

ЭМОЦИИ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ: ПЕРСПЕКТИВА КУЛЬТУРНОГО РАЗЛИЧИЯ

Д. Констан
(*Brown University, U.S.A.*)

Предметом рассмотрения данной работы являются эмоции древних греков, преломленные через определения и иллюстрации Аристотеля, а также их систематическое сравнение с современным пониманием этой темы. Целью статьи является изучение различий между античной и современной классификациями, и обозначение тех моментов классической интерпретации, которые могут пролить свет на некоторые проблемы современной психологии эмоций.

То, что разные культуры обнаруживают схожий набор эмоций, схожее понимание их природы – это несомненно так; столь же очевиден и тот факт, что конкретные слова для обозначения эмоций в той или иной культуре не обязательно совпадают между собой, не ложатся друг на друга. Более того, различие может быть систематическим – в том смысле, что базовые термины для обозначения эмоций в одной культуре, и специфический характер некоторых эмоций, нашедших в нем отражение, могут открыть нам структурную последовательность переживаний, характерных только для этой культуры, и никакой более¹. В конце концов, вся указанная система может быть рассмотрена в связи с ценностями и убеждениями, составляющими культуру как таковую, которые, в свою очередь, отличны от ценностей и убеждений других обществ.

Теоретический контекст.

Есть, конечно, школа мысли, утверждающая, что эмоции универсальны; в таком случае проведение культурных различий теряет смысл. В последней книге Чарльза Дарвина «Выражение эмоций у человека и животных», вышедшей в 1872 году (и в новой редакции – в 1998), эмоциональная жизнь человеческих существ соотносится с эмоциональной жизнью более примитивных видов, от которых человечество произошло в результате эволюции. Дарвин предположил, что некоторые способы выражения эмоций являются чем-то столь же врожденным и универсальным для всех людей, как оскал у собак. Например, улыбку и некоторые другие виды экспрессии Дарвин считал инвариантными для самых разных народов и культур: «У той или иной человеческой расы выражение хорошего настроения выглядит очень похоже, и легко распознается». Дарвин искал подтверждение своей гипотезы, изучая описания человеческих реакций из самых разных культур, особенно тех, которые он и его современники рассматривали как примитивные.

В течение последних тридцати лет Пол Экман и его единомышленники продолжали работу Дарвина, проводя эксперименты, призванные продемонстрировать, что базовые эмоции распознаются по универсальной лицевой мимике, независимо от языковых и культурных различий. Экман усовершенствовал технику Дарвина – он расширял контрольные группы, делал вопросы более точными, использовал данные тщательно проведенных лабораторных экспериментов. Экман считал разумным сузить дарвиновский спектр эмоций до нескольких базовых и легко наблюдаемых: злость, отвращение, печаль, радость, страх и удивление (две последние часто объединялись им в одно) – вот первичные категории, которыми он оперирует, хотя он предполагает, что презрение и

¹ См. Abu-Lughod, 1999; Casimire&Schneegg, 2003; Lutz, 1988.

сложная смесь стыда и вины также имеет универсальное выражение². Тем не менее, он отмечает, что «ревность, по видимости, не имеет определенного выражения».

Эволюционная психология, дисциплина новая и тоже обязанная Дарвину, опять же основывается на том, что эмоции врожденны и универсальны. Любовь и ревность, например, определяются в качестве базовых эмоций Дэвидом Басом, который утверждает, что «во всех культурах люди испытывают любовь и располагают специальными словами, часто неологизмами, для ее обозначения»³. Любовь понимается как элемент стратегии ухаживания; Басс, в частности, объясняет, что «у мужчин и слонов есть одна общая ключевая характеристика: и те, и другие должны вступить в соревнование, чтобы привлечь внимание противоположного пола». Помимо этого, имеет место еще и борьба за то, чтобы удержать партнера при себе после того, как схватка за него уже «выиграна»: «мужская сексуальная ревность возникла в результате эволюции как психологическая стратегия, имеющая целью не дать поколебать уверенность мужчины в его превосходстве»⁴. Басс не уточняет, в чем могло бы заключаться эволюционное превосходство такого знания. Что важнее, Басс принимает само собой разумеющимся, что ревность универсальна. Но это-то как раз и следует продемонстрировать⁵.

Лингвист Анна Вержбицка предприняла на сегодняшний день самую направленную и мощную атаку на проект Экмана. Вержбицка цитирует основное положение Экмана⁶, что «вне зависимости от языка, западного или восточного типа культура, индустриальная она или дописьменная, выражения лица имеют оджно и то же эмоциональное содержание: радость, печаль, злость, страх, отвращение и удивление», и указывает, что вряд ли одинаковы с точки зрения *языка*. С ее точки зрения, Экман «подразумевает, что эти “дискретные феномены” могут быть идентифицированы с помощью таких лексических категорий английского языка, как ‘anger’ или ‘sadness’». В этой перспективе они, скорее, нацелены на то, что рассеять природную целостность согласно тому, как она сочленена... в то время как лексические категории таких языков, как Ифалук или Пинтупи... соотносятся с моментами перехода одного смыслового оттенка в другой». В результате Экман и его коллеги «абсолютизируют сложившуюся в английском языке таксономию эмоций»⁷.

Никто не отрицает, что человеческому лицу присуще множество выражений, или что мимика иногда имеет естественные пределы: человеку достаточно приподнять уголки рта в улыбке, или слегка поджать губы в неодобрительной гримасе. Есть данные, позволяющие «предположить, что уже самые маленькие дети... способны выделять черты лица, которые для взрослого означают выражение эмоций»⁸. Но почему моменты сильной экспрессии воспринимаются как выражение базовых, или элементарных, эмоций? Экстремальные примеры, как отмечает Аарон Бен-Зев⁹, «ошибочно принимаются за типичные и наиболее распространенные... просто потому, что они самые заметные».

Дарвиновский подход Экмана уязвим и перед лицом критики с позиции того, что информация, сообщаемая лицевой и телесной мимикой, не столь однозначна, как его метод заставляет нас верить. Рассел¹⁰ замечает, например, что в ходе эксперимента, где фотографии были дополнены словесными комментариями, «в каждом случае, эмоциональная реакция совпадала скорее с тем, что подсказывала словесная ситуация, нежели с выражением лица». Дополнительный фактор – подвижность лица. Как показывают Бавела и Шовель¹¹, «при диалоге выражение лица быстро меняется, стремясь передать смысл, совпадающий с другими, синхронными символическими актами». Это

² Ekman, 1998, pp. 390-391.

³ Buss, 1994, p. 2.

⁴ Buss, 2000, p. 16.

⁵ О ревности в древнегреческой культуре, см. Constan, 2003a; о ревности вообще, см. Farrel, 1989.

⁶ Ekman, 1980, pp. 137-138.

⁷ Wierzbicka, 1999, pp. 168-171.

⁸ Nelson & de Haan, 1997, p. 183; cf. p. 198.

⁹ Aaron Ben-Ze'ev, 2000, p. 8.

¹⁰ Russell, 1997, p. 312.

¹¹ Bavelas & Chovil, 1997, p. 339.

достаточная причина предположить, что даже в области выражения эмоций, культурная обусловленность играет значительную роль в том, как именно они возникают, испытываются и сообщаются.

