

АРИСТОТЕЛЬ

НИКОМАХОВА
ЭТИКА

DirectMEDIA

Аристотель

Никомахова этика

Перевод Э. Л. Радлова



**Москва
Берлин
2020**

УДК 17
ББК 88.1(0)3
А81

Аристотель

А81 Никомахова этика / Аристотель. — Москва ; Берлин :
Директ-Медиа, 2020. — 222 с.

ISBN 978-5-4499-0452-2

Внимание читателей представлена «Никомахова этика» — одно из трёх этических сочинений древнегреческого философа Аристотеля (384 до н. э. — 322 до н. э.) — ученика Платона и наставника Александра Македонского. Различая естественно-научную и моральную психологию, Аристотель данную работу посвятил именно моральной психологии, сфокусировав свое внимание на психологической основе морального характера человека (1-я и 6-я книги «Никомаховой этики»). В последующих книгах автор, рассуждая об отрицательных сторонах человеческого характера, дружбе и о созерцательной жизни, стремится к философскому определению понятия «счастье».

УДК 17
ББК 88.1(0)3

Книга первая

О благе и блаженстве. Начало о добродетелях

§ 1. Всякое искусство и всякая наука, а также и деятельность, и намерение стремятся к известному благу; поэтому благо хорошо определили так: оно есть то, к чему все стремится. Оказывается, однако, различие целей: они — частью деятельности, частью — независимые от них предметы. В тех случаях, где есть, помимо деятельности, цель, там предмет ценнее самой деятельности. Цели должны быть разнообразны, так как существуют различные действия, и искусства, и науки: цель врачебного искусства — здоровье, судостроительного — судно, стратегии — победа, экономии — богатство. Те из целей, которые подчинены одной какой-либо способности, как, например, умение сделать уздечку и другие необходимые принадлежности упряжи, подчинено уходу за лошадьми, точно так же как все относящееся к войне подчинено стратегии (подобное же подчинение существует и в других областях), — во всех этих случаях наиболее архитектурные [то есть общие и важные] цели должны быть предпочтены целям, им подчиненным, потому что ради первых люди прибегают ко вторым. Нет разницы, будет ли цель действий в деятельности, или же, помимо последней, в чем-либо ином, как, например, в перечисленных науках. Если же есть цель в области, осуществимой деятельностью, к которой мы стремимся ради нее самой, а к другим целям лишь ради нее, и если мы не стремимся ко всему ради чего-либо иного (ибо в таком случае возник бы бесконечный ряд, и наше стремление стало бы пустым и тщетным), то ясно, что это именно и есть благо и добро. Познание его имеет важное значение для жизни, ибо не лучше ли тогда мы, как стрелки, ясно видящие цель, достигнем желаемого? Если это так, то следует постараться определить в общих чертах высшее благо и к каким наукам или способностям оно относится. Кажется, что оно относится к наиболее могущественной и архитектурной науке, а такова политика, ибо она определяет науки, в которых нуждается государство, и каким наукам следует обучаться отдельным лицам, и в каких пределах. Кроме того, мы видим,

что наиболее уважаемые способности служат ей, как, например, стратегия, экономика, риторика. Так как она пользуется остальными науками, имеющими дело с практикой, и так как она предписывает, что следует делать и от чего воздерживаться, то ее цель, вероятно, охватывает цели всех остальных наук и заключает в себе высшее благо человека, и хотя оно и тождественно для отдельного лица и государства, но кажется, будет делом более великим и совершенным постичь и спасти благо государства; хорошо это уже и для отдельного человека, но прекраснее и совершеннее для целого народа или государства. Итак, вот к чему стремится наша наука, относящаяся к политике: о ней в таком случае достаточно сказано, если объяснение дано настолько, насколько позволяет сам предмет, потому что не во всех размышлениях следует искать точности, как, например, не следует искать точность в произведениях ремесла. Прекрасное же и справедливое, объекты политической науки, заключают в себе такое различие и неопределенность, что кажутся скорее чем-то условным, нежели абсолютным (по природе). Та же неопределенность господствует и относительно благ, в силу чего они многим приносят вред: некоторых погубило богатство, других — мужество. Имея дело с подобными понятиями и выводами из них, следует довольствоваться указанием истины в общих и крупных чертах, и имея дело с тем, что случается по большей части, также и с выводами из таких посылок, должно стремиться к подобным же заключениям [вероятным]. Эту точку зрения следует прилагать ко всякому отдельному исследованию. Образованный [«знающий»] человек станет стремиться в каждой отдельной науке только к той степени точности, которую допускает природа исследуемого предмета. Одинаково нелепо, кажется, требовать от математика убеждений красноречивых, а от оратора — точных доказательств.

