 стр.
- 646 Георгий Елин. Человек в цилиндре. // Вокруг света №1 (2772), январь 2005

- 
- 647 Николай Метелкин. Загадка Уинстона Черчилля. // Вокруг света № 10 Октябрь 2006
- 648 Георгий Вернадский. 1997. История России. Монголы и Русь. Издательство: Аграф. 480 стр.
- 649 Там же.
- 650 Там же.
- 651 Дьяконов И.М. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства // Вестник древней истории. 3. 1952. С.225-303
- 652 Щеглов В. 1888. Нравственность и право в их взаимных отношениях. Издательство: Типо-лит. Г. Фальк. 129 стр.
- 653 История этических учений: Учебник. 2003. Под редакцией А.А. Гусейнова. Издательство: Гардарики. 911 стр.
- 654 Карл Поппер. 1992. Открытое общество и его враги. В двух томах. Том 1. Издательство: Культурная инициатива. 448 стр.
- 655 Платон. 1990. Собрание сочинений в 4 т. Т.1. М.: Мысль. 860 стр.
- 656 Дольник В.Р.. Этологические экскурсии по запретным садам гумани- тариес.// «Природа», № 1-2, 1993 год.
- 657 Там же.
- 658 Там же.
- 659 А. С. Панарин, И. А. Василенко, Е. А. Карцев, Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская, Г. К. Овчинников. 1999. Философия истории. Издательство: Гардарики. 432 стр.
- 660 Карамзин Н. М. 2008. История государства Российского. В 12 томах. Том 8. Издательство: Рипол Классик. 180 стр.
- 661 Там же.
- 662 Там же.
- 663 Там же.
- 664 Веселовский С. Б. 1963. Исследования по истории опричнины. Издатель-Издательство Академии наук СССР. 537 стр.
- 665 Там же.
- 666 Поч Рафаэль. Все жертвы Сталина. // Газета «La Vanguardia», 3 июня 2001 года.
- 667 Там же.
- 668 Там же.
- 669 Пыхалов Игорь. Поминая Сталина. // Новый Петербург. 28 июня 2001. №26(493)
- 670 Мухин Ю.И. 2002. Убийство Сталина и Берия: Научно-историческое расследование. Издательство Крымский мост-9Д. 736 стр.
- 671 Там же.
- 672 Дольник В. Р. 2009. Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведе- нии человека в компании птиц, зверей и детей. Издательство: МЦНМО. 352 стр.
- 673 Там же.
- 674 В. Дольник. Кто сотворил творца? // «Знание-Сила», № 1, 1993 год.
- 675 В. Дольник. Кто сотворил творца? // «Знание-Сила», № 1, 1993 год.

- 
- 676 Ирина Василенко, Евгений Карцев, Лидия Новикова, Герман Овчинников, Ирина Сиземская, Александр Панарин. 1999. Философия истории. Издательство: Гардарики. 432 стр.
- 677 Там же.
- 678 Георгий Вернадский. 1997. История России. Монголы и Русь. Издательство: Аграф. 480 стр.
- 679 Георгий Вернадский. 1997. История России. Монголы и Русь. Издательство: Аграф. 480 стр.
- 680 Бергсон А. 2010. Два источника морали и религии. Перевод А. Гофмана. Издательство: КДУ. 288 стр.
- 681 Обратите внимание! «За коммунизм», орган Ижморского райкома ВКП(б), № 63, 1936 год.
- 682 Макклелланд Дэвид. 2007. Мотивация человека. Издательство: Питер. 672 стр.
- 683 Там же.
- 684 Ницше Фридрих. 1997. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Издательство: Попурри. 624 стр.
- 685 Там же.
- 686 Там же.
- 687 Там же.
- 688 Chuck Norris: Čuvam hrvatsku pekarnicu i ponosim se time! // Jutarnjilist, 13мая 2009 года
- 689 Там же.
- 690 Библия. 2011. Издательство: Российское Библейское общество. 1246 стр.
- 691 Там же.
- 692 Гапон Георгий Аполлонович. Петиция рабочих Санкт-Петербурга для подачи царю Николаю II // «Красная летопись», № 2, 1925 год.
- 693 Там же.
- 694 Там же.
- 695 Там же.
- 696 Гиммер Д. Д. 9-е января 1905 года в Спб. Воспоминания // *Былое*. Л.: 1925. № 1. Стр. 3-14
- 697 Там же.
- 698 П. Б. Струве. Палач народа. // Журнал «Освобождение», 1905, № 64
- 699 Владимир Брюханов. 2005. Заговор против мира. Кто развязал Первую мировую войну. Издательство: АСТ. 656 стр.
- 700 Правительственное сообщение о событиях 9 января 1905 года // Ведомости Спб. градоначальства. Спб. 1905. № 7.
- 701 П. Б. Струве. // Освобождение. 1905. 7(20) янв. № 63.
- 702 Там же.
- 703 Фрезер Дж. 2011. Золотая ветвь. Издательство АСТ. 767 стр.
- 704 Там же.
- 705 Зомбарт Вернер. 2005. Собрание сочинений в 3 томах. Том 1. Буржуа: к истории духовного развития современного экономического человека. Издательство: Владимир Даль. 640 стр.
- 706 Там же.

- 
- 707 Leclercq J. «Un document sur les débuts des Templiers», *Revue d'histoire ecclésiastique*, lii (1957), 81-91
- 708 Там же.
- 709 Там же.
- 710 Флори Жан. 1999. Идеология меча. Издательство: Евразия. 314 стр.
- 711 Там же.
- 712 Там же.
- 713 Там же.
- 714 Там же.
- 715 Там же.
- 716 Там же.
- 717 Флори Жан. 1999. Идеология меча. Издательство: Евразия. 314 стр.
- 718 Там же.
- 719 Кардини Франко. 1987. Истоки средневекового рыцарства. Издательство: Прогресс. 380 стр.
- 720 Там же.
- 721 Там же.
- 722 Там же.
- 723 Там же.
- 724 Там же.
- 725 Виппер Р.Ю. История древнего мира. Васильев А.А. История средних веков. 1993. М.: Республика. 511 стр.
- 726 Там же.
- 727 Там же.
- 728 Там же.
- 729 Там же.
- 730 Руа Жан Жак. 2007. История рыцарства. Издательство: Эксмо. 448 стр.
- 731 Chateaubriand François Rene. 2011. *Des etudes historiques* Paris, Bartillat. 224 pages.
- 732 Там же.
- 733 Там же
- 734 Там же
- 735 Ломброзо Ч. 2004. Преступление. Новейшие успехи науки о преступнике. Издательство: Инфра-М. 320 стр.
- 736 Александров П. 1958. «Судебная речь в защиту Веры Засулич». // Судебные речи известных русских адвокатов, М.№ «Госюриздат». 872 стр.
- 737 Кони А. Ф. 1933. Воспоминания о деле Веры Засулич. Издательство: Academia. 588 стр.
- 738 Там же.
- 739 Беттельхейм Бруно. Просвещенное сердце // Человек, 1992, №№ 2-6
- 740 Там же.
- 741 Томас Хью. Гражданская война в Испании. 1931—1939 гг. 2003. Издательство: ЗАО Центрполиграф. 573 стр.
- 742 Там же.
- 743 Там же.

- 
- 744 Ігор Голод. Галичани в Іспанії. Як рота імені Шевченка з фашистами воювала. // Історична правда, 1 серпня 2011 року
- 745 Там же.
- 746 Испанская гражданская. // июнь 2010года, № №6 (22)
- 747 Там же.
- 748 Там же.
- 749 Там же.
- 750 Никита Кузнецов. 2009. Русский флот на чужбине. Издательство: Вече. 480 стр.
- 751 Никита Кузнецов. 2009. Русский флот на чужбине. Издательство: Вече. 480 стр.
- 752 Ігор Голод. Галичани в Іспанії. Як рота імені Шевченка з фашистами воювала. // Історична правда, 1 серпня 2011 року
- 753 Спенсер Герберт. 1899. Основания этики. Издательство: Акционерное общество печатного дела «Издатель». 629 стр.
- 754 Там же.
- 755 Trivers Robert. 2002. Natural Selection and Social Theory: Selected Papers. Published: Oxford University Press. 345 pag.
- 756 Там же.
- 757 Там же.
- 758 Чалдини Роберт. 2012. Психология влияния. Издательство: Питер. 304 стр.
- 759 Там же.
- 760 Там же.
- 761 Peggy Chekroun and Markus Brauer. The bystander effect and social control behavior: the effect of the presence of others on people's reactions to norm violations // European Journal of Social Psychology 32, 853–867 (2002)
- 762 Там же.
- 763 Там же.
- 764 Там же.
- 765 Шопенгауэр Артур. 2005. Две основные проблемы этики. Перевод Ю. И. Айхенвальда. Издательство: АСТ. 511 стр.
- 766 Смит Адам. 1997. Теория нравственных чувств. Издательство: Республика. 352 стр.
- 767 Фридрих Ницше. 2012. Утренняя заря. Издательство: Азбука. 384 стр.
- 768 Аристотель. 2011. Риторика. Поэтика. Издательство: Лабиринт. 208 стр.
- 769 Ницше Фридрих. 1998. О пользе и вреде истории для жизни. Издательство: Попурри. 512 стр.
- 770 Там же.
- 771 Р.Г. Апресян. 1995. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. Издательство: ИФРАН. 354 стр.
- 772 Jennifer Gonnerman. The Last Executioner. // The village voice News, 18 Jan 2005.
- 773 Там же.
- 774 Копия письма А.И. Куприна Ф.Д. Батюшкову от 18 марта 1909 г., посланного из Житомира. Хранится в Отделе рукописей Института



- 
- русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Фонд 20, ед. хран. 15.125.ХСб 1.
- 775 Атаров Николай. 1983. Воспоминания о Константине Паустовском. Издательство: Советский писатель. 464 стр.
- 776 Там же..
- 777 Там же.
- 778 Westermarck E. 1907. Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Bd. 1. S. 93
- 779 Степняк-Кравчинский С. 1987. Сочинения. Том 1. Россия под властью царей. Подпольная Россия. Издательство: Художественная литература. 575 стр.
- 780 Александров П. 1958. «Судебная речь в защиту Веры Засулич». // Судебные речи известных русских адвокатов, М.№ «Госюриздат». 872 стр.
- 781 Морозов Н. А. 1961. Повести моей жизни. Издательство: Академия наук СССР. 550 стр.
- 782 Там же.
- 783 Кони А. Ф. 1933. Воспоминания о деле Веры Засулич. Издательство: Academia. 588 стр.
- 784 Елена Сеньявская. 1997. Человек на войне. Историко-психологические очерки. Издательство: Институт российской истории РАН. 210 стр.
- 785 Елена Сеньявская. 1997. Человек на войне. Историко-психологические очерки. Издательство: Институт российской истории РАН. 210 стр.
- 786 И. Эренбург. Рыцари справедливости // Красная Армия, № 68, 1945 года
- 787 Библия. 2011. Издательство: Российское Библейское общество. 1246 стр.
- 788 Пропп В. Я. 1986. Исторические корни волшебной сказки. Издательство Ленинградского университета. 368 стр.
- 789 Там же.
- 790 Там же.
- 791 Пропп Владимир. 2006. Русский героический эпос. Издательство: Лабиринт. 624 стр.
- 792 Там же.
- 793 Павсаний. 1996. Описание Эллады. Т. I. Перевод с древнегреческого С. П. Кондратьева. Издательство: Алетейя. 354 стр.
- 794 Павсаний. 1996. Описание Эллады. Т. I. Перевод с древнегреческого С. П. Кондратьева. Издательство: Алетейя. 354 стр.
- 795 Пропп В. Я. 1986. Исторические корни волшебной сказки. Издательство Ленинградского университета. 368 стр.
- 796 Пропп Владимир. 2006. Русский героический эпос. Издательство: Лабиринт. 624 стр.
- 797 Там же.
- 798 Морозов И. А., Слепцова И.С. 2004. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX-XX вв.). Издательство: Индрик. 920 стр.
- 799 Там же.
- 800 Там же.

- 
- 801 Там же.  
802 Там же.  
803 Секацкий А. К. 1999. Соблазн и воля. Издательство: «Борей-Арт». 355 стр.  
804 Там же.  
805 Там же.  
806 Франк С. Л. 1990. Сочинения. Издательство: Правда. 608 стр.  
807 Ломброзо Ч. 2004. Преступление. Новейшие успехи науки о преступнике. Издательство: Инфра-М. 320 стр.  
808 Там же.  
809 Там же.  
810 Там же.  
811 Там же.  
812 Там же.  
813 Там же.  
814 Поддьяков А.Н. 2007. Альтер-Альтруизм // Психология. Журнал Высшей школы экономики. Т. 4, №3. С. 98–107.  
815 Там же.  
816 Там же.  
817 Там же.  
818 Там же.  
819 Там же.  
820 Сергей Кара-Мурза. 2011. Советская цивилизация. Издательство: Алгоритм. 1200 стр.  
821 The Freedom of Creative Mind. // <http://marquise-manyu.livejournal.com/19427.html>  
822 Достоевский Федор. 2010. Братья Карамазовы. Издательство: Эксмо. 800 стр.  
823 Там же.  
824 Там же.  
825 Лев Толстой. 2004. Закон насилия и закон любви. О пути, об истине, о жизни. Издательство: Рипол Классик. 944 стр.  
826 Там же.  
827 Там же.  
828 Там же.  
829 Там же.  
830 Там же.  
831 Ильин И. А. 2005. О сопротивлении злу силою. Издательство: Айрис-Пресс. 576 стр.  
832 Там же.  
833 Там же.  
834 Лев Толстой. 2004. Закон насилия и закон любви. О пути, об истине, о жизни. Издательство: Рипол Классик. 944 стр.  
835 Лк, 3;9, Мтф, 7;19. Библия. 2011. Издательство: Российское Библейское общество. 1246 стр.  
836 Мтф, 5; 22. Библия. 2011. Издательство: Российское Библейское общество. 1246 стр.

- 
- 837 Толкование на Святого Матфея Евангелиста. Полное собрание творений Иоанна Златоуста. Книга 1 (том 7-9). 2005. Издательство Белорусского Экзархата - Белорусской Православной Церкви. 1512 стр.
- 838 Там же.
- 839 Там же.
- 840 Василий Великий, святитель. 2001. Беседы. Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой. 384 стр.
- 841 Там же.
- 842 Там же.
- 843 Толкование на Святого Матфея Евангелиста. Полное собрание творений Иоанна Златоуста. Книга 1 (том 7-9). 2005. Издательство Белорусского Экзархата - Белорусской Православной Церкви. 1512 стр.
- 844 Л. Н. Толстой. 2009. Путь жизни. Издательство: Эксмо. 448 стр.
- 845 Лев Толстой. 2004. Закон насилия и закон любви. О пути, об истине, о жизни. Издательство: Рипол Классик. 944 стр.
- 846 Там же.
- 847 Ильин И. А. 2005. О сопротивлении злу силою. Издательство: Айрис-Пресс. 576 стр.
- 848 Там же.
- 849 Там же.
- 850 Там же.
- 851 Там же.
- 852 Фриц Риман. 1999. Основные формы страха. Исследование в области глубинной психологии. Перевод Э. Гушанского. Издательство: Алетейя. 336 стр.
- 853 Фриц Риман. 1999. Основные формы страха. Исследование в области глубинной психологии. Издательство: Алетейя. 336 стр.
- 854 Фриц Риман. 1999. Основные формы страха. Исследование в области глубинной психологии. Перевод Э. Гушанского. Издательство: Алетейя. 336 стр.
- 855 Там же.
- 856 Там же.
- 857 Карен Хорни. 2002. Невротическая личность нашего времени. Издательство: Питер. 224 стр.
- 858 Там же.
- 859 Там же.
- 860 Там же.
- 861 Там же.
- 862 Морис Дэйви. 2009. Эволюция войн. Издательство: Центрполиграф. 384 стр.
- 863 Там же.
- 864 Там же.
- 865 Антонян Ю.М., Еникеев М.И., Эминов В.Е. 1996. Психология преступника и расследования преступлений. Издательство: Юристъ. 336 стр.
- 866 Там же.
- 867 Там же.

- 
- 868 Там же.  
869 Там же.  
870 Там же.  
871 Там же.  
872 Там же.  
873 Мишель Монтень. 1997. Опыты. Книга вторая. Издательство: Рипол Классик. 533 стр.  
874 Лев Толстой. 2004. Закон насилия и закон любви. О пути, об истине, о жизни. Издательство: Рипол Классик. 944 стр.  
875 Плутарх. 2008. Сравнительные жизнеописания. Полное издание в одном томе. Издательство: Альфа-книга. 1264 стр.  
876 Там же.  
877 Гай Светоний Транквилл. 1964. Жизнь двенадцати цезарей. Издательство: Наука. 376 стр.  
878 Цицерон М. 2008. Речи. Издательство: Директмедиа Пабблишинг. 2170 стр.  
879 Бенедикт Спиноза. 2008. Этика. Издательство: Академический Проект. 336 стр.  
880 Лотман М. Ю. Интеллигенция и свобода (К анализу интеллигентского дискурса) // Россия/Russia. Новая серия. Вып. 2 [10]: Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология. М., 1999. С. 122–151.  
881 Сергей Нечаев. 1997. Катехизис революционера. Издательство: Археографический центр. 22 стр.  
882 Н.А. Троицкий 1978. Безумство храбрых. Русские революционеры и карательная политика царизма 1866–1882 гг. Москва: «Мысль». 323 стр.  
883 Автобиографии революционных деятелей русского социалистического движения 70-80-х годов. А.К.Кузнецов. С примечаниями В.Н.Фигнер. //Энциклопедический словарь Гранат. Т.40 (приложение). М.1927. 658 стр.  
884 Лурье Феликс. 200. Нечаев. Издательство: Молодая гвардия. 434 стр.  
885 Там же.  
886 Там же.  
887 Дюркгейм Э. 1994. Самоубийство. Издательство: Мысль. 400 стр.  
888 Там же.  
889 Зеленин Д. К. 2004. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1934-1954. Издательство: Индрик. 368 стр.  
890 Там же.  
891 Там же.  
892 Там же.  
893 Там же.  
894 Westermarck E. The origin and development of the moral ideas. London. 1908. vol. II, p. 555. См. также: Steinmetz R. Op. cit., S. 25-26.  
895 Там же.  
896 Дюркгейм Э. 1994. Самоубийство. Издательство: Мысль. 400 стр.  
897 Лотман М. Ю. Интеллигенция и свобода (К анализу интеллигентского дискурса) // Россия/Russia. Новая серия. Вып. 2 [10]: Русская интеллиген-

- 
- ция и западный интеллектуализм: история и типология. М., 1999. С. 122–151.
- 898 Лоренц К. 1994. Агрессия. Издательство: Прогресс. 272 стр.
- 899 Брэм А.Э. 1992. Жизнь животных. Издательство: Терра. 1410 стр.
- 900 Там же.
- 901 Arthur Pigou. 2013. The Economics of Welfare. Publisher: Cosimo Classics. 428 pages
- 902 Marshall. 1997. Principles of Economics. Publisher: Prometheus books. 342 pages
- 903 Склярова Ю.М., Скляров И.Ю., Кварацхелия Д.И. Уровни принятия решений в системе риск-менеджмента по управлению рисками предпринимательской деятельности в региональном АПК // Современные технологии управления, 2012. №6 (18).
- 904 «Если ты не рискуешь, тебя обязательно сожрут». Беседа с Борисом Кимом, председателем совета директоров группы Qiwi. // FutureBanking ТМ, 11 февраля 2014 года
- 905 Ф. Х. Найт. 2003. Риск, неопределенность и прибыль. Издательство: Дело. 360 стр.
- 906 Michael S. Schmidt and Joseph Goldstein. Even as Violent Crime Falls, Killing of Officers Rises. // New York Times, April 9, 2012 year
- 907 Александр Лаврин. 1993. Хроники Харона. Энциклопедия смерти. Издательство: Московский рабочий. 512 стр.
- 908 Comte. Catéchisme positiviste (1852) or Catechism of Positivism, trans. R. Congreve, (London: Kegan Paul, 1891). 201 pages.
- 909 Там же.
- 910 Там же.
- 911 Иммануил Кант. 2007. Метафизика нравов. Издательство: Мир книги. 400 стр.
- 912 Comte. Catéchisme positiviste (1852) or Catechism of Positivism, trans. R. Congreve, (London: Kegan Paul, 1891). 201 pages.
- 913 Там же.
- 914 Там же.
- 915 Там же.
- 916 Гольбах Поль. 1940. Система природы или о законах мира физического и духовного. Перевод П. Юшкевича. Издательство: Соцэкгиз. 456 стр.
- 917 Там же.
- 918 Гесиод. 2012. Работы и дни. Теогония. Щит Геракла. Издательство: Либроком. 284 стр.
- 919 Гольбах Поль. 1940. Система природы или о законах мира физического и духовного. Перевод П. Юшкевича. Издательство: Соцэкгиз. 456 стр.
- 920 Там же.
- 921 Жан-Жак Руссо. 2001. Сочинения. Издательство: Янтарный сказ. 416 стр.
- 922 Там же.
- 923 Там же.

- 
- 924 Гельвеций К.А. 1973. Сочинения. В двух томах. Том I. Издательство: Мысль. 647 стр.
- 925 Там же.
- 926 Там же.
- 927 Там же.
- 928 Там же.
- 929 Там же.
- 930 Там же.
- 931 Там же.
- 932 Batson C. D. 2010. Empathy-induced altruistic motivation. In M. Mikulincer & P. Shaver (Eds.), *Prosocial motives, emotions, and behavior*. Washington, DC: APA Publications.
- 933 Rogers C. R. Empatic: an unappreciated way of being // *The Counseling Psychologist*. 1975. V. 5, N 2. P. 2—10.
- 934 Там же.
- 935 Batson C. Daniel. Empathy-Induced Altruistic Motivation. Draft of lecture for Inaugural Herzliya Symposium on "Prosocial Motives, Emotions, and Behavior," March 24-27, 2008.
- 936 Там же.
- 937 Уолферт А. 1984. Банда Тэккера. М. : Правда. 528 стр.
- 938 Там же.
- 939 Там же.
- 940 Хайгл-Эверс, Франц Хайгл, Юрген Отт, Ульрих Рюгер. 2001. Базисное руководство по психотерапии. Издательство: Восточно-Европейский Институт Психоанализа. 784 стр.
- 941 Давлетчина С.Б. 2005. Словарь по конфликтологии. Издательство: Улан-Удэ: ВСГТУ. 100 стр.
- 942 Кречмер Э. 1930. Строение тела и характер. Издательство: Государственное издательство. 304 стр.
- 943 Oliver Sacks. 1995. *An anthropologist on Mars: seven paradoxical tales*. Publisher: Knopf. 327 pages.
- 944 Аристотель. 2011. Риторика. Поэтика. Издательство: Лабиринт. 208 стр.
- 945 Фридрих Ницше. 2012. Утренняя заря. Издательство: Азбука. 384 стр.
- 946 Westermarck E. 1907. *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*. Bd. 1. S. 93
- 947 Дарвин Чарлз. 2009. Происхождение человека и половой отбор. Издательство: Терра-Книжный клуб. 784 стр.
- 948 Там же.
- 949 Там же.
- 950 Там же.
- 951 Там же.
- 952 Там же.
- 953 Там же.
- 954 Там же.
- 955 Там же.
- 956 Там же.

---

957 Там же.

958 Шопенгауэр Артур. 2003. Афоризмы житейской мудрости. Издательский дом: АСТ. 240 стр.

959 Морис Дэйви. 2009. Эволюция войн. Издательство: Центрполиграф. 384 стр.

960 Там же.

961 Плутарх. 1987. Избранные жизнеописания. Издательство Правда. 1200 стр.

962 Там же.

963 Там же.

964 Там же.

965 Публий Корнелий Тацит. 2010. Анналы. Малые произведения. Издательство: АСТ. 512 стр.

966 Там же.

967 Там же.

968 Robert Wright. 1994. The moral animal. Why we are the way we are: the new science of evolutionary psychology. Publishing: Pantheon Books. 266 pages.

969 David P. Barash. 1981. The Whisperings Within. Publishing: Penguin Book. 274 pages.

970 Salomon Israel, Elad Lerer, Idan Shalev, Florina Uzefovsky, Mathias Riebold, Richard P. Ebstein et al., 2009.

971 R Bachner-Melman, I Gritsenko, L Nemanov, A H Zohar, C Dina and R P Ebstein. Dopaminergic polymorphisms associated with self-report measures of human altruism: a fresh phenotype for the dopamine D4 receptor. // Molecular Psychiatry (2005) 10, 333–335. doi:10.1038/sj.mp.4001635

972 Там же.

973 Luciana Tovo-Rodrigues, Sidia M. Callegari-Jacques, M. Luiza Petzl-Erler, Luiza Tsuneto, Francisco M. Salzano, Mara H. Hutz. Dopamine receptor d4 allele distribution in amerindians: a reflection of past behavior differences? // American Journal of Physical Anthropology Volume 143, Issue 3, pages 458–464, November 2010

974 R Bachner-Melman, I Gritsenko, L Nemanov, A H Zohar, C Dina and R P Ebstein. Dopaminergic polymorphisms associated with self-report measures of human altruism: a fresh phenotype for the dopamine D4 receptor. // Molecular Psychiatry (2005) 10, 333–335. doi:10.1038/sj.mp.4001635

975 Elad Lerer, Idan Shalev, Florina Uzefovsky, Mathias Riebold, Rachel Bachner-Melman<sup>1</sup>, Roni Granot, Gary Bornstein<sup>1</sup>, Ariel Knafo<sup>1</sup>, Nurit Yirmiya<sup>1</sup>, and Richard P. Ebstein. Molecular genetic studies of the arginine vasopressin 1a receptor (AVPR1a) and the oxytocin receptor (OXTR) in human behaviour: from autism to altruism with some notes in between Salomon Israel. // Progress in Brain Research, Vol. 156

976 Salomon Israel, Elad Lerer, Idan Shalev, Florina Uzefovsky, Mathias Riebold, Richard P. Ebstein et al., 2009.

977 Coren L. Apicella, David Cesarini, Magnus Johansson, Christopher T. Dawes, Paul Lichtenstein, Bjorn Wallace, Jonathan Beauchamp, Lars Westberg, Apicella, Coren L. et al., 2010.

- 
- 978 Айала Ф., Кайгер Дж., 1987.
- 979 Докинз Р. 1993. Эгоистичный ген. Издательство: Мир. 318 стр.
- 980 Verweij Karin J.H., Brendan P. Zietscha,b, Sarah E. Medlanda and other. 2010. A genome-wide association study of Cloninger's temperament scales: Implications for the evolutionary genetics of personality. *Biological Psychology* 85 (2010) 306–317
- 981 Bardsley Nicholas. Dictator Game Giving: Altruism or Artefact? // *Experimental Economics*, June 2008, Volume 11, Issue 2, pp 122-133
- 982 John A. List. Dictator game giving is an experimental artifact // *Personality and Individual Differences*, vol. 51, no. 3, pp. 258-262, 2011
- 983 Левитт С. 2010. Суперффрикономика. Издательство: Манн, Иванов и Фербер. 288 стр.
- 984 Edward O. Wilson. 2000. *Sociobiology: the new synthesis*. Published by Belknap Press of Harvard University Press. 720 pages.
- 985 Trivers Robert. 2002. *Natural Selection and Social Theory: Selected Papers*. Published: Oxford University Press. 345 pag.
- 986 Reuter Martin, Clemens Frenzel, Nora T. Walter, Sebastian Markett and Christian Montag. Investigating the genetic basis of altruism: the role of the COMT Val158Met polymorphism. *Social Cognitive & Affective Neuroscience*; Oct 2011, Vol. 6 Issue 5, p 662
- 987 Там же.
- 988 Szalavitz Maia. Cuddle chemical' could treat mental illness. // *New Scientist*, 14 May 2008
- 989 Israel Salomon, Elad Lerer, Idan Shalev, Florina Uzefovsky, Mathias Riebold, Richard P. Ebstein et al. The Oxytocin Receptor (OXTR) Contributes to Prosocial Fund Allocations in the Dictator Game and the Social Value Orientations Task // *PLoS ONE*. 2009. V. 4(5): e5535.
- 990 Дарвин Ч. 1953. Происхождение человека и половой отбор. М. Издательство Академии наук СССР. 1040 стр.
- 991 Там же.
- 992 Дарвин Чарлз. 2009. Происхождение человека и половой отбор. Издательство: Терра-Книжный клуб. 784 стр.
- 993 Там же.
- 994 Харбах Х. Биологическая эволюция и альтруистическое поведение. // *Социологический журнал*. 1997. №1-2. Стр. 38-48.
- 995 Schwartz James. Death of an altruist was the man who found the selfless gene too good for this world? *Lingua Franca*, Volume 10, No. 5. July/August 2000
- 996 Там же.
- 997 Радченко В.Г., Песенко Ю.А. 1994. Биология пчел (Hymenoptera, Apoidea). Издательство: Зоологического института РАН. 350 стр.
- 998 Hamilton W. D. The genetical theory of social behavior Art. I, II. / *Journal of Theoretical Biology*. 1964. No. 7
- 999 Дарвин Чарлз. 2009. Происхождение человека и половой отбор. Издательство: Терра-Книжный клуб. 784 стр.
- 1000 Там же.
- 1001 Там же.



- 
- 1002 Московский милиционер спас трех утопающих, отбиваясь от собаки. // Воронеж атипровинциальный новости, 16 марта, 2007 года
- 1003 Там же.
- 1004 Там же.
- 1005 Спасла братьев при пожаре. // Дагестанская правда, 27 февраля 2014 года
- 1006 Там же.
- 1007 Там же.
- 1008 Там же.
- 1009 W.o. Hamilton. The Genetical Evolution of Social Behaviour. // Journal of Theoretical Biology, vol. 7, no. 1, pp. 1-16, 1964
- 1010 Евгений Панов. 2010. Поведение животных и этологическая структура популяций. Издательство: Книжный Дом «Либроком». 424 стр.
- 1011 Там же.
- 1012 Александр Марков. 2011. Эволюция человека. Книга 2. Обезьяны, нейроны и душа. Издательство: Астрель. 512 стр.
- 1013 Докинз Р. 1993. Эгоистичный ген. Издательство: Мир. 318 стр.
- 1014 Dugatkin Lee Alan. 2006. The Altruism Equation: Seven Scientists Search for the Origins of Goodness. Princeton University Press. 224 pages.
- 1015 Докинз Р. 1993. Эгоистичный ген. Издательство: Мир. 318 стр.
- 1016 Wilson Edward O., Martin A Nowak, Corina E Tarnita. The evolution of eusociality. // Nature (2010) Volume: 466, Publisher: Nature Publishing Group, Pages: 1057-1062
- 1017 Там же.
- 1018 Там же.
- 1019 Там же.
- 1020 Там же.
- 1021 Sik E. «Small Is Useful» or the Reciprocal Exchange of Labour // Labour Market and Second Economy in Hungary / Ed. by P. Galasi, G. Sziraczki. Frankfurt a. M.; N.Y.: Campus Verlag, 1985.
- 1022 Trivers Robert. 2002. Natural Selection and Social Theory: Selected Papers. Published: Oxford University Press. 345 pag.
- 1023 Там же.
- 1024 Там же.
- 1025 Там же.
- 1026 Там же.
- 1027 Там же.
- 1028 Докинз Р. 1993. Эгоистичный ген. Издательство: Мир. 318 стр.
- 1029 Trivers Robert. 2002. Natural Selection and Social Theory: Selected Papers. Published: Oxford University Press. 345 pag.
- 1030 Там же.
- 1031 Фромм Эрих. 2006. Анатомия человеческой деструктивности. Издательство: АСТ. 640 стр.
- 1032 King Andrew J., Fay E. Clark, Guy Cowlshaw, The dining etiquette of desert baboons: the roles of social bonds, kinship, and dominance in co-feeding networks, American Journal of Primatology, Volume 73, Issue 8, pages 768-774, August 2011

- 
- 1033 Там же.
- 1034 Джейн Лавик-Гудолл. 1974. В тени человека. Издательство: Мир. 264 стр.
- 1035 Там же.
- 1036 Там же.
- 1037 Там же.
- 1038 Там же.
- 1039 Карл Пауль Поланьи. Экономика как институционально оформленный процесс. // Экономическая социология. Т. 3, № 2, 2002
- 1040 Карл Пауль Поланьи. Экономика как институционально оформленный процесс. // Экономическая социология. Т. 3, № 2, 2002
- 1041 Гольбах Поль. 1940. Система природы или о законах мира физического и духовного. Перевод П. Юшкевича. Издательство: Соцэкгиз. 456 стр.
- 1042 Trivers Robert. 2002. Natural Selection and Social Theory: Selected Papers. Published: Oxford University Press. 345 pag.
- 1042 Там же.
- 1043 Vugt Mark Van, Gilbert Roberts, Charlie Hardy. 2005. Competitive Altruism: Development of Reputation-based Cooperation in Groups. // Handbook of Evolutionary Psychology Oxford University.
- 1044 Amotz Zahavi. Indirect Selection and Individual Selection in Sociobiology: My Personal views on Theories of Social Behaviour. // Animal Behaviour Vol 65/6 pp 859-863
- 1045 Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. 1995. Издательство: Республика. 464 стр.
- 1046 Барсукова С.Ю. 2004. Нерыночные обмены между российскими домохозяйствами: теория и практика реципрокности. Препринт WP4/2004/02. Издательство: ГУ ВШЭ. 52 стр.
- 1047 Там же.
- 1048 Там же.
- 1049 Шопенгауэр А. 1990. Афоризмы и максимы. Издательство Ленинградского университета. 288 стр.
- 1050 Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. 1995. Издательство: Республика. 464 стр.
- 1051 Маршалл Салинз. 1999. Экономика каменного века. Издательство: ОГИ. 296 стр.
- 1052 Там же.
- 1053 Там же.
- 1054 Там же.
- 1055 Там же.
- 1056 Там же.
- 1057 Там же.
- 1058 Там же.
- 1059 Там же.
- 1060 Там же.
- 1061 Тит Ливий. 1991. История Рима от основания города. В трех томах. Том 2. Издательство: Наука. 528 стр.

- 
- 1062 Там же.
- 1063 Георгий Вернадский. 2004. Монголы и Русь. Издательство: Аграф. 480 стр.
- 1064 Уильям Шекспир. 2014. Трагедии. Переводчик Борис Пастернак. Издательство: Азбука. 672 стр.
- 1065 William Shakespeare. 2004. King Lear. Publishing house: Simon and Schuster. 384 pages
- 1066 Морис Дэйви. 2009. Эволюция войн. Издательство: Центрполиграф. 384 стр.
- 1067 Никколо Макиавелли. 1973. История Флоренции. Издательство: Наука. Ленинградское отделение. 440 стр.
- 1068 Там же.
- 1069 Там же.
- 1070 Там же.
- 1071 Иосиф Флавий. 2003. Иудейские древности. Том 1. Издательство: Феникс. 640 стр.
- 1072 Zahavi Amotz. 2003. Indirect Selection and Individual Selection in Sociobiology: My Personal views on Theories of Social Behaviour. // Animal Behaviour Vol 65/6 pp 859-863
- 1073 A Zahavi, A. and Zahavi, A.1997.The handicap principle: a missing piece of darwin's puzzle. Publisher: Oxford University Press Inc. 304 pages
- 1074 Там же.
- 1075 Tamsie R. Carlisle, Amotz Zahavi. Helping at the nest, allofeeding and social status in immature arabian babblers. // Behavioral Ecology and Sociobiology. April 1986, Volume 18, Issue 5, pp 339-351
- 1076 A Zahavi, A. and Zahavi, A.1997.The handicap principle: a missing piece of darwin's puzzle. Publisher: Oxford University Press Inc. 304 pages
- 1077 Там же.
- 1078 Zahavi A. and A. Zahavi, 1997. The Handicap Principal. New-York: Oxford University Press
- 1079 Orit Pozis-Francois, Amotz Zahavi and Avishag Zahavi. Social play in arabian babblers. // Behaviour (Brill Academic Publishers), 141, 425-450
- 1080 Zahavi Amotz. The handicap principle and signalling in collaborative systems. // Sociobiology of Communication: an interdisciplinary perspective. 2008. Edited by Patrizia d'Ettore and David P. Hughes. Publishers: Oxford Academ. 328 pages
- 1081 A Zahavi A. and Zahavi, A.1997.The handicap principle: a missing piece of darwin's puzzle. Publisher: Oxford University Press Inc. 304 pages
- 1082 K.J. Lundy, P.G. Parker and A. Zahavi. Reproduction by subordinates in cooperatively breeding Arabian babblers is uncommon but predictable. Behav Ecol Sociobiol (1998) 43:173-180
- 1083 Там же.
- 1084 Там же.
- 1085 Tamsie R. Carlisle, Amotz Zahavi. Helping at the nest, allofeeding and social status in immature arabian babblers. Behavioral Ecology and Sociobiology. April 1986, Volume 18, Issue 5, pp 339-351.
- 1086 Там же.