Выражение, в любом случае – лишь конечная фаза эмоционального процесса. Стимул, причина эмоции – вот где культурная особенность может играть более значительную роль. За последние тридцать лет или около того представители нескольких дисциплин все чаще приходят к выводу, что эмоции обычно включают в себя существенный когнитивный и ценностный компонент¹². Традиционное противопоставление разумного и эмоционального отношения уже не является господствующей парадигмой в науке и философии. Уильям Лайонс¹³, например, определяет эмоцию как сочетание элементов когнитивного (или перцептивного), ценностного (оценивающего) и привлекательного характера, и отмечает, что именно ценностная составляющая отличает одну эмоцию от другой. Некоторые теоретики интерпретировали эмоции как суждения, и ничего более – хотя и суждения особого рода, чтобы иметь возможность отличить их от прочих познавательных активностей¹⁴. Более того, упор на познании и оценке в том, что касается эмоций, делали уже древние греки. Как замечает Ричард Лазарус, один из основателей современной теории оценки¹⁵, «те, кому дорог когнитивно-медиативный подход, должны знать, что Аристотель в своей Риторике более чем две тысячи лет назад уже применил этот подход к анализу многих эмоций в терминах, которые и по сей день сохраняют современное звучание». Таким образом, пропасть, которая, по видимости, разделяет сегодня когнитивистов и нео-дарвинистов, возникла, быть может, во многом потому, что они сосредоточили свои исследования на различных моментах эмоционального процесса.

Аристотель и эмоции древних греков.

Компаративистский подход хорош тем, что помогает выявить эмоциональную организацию отдельной культуры, и постольку позволяет пролить свет на аналогичные моменты других культур, с которыми ее можно сравнивать. Далее я предлагаю рассмотреть набор эмоций, который может со всем основанием считаться базовым для древнегреческой культуры в период, который многие полагают ее апогеем, то есть, афинской классики пятого и четвертого веков до нашей эры. Есть очевидное возражение против подобного предприятия, а именно: эта культура давно уже не существует, и не осталось говорящих на том языке, которые могли бы растолковать нам те или иные значения их эмоционального словаря. Есть, в свою очередь, и преимущества, позволяющие проекту все же рассчитывать на реалистичность и информативность. Во-первых, греки оставили богатое письменное наследие, включающее художественную литературу, речи судебные речи, исторические хроники и поэзию, благодаря чему мы можем увидеть их эмоциональный репертуар, так сказать, в применении. Во-вторых, и для сегодняшней науки это более важно, они также составили тщательные определения и подробные описания базовых эмоций, из которых наиболее исчерпывающими и строгими являются принадлежащие Аристотелю, не самому последнему мыслителю той эпохи. Конечно, философы на все смотрят каждый под своим особым углом. Но есть причины доверять Аристотелю больше, чем другим философам-создателям систем. Во-первых, он был мыслителем практического склада ума, которого более интересовали вещи как они есть (например, он занимался классификацией растений и животных), чем создание идеальных типов. Во-вторых, его исследование эмоций занимает место не в учении о душе (психологии в античном смысле слова), а в работе, посвященной риторике, поскольку ораторы должны были знать, как вызывать и контролировать эмоции

¹² Averill, 1980; Frank, 1988; Harre, 1986; Oatley, 1992; Rorty, 1980; Solomon, 1993; on appraisal, see Forgas, 2000; Frijda, 1993; Frijda, Manstead & Bem, 2000; Scherer, Schorr & Johnstone, 2001.

¹³ Lyons, 1980, p. 70.

¹⁴ Lazarus, 1991, p. 353; Nussbaum, 2001; Solomon, 1993, pp. viii, 125-126.

¹⁵ Lazarus, 2001, p. 40; cf. Hinton, 1999, p. 6.

слушателей. Чтобы быть эффективным, такой анализ должен принимать во внимание эмоции самых обыкновенных людей, которые выбирались в судебные присяжные или участвовали в общих собраниях древних Афин – то есть, всех свободных взрослых мужчин из населения города (это ограничение, конечно, препятствует адекватной проекции греческой социальной модели на современные общества). И наконец, дело в том, что классическая Греция и по сей день воспринимается многими как фундамент современной западной культуры. Это в лучшем случае частичная правда, но, принимая во внимание привилегированный статус древнегреческой культуры в формировании идеологии так называемого «запада», и тенденцию полагать, что ценности и мироощущение древних греков ближе всего тем, что преобладают в Европе и Америке сегодня, имеет смысл исследовать особенности их отношения к жизни хотя бы затем, чтобы увидеть, насколько глубоко сходство, и что может означать различие. Примечательно, что в этом направлении сегодня имеется не так уж много работ¹⁶.

Далее я буду рассматривать несколько эмоций, которые Аристотель отбирает для анализа в своей «Риторике» (книга 2, главы 1-11), и предоставлю короткий обзор определений, которые он дает, и их наиболее интересных черт. Мне бы очень хотелось показать, насколько интерпретации Аристотеля совпадают с тем, как эти и другие термины для обозначения эмоций использовались в современной ему греческой литературе. К сожалению, такое исследование выходит за рамки данной статьи, хотя я неоднократно обращался к этой теме¹⁷. Впрочем, у одного только Аристотеля мы найдем достаточно материала для исследования, и мы можем также обратиться к другим его текстам для подтверждения наших выводов.

Гнев и его противоположность

Первое чувство, с которого Аристотель начинает свое исследование эмоций в «Риторике» (книга вторая, глава 2), обычно переводится как «гнев». Это вполне допустимая в переводе приблизительность, но даже поверхностное знакомство с его определением и описанием открывает существенные различия между греческим *orge* – термин, который Аристотель подвергает анализу – и английским *anger*. Итак, определение Аристотеля: «Пусть гнев будет определен как соединенное с чувством неудовольствия стремление к тому, что представляется наказанием за то, что представляется пренебрежением или к нам самим, или к тому, что нам принадлежит, когда пренебрегать бы не следовало». Упомянутое здесь неудовольствие отсылает к данному Аристотелем в первой главе книги второй определению эмоционального переживания (*pathos*) как такового: «Страсти — все то, под влиянием чего люди изменяют свои решения, с чем сопряжено чувство удовольствия или неудовольствия, как, например, гнев, сострадание, страх и все этим подобные и противоположные им [чувства]». Может показаться, что приведенные здесь удовольствие и неудовольствие – предвосхищение современного взгляда на вещи, согласно которому эмоции делятся на позитивные и негативные, но это не совсем соответствует тому, что говорит Аристотель, поскольку для него по меньшей мере некоторые, а возможно, и все эмоции включают в себя оба эти состояния сразу. В случае с гневом, удовольствие обычно проистекает от предвосхищения мести; вот почему мы столь часто упиваемся этим чувством. Итак, вот что следует отметить в аристотелевом определении гнева: гнев, в основе своей, есть жажда мести; он вызывается пренебрежением или недооценкой со стороны других, и только; есть люди – не все – которые не имеют права проявлять такого рода неуважение к другим. Мы можем заметить, что оценка и одобрение играют центральную роль в подходе Аристотеля. Неуважение – это сложное социальное явление, и требуется не менее сложное

¹⁶ See Allen, 1999; Barton, 2001; Braund & Most, 2003; Cairns, 1993; Dover, 1994; Fortenbaugh, 2002; Harris, 2001; Kaster, 1997; Kaster, 2005; Konstan & Rutter, 2003; Rorty, 1996; Rosenwein, 1998; Sorabji, 2000; Toohey, 2004.

¹⁷ Konstan, 2006.

рассуждение, чтобы узнать его во всех его проявлениях; помимо прочего, я должен быть осведомлен о такой вещи, как социальный статус, чтобы понимать, кому можно, а кому нет, нанести оскорбление и не поплатиться за это. Более того, гнев, согласно этому определению, не может быть вызван неодушевленными предметами, поскольку они не способны проявить неуважение, да и отомстить им не представляется возможным. Интересно, конечно, что бы Аристотель сказал на тот случай, когда мы в раздражении пинаем, например, стул, после того как ушиблись об него. Ни о чем таком он не говорит, но мы можем предположить следующую линию рассуждения с его стороны: либо 1) мы наделяем стул в воображении персональностью и потому способны представить себе, что он оскорблен нашими действиями (а следовательно, мы отмщены); либо 2) мы пинаем его чисто машинально, а это в большей степени рефлекс, чем эмоция. Некоторые древние философы (например, стоик Сенека) отличали такие автоматические реакции и называли их «прото-эмоциями».

Итак, мы видим, что Аристотель ограничивает причины гнева одним-единственным видом – намеренным оскорблением, подпадающим под понятие «неуважения» или «пренебрежения» (*slight*), хотя те, кто сегодня говорит по-английски, склонны находить больше поводов для гнева (*anger*), например, чувство подавленности, раздражение от шума, или от вида кишачих толп¹⁸. Что же такое тогда «неуважение»? Аристотель определяет его так: «пренебрежение есть акт рассудка по отношению к тому, что нам кажется ничего не стоящим». Чтобы понять, насколько сильное это сужение, рассмотрим три разновидности «пренебрежения», перечисленные Аристотелем. Первая – это презрение, которое он определяет как убежденность в том, что вещь не имеет никакой ценности. Вторая – это «самодурство», которое Аристотель определяет как «препятствование желаниям другого не для того, чтобы [доставить] что-нибудь себе, а для того, чтобы оно не [досталось] другому». В этом случае, пренебрежение, как объясняет Аристотель, заключается именно в том, что тот, кто его демонстрирует, не ищет личной выгоды: единственным объяснением такого препятствования другому в осуществлении его желаний, является, по Аристотелю, то, что я не испытываю по отношению к нему ни страха, ни желания быть его другом; таким образом, другой для меня бесполезен, и в хорошем, и в плохом смысле, а это и значит признать нечто «ничего не стоящим». Если бы мотивом была личная заинтересованность, здесь не было бы чистого примера неуважения, поскольку можно препятствовать тому или иному человеку, исходя из соображений личной заинтересованности, но сохранять по отношению к нему уважение или хотя бы его видимость. Будь оно так, реакция, согласно Аристотелю, не подпадает под определение гнева, поскольку гнев есть следствие пренебрежения и ничего больше.

Третья разновидность пренебрежения известна как *hubris*, или же оскорбительная надменность. Так «оскорблять значит делать и говорить вещи, от которых становится стыдно тому, к кому они обращены, и притом [делать это] не с той целью, чтобы он подвергся чему-нибудь, кроме того, что уже было, но с целью получить самому от этого удовольствие». Если я отвечаю оскорблением на совершенную в отношении меня несправедливость, это считается уже не проявлением необоснованного высокомерия, но справедливым воздаянием. Унижение, вызывающее гнев, объясняет Аристотель, не должно быть ни ответом на уже нанесенную обиду, ни чем-то, лично выгодным обидчику – нет, оно должно быть чистым проявлением высокомерия, то есть, формой неуважения.

Аристотель, и это очевидно, рассматривает гнев и его возможные причины в более ограниченном смысловом пространстве, чем то, что предлагает современный английский язык. Гневом, например, не может считаться реакция на причиненный тебе вред, даже если он был причинен намеренно. Чтобы показать, насколько гнев в понимании Аристотеля отличался от того, что мы имеем в виду под этим словом, я приведу следующие примеры. Аристотель утверждает, что никто не может демонстрировать пренебрежение к человеку, которого боится, потому что страх – признак слабости, а последняя несовместима с презрением к другому. Конечно, мы можем ненавидеть такого человека, и обычно так и делаем. Как говорит Аристотель, «никто не любит того, кого

¹⁸ Tavis, 1989, pp. 164-177.

боится». По этой же причине мы не испытываем гнева в отношении тех, кто боится нас, поскольку они тем самым демонстрируют нам свое уважение (а следовательно, не способны пренебрегать нами), хотя они и могут очень сильно нам не нравиться. Более того, Аристотель говорит, что «невозможно бояться и гневаться на одного и того же человека одновременно». Это так, потому что наш страх – лучшее признание того, что социальный статус другого превосходит наш собственный, а это, в свою очередь, позволяет ему выказывать нам свое пренебрежение. Мы также не можем отвечать гневом на гнев других, потому что их гнев происходит не из презрения к нам, но из того, что мы продемонстрировали им свое пренебрежение. Если это произошло с нами, и мы чувствуем себя униженными, перед собой или другими, чтобы изменить ситуацию, мы сначала должны восстановить исходное равновесие через акт мщения. Пока этого не произошло, мы не в том состоянии, чтобы унижить другого, и тем самым вызвать его или ее гнев.

Роль социального статуса в Аристотелевой концепции гнева очевидна. Несмотря на то, что многое у него звучит странно и чуждо, я обнаружил, что его подход позволяет выявить актуальные переживания, скрывающиеся за гневом и сегодня. Но сейчас моя задача – не выступить адвокатом Аристотеля в вопросе о приложимости его анализа к современным теориям эмоций, но проследовать за ним дальше.

Вторую эмоцию, которую исследует Аристотель, он определяет как противоположную гневу (мы видели, что он вообще склонен рассматривать эмоции в контрастных парах). Чаще всего употребляемый им термин *praunsis* переводится как «успокоение» или что-то в этом роде. Его собственное определение гласит: «Определим понятие «смиловититься» как прекращение и успокоение гнева. Если же люди гневаются на тех, кто ими пренебрегает, а пренебрежение есть нечто произвольное, то очевидно, что они бывают милостивы («сдержанны» или «мягки»)»¹⁹ по отношению к тем, кто не делает ничего подобного, или делает это произвольно, или кажется таковым». Это выглядит скорее как градация эмоционального состояния, нежели самостоятельная эмоция, и большинство ученых именно так ее и интерпретировали. Но Аристотель хотя бы предполагает, что мы настроены милостиво, *praon*, «и по отношению к тем, кто серьезно относится к нам, когда мы серьезны: нам кажется, что такие люди заботятся о нас, а не относятся к нам с презрением». Мы также *praon* «к тем, кто оказал нам услуги... и к тем, кто упрасивает и умоляет нас, потому что такие люди ниже нас. [Милостивы мы] и к тем, кто не относится высокомерно, насмешливо и пренебрежительно или ни к кому, или ни к кому из хороших людей, или ни к кому из таких, каковы мы сами». Во всех этих случаях мы *praon* из вежливости, или даже почтения, к другим людям, и вовсе не обязательно потому, что стараемся держать себя в руках. Таким образом, противоположность гнева вызывается, по видимости, восхищением или другими знаками приниженного положения других людей, которые поднимают нашу собственную самооценку.

Такой вывод совершенно логичен в контексте всего Аристотелева исследования гнева. Если гнев – реакция на пренебрежение, как утверждает Аристотель, и, более того, если пренебрежение – это уверенность в том, что нечто не имеет никакой ценности, тогда естественной противоположностью гнева будет уверенность, что нечто или некто такой ценностью обладает. Ответная эмоция вызывается ощущением роста моего статуса: ее можно рассматривать как чувство удовлетворения, возникающее в результате похвалы, одобрения или еще какого-нибудь действия со стороны другого, укрепляющего мою веру в себя и свою значимость²⁰.

Любовь и ненависть

Далее Аристотель обращается к любви и ненависти – эмоциям, которые он разбирает в четвертой главе второй книги. Он определяет, что такое «любить» (*philein*), следующим образом: «Пусть любить значит желать кому-нибудь того, что он сам считает благом, ради

¹⁹ В оригинале статьи “calm” or “gentle”.

²⁰ Konstan, 2003b.

него, а не ради самого себя, и стараться по мере сил доставлять ему эти блага». Любовь, соответственно, это альтруистическое чувство в отношении другого, которое включает в себя желание или намерение обеспечить другого тем, что он или она ценит. Больше никаких условий для любви не выдвинуто: ничего не говорится, например, о долге или обязанности. В том, что касается услуг, которые любящий может оказать любимому, любовь видится исключительно как добровольное стремление обеспечить все это. Здесь нет существенного противоречия между любовью и необходимостью помогать другим достичь благ, которых они желают. То, что любовь присутствует в активном желании обеспечить другого теми или иными благами, проливает особый свет на то, как эти концепты сформулированы в греческом языке. Второе издание «Нового интернационального словаря Уэбстера»²¹ определяет любовь как «чувство сильной личной привязанности» и «пылкое, страстное влечение». В недавно опубликованном справочнике по эмоциям Элен Хэтфилд и Ричард Рапсон²² различают «страстную любовь» (*passionate love*) и «любовь-дружбу» (*companionate love*), и по поводу последней замечают: «она соединяет в себе чувства глубокой привязанности, преданности и близости». Аристотель ничего не говорит о чувствах или привязанности; он упоминает только доброжелательность и заботу о жизни другого, которые проявляются в поступках. Вместо того, чтобы сосредоточиться на описании внутренних состояний, Аристотель типичным для него образом обращается к исследованию социальных мотивов и следствий испытываемых эмоций.

Правда, Аристотель уделяет внимание личным качествам тех, кто вызывает нашу любовь и доброжелательное расположение. Эмоция для Аристотеля – это характеристика нашей реакции на достоинства и намерения других людей (слово *pathos* этимологически соотносится с ‘*passive*’ («пассивность») и ‘*passion*’ («страсть», «страдание», «претерпевание»)). Признание других людей достойными и добродетельными побуждает меня к тому, чтобы желать того, что они считают благом – и желать блага им. Если бы я не надеялся при этом на подобающее ответное расположение, это вряд ли можно было бы назвать любовью в аристотелевом смысле слова.

Затем Аристотель обращается к ненависти, которую противопоставляет гневу.

«Гнев проистекает из вещей, имеющих непосредственное отношение к нам самим, а вражда может возникнуть и без этого, потому что, раз мы считаем человека таким-то, мы ненавидим его. Гнев всегда бывает направлен против отдельных объектов, например против Каллия или Сократа, а ненависть [может быть направлена] и против целого рода объектов, например, всякий ненавидит вора и клеветника. Гнев врачуетса временем, ненависть же неизлечима. Первый есть стремление вызвать досаду, а вторая [стремится причинить] зло, ибо человек гневающийся желает дать почувствовать свой гнев, а для человека ненавидящего это совершенно безразлично... Гнев соединен с чувством огорчения, а ненависть не соединена с ним: человек сердящийся испытывает огорчение, а человек ненавидящий не испытывает; первый может смягчиться, если [на долю ненавидимого] падет много [неприятностей], а второй [не смягчится] ни в каком случае, потому что первый желает, чтобы тот, на кого он сердится, за что-нибудь пострадал, а второй желает, чтобы [его врага] не было».

Итак, что же говорит Аристотель? Во-первых, цель гнева – досадить другому, доставить ему чувство сильного неудовольствия, в то время как цель ненависти – причинение ему конкретного вреда. Мы можем желать смерти тем, кого ненавидим, но если мы сердимся на кого-то, мы только хотим, чтобы тот человек почувствовал себя задетым в ответ. В добавление к сказанному, мы отвечаем ненавистью не только тем, кто причинил вред нам лично, но и тем, кто дурно, по нашему мнению, обошелся с другими. В конце концов, Аристотель подтверждает, что в отношении групп и классов можно

²¹ Webster’s New International Dictionary, 1961, p. 1462.

²² Elaine Hatfield & Richard Rapson, 2000, pp. 654-655.

испытывать ненависть, но никак не гнев. Это одно из самых фундаментальных различий между гневом и ненавистью: объект гнева индивидуален – то есть, гнев всегда строго персонифицирован – в то время как мы ненавидим воров и клеветников вообще, вне зависимости от того, причинили ли они вред нам лично; нам достаточно лишь уверенности в том, что кто-то именно таков.

Взгляд Аристотеля на ненависть явно не совпадает с современной позицией, согласно которой ненависть характеризуется как «совокупность негативных убеждений и чувств, проявляемых индивидом по отношению к тем или иным людям или группам людей по причине их расовой принадлежности, вероисповедания, национального происхождения, пола, сексуальной ориентации, возраста или физической неполноценности»²³. Аристотель не предполагает мотивов, по которым можно было бы ненавидеть столь естественные образования и классы. С его точки зрения, ненависть могут вызывать лишь группы людей, совершающих откровенно аморальные поступки.

Современные авторы сплошь и рядом классифицируют враждебные эмоции как «негативные», в противоположность очевидно позитивным эмоциям, таким, как любовь и сочувствие. Вот типичное для современного психолога рассуждение: «Враждебность это ненормальный, деструктивный аффект»²⁴. Даже физиологические исследования агрессивности и насилия часто подводят к тому, что «негативный аффект подчеркивает и обостряет агрессивное поведение»²⁵. Те, кто защищают и оправдывают ненависть, обычно прибегают к жестким формулировкам в духе «выживает сильнейший»; никакого иного основания не приводится. Анализ Аристотеля напоминает, что могут быть люди, *действительно заслуживающие* порицания. Как говорил греческий оратор Исократ, ненависть к достойным людям – вот признак низкой натуры.

Страх

Вот как Аристотель определяет страх (т.е. *phobos*) в главе 5:

Определим страх как некоторого рода страдание или смятение, возникающее от представления о предстоящем зле, вредоносном или мучительном: ведь не всякое зло страшит (например, не страшатся быть несправедливыми или ленивыми), но лишь то, которое может причинить сильные страдания или вред, и притом в тех случаях, когда зло кажется не отдаленным, но столь близким, что уже и неизбежным. Ведь отдаленных бедствий не очень страшатся.²⁶

Иллюстрируя последнее предложение, Аристотель указывает на то, что все люди знают о том, что умрут, но не боятся смерти, поскольку она далека. Более того, из аристотелевского определения страха следует, что страшатся лишь тех вещей, которые кажутся обладающими силой разрушения или причинения вреда, влекущего за собой

²³ Levin, 2002, p. 1.

²⁴ Kalogerakis, 2004; cf. Emde, 1980; Iganski, 2003.

²⁵ Davidson, Putnam, & Larson, 2000, p. 591.

²⁶ «Определим страх как некоторого рода огорчение или смятение, возникающее вследствие воображения грядущего зла, пагубного или тягостного: люди ведь боятся не всех зол (например, не боятся быть несправедливыми или ленивыми), но лишь тех, которые могут причинить сильные страдания или вред, и притом в тех случаях, когда они кажутся не отдаленными, но близкими и, следовательно, неизбежными, ведь бед очень отдаленных не боятся. Все знают, что умрут, но поскольку это произойдет не скоро, об этом не думают.» (Пер. с др.-гр. *О.П. Цыбенко* под ред. О. А. Сычева и И.В. Пешкова).

«Пусть будет страх - некоторого рода неприятное ощущение или смущение, возникающее из представления о предстоящем зле, которое может погубить нас или причинить нам неприятность: люди ведь боятся не всех зол, например, [не боятся] быть несправедливыми или ленивыми, - но лишь тех, которые могут причинить страдание, сильно огорчить или погубить, и притом в тех случаях, когда [эти бедствия] не [угрожают] издали, а находятся так близко, что кажутся неизбежными. Бедствий отдаленных люди не особенно боятся. Все знают, что смерть неизбежна, но так как она не близка, то никто о ней не думает.» (пер. *Н. Платоновой*).

интенсивное страдание. Отметим, что несмотря на страх перед страданием, следуя Аристотелю, страшимся мы не страдания, а предвещающих его вещей; например, ядовитой змеи или отравленного копья. Страшат следы змеи на песке, или гремучие звуки, поскольку они указывают на близость змеи. «Страшение» обусловлено способностью знать и умозаключать.

По Аристотелю выходит, что вызывают страх те, кто несправедлив к нам или слишком самонадеян, кто страшен для нас или же наших соперников, кому мы причинили вред или же кто причинил вред нам, и вообще всякий, кто способен нанести нам удар, ибо, говорит Аристотель, люди склонны злоупотреблять чужими слабостями всякий раз, когда выпадает такая возможность. Во всех этих случаях катализатором страха является превосходство силы противоположной стороны. Важно и то, что в тех же словах Аристотель характеризует уверенность²⁷ (confidence), которую он называет «переживанием» (pathos, т.е. emotion) и характеризует как противоположное страху. Уверенность, по Аристотелю, также оказывается основанной на некотором знании; а именно, на знании того, что наши соперники либо слабее, либо же расположены к нам дружественно, либо потому, что у нас имеются союзники, которые сильнее или многочисленнее. Аристотель отмечает, что уверенность основана на сравнении и выводах. Потому-то мы и чувствуем себя уверенными тогда, когда мы оцениваем нынешних соперников как более слабых, нежели те, что были повержены нами ранее, или тогда, когда осознаем свое превосходство в обладании богатством, землей, союзниками и средствами ведения войны. И наоборот, люди страшатся, когда осознают свою уязвимость перед неприятелем, сумевшим повергнуть более могущественного в сравнении с ними противника. Страх, как и гнев, и ненависть, по Аристотелю, не является врожденной формой антипатии, но, скорее, социально обусловленной реакцией, ключевым аспектом которой является соотношение сил и оценка социальных статусов и положений. Аристотелева концепция страха происходит из того же самого мира, интенсивное соперничество и борьба за превосходство в котором являются контекстом понимания «переживаний», обсуждаемых им в *Риторике*.

Стыд (Shame)

В главе 6 Аристотель переходит к обсуждению стыда. В классической Греции, как и во многих других культурах, отсутствовало терминологическое различие между стыдом (shame) и чувством вины (guilt). Поэтому может сложиться впечатление, что греки имели дело с одной концепцией там, где мы ныне распознаем две. Однако следовало бы воздержаться от предположения, что греческая идея либо охватывает собой оба английских понятия, либо схватывает только часть этого смыслового комплекса. В частности, желательно оставить в стороне те простенькие прогрессистские теории, в соответствии с которыми древние греки якобы не сумели выработать понятия вины, что являлось бы признаком бедности их этического словаря и ущербности психологического развития (речь идет о контрасте между «культурами стыда» и «культурами вины», о котором стали говорить в исследованиях по сравнительному анализу Запада и Японии; см. Benedict, 1946; Creighton, 1990). Однако же мы видели, что «эмоциональный» лексикон древних греков невозможно однозначно соотнести с современными английскими концепциями. Давайте поэтому обратимся к аристотелевскому определению стыда (aiskhune), которое звучит так: «Определим стыд как такое страдание или смятение по поводу возможных дурных вещей, бывших, настоящих или будущих, которые осознаются как несущие позор и унижение, в то время как бесстыдство будет безразличием или невозмутимостью в отношении тех же самых вещей»²⁸.

²⁷ О.Цыбенко и Н.Платонова переводят как «смелость», что представляется неточным в ряде аспектов.

²⁸ Определим стыд как некоторого рода огорчение или смятение по причине зол нынешних, прошлых или будущих, которые, как представляется, влекут за собой бесчестие, а бесстыдство есть некоторого рода презрение и равнодушие к тому же самому.

Может показаться удивительным то, что к причинам стыда Аристотель причисляет не только те дурные вещи, которые имели место в прошлом или же происходят сейчас, но еще и будущие, пока еще только возможные. Ведь, казалось бы, если мы понимаем, что нам грозит возможность оказаться в постыдной ситуации, то мы постараемся избежать этого. Однако определение Аристотеля однозначно указывает на то, что нет никакой разницы между предполагаемым и, стало быть, «ограничительным» чувством стыда, и ретроспективным чувством стыда, исполненным раскаяния (аналогичная ситуация имеет место в китайской концепции стыда, см. Li, Wang, & Fischer, 2004). Ключевым моментом определения является слово «осознаются»²⁹. Мы помним прошлые события, переживаем настоящие и предвосхищаем будущие, и вещи хорошие или же дурные «осознаются» нами в этих трех модусах. Если дурные вещи осознаются или воображаются нами как несущие унижение и потерю репутации, то чувство стыда охватывает нас. Что касается воспоминаний, то, конечно, невозможно избежать подобных феноменов. В противоположность этому, обычно стараются избежать предвосхищаемых неприятностей. Тем не менее, предвидение возможных неприятностей вызывает в точности такое же чувство стыда, как и переживание дурных воспоминаний; и то же самое чувство, что вызывает недовольство и горечь касательно вещей прошедших, начинает двигать нами дабы избежать неприятностей в будущем.

Итак, чувство стыда охватывает человека не столько в минуты бесчестия, сколько вследствие специфических событий или действий, осознаваемых как позорные. Аристотель предлагает следующие примеры соответствующих ситуаций:

«Если стыд таков, как мы его определили, то чувство стыда вызывают те дурные вещи, которые могут показаться позорными нам или тем, чье мнение нам не безразлично. Таковы все дела, проистекающие от наших недостатков, например, бросить щит или бежать с поля битвы, ибо это – следствие трусости. А также присвоить себе вверенный залог или как-то иначе причинить вред, ибо это – следствие несправедливости. Или иметь плотские отношения с людьми, с которыми (в тех местах или в такое время) этого делать не следует, ибо это – следствие распушенности».³⁰

К числу прочих примеров дурных вещей Аристотель относит нечестную наживу, необразованность и подбострастие, изнеженность, мелочность и недалекость, покорность и тщеславие, открыто проявляющиеся в людях, например, в виде наживы на бедных, лести, бахвальства, отсутствия щедрости или выносливости. Всё это является свидетельством наличия недостатков, которые, в свою очередь, будучи осознанными, приводят к потере уважения и понижению статуса. В итоге можно указать три элемента, которые вкупе вызывают чувство стыда: конкретное событие (бросить щит), причина события (трусость) и влекомое событием бесчестие или потеря уважения в глазах общества.

Эта схема, по видимости, наводит мосты между понятиями «стыда» (shame) и «вины» (guilt), различие между которыми утверждается многими современными исследователями, считающими, что вина вызывается конкретными обстоятельствами, в то время как «чувство стыда достигает последней глубины человеческого существа»

²⁹ Д. Констан говорит о словах “perceived” и “imagined”; О.Цыбенко и Н.Платонова используют слово «представляется».

³⁰ «Если стыд таков, как мы его определили, то человек необходимо должен стыдиться всех тех зол, которые кажутся постыдными или ему самому, или тем, о ком он заботится. Таковы все дела, проистекающие от дурного нрава, например, бросить щит или бежать с поля битвы, ибо это — следствие трусости; присвоить себе вверенный залог, ибо это — следствие несправедливости; сближаться с людьми, с которыми не следует, где не следует или когда не следует сближаться, ибо это — следствие распушенности», (пер. О.Цыбенко).

«Если стыд таков, как мы его определили, то человек необходимо должен стыдиться всех тех зол, которые кажутся постыдными или ему самому, или тем, на кого он обращает внимание. Таковы, во-первых, все действия, проистекающие от дурных нравственных качеств, например, бросить щит или убежать [с поля битвы], потому что это является следствием трусости; присвоить себе вверенный залог, потому что это происходит от несправедливости; сближаться с людьми, с которыми не следует, где не следует или когда не следует, потому что это происходит от распушенности», (пер. Н. Платоновой).

(Morrison, 1996, p.12; cf. Gilbert, 1998; Lansky, 1996; Lewis, 1971; Nathanson, 1992). Стыд, по Аристотелю (точнее, я бы сказал, для греков классического периода в целом) является результатом понимания, в определенном свете выявляющего те или иные события, уже совершившиеся или действия, еще только намериваемые, например, такие как совершение несправедливых поступков или же отказ в предоставлении помощи, которую ты в состоянии оказать. Все они допускают возможность некоторого исправления (ситуации), либо благодаря принесению извинений, либо иных форм компенсации. Являясь локальными происшествиями, они не влекут с необходимостью полного крушения личности.

Помимо вышеуказанных причин стыда, Аристотель говорит еще и о ситуации, когда достоинства индивида оказываются ниже среднего уровня, разделяемого большинством равных ему людей (сограждан, сверстников, родственников); например, ниже среднего уровня образованности или воспитанности. Такой недостаток может быть результатом индивидуальных особенностей, но могут существовать и иные причины. Чувство стыда, возникающее в этих обстоятельствах, Аристотель возводит к причинам, не поддающимся индивидуальному контролю, в противоположность современному пониманию «вины» (guilt), которая обычно предполагает исключительно индивидуальную моральную ответственность. Nico Frijda (1993, p. 367) отмечает однако, что несмотря на современные теории, его исследования показывают, что если чувство ответственности и связано напрямую с переживаниями виновности, то всё же это не значит, что оно является основой этого переживания; например, чувство вины может охватить, если вы, будучи за рулем, задеваете (или почти задеваете) машиной неожиданно выбежавшего на дорогу ребенка. Граница между современной виной и стыдом представляется значительно более размытой, чем это может кому-то показаться, и вполне может оказаться, следуя Аристотелю, что как преступное, так и морально безупречное поведение являются результатом проявления одной и той же «эмоции». В то же время Аристотель добавляет, что любые недостатки считаются более постыдными, «когда недостаток представляется следствием собственной вины, ведь, если кто сам виноват в своих нынешних, прошлых или возможных в будущем неблагоприятных делах, это тем более указывает на большее несовершенство его нрава» (пер. Цыбенко). В своем анализе стыда Аристотель отнюдь не избегает вопроса об источнике ответственности. И личный фактор здесь, скорее, возникает лишь как отягчающее обстоятельство, усиливающее чувство стыда, вызываемое дурными вещами, происходящими вовсе не по причине личной безнравственности и этической ущербности (более подробно на эту тему см. Konstan, 2003c).

Благодарность, жалость и переживания, связанные с ними.

Обратимся теперь к понятию благодарности (gratitude): к чувству (sentiment), которое обычно не относится к разряду «эмоций» (emotion) с точки зрения современного словоупотребления. В самом деле, откройте любой перевод *Риторики* Аристотеля, и вы не найдете там этого понятия, ибо в соответствующих главах в качестве перевода слова, обозначающего рассматриваемое чувство, будут употребляться такие слова как «kindness» (доброта), «benevolence» (благожелательность) и т.п. Я здесь не могу вдаваться в технические детали обоснования того, почему такой перевод нельзя назвать корректным (см. Konstan, 2005; а также Rapp, 2002). Существенным моментом здесь является то, что благодарность, также как и прочие уже рассмотренные переживания, является переживанием, укорененным в мире общественных отношений, где та или иная форма социального превосходства или же слабости играет центральную роль. Благодарность здесь – это не причитающееся вознаграждение и не воздаяние долга за предоставленную помощь; наоборот, Аристотель определяет благодеяние (favor) как «услугу тому, кто нуждается в ней, не в обмен на что-то и не ради личной выгоды предоставляющего помощь, но ради пользы того, кому помогают». Чувство благодарности зависит от понимания занимаемой индивидом социальной позиции; однако же, быть благодарным –

это не то же самое, что и испытывать «чувство долга» (противоположную точку зрения см. у Westermarck, 1908, p. 154). Это чувство, вызываемое предоставленным благодеянием, которое совершалось заведомо не ради выгоды благодетеля.

Еще четыре типа переживаний, рассматриваемых Аристотелем, до некоторой степени являются маргинальными по отношению к современным американским и европейским исследованиям эмоций. Речь идет, во-первых, о сострадании (pity, глава 7), которое практически не попадает в современный список исследуемых эмоций, возможно потому, что это чувство рассматривается как практически неотличимое от чувства презрения (contempt). Далее говорится о зависти (envy), переживании, которое обычно отрицается в качестве приемлемого в демократических обществах, о возмущении (indignation, глава 10) и, наконец, о соревновательности (competitiveness, глава 11), которую едва ли кто-либо ныне отнесет к разряду эмоций. Вместо того чтобы вдаваться в подробное обсуждение этих эмоций, я бы предпочел коротко обрисовать определения Аристотеля и затем уже перейти к некоторым выводам, касающимся 1) общей перспективы видения эмоций Аристотелем, 2) импликаций того, какого рода миру могут быть свойственно подобное понимание эмоций, и 3) той пользы, какую могла бы извлечь из Аристотеля компаративная психология.

Аристотель определяет сострадание как «страдание при виде гибельного или вредоносного бедствия, постигшего человека, не заслуживающего этого» и которое, добавляет он, «могло бы постигнуть или нас самих, или кого-нибудь из наших близких, и притом, когда оно кажется близким». Сострадание возникает у того, кто и сам ощущает себя уязвимым в отношении аналогичного вреда: это не современная эмпатия, подразумевающая «вчувствование», вживание в чувства другого³¹; это скорее умозаключение о возможности быть лично подверженным подобному бедствию. Именно поэтому Аристотель и говорит, что ни тот, кто никогда не испытывал неудачу – т.е. исключительно привилегированный, – ни тот чьи бедствия беспредельны, не склонны к испытанию сострадания, поскольку ни тот ни другой не ожидают ухудшения своего положения: последний потому, что верит, что самое худшее с ним уже случилось. Помимо этого, говорит Аристотель, сострадания мы не испытываем и по отношению к ближайшим нам людям, например, детям или родителям, поскольку в этих случаях наши страдания ничем не отличаются от тех, которые испытывали бы сами от подобного вреда. Отметим, что хотя в своем определении сострадания Аристотель и упоминает близких, но не в том смысле, что причиной нашего сострадания являются их страдания, а в том смысле, что само существование дорогих нам людей и есть причина нашей личной уязвимости. Важно заметить также что боги, по Аристотелю, не подвержены чувству сострадания: это чувство не числится среди существенных атрибутов, свойственных греческим богам (подробное обсуждение темы сострадания см. в Konstan, 2001).

Переходя к обсуждению зависти и возмущения, Аристотель предлагает интересную критику ложной, по его мнению, точки зрения. Возмущение, говорит он, это «страдание при виде незаслуженного благодеяния». Таким образом возмущение противоположно состраданию, которое есть страдание, вызываемое видом незаслуженного бедствия. Аристотель отмечает, тем не менее, что по мнению некоторых не возмущение, а зависть (phthonos) является противоположностью состраданию на том основании, что зависть это «страдание, вызываемое благодеянием» другого. Но это не верно, утверждает Аристотель. Ибо зависть это «страдание, испытываемое по отношению к равному, и хотя его успех вовсе не есть нечто незаслуженное, дело не столько в самом обладании благами, сколько в том, что они принадлежит [исключительно] ему»³², – иными словами, дело здесь в том, что мы не получаем того, что могли бы иметь столь же заслуженно, что и другие, независимо от действительной пользы этих благ для нас. Зависть возникает не потому, что другой человек недостоин чего-то, а просто потому что

³¹ Например, толковый словарь Collins сообщает, что эмпатия, это «the power of understanding and imaginatively entering into another person's feelings».

³² «зависть есть тревожное огорчение, возникающее в силу благодеяния, но не недостойного, а равного и подобного», (пер. О.Цыбенко).

равен нам или подобен. В отличие от возмущения, чувство зависти не принимает в расчет достоинства или недостатки, а потому оно и не подобает людям порядочным. Наоборот, она является характеристикой того, что Аристотель называет недалекостью и мелочностью. Наконец, Аристотель описывает позитивную форму зависти, которую можно было бы назвать «соревновательностью» – для этого чувства Аристотель использует слово *zēlos*, от которого впоследствии произошло английское слово «zeal»³³, а также и «jealousy»³⁴ (срав. итал. *gelosia*, французское *jalousie*, и т.п.). Это переживание также возникает благодаря осознанию того, что равные нам добились большего нежели мы сами, однако оно не порождает злобного умысла сделать хуже другим, наоборот, оно пробуждает совершенно здоровое устремление улучшить наши позиции и добиться того же, чего уже добились другие.

Заключение

Итак выходит, что эмоции в общем и целом, по Аристотелю, являются ответными реакциям на поведение и намерения других. Стало быть, они оказываются тесно вплетенными в социальную жизнь. Мы не гневаемся на камни, не сострадаем, не завидуем и не соревнуемся с неодушевленными предметами, как и не стыдимся их, и не испытываем к ним чувства благодарности. Мы не любим и не ненавидим их (ибо здесь нет злонамеренности), как и не страшимся их в строгом смысле этого слова: они не замышляют никакого вреда для нас, и нам не свойственно просчитывать расклад сил по отношению к ним. Эмоции касаются исключительно мира людей.

Эмоции греков характерны именно греческому обществу или же тем обществам, которые схожи с греческим по своему устройению, т.е. в достаточной мере демократическим обществам, где социальные позиции и понятия о чести играют решающую роль (см. Elster, 1999, p 75). Однако культурам свойственно иметь слепые пятна: если бы нам удалось лучше, чем самому Аристотелю, обрисовать причины сродства тех эмоций, которые он описывает, то греческие идеи эмоций, возможно, помогли бы и нам лучше понять некоторые аспекты наших концепций, связанных с эмоциями. Так, например, только недавно психологи стали изучать эмоции как социальный феномен, т.е. как ответную реакцию на интенциональные акты, а также в связи с воздействием эмоций на наши убеждения; для Аристотеля же это были моментами в его определении *pathos*'а.

Напоследок скажем пару слов об эмоциях и душевных расстройствах (см. Nussbaum, 1994). Аристотеля несомненно заботил вопрос о стимуляции или же подавлении эмоций у обычных людей; это трактат по риторике, а не о душевном здоровье. И всё же, как мне кажется, из него можно извлечь существенные выводы для психологии, и они заслуживают того, чтобы на них обратить внимание. Давайте подойдем к этому вопросу с другой и, возможно, необычной стороны. Аристотель, так же как и многие мыслители того времени, считали, что у животных нет эмоций. Почему нет? Я процитирую недавно вышедшую работу (William Fortenbaugh, 2002, p. 94), внесшую значительный вклад в наше понимание аристотелевской концепции эмоций: «Люди обладают способностью думать, и поэтому им свойственно верить, что им было нанесено оскорбление в одном случае и что им что-то угрожает в другом случае. У животных нет этой способности, а потому они и не могут переживать эмоции так, как их понимает Аристотель». Это может показаться жестоким выводом, однако имеет смысл попытаться лучше понять замысел Аристотеля и всех тех, кто следовал ему в этом отношении (стоики и эпикурейцы), и для этого следует посмотреть на вопрос об эмоциях у животных с терапевтической точки зрения. Согласно древним мыслителям, для того, чтобы изменить эмоциональные состояния или привычки необходимо попытаться изменить систему соответствующих убеждений: чтобы разгневать кого-либо или наоборот, умиротворить, следует обратить внимание на намерения, стоявшие за проявленным неуважением (было ли оно умышленным?, было ли оно уместным?); что касается сострадания и возмущения,

³³ рвение, усердие

³⁴ ревность

обсуждают вопрос заслуженности произошедшего события; для управления страхом обсуждают соотношение сил между противниками, и т.д. Сырые, врожденные чувства, такие как испуг от неожиданности или отвращение, которые часто фигурируют на страницах современных каталогов, нерелевантны для всех этих случаев; реакция на гадкий запах или на резкий грохот не относятся к разряду эмоций, в лучшем случае их можно назвать «прото-эмоциями», как стоики называли автоматические реакции подобного типа. Греки, как и мы, конечно же знали о том, что животные порой испытывают чувство ужаса; но им и в голову не пришло бы пытаться отговорить животное испытывать чувство страха, доказывая ему, например, что благородная смерть не должна вызывать этого чувства (вспомните речь Сократа в *Апологии*, великолепно воссозданную Платоном). Эмоции, с одной стороны, были результатом определенных убеждений, а с другой стороны, они делали человека восприимчивым к определенному рода убеждениям, о чем и говорит многократно Аристотель. Сегодня можно часто услышать, что адекватной реакцией на гнев должен быть самоконтроль, или система дыхательных упражнений, помогающая устранить его. Аристотель же в первую очередь поинтересовался бы, является ли гнев оправданной реакцией или нет, т.е. были ли правильно истолкованы произошедшие события. А эта точка зрения, как мне кажется, и в наши дни может оказаться полезной (в частности, в перспективе психологических исследований).

Перевод с английского Н. Н. Мурзина и К. А. Павлова.

ЛИТЕРАТУРА

- Abu-Lughod, L. 1999 (orig. 1986). *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkley: University of California Press.
- Allen, D. 1999. Democratic dis-ease: Of anger and the troubling nature of punishment. In S.A. Bandes (Ed.), *The passions of law* (pp. 191-214). New York: New York University Press.
- Averill, J.R. 1980. A Constructivist view of emotions. In R. Plutchik & H. Kellerman (Eds.), *Theories of emotions* (pp. 305-340). New York: Academic Press.
- Barton, C.A. 2001. *Roman honor: The fire in the bones*. Berkeley: University of California Press.
- Bavelas, J.B., & Chovil, N. 1997. Faces in dialogue. In J.A. Russel & J.M. Fernandez-Dols (Eds.), *The Psychology of facial expression* (pp. 334-346). Cambridge: Cambridge University Press.
- Benedict, R. 1946. *The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Ben-Ze'ev, A. 2000. *The subtlety of emotions*. Cambridge MA; MIT Press.
- Braund, S., & Most, G.W. (Eds.). 2003. *Ancient anger: Perspectives from Homer to Galen*. *Yale Clasical Studies*, 32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buss, D.M. 1994. *The evolution of desire: Strategies of human mating*. New York: BasicBooks.
- Buss, D.M. 2000. *The dangerous passion: Why jealousy is as necessary as love and sex*. New York: The Free Press.
- Cairns, D.L. 1993. *Aidos: the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*. Oxford: the Clarendon Press.
- Casimir, M.J., & Schnegg, M. 2003. Shame across cultures: The evolution, ontogeny and function of a 'moral emotion'. In H.Keller, Y.H. Poortinga, & A. Scholmerich (Eds.), *Between culture and biology: Perspectives on ontogenetic development* (pp. 270-302). Cambridge: Cambridge University Press.
- Creighton, M.R. 1990. Revisiting shame and guilt cultures: A forty-year pilgrimage. *Ethos*, 18, 279-307.
- Darwin, C. 1998 (orig. 1872). *The expressions of the emotions in man and animals*. (3rd ed., with Introduction, Afterword and Commentary by P. Ekman). London: HarperCollins.
- Davidson, R.J., Putnam, K.M., & Larson, C.L. 2000. Dysfunction in the neural circuitry of emotion regulation: A possible prelude to violence. *Science*, 289, 591-594.
- Dover, K. 1994 (orig. 1974). *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle* (Rev. ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Ekman, P. 1980. *The face of man: Expressions of universal emotions in a New Guinea village*. New York: Garland.
- Ekman, P. 1998. Afterword. In C. Darwin, *The expression of the emotions in man and animals* (3rd ed.,

- with Introduction, Afterword and Commentary by P.Ekman, pp. 363-393). London: HarperCollins.
- Elster, J. 1999. *Alchemies of the mind: Rationality and the emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emde, R.N. 1980. Toward a psychoanalytic theory of affect: I. The organizational model and its propositions. In S.I. Greenspan & G.H. Pollock (Eds.), *The course of life: Psychoanalytic contributions towards understanding personality development* (pp. 66-83). Madison Ct: Int. Univ. Press.
- Farrell, D.M. 1989. Of jealousy and envy. In G. Garman & H. LaFollett (Eds.), *Person to person* (pp. 245-268). Philadelphia: Temple University Press.
- Forgas J.P. 2000. Feeling is believing? The role of processing strategies in mediating affective influences on beliefs. In N.H. Frijda, A.S. R. Manstead, & S. Bem (Eds.), *Emotions and beliefs: how feelings influence thoughts* (pp. 108-143). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortenbaugh, W.W. 2002 (orig. 1975). *Aristotle on emotion* (2nd ed.). London: Duckworth.
- Frank, R.H. 1988. *Passions within reason: The strategic role of the emotions*. New York: W.W. Norton.
- Frijda, N.H. 1993. The place of appraisal in emotion. *Cognition and Emotion*, 7, 357-387.
- Frijda, N.H., Manstead, A.S.R., & Bem, S. (Eds.). 2000. *Emotions and beliefs: How feelings influence thoughts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilbert, P. 1998. What is shame? Some Core Issues and Controversies. In P.Gilbert & B. Andrews (Eds.), *Shame: Interpersonal behaviour, pscopathology, and culture*. (pp. 3-38). New York: Oxford University Press.
- Harre, R. (Ed.). 1986. *The Social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harris, W.V. 2001. *Restraining rage: The ideology of anger control in classical antiquity*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Hatfield, E., & Rapson, R.L. 2000. Love and attachment process. In M. Lewis & J.M. Haviland-Jones (Eds.), *Handbook of emotions* (2nd ed., pp. 654-662). New York: The Guilford Press.
- Hinton, A.L. 1999. Introduction: Developing a biocultural approach to the emotions. In A.L. Hinton (Ed.), *Biocultural approaches to the emotion* (pp. 1-37). Cambridge: Cambridge University Press.
- Iganski, P. (Ed.). 2003. *The hate debate: Should hate be punished as a crime?* London: Profile Books.
- Kalogerakis, M.G. 2004. Hostility in adolescents: Genesis, evolution and therapeutic challenge. *Adolescent Psychiatry*, 28, 105 (on line at http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3882/is_200401/ai_n9383795).
- Kaster, R.A. 1997. The shame of the Romans. *Transactions of the American Philological Association*, 127, 1-19.
- Kennedy, G.A. (trans. & Ed.). 1991. *Aristotle on rhetoric: A theory of civic discourse*. New York: Oxford University Press.
- Konstan, D. 2001. *Pity transformed*. London: Duckworth.
- Konstan, D. 2003a. Before jealousy. In D. Konstan & N.K. Rutter (Eds.), *Envy, spite, and jealousy: The rivalrous emotions in ancient Greece* (pp. 7-27). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Konstan, D. 2003b. Praotes as an emotion in Aristotle's *Rhetoric*. *Hyperboreus*, 9, 318-329.
- Konstan, D. 2003c. Shame in ancient Greek. *Social Research*, 70, 601-630.
- Konstan, D. 2005. The emotion in Aristotle *Rhetoric* 2.7: Gratitude, not kindness. In D. Mirhady (Ed.), *The influences on Aristotle's Rhetoric*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers. (Rutgers University Studies in Classical Humanities 12.)
- Konstan, D. 2006. *The emotions of the ancient greeks: Studies in Aristotle and classical literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Konstan, D., & Rutter, N.K. (Eds.). 2003. *Envy, spite and jealousy: The rivalrous emotions in ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lansky, M.R. 1996. Shame and suicide in Sophocle's *Ajax*. *Psychoanalytic Quarterly*, 65, 761-786.
- Lazarus, R.S. 1991. *Emotion and adaptation*. New York: Oxford University Press.
- Lazarus, R.S. 2001. Relational meaning and discrete emotions. In K.R. Scherer, A. Schrorr, T. Johnstone (Eds.), *Appraisal processes in emotion: Theory, methods, research*. (pp. 37-67). Oxford: Oxford University Press.
- Levin, J. 2002. *The violence of hate: Confronting racism, anti-Semitism, and other forms of bigotry*. Boston: Allyn and Bacon.
- Lewis, H.B. 1971. *Shame and guilt in heurosis*. New York: International University Press.
- Li, J., Wang, L., & Fischer, K.W. 2004. The organization of Chinese shame concepts. *Cognition and emotion*, 18, 767-797.

- Lutz, C.A. 1988. *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a micronesia atoll and their challenge to Western theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lyons, W. 1980. *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morrison, A.P. 1996. *The Culture of shame*. New York: Ballantine Books.
- Nathanson, D.L. 1992. *Shame and Pride: Affect, sex, and the birth of the self*. New York: W.W. Norton.
- Nelson, C.A., & de Haan, M. 1997. A neurobiological approach to the recognition of facial expressions in infancy. In J.A. Russel & J.M. Fernandez-Dols (Eds.), *The psychology of facial expression* (pp. 176-204). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M.C. 1994. *The therapy of desire: Theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M.C. 2001. *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oatley, K. 1992. *Best laid schemes: The psychology of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press and Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Rapp, C. (Trans. and Ed.) 2002. *Aristoteles Rhetoric*. Berlin: Akademie Verlag.
- Roberts, W.R. (Trans.) 1984. Rhetoric. In Barnes, J. (Eds.), *The complete works of Aristotle* (Vol. 2, pp. 2152-2269). Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series 71.2).
- Rorty, A.O. (Ed.). 1980. *Explaining emotions*. Berkeley: University of California Press.
- Rorty, A.O. (Ed.). 1996. *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press.
- Rosenwein, B.H. (Ed.). 1998. *Anger's past: The social uses of an emotion in the middle ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Russel, J.A. 1997. Reading emotions from and into faces: Resurrecting a dimensional-contextual perspective. In J.A. Russel & J.M. Fernandez-Dols (Eds.), *The psuchology of facial expression* (pp. 295-320). Cambridge: Cambridge University Press.
- Scherer, K.R., Schorr, A., & Johnstone, T. (Eds.). 2001. *Appraisal processes in emotion: Theory, methods, research*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, R.C. 1993. *The passions: Emotions and the meaning of life* (Rev. ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Sorabji, R. 2000. *Emotion and peace of mind: From stoic agitation to Christian temptation*. Oxford: Oxford University Press.
- Toohy, P. 2004. *Melancholy, love, and time: Boundaries of the self in ancient literature*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Tavris, C. 1989. *Anger: The misunderstood emotion* (Rev.ed.). New York: Simon and Schuster.
- Webster's New International Dictionary of the English Language*. 1961. (2nd ed.) Springfield, Mass.: G. and C. Merriam.
- Westermarck, E. 1908. *The origin and development of the moral ideas* (Vol. 2). London: MacMillan.
- Wierzbicka, A. 1999. *Emotions across languages and cultures: Diversity and universals*. Cambridge: Cambridge University Press.