Всякий судит хорошо о том, что знает, и в этой области он хороший судья; в каждой отдельной области таким является человек науки, а всесторонне образованный человек будет безотносительно хорошим судьей; поэтому-то молодой человек не пригоден к занятию политической наукой, так как он неопытен в делах житейских, а политика именно занята ими

и заключениями из них. Сверх того, молодой человек, живущий под влиянием аффектов, станет напрасно и бесполезно слушать лекции по политике, так как цель их — не познание, а практика, деятельность. При этом нет разницы, будет ли слушатель молод годами или иметь юношеский нрав, ибо недостаток — не в годах, а в жизни, управляемой аффектами, и в отсутствии интереса к отвлеченному. Подобного рода людям познание приносит столь же мало пользы, как и невоздержанным. Напротив, познание подобных предметов чрезвычайно полезно людям, подчиняющим свои стремления и свою деятельность разуму.

§ 2. Достаточно сказано относительно слушателя, относительно нашей точки зрения и нашей цели. Вернемся вновь к началу. Так как всякая наука и намерение стремятся к известному благу, то спрашивается: в чем заключается цель политики и каково высшее благо, осуществимое деятельностью? На словах почти все люди согласны между собою: блаженство считается высшим благом как людьми необразованными, так и образованными, а под словом «блаженство» разумеют: приятную жизнь и жизнь в довольстве. Но относительно понятия блаженства мнения расходятся, и необразованные люди иначе определяют его, чем мудрецы: одни относят блаженство к ясным и бросающимся в глаза предметам, как, например, к наслаждению, или богатству, или почету; другие считают его чем-то иным; часто один и тот же человек определяет блаженство то так, то иначе: больной видит его в здоровье, неимущий — в богатстве; люди, сознающие свое невежество, особенно удивляются тем, кто говорит о чем-то великом и им недоступном. А некоторые думают, что, помимо всех этих благ, существует «благо само по себе», в котором и заключается причина того, что мы считаем перечисленные блага таковыми. Исследовать все мнения, пожалуй, будет бесполезно: достаточно остановиться на самых обычных и имеющих какое-либо основание. Но мы не должны упускать из виду различие методов — идущего от принципов и идущего к принципам. Справедливо поэтому Платон останавливался на этом затруднении и исследовал вопрос, какого метода следует

держаться — ведущего ли от принципов или ведущего к принципам, подобно тому как можно себя спросить: должен ли бег в стадиях совершаться по направлению к экспертам, назначающим награды, или же, напротив, от них. Начинать следует от известного, а оно двоякого рода: частью известное нам, частью безусловно известное. Пожалуй, что нам следует начинать с того, что нам известно. Здесь-то и лежит причина, почему тот, кто хочет с пользой слушать исследование о прекрасном и справедливом и вообще о политике, должен быть нравственным человеком, ибо началом исследования должно быть понятие нравственности, если оно существует в человеке в достаточной мере, то он не будет нуждаться в исследовании причины, ибо подобный человек сам обладает принципами или легко найдет их; тот же, кто не имеет ни того, ни другого [то есть ни понятия, ни причины], пусть послушает Гезиода:

Тот превосходный человек, кто все сам познал,
Хорош также и тот, кто слушает умные речи.
А тот, кто и сам ни о чем не мыслит и не принимает к сердцу
Речь другого, тот совершенно бесполезный¹.

§ 3. Вернемся вновь к началу. Не без основания люди образуют понятия блага и блаженства сообразно с жизнью, которую они ведут. Необразованная и грубая толпа видит благо и блаженство в наслаждении и поэтому любит проводить жизнь в удовольствиях. Существуют три наиболее выдающихся образа жизни: только что упомянутый, далее — политический и третий — созерцательный. Итак, большинство людей, отдавая предпочтение животной жизни, тем доказывают свой рабский образ мышления; но они имеют оправдание в том, что многие из людей, живущих в довольстве, сочувствуют Сарданапалу. Люди образованные и деятельные высшим благом считают почести, ибо в них почти исключительно лежит цель политической жизни. Но это определение кажется слишком поверхностным для искомого нами понятия, ибо честь более принадлежит тому, кто ею наделяет, чем тому, кого ею

¹ Ἠσίοδος, Ἔργα καὶ Ἠμέραι, стихи 293–296.