- 
- 1087 Amotz Zahavi. 2007. Sexual selection, signal selection and the handicap principle. In: Reproductive biology and phylogeny of birds: phylogeny, morphology, hormones, fertilization. Publisher: Enfield. 624 pages
- 1088 Amir Kalishov, Avishag Zahavi, Amotz Zahavi. Allofeeding in Arabian Babblers (*Turdoides squamiceps*) Journal of Ornithology, April 2005, Volume 146, Issue 2, pp 141-150
- 1089 Там же.
- 1090 Zahavi A. and A. Zahavi, 1997. The Handicap Principle. New-York: Oxford University Press
- 1091 Там же.
- 1092 Amir Kalishov, Avishag Zahavi, Amotz Zahavi. Allofeeding in Arabian Babblers (*Turdoides squamiceps*) Journal of Ornithology, April 2005, Volume 146, Issue 2, pp 141-150
- 1093 Руа Жан Жак. 2007. История рыцарства. Издательство: Эксмо. 448 стр.
- 1094 Мишель Фуко. 1999. Надзирать и наказывать. /Перевод с французского Владимира Наумова. Под редакцией Ирины Борисовой / Издательство: Ad Marginem. 480 стр.
- 1095 Там же.
- 1096 Там же.
- 1097 Цатурова С.К. 2006. Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти. Издательство: Наука. стр. 78-95.
- 1098 Glasson E. 1903. Le roi grand justicier // Nouvelle revue historique de droit. Т. 27. Р. 76-94.
- 1099 Рыжов К. 1999. Все монархи мира. Западная Европа. Издательство: Вече. 656 стр.
- 1100 Мишель Фуко. 1999. Надзирать и наказывать. /Перевод с французского Владимира Наумова. Под редакцией Ирины Борисовой / Издательство: Ad Marginem. 480 стр.
- 1101 Соловьев Вл. 1988. Сочинения в двух томах. Т. 1. Издательство: Мысль. 892 стр.
- 1102 Robert Wright . 1995. The moral animal: why we are, the way we are. The new science of evolutionary psychology. Publisher: Knopf Doubleday Publishing. 183 pages
- 1103 Хекхаузен Хайнц. 1986. Мотивация и деятельность. Издательство: Педагогика. 800 стр.
- 1104 Murray, H. A. 1938. Explorations in Personality. New York: Oxford University Press. 761 pp.
- 1105 Адлер Альфред. 2011. Практика и теория индивидуальной психологии. Издательство: Академический Проект. 240 стр.
- 1106 Там же.
- 1107 Цатурова С.К. 2006. Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти. Издательство: Наука. стр. 78-95.
- 1108 Малиновский И. 1908. Кровавая месть и смертные казни. Вып. 1 – 2. Издательство: Типо-лит. Сиб. товарищество печ. дела. 538 стр.
- 1109 Леонтович Ф.И. 2011. Адаты кавказских горцев. Вып. 2. Издательство: Книга по Требованию. 404 стр.

- 
- 1110 Нанаева Б.Б., У.М. Умаров Кровная месть как институт социально-правового регулирования родовых отношений. // Теория и практика общественного развития № 7, 2011.
- 1111 Дворецкая И.А., Г.Т. Залюбовина, Е.А. Шервуд. 1995. «Кровная месть у древних греков и германцев». Москва, Издательство «Прометей». 131 стр.
- 1112 Там же.
- 1113 Е. А. Шервуд. 1992. Законы Лангобардов. Обычное право древнегерманского племени (К раннему этногенезу итальянцев). Издательство: Наука. 288 стр.
- 1114 Бентам Иеремия. 1867. Введение в основание нравственности и законодательства. Основные начала уголовного кодекса. Издательство: Русская книжная торговля. 746 стр.
- 1115 Востриков Александр. 2004. Книга о русской дуэли. Издательство: Азбука-классика. 320 стр.
- 1116 Beaumanoir Philippe. 1992. The coutumes de beauvaisis of philippe de beaumanoir. Publisher: Univ Of Pennsylvania Pr. 608 pages
- 1117 Лоренц К. 1994. Агрессия. Издательство: Прогресс. 272 стр.
- 1118 Там же.
- 1119 Лоренц Конрад. 1978. Кольцо царя Соломона. Перевод Е. Панова. Издательство: Знание. 208 стр.
- 1120 Джейни Лавик-Гудолл. 1977. Невинные убийцы. Издательство: Мир. 176 стр.
- 1121 Там же.
- 1122 Там же.
- 1123 Мишель Фуко. 1999. Надзирать и наказывать. /Перевод с французского Владимира Наумова. Под редакцией Ирины Борисовой / Издательство: Ad Marginem. 480 стр.



---

Формат 60x84 1/16  
Печать цифровая. Объем п. л.  
Тираж 10. Зак. №1945  
Отпечатано в Издательстве «Гравис», 398055, г. Липецк, Гагарина, 117а.  
Тел. 71-70-68