

Гнев и месть

“Гнев” – вот первое слово европейской литературы. “Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына” – так начинается “Илиада” Гомера. В русском переводе Гнедича, так же как и в греческом оригинале, “гнев” (*menin*) стоит на первом, ударном месте в строке. Гнев Ахилла – центральная тема первого и самого важного эпоса нашей цивилизации.

Вспомним сюжет “Илиады”. Ахилл в гнев из-за того, что Агамемнон, командующий греческой армией, осаждающей Трою, отобрал у него девушку, которую он получил в награду за доблесть в бою. Ахилл расценил это как оскорбление его чести и достоинства. Он отказывается воевать с троянцами и удерживает в лагере свое войско, что оборачивается для греков почти полной катастрофой: лишённые своего лучшего бойца, они терпят поражение за поражением. Только когда троянцы оттесняют греков к их кораблям и поджигают один из них, Ахилл смягчается и разрешает своему любимому другу Патроклу присоединиться к греческой армии, чтобы помочь отогнать троянцев от взморья. И лишь после гибели Патрокла Ахилл вновь берется за оружие, чтобы отомстить за его смерть: он убивает Гектора и трижды объезжает стены Трои, волоча за своей колесницей его труп.

Можно, конечно, сказать, что это всего лишь рассказ. Это верно, но это рассказ, который имел последствия. Будучи центральным моментом в программе школьного обучения как в Греции, так и в Риме, он оказывал формирующее влияние на мысли и чувства реальных людей и, как следствие, на их поведение. Когда Александр Великий захватил Газу в 332 г. до Р.Х., он привязал к своей колеснице тело еще живого Батиса, командовавшего противной армией: по-видимому, Александр подражал Ахиллу и даже старался свой образец превзойти (Hegesias fr. 5 = Dion. Hal. *Comp.* 18). Для Александра и для многих других исторически менее значимых людей Ахилл служил примером для подражания. То, как он показан в “Илиаде”, было образцом поведения героя, настоящего мужчины. Не случайно, когда Платон приводит во 2-ой и 3-ей книгах “Государства” ряд текстов из Гомера, чтобы объяснить, почему в идеальном государстве поэтам будет запрещено играть традиционную роль в воспитании молодежи, большинство этих

текстов являются или цитатами из речей Ахилла, или как-то с ним связаны.

Более того, если взять элементы истории Ахилла: оскорбление чести мужчины (подчеркиваю – мужчины, а не человека вообще), последовавшее затем страдание оскорбленного, его желание отплатить той же монетой и причинить страдание оскорбившему, удовольствие от мести, сколь угодно жестокой, – если взять все эти элементы и выстроить из них абстрактную формулу, то мы получим аристотелевское определение гнева (текст 1). Рассказ в “Илиаде” о гневе Ахилла представляет собой конкретный пример того, что Аристотель описывает в абстрактных терминах.

Аристотель, разумеется, это прекрасно понимал. В конце текста 1 он цитирует слова Ахилла, который скорбит о своем гневе и его последствиях. Гнев Ахилла является парадигмой гнева для древнегреческой культуры. По этой причине он занимает столь важное место в этом разделе аристотелевской “Риторики”, вторая книга которой имеет целью познакомить будущих ораторов с житейским знанием о чувствах. Не случайно именно вторая книга “Риторики” была единственным сочинением Аристотеля, которое Джон Локк считал обязательным чтением для молодого джентельмена XVII века, в котором красноречие все еще играло важную роль в общественной жизни. Однако гомеровский текст ставит ряд вопросов о морали и о ценности гнева в его аристотелевском понимании. Ахилл – герой, образец храбрости и искренности. Тем не менее его гнев имел ужасающие последствия как для греков, так и для троянцев. Можно ли оценивать гнев как нечто положительное? Не лучше ли обойтись без него?

В древности эти вопросы были предметом дискуссии, в которой приняли участие все философские школы. Существовало два основных ответа на вопрос, как следует относиться к гневу. Большинство философов считало, что искоренить гнев и невозможно, и нежелательно. Гнев является естественной частью человеческой природы и приносит обществу пользу во время войн. Все, что нужно сделать, – это умерять гнев до такой степени, чтобы избежать крайностей Ахилла или Александра, и обучить людей гневаться только в подходящих случаях и только подходящим образом. Другой ответ, предложенный стоиками, состоял в том, что гнев можно и должно искоренить совершенно.

Об этих двух ответах и о разгоревшейся дискуссии – чуть ниже. Сначала мне хотелось бы обратить внимание на масштаб

этой дискуссии. О гневе было написано огромное число книг. По счастью, три из них нам доступны. Одна из них принадлежит перу Плутарха (*De cohibenda ira*), придерживающегося платоновско-аристотелевской точки зрения, согласно которой разум должен умерять и контролировать гнев. Другая, написанная Филодемом и сохранившаяся на папирусе под вулканическим пеплом в Геркулануме, отстаивает эпикурейский взгляд на гнев как на чувство естественное и неизбежное. Даже совершенный мудрец не останется равнодушным, если кто-нибудь намеренно наступит ему на ногу (Philodemus, *De ira*, col. XL, 29ff. Wilke). (Правда, реакция этого мудреца будет гораздо более сдержанной, нежели реакция неэпикурейца, скажем, моя или ваша, поскольку эпикурейца заботит не недоброжелательность другого человека, но лишь собственная боль и угроза ущерба своему средству передвижения.) Третья сохранившаяся книга — это трактат “О гневе” стоического философа Сенеки, отстаивающий необходимость полного искоренения гнева. Пока латинский язык входил в систему европейского образования, этой книгой зачитывалось не одно поколение интеллектуалов. Кроме того, сохранилось подробное описание лечения от гнева в сочинениях великого врача Галена (*Anim. pass.* в *Scripta minora*, I или *CMG V*, 4, 1.1). Мы знаем также имена авторов и названия многих других не дошедших до нас сочинений о гневе. Если бы в древности существовало нечто вроде привокзальных книжных киосков, то вместо книг о том, как сохранить здоровье или усовершенствовать сексуальную жизнь, мы нашли бы в них руководства по сдерживанию гнева.

Очевидно, гнев был предметом серьезной озабоченности. Почему это было так, будет видно из одной истории, рассказанной Сенекой о римском офицере по имени Гней Пизон:

“Он был человеком вообще порядочным, но с неправильными суждениями, так что он принимал непреклонность за стойкость. Однажды, когда он был разгневан, он приказал казнить солдата, который вернулся из отпуска без своего товарища, на том основании, что раз он не может его предьявить, то, следовательно, он его убил. Когда же солдат стал просить дать ему некоторое время на поиски товарища, Пизон ему отказал. Осужденного увели за лагерь и он уже подставил шею под меч, как вдруг появился тот самый товарищ, которого он якобы убил. Тогда центурион, который надзирал за совершением казни, приказал палачу вложить меч в ножны и отвел осужденного обратно к Пизону, чтобы избавить Пизона

от вины, ибо судьба освободила солдата. В лагере царило ликование и большая толпа сопровождала двух товарищей, обнимающих друг друга. Пизон в ярости поднялся на трибунал и приказал увести на казнь обоих солдат – и того, который не совершил убийства, и того, который не был убит. Могло ли что-нибудь быть более постыдным? Из-за того, что один оказался невиновным, двое были обречены на смерть. Но Пизон добавил еще и третьего. Он приказал казнить также центуриона, который привел осужденного. Из-за невиновности одного трое должны были умереть на одном и том же месте. О как хитроумен гнев, измышляя оправдания своему безумию! Тебя, мол, приказываю казнить, потому что ты был осужден, тебя – потому что ты явился причиной осуждения товарища, тебя – потому что ты подчинился приказу своего командира. Гнев измыслил три обвинения, потому что у него не было основания ни для одного” (I, 18, 3-6).

В нашем обществе монополия на насилие принадлежит государству – по крайней мере, официально. При Сенеке, во времена Римской империи, офицер имел право казнить своих солдат, отец семейства – своего сына или своих рабов, наместник провинции – любого, находящегося на подведомственной ему территории.

Не попадайся папочке под руку, когда он в плохом настроении. Горе рабу, уронившему лучшие бокалы господина, когда император пришел на обед:

“Когда один из его рабов разбил хрустальную чашу, Ведий приказал его схватить и умертвить, но необычным способом – бросить в пруд с огромными муренами.[...] Раб ускользнул от преследователей и бросился в ноги к императору, умоляя только о том, чтобы его не скармливали рыбам, а убили каким-нибудь другим способом. Император, потрясенный такой невиданной жестокостью, приказал помиловать юношу и вдобавок разбить на своих глазах весь хрусталь, а пруд зарыть” (III, 40, 2-3).

Поскольку у нас нет статистики смертей от гнева, было бы пожалуй, излишней смелостью называть гнев СПИДом античности. Однако не вызывает сомнения, что в тогдашнем мире огромное число людей, а точнее, мужчин, обладали властью, *imperium*, и что беспокойство вызывало именно сочетание власти и гнева, как это видно из письма, написанного Цицероном своему брату Квинту в бытность последнего наместником римской провинции Азии (текст 2). Я вернусь к этому письму чуть позже.

И разумеется, чем больше власти, тем тяжелее последствия гнева. Это подводит меня к обсуждению гнева как причины войны, в первую очередь гражданской.

Для Горация (*Epist.* II, 2, 41-52) несчастье, вызванное гневом Ахилла, является символом его собственных испытаний во время гражданской войны, в которой он сражался на стороне проигравших. Для него, получившего традиционное римское образование – “Илиада” в школе, затем изучение философии в Афинах, – реальная жизнь подтвердила правоту его школьных уроков. На практике теория обернулась кошмаром. Гораций был не единственным античным писателем, для которого гнев Ахилла служил символом раздора.

В “Илиаде” самый тяжелый для судьбы греческого войска момент, явившийся конечным следствием гнева Ахилла и непосредственно предшествующий решению Ахилла послать Патрокла к греческому войску, наступает, когда троянцы отбрасывают греков к побережью и поджигают один из греческих кораблей. Гомер (*Il.* XIV, 112-113) начинает этот эпизод следующими словами:

“Ныне поведайте, Музы, живущие в сених Олимпа,
Как на суда аргивян обрушилось пламя впервые”.

В “Государстве” (545 de) Платон приступает к рассуждению о том, что в идеальном городе со временем начнется раздор и он скатится к тимократии, с несколько измененной цитаты из Гомера: Сократ молит муз поведать о том, как на город впервые обрушился раздор (*stasis*). Несколькими веками позднее Плотин в ключевом для его метафизики месте еще раз переинтерпретирует эти же строки и, явно имея в виду оба контекста, заменяет платоновский “раздор” и гомеровский “огонь” словом “время” (*Enneades* III, 7, 11, 7). Плотин хочет сказать, что само существование времени, поскольку оно включает в себя разрыв Душой унитарного единого Сейчас вечности и разграничение этого “настоящего” и того “настоящего”, являет собой форму, более того, основную форму раздора и различия во вселенной. Перенесите греческую философию в древний Рим – и в результате вы получите метафизику, выстраивающую концепцию времени в терминах гражданской войны.

Заслуживает внимания утверждение Сенеки о том, что гнев – это единственная страсть, которая способна временами овладеть целым народом:

“Никогда целый народ не пылал любовью к женщине; никогда целый народ не возлагал все свои надежды на деньги и наживу; честолюбие овладевает людьми по одиночке; только необузданность (*impotentia*) охватывает целый народ (III, 2, 2; ср. *Aristot. Pol.* 1286 а 32-5).

Поначалу кажется, что Сенека собирается развивать это утверждение на примере войны между народами. Собственно, так он и начинает, но почти сразу же он сбивается на описание *гражданской* войны, при которой представители одного народа разъярены друг на друга:

“Часто люди в едином порыве впадают в гнев, мужчины и женщины, старики и дети, первые лица государства и простой народ – все единодушны, и вся масса, воспламененная лишь несколькими словами, превосходит в своем порыве самого подстрекателя. Толпа бросается к оружию и огню и объявляет войну соседям или ведет ее со своими согражданами. Целые дома сжигаются до основания, а тот, кто совсем еще недавно пользовался почетом за свое красноречие, ныне вызывает только гнев своими речами. Легионеры мечут копья в своего командира, все плебеи во вражде с патрициями. Высший государственный совет, сенат, не дожидаясь набора войск, не назначив главнокомандующего, спешно выбирает проводников своего гнева и, выискивая своих высокорожденных жертв по всем городским домам, берет наказание в свои собственные руки. Послов оскорбляют, международное право (*ius gentium*) попрано, и неслыханная ярость захлестывает государство” (III, 2, 3-5).

Мне кажется, существует причина, почему писатели, стараясь убедить нас в ужасных последствиях гнева, сосредотачивают свое внимание именно на гражданской войне, а не на войне вообще. Состоит она в том, что никто не хочет осуждать войну как таковую. Гнев Ахилла оказался серьезной помехой для попыток греков отомстить троянцам за увоз Елены. Можно сожалеть об ущербе, нанесенном Ахиллом греческой экспедиции, не сожалеть о походе против Трои. В сущности, сожаление об этом ущербе уже предполагает одобрение самой экспедиции.

Соответственно, если вы не порицаете войну как таковую, то вы или должны признать, что при определенных обстоятельствах гнев и жажда мести могут считаться приемлемым поводом для внешней войны, или найти иной, не обусловленный гневом повод для тех внешних войн, которые вы полагаете заслуживающими морального одобрения.

Второе решение неизбежно для стойков, которые считают, что гнев должен быть искоренен. Поэтому им необходимо объяснить – и здесь на помощь приходит Сенека (см. ниже) – как можно воевать и совершать массовые убийства без эмоционального взрыва. Первое решение остается на долгу всем остальным. В самом деле, согласно утверждению Цицерона, которое стало ключевым текстом для средневековой теории справедливой войны (см. Isidor. *Etymol.* XVIII, 1, 2-3), ни одна война не является справедливой, если только она не предпринята с целью выдворения вторгшегося врага *или* ради мести (*ulciscendi ... causa*). Цицерон не говорит о гневе прямо, но это подразумевается, поскольку все соглашались с тем, что жажда мести (*ultio* от глагола *ulcisco*) есть гнев. В сущности, это то, чем является гнев. На этом сходятся все философские школы, хотя они и пользуются различными формулировками. Об определении Аристотеля речь уже шла. Для сравнения текст 3 содержит хрестоматийное определение гнева из стоического источника.

Английские переводы в обоих случаях вводят в заблуждение. Они заставляют нас думать, что Аристотель (текст 1) и стойки (текст 3) ведут речь о вещах различных: Аристотель – о жажде мести, стойки – о желании наказать оскорбившего. Однако в греческих оригиналах стоит одно и то же слово – *timoria*. И дело здесь не в ошибке того или другого переводчика. Проблема, скорее, состоит в том, что в мире, в котором у государства нет монополии на насилие, как мы к этому привыкли, очень трудно провести четкое разграничение между наказанием и мезтью. Аристотель различает в “Риторике” I, 10, 17 *timoria* и *kolasis* следующим образом: *kolasis* приносит пользу наказуемому, *timoria* призвана удовлетворить наказывающего. Однако было бы упрощением полагать вслед за авторами английского или русского переводов (в Loeb Classical Library и в сборнике “Античные риторика” соответственно), что это приводит к четкому противопоставлению наказания (*kolasis*) и мести (*timoria*). *Kolasis* – это наказание, исправление, ограничение; это слово, например, может использоваться, когда речь идет об ограничении роста деревьев. *Timoria* – это месть и возмездие. Когда элемент возмездия становится частью наказания – это *timoria*, даже если это в то же время и *kolasis*. *Timoria* – это слово для отплаты тому, кто нанес мне вред, безразлично, совершается ли эта отплата при помощи моего ножа или при посредничестве государства. И именно *timoria*, а не *kolasis* “Риторика” связывает с гневом.

Подтверждение этих утверждений можно найти, заглянув в текст б, представляющий собой подборку определений, которые Сенека приводит именно для того, чтобы доказать, что они друг от друга не отличаются по существу. (Цитировать Сенеку приходится по Лактанцию, поскольку эта часть *De ira* утрачена. Мое утверждение, что Сенека намеренно громоздит определения, чтобы показать, что различные философские школы приходят примерно к одному и тому же, частично основано на параллели из *De clementia* II 3.) Первое и второе определения исходят из стоической школы. Заметим, что, хотя в первом говорится о мести (*ulciscendae*), а во втором о наказании (*puniendi*), союз *aut* (следуя рукописной традиции, которая читает здесь *aut*, а не *alii*, как это предполагает английский перевод) свидетельствует о том, что перед нами взаимозаменяемые варианты. Третье определение, возможно, вышло из-под пера эпикурейца. И наконец, Сенека подтверждает то, что для него не существует принципиального различия между определениями, принадлежащими различным философским школам, отметив, что аристотелевское (*orexis antilupeseos* из *De an.* I, 1) не слишком разнится с “нашими”, т.е. стоическими, с которых он и начал. То, что он приводит собственно не аристотелевское, а то, которое тот упоминает как общепринятое в диалектике (Сенека, по-видимому, никогда не читал *De anima*, а также, что еще важнее для его темы, похоже, не был знаком с “Никомаховой этикой”), значения не имеет. Он действительно прав по части удивительного единообразия точек зрения на суть гнева. Так или иначе гнев всегда описывается как желание отплатить за то, что некто совершил против вас или ваших близких.

Этот “некто” во всех определениях, процитированных Сенекой, стоит в единственном числе. Они устанавливают, что означает одному человеку быть в гневе на другого. Но единственное число легко заменяется на множественное. Эти определения подходят и для групп людей – я уже цитировал утверждение Сенеки о том, что гнев – это единственная страсть, которая иногда способна охватить целый народ. Если соединить это с цицероновским рассуждением о справедливой войне, то вполне допустимо сделать вывод о том, что для античного мира гнев, стремление отомстить или покарать, было главной причиной войны. Для всех, за исключением стойков, это распространяется и на хорошие войны, и на плохие. В мире, где хорошая война рассматривается как проявление высшей доблести

отдельного индивидуума и народа в целом, в то время как плохая война, особенно гражданская, строго осуждается моралью, гнев неизбежно становится предметом озабоченности отдельных людей и всего общества.

Тем не менее, не только определения, но и значительная часть дискуссий о гневе сфокусирована на индивидуумах. Социально-политическое измерение появляется только в результате наличия у многих из них власти, *imperium*. К такому принадлежит брат Цицерона, Квинт (текст 2).

Очевидно, что он человек вспыльчивый и должен научиться как-то справляться со своим темпераментом. Он должен сделать это не только ради собственной частной жизни, но ради общественной жизни целой провинции. То, на что я хочу обратить особое внимание и что возвращает нас к философской дискуссии, — это лекарство, рекомендованное Цицероном брату. Квинт должен обратиться не к священнику или психоаналитику, а к многочисленным философским сочинениям о гневе. При этом сочинения эти представляют собой не просто теоретические рассуждения о морали и человеческой природе в абстрактной манере, которая у нас сегодня ассоциируется с понятием “философия”, — в отличие от большинства современных философских писаний, они служат практическим целям привокальных киосков; они используют философскую теорию, чтобы помочь вам научиться контролировать свой гнев.

Как мы уже имели возможность заметить, основанием философской теории является определение гнева в категориях мести, возмездия, расплаты с тем, кто поступил со мной дурно. Это оказывается серьезным затруднением для многих современных читателей. Мы все еще способны на гнев, но месть считается действием недостойным и морально недопустимым, по крайней мере, в области общественных отношений. Что, впрочем, отнюдь не означает, что мы в некоторых обстоятельствах не будем жаждать мести. Но я убежден, что гораздо чаще мы готовы признать, что разгневаны на кого-то, чем что хотим ему отомстить.

Возможно, Белый Дом менее щепетилен в этом отношении, чем Даунинг стрит. Насколько мне известно, во время американского вторжения в Панаму президент Буш покаялся во время выступления по национальному телевидению отомстить генералу Норьеге за оскорбление, нанесенное Соединенным Штатам, заметив, что с США безнаказанно так обращаться нельзя. Ахилл бы его одобрил. В тот же самый день пресс-

служба Даунинг стрит была озабочена опровержением сообщений о том, что госпожа Тэтчер поклялась отомстить британским банкам за отказ поддержать ее любимую идею о замене студенческих стипендий государственными займами. В обоих случаях расправа была скорой и неизбежной, но коварный Альбион считал необходимым скрыть свои мотивы. Что может быть лучшим подтверждением того, что месть расценивается, по крайней мере британской официальной пропагандой, как мотив низкий и недостойный?

В конце XVII века Джон Локк все еще определял гнев как “беспокойство и волнение Ума при получении любого вреда, имеющее целью отомстить” (*Essay II, 20, 12*). Но это определение (возможно, результат слишком усердного чтения второй книги аристотелевской “Риторики”) уже в то время звучало несколько старомодно и как-то несъедобно. Уже в 1726 г. епископ Батлер в своих “Проповедях” будет объяснять, что месть, хотя и одобряемая этикой чести – ложной, как считает Батлер, – морально несостоятельна, ибо мстить кому-либо означает отвечать злом на зло, а это противоречит, с одной стороны, христианской заповеди любить ближнего и прощать должников наших, а с другой – природному разуму, который указывает на губительные социальные последствия кровной мести, нарастающие, если общество терпит или одобряет месть. И это, я полагаю, остается до сих пор основным общепризнанным моральным возражением против мести.

Без сомнения, вряд ли кто-нибудь из сегодняшних людей будет доволен при мысли, что всякий раз когда мы на кого-нибудь сердимся, мы испытываем желание ответить злом на зло, несправедливостью на несправедливость. Неверно будет даже сказать, что мы хотим причинить боль в ответ на боль, которую мы испытали. Тогда возникает вопрос: так чего же мы хотим, когда гневаемся? Знаменитый “Оксфордский словарь английского языка”, изданный в 1888 году, не смог лучше определить гнев, чем “чувство против кого-либо”. Конец определения. Но как это может быть, чтобы такому сильному чувству была дана столь расплывчатая дефиниция? Означает ли это, что слово обрело со временем более неопределенный смысл? Или же само чувство стало менее определенным, чем в военизированных обществах, считающих месть не только приемлемой, но, более того, достойной целью? Так все-таки чего мы хотим, когда на кого-нибудь сердимся?

Я склонен поддержать предположение о том, что изменилось само по себе чувство. Мысль, что эмоции имеют когнитивное измерение, не нова в философии. Они в какой-то степени являются реакцией на то, что воспринимается как добро и зло. Если это так, то любой серьезный сдвиг в области ценностных ориентаций общества должен, в конечном счете, оставить свой след на чувствах индивидуумов, выросших при новой системе ценностей. Чувства, которые мы испытываем, являются, по крайней мере отчасти, продуктом нашей общественной формации и вследствие этого меняются в соответствии с изменением формации. Мне кажется вполне разумным предположить, что гнев представляет для нас нечто иное, чем во времена, когда то, что Батлер назвал “ложной честью”, было не только не ложным чувством, но наиболее важным предметом мужских забот (я здесь опять сознательно говорю только о мужчинах).

Разница состоит не в том, что мы никогда не жаждем мести. Разумеется, мы ее жаждем, причем не только осознанно, но достаточно часто бессознательно, хотя многие будут отрицать, что в своем гневе они хотят отплатить обидчику. В человеческой психике, так же как и в обществе, прошлое продолжает жить в настоящем. Разница состоит просто в доступности в нашем обществе не мстительного гнева. Посмотрите, как Вильям Блейк начинает свое стихотворение “Древо яда”:

В ярость друг меня привел –
Гнев излил я, гнев прошел.
Враг обиду мне нанес –
Я молчал, но гнев мой рос

(Пер. С.Я. Маршака.)

Нам это понятно без дальнейших объяснений. Но я не думаю, что это было бы понятно Ахиллу или Аристотелю. И тем не менее мы можем рассматривать гнев Блейка как аристотелевское наследие. Мы не должны отбрасывать мысль о том, что и то, и другое – формы гнева. В тексте 4 Аристотель замечает, что мщение прекращает гнев, потому что заменяет страдание удовольствием, т.е. страдание от оскорбления – удовлетворением от мести. Вы начинаете чувствовать себя лучше. Может быть, то, чего я хочу, когда гневаюсь на вас, – это чтобы вы каким-либо образом (все равно каким!) сделали так, чтобы я чувствовал себя лучше в отношении вашего проступка (в чем бы он ни состоял) по отношению ко мне. Только сейчас, в современном обществе, удовлетворение не обязательно достигается с помощью мести.

Часто не требуется даже принесения извинений. Их может заменить поцелуй или, как в стихах Блейка, возможность выговориться. Важно то, чтобы вы сделали что-нибудь такое, что поможет мне почувствовать себя лучше.

Теперь время вернуться к дискуссии между теми философами, которые считали гнев неискоренимой составляющей человеческой природы, причем полезной, если она контролируется разумом, и стойками, видевшими в гневе чудовищную болезнь, которая должна быть искоренена. Сначала слушаем сторонников гнева в умеренных и подходящих ситуации дозах. Уничтожить гнев, говорят они, заимствуя лозунг из платоновского "Государства" 411 ас означало бы "вырезать жилы души" (Philodemus col. XXXI 35-6 Wilke). Сенека (III, 3, 1) цитирует высказывание Аристотеля о том, что гнев – это "шпора доблести" и ум, его лишенный, становится беззащитным и вяло безразличным к высоким устремлениям. Пользуясь образами современного языка, мы бы назвали такого человека рохлей, размазней, бесхребетным.

Метафоры типа "жилы" или "шпоры" заключают в себе аргумент, который удачно резюмирует Цицерон в тексте 5. Хотя он и отрицает, что здесь доминируют военные соображения, не вызывает сомнения, что суть дела именно в них. Обществу нужны гневные солдаты. Они должны взвинтить себя, чтобы охотно и со рвением выполнять то, что от них требует общество. Эта общественная потребность диктует определенную манеру оратору, который должен явить себя как настоящий мужчина, *vir*. Образец воина-героя, такого как Ахилл, все еще сохраняет свою притягательность и для судебных, и для политических баталлий республиканского Рима.

Менее милитаристский вариант все той же аргументации можно извлечь из одного замечания Аристотеля (*Eth. Nic.* IV, 5, 1126 а 3 sqq.), который считает, что тот, кто не гневается в подходящих случаях, не способен постоять за себя и ведет себя по-рабски. Если перевести текст Аристотеля в современные термины, то в результате мы получаем: отсутствие гнева указывает на отсутствие самоуважения. Эта формулировка представляется мне вполне приемлемой. Не нужно жить по законам чести, чтобы ценить самоуважение. Более того, эта позиция находит неожиданную поддержку в стоическом лагере.

Одно из возражений стоиков против гнева состоит в том, что думать, будто гнев можно контролировать и направлять на благие цели, исключив дурные, есть не более чем иллюзия. Гнев неконтролируем по своей природе. Согласно другому, но связанному с первым возражению, гнев обнажает и усиливает в человеке себялюбие (Sen. II, 31, 3: *amor nostri nimius*; Plut. 461 a: *philautia*). Ты сердиться, потому что что-то дурное было сделано тебе или твоим близким (текст 1), и поэтому ты хочешь отплатить обидчику. Это чувство контрастирует с более объективным отношением судьи, который решает, как следует наказать преступника. Для судьи решающим является факт совершения преступления, а не то, что преступление совершено против него. Вот такое отстраненное, бесстрастное отношение к причиненному нам злу и рекомендуют стоики. Обратите внимание на середину текста 5, где Цицерон говорит о *ratiunculae*, маловажных причинах (оценка принадлежит, разумеется, оппонентам стоиков), ради которых, как считают стоики, стоит сражаться, защищая законы и свободу. Некоторые современные философы видят самую суть морали в том, что она должна существовать именно в этой безличной и бесстрастной форме. Для стоиков, однако, это было формой правильного морального отношения, и они считали это отношение крайне труднодостижимым.

Аристотель утверждает, что человек способен испытывать гнев только по отношению к конкретному человеку, "Клеону", а не к человеку вообще (текст 1). Что ж, когда Клеон нападет на стоического мудреца, тот не будет сердиться на Клеона за его агрессию по отношению к себе, а рассудит, что агрессивное поведение необходимо пресечь и что раз уж так случилось, что ему в данной ситуации это проще сделать, чем кому бы то ни было, то сбить обидчика с ног будет и разумным и правильным.

Выработать такое отношение не так просто. Но если бы это удалось сделать, то это был бы ответ тем, кто обосновывает гнев социальной необходимостью. Солдаты вели бы себя как государственный палач. С точки зрения Сенеки (I, 19,1-3), совсем необязательно взвинчивать себя для того, чтобы участвовать в бойне:

"Содержит, я утверждаю, в себе гнев и такое зло: он не поддается обузданию. Он воспламеняется яростью против самой истины, если она идет ему наперекор. С шумом и гамом, сотрясая все тело, преследует он тех, на кого нацелился,

обрушивая на них брань и проклятия. Разум так не действует. Но если это требуется, то молча и спокойно он выкорчевывает целые роды и семейства, опасные для государства, предаёт гибели вместе с женами и детьми, сами жилища разрушает и сравнивает с землей и с корнем вырывает имена, враждебные свободе. Делает он это, не скрежеща зубами, не тряся головой, не допуская ничего, не приличествующего судье, коему именно во время вынесения сурового приговора подобает особенное спокойствие и совершенная непроницаемость". "К чему, — спрашивает Иероним, автор потерянного сочинения о гневе, — если ты желаешь кого-нибудь умертвить, кусать сперва свои губы?"

Как к этому относиться? Мне лично подобное поведение леденит душу. Я скорее предпочту аристотелевскую позицию — человеческое "я" значимо и достойно уважения и защиты. Но, как справедливо отмечали стоики, такое "я" не потерпит оскорблений и неуважения. Оно будет ближе к Ахиллу, нежели к стоическому мудрецу.

Но прежде чем начать размышлять о роли и значении гнева в современной жизни, бесполезно будет ввести в дискуссию еще одну составляющую нашего наследия: христианское понимание гнева.

Гомеровским богам не в меньшей степени, чем Ахиллу, свойственно гневаться и мстить за попрание их чести и достоинства. Однако античные философы единодушны в том, что боги (или бог) испытывать гнев никак не могут. Во-первых, человек не способен повредить богу и поэтому просто не может дать повода для гнева. Во-вторых, думать, что боги желают уязвить или причинить какой-нибудь вред, не совместимо с их благостью. В такой интеллектуальной атмосфере для раннехристианских мыслителей рекомендовать своим современникам гневного Бога Ветхого Завета или посланий апостола Павла (см., например, Рим 1:18) было делом отнюдь не простым.

Один способ решения этой проблемы, который поддерживал, например, Августин (*De doctrina Christiana* III 17), состоял в метафорическом истолковании Божьего гнева. Другое, хронологически более раннее решение, которое отстаивал христианский оратор Лактанций примерно в 314 г. по Р.Х., предполагало вступление в полемику с Сенекой, вводя разграничение между гневом праведным и гневом неправедным (текст б).

Праведный гнев, по Лактанцию, направлен на исправление недостатков, в силу того что они суть недостатки, грехи, заблуждения. Может показаться, что это практически неотличимо от той леденящей душу стоической концепции, о которой речь шла ранее, и что единственная разница состоит в том, что Лактанций называет гневом то, что стоики таковым не называют. Но более внимательное знакомство с текстом 6 показывает ошибочность такого восприятия.

Лактанций имеет целью разграничить свой праведный гнев и уравновешенное, безличное отношение судьи, которое рекомендуют его стоические оппоненты. Судья во время вынесения приговора может испытывать праведный гнев, не вызывая нареканий, но необходимым это не является. Напротив, по Лактанцию, вы обязаны испытывать праведный гнев по отношению к прегрешениям детей, жены, рабов, учеников, т.е. тех, на кого, подобно тому как власть Бога распространяется на всех людей, распространяется ваша моральная власть (*potestas*).

Я бы назвал то, что описывает Лактанций, негодованием. Я могу испытывать негодование, когда некто А причиняет вред другому лицу, скажем, Б, или когда дурной поступок А не наносит ущерба ни мне, ни кому бы то ни было. Негодование соответствует требованию Лактанция не быть результатом причиненного мне или моим близким вреда и, следовательно, не иметь целью месть или какое-либо удовлетворение, необходимое мне.

Но прежде чем принять предложенное Лактанцием как приемлемую *via media* между стойками и их оппонентами, необходимо сперва задаться вопросом, действительно ли негодование представляет собой разновидность гнева, как убеждает нас Лактанций, или же представляет собой нечто, от него разительно отличающееся. Этот вопрос возвращает нас в начало XVIII в. к епископу Батлеру.

В своих проповедях "О негодовании" и "О прощении обид" Батлер, как уже говорилось, осуждает месть, потому что она отвечает злом на зло. Он утверждает, что склонность к негодованию или гневу (он намеренно не вводит различия между ними) заложена в человеческой природе, и когда наносится вред, моральный или какой-либо иной, то цель этого чувства — предотвратить или исправить нанесенный ущерб или совершенную несправедливость *во имя общего блага*. Испытанное чувство будет сильнее, если обида нанесена вам или вашим близким, но само чувство вызвано фактом совершения зла в отличие от

аристотелевского гнева, вызванного злом, причиненным непосредственно *вам*.

Так Батлер вслед за Лактанцием старается лишить гнев субъективного начала. Однако мне представляется, что правы были дохристианские философы. Уничтожить субъективность гнева означает уничтожить гнев как таковой. Было бы это хорошо, как настаивали стоики, или плохо, как думал Аристотель и все прочие, – вопрос, который я сейчас оставляю в стороне. Равно как и обсуждение самой возможности изгнать из человеческой души гнев, ревность и любые другие чувства.

И последнее. Если бы я жил в одном из коммунистических государств Восточной Европы, то, мне кажется, я не смог бы удовлетвориться простым юридическим рассмотрением и подобающим наказанием преступлений, совершенных тамошними режимами. Мало исправить зло и создать лучшую политическую систему. Ответ в духе негодования, которое мы, западные люди, тоже можем ощущать, показался бы мне недостаточным. Я испытывал бы необходимость если не в мести, то в некоей форме удовлетворения, полученного от злодеев, которое помогло бы мне чувствовать себя лучше относительно того, что они совершили против меня и моих близких. Было бы такое чувство неправильным?*

Майлс Берниет
All Souls College, Oxford

Тексты:

1) Aristot. *Rhet.* II, 2: "Ἐστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. εἰ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὀργή, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ' ἑκάστὸν τινι, οἷον Κλέωνι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτι αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ τι πεποιήκεν ἢ ἡμελλεν, καὶ πάσῃ ὀργῇ ἔπεσθαι τινα ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρησασθαι· ἡδὺ μὲν γὰρ τὸ οἶεσθαι τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται, οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων ἀδυνάτων ἐφίεται αὐτῷ, ὁ δ' ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῷ. διὸ καλῶς εἴρηται περὶ θυμοῦ

ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται·

* Я благодарен Ирине Левинской за изящный перевод и полезные замечания.

2) Cic. *Ep. ad Quintum fratrem*, I, 1: Quod vitium cum in hac privata quotidianaque vita *levis esse animi atque infirmi videtur*, tum vero nihil est tam *deforme*, quam ad summum imperium etiam acerbiter naturae adiungere. Quare illud non suspiciam, ut, *quae de iracundia dici solent a doctissimis hominibus*, ea tibi nunc exponam, cum et nimis longus esse nolim, et *ex multorum scriptis ea facile possis cognoscere...*

3) D.L. VII, 113: ὀργή δ' ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἡδίκηκεναι οὐ προσηκόντως.

4) Aristot. *Eth. Nic.* IV, 5, 1126 a 10: μὴ ὀργιζόμενός τε οὐκ εἶναι ἀμυντικός, τὸ δὲ προηλακίζόμενον ἀνέχεται καὶ τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδάδες.
παῦλα δὲ γίνεται, ὅταν ἀνταποδιδῶ· ἡ γὰρ τιμωρία παύει τῆς οργῆς, ἡδονὴν ἀντὶ τῆς λύπης ἐμποιοῦσα.

5) Cic. *Tusc.* IV, 43: Quid? quod iidem Peripatetici perturbationes istas, quas nos exstirpandas putamus, non modo naturales esse dicunt, sed etiam utiliter a natura datas; quorum est talis oratio. Primum multis verbis iracundiam laudant: cotem fortitudinis esse dicunt, multoque et in hostem et in improbum civem vehementiores iratorum impetus esse, leves autem ratiunculas eorum, qui ita cogitent: "proelium rectum est hoc fieri, convenit dimicare pro legibus, pro libertate, pro patria;" haec nullam habere vim nisi ira excanduerit fortitudo. *Nec vero de bellatoribus solum disputant*; imperia severiora nulla esse putant sine aliqua acerbitate iracundiae; oratorem denique non modo accusantem, sed ne defendentem quidem probant sine aculeis iracundiae, quae etiam si non adsit, tamen verbis atque motu simulandam arbitrantur, ut auditoris iram oratoris incendat actio. Virum denique videri negant, qui irasci nesciat...

6) Lact. *De ira dei* 17: Nescisse autem philosophos, quae ratio esset irae, apparet ex finitionibus eorum, quas Seneca enumeravit in libris, quos *De ira* composuit. Ira est, inquit, cupiditas ulciscendae iniuriae aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eius, a quo te inique putes laesum. Quidam ita finierunt: ira est incitatio animi ad nocendum ei, qui aut nocuit aut nocere voluit. Aristotelis definitio non multum a nostra abest. Ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi. Haec est ira, de qua superius diximus, iniusta, quae etiam mutis inest. In homine vero cohibenda est, ne ad aliquod maximum malum prosiliat per furorem. Haec in deo esse non potest, quia inlaesibilis est, in homine autem, quia fragilis est, invenitur. Inurit enim laesio dolorem et dolor facit ultionis cupiditatem. Ubi est ergo *ira illa iusta, qua moventur adversum delinquentes? Quae utique non est cupiditas ultionis, quia non praecedat iniuria*. Non dico de iis, qui adversum leges peccant, quibus etsi iudex sine crimine irasci potest, fingamus tamen eum sedato animo esse debere, cum subicit poenae nocentem, quia legum sit minister, non animi aut potestatis suae; *sic enim volunt, qui iram conantur evellere*. Sed de iis potissimum dico, qui sunt nostrae potestatis, ut servi, ut liberi, ut coniuges, ut discipuli: quos cum delinquere videmus, incitamus ad coercendum. Necesse est enim bono ac iusto displicere, quae prava sunt, et cui malum displicet, movetur, cum id fieri videt. Ergo surgimus ad

vindictam, non quia laesi sumus, sed ut disciplina servetur, mores corrigantur, licentia comprimatur. Haec est ira iusta: quae sicut in homine necessaria est ad pravitatis correctionem, sic utique in deo, a quo ad hominem pervenit exemplum. Nam sicuti nos potestati nostrae subiectos coercere debemus, ita etiam deus peccata universorum debet coercere.

Summary

Is anger a good thing? Would we better off without it?

In antiquity these questions were the subject of intense debate. The Stoics held that anger could and should be eradicated altogether. The other schools of philosophy contended that it is both an intrinsic part of human nature and an asset to society when there is fighting to be done. A letter by Cicero and stories from Seneca illustrate how anger was bound to be a topic of social concern in a militarized society where war was frequent and the state did not have the official monopoly on violence that we are used to.

But all these philosophers agree to define the essential nature of anger in terms of revenge or getting back at someone for what they have done to you or yours. This, I argue, implies that the feeling of anger had changed since those days, because it is not always true now that anger brings with it a desire to revenge oneself upon or get back at the offender. What made the difference, I suggest, is the very gradual erosion of the honour code under the influence of Christianity. This is illustrated from the Christian orator Lactantius in the fourth century and Bishop Butler's *Sermons* of 1726.