наделяют; мы уже предчувствуем, что благо есть нечто неотъемлемое и свойственное человеку, стремящемуся к нему. Сверх того, ведь люди, кажется, для того стремятся к почестям, чтобы убедить самих себя в своих хороших качествах, поэтому-то они желают уважения людей благомыслящих и знающих их и уважения ради собственной добродетели; поэтому-то скорее в этой последней следует видеть цель политической жизни. Но и добродетель, кажется, не есть истинная цель политической жизни, ибо может случиться, что добродетельный человек prospit или будет бездействовать в течение всей жизни, а сверх того, еще будет терпеть всякие невзгоды и несчастья. Такого человека никто не назовет блаженным, разве только защищая свой тезис. Но об этом достаточно уже говорено в энциклических лекциях. Третий образ жизни — созерцательный; к его исследованию мы обратимся позднее. Что же касается образа жизни, посвященного наживе, то он какой-то неестественный и насильственный, и ясно, что богатство не заключает в себе искомого блага, ибо богатство только полезно и служит средством для других целей; поэтому люди скорее признают вышеупомянутые образы жизни целями, ибо к ним мы стремимся ради них самих. Но кажется, и они не суть высшее благо, хотя в пользу их приведены многие доводы. Но этот предмет мы оставим.

§ 4. Может быть, полезнее рассмотреть и исследовать воззрение, полагающее высшее благо в общем [в идее], хотя подобное исследование затруднено тем обстоятельством, что учение об идеях было выставлено людьми мне близкими. Но лучше для спасения истины оставить без внимания личности, в особенности же следует держаться этого правила философов, и хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине. Философы, впервые установившие учение об идеях, не предполагали существования особых идей в тех случаях, в которых дано временное различие позднейшего от более раннего; поэтому-то они не принимали особых идей для чисел. Благо же относится как к категории бытия, так и к категории качества и отношения, а существующее само по себе, по своей природе ранее отношения. Последнее — лишь случайный признак бытия и подобно

его отпрыску, так что и эти категории не могут подходить под одну общую идею. Далее, так как благо и бытие подходят под одни и те же категории (в категории бытия, например оно называется Богом и разумом, в категории качества — добродетелями, в категории количества — мерою; в категории отношения — полезным, в категории времени — удобным случаем, в категории пространства — приятным местопребыванием и т. п.), то ясно, что оно не может быть одною общою идеей, ибо в таком случае благо не походило бы под все категории, а лишь под одну. Далее, относительно всех благ должна быть одна наука, так как понятиями, стоящими в одной категории, занята всегда одна наука. В данном случае многие науки заняты понятиями, относящимися к одной категории: так, например, благоприятное время в войне исследует стратегия, в болезни — врачебное искусство, меру в пище — врачебное искусство, а в телесном упражнении — гимнастика. К тому же возникает затруднение, что они хотят сказать своей «абсолютной идеей», если понятие «человека самого по себе» и понятие человека [в отдельности] тождественны, ибо, поскольку он человек, он нисколько не отличается от понятия человека «самого по себе». Если это так, то и благо «самого по себе» нисколько не отличается от относительного блага. Благо нисколько не станет большим благом в силу того, что оно вечно, точно так же, как то, что в течение долгого времени сохраняет белый цвет, нисколько не более того, что сохранит этот цвет лишь в течение одного дня. В этом случае пифагорейцы учили, как кажется, более правдоподобно, полагая и единое в число благ. Кажется, что и Спевсипп следовал их мнению. Но об этом будет говорено в другой раз. Что касается сказанного, то возникает некоторое затруднение: речь шла не о всем благе; ведь Платон относил к одному виду то благо, к которому стремятся и которого желают ради него самого, а к другому виду то, которое служит лишь средством создать или сохранить благо или защититься от противоположного зла, этот второй вид существует лишь благодаря первому и называется благом в ином смысле. Итак, ясно, что он понятие блага употреблял в двояком значении, разумея под этим то благо само по себе, то благо относительное. Различив благо само по себе от полезностей, посмотрим,

могут ли они быть подведены под одну идею. Но что считать благом самим по себе? Может быть, то, что само по себе в отдельности составляет предмет стремлений, как, например, мышление или зрение, или известные наслаждения, или почести. Хотя ко всему этому мы стремимся ради иной цели, но все же их в известном смысле можно назвать благом «самим по себе». Или же ничто не считать таковым, за исключением идеи. Но в таком случае упомянутое различие становится совершенно напрасным. Если же допустить, что только что названное относится к благу самому по себе, то понятие блага во всех должно быть одним и тем же, как, например, понятие белизны в снеге и белилах; однако понятия почести, мышления и наслаждения различны, и различны именно, поскольку они суть блага. Итак, благо не есть нечто общее, подходящее под одну идею. Но в каком же смысле употребляется это понятие? Ведь не случайно же столь различное названо одним именем [благом]: может быть, потому, что все это вытекает из одного принципа, или же потому, что все направлено к одному принципу, или же по аналогии? Как, например, зрение в теле, так разум в душе и другие тому подобные аналоги. Но может быть, следует оставить теперь эту тему; более точное исследование ее относится к другой части философии. Оставим также и идеи, потому что если бы даже и было благо, существующее само по себе и употребляемое как общее сказуемое, то ясно, что оно неосуществимо и для человека недостижимо. Мы же желаем теперь найти достижимое благо. Но может быть, кому-либо покажется полезным познание идеи блага для различения достижимых практических благ: имея как бы пример, мы тем легче узнаем относительные блага человека, и если будем знать благо само по себе, то тем легче достигнем относительных благ. Этот довод имеет известного рода убедительность, но не подтверждается науками, ибо они, стремясь к определенному благу, стараются найти именно это и пренебрегают познанием блага самого по себе; с другой стороны, и нелепо предположить, чтобы все практики (τεχνίται) пренебрегали подобной помощью и не старались о ее приобретении. К тому же не ясно, какого рода помощь может подать познание блага самого по себе ткачу или плотнику в их ремесле и почему бы

тот, кто познал идею саму по себе, стал лучшим врачом или полководцем. Ведь врач не с этой [идеальной] точки зрения рассматривает здоровье вообще, а здоровье человека, и притом именно известного человека, ибо лечит он каждого в отдельности.

§ 5. Но об этом достаточно сказано. Вернемся вновь к исследуемому нами понятию блага и посмотрим, что оно такое? Оно различно в различных деятельности и искусствах. Оно одно во врачебном искусстве, другое в стратегии, и подобным же образом иное в остальных. Что же считать благом для каждой отдельной деятельности? Не то ли, ради чего все остальное предпринимается? А это во врачебном искусстве — здоровье, в стратегии — победа, в строительном искусстве — дом, а в других — нечто другое, во всех же действиях и намерениях — цель, ибо все ради цели предпринимают остальное. Так что если все действия имеют одну цель, то она-то и будет осуществимое благо, если же несколько, то они будут таковыми. Наше рассуждение иным путем опять пришло к тому же самому результату, и его-то должно постараться сделать еще более ясным. Так как существуют различные цели, из которых мы одни выбираем лишь как средства, например, богатство, флейту и вообще все инструменты, то ясно, что не все цели одинаково совершенны, высшее же благо кажется чем-то совершенным, так что если есть одна совершенная цель, то она и должна быть искомою нами; если же их несколько, то совершеннейшая из них будет искомою нами. То, к чему стремятся ради него самого, мы называем более совершенным в сравнении с тем, к чему стремятся лишь как к средству, а то, что никогда не бывает средством для чего-либо иного, мы называем более совершенным в сравнении с тем, к чему стремятся то как к цели самой по себе, то как к средству; безусловно же совершенным мы называем то, к чему всегда стремятся как к цели самой по себе и никогда как к средству; блаженство более всего кажется чем-то подобным, ибо его мы всегда избираем как цель и никогда как средство; к почести же, наслаждению, разуму и всей добродетели мы стремимся то как к целям (ибо мы выбрали бы каждое отдельное из перечисленных,

даже если бы не имели от них никакой пользы), то ради блаженства, считая их средствами к блаженству; блаженство же никто не выбирает ради этого или как средство к чему-либо иному. То же самое следует из понятия самоудовлетворенности (αὐταρχεία): совершенное благо должно удовлетворять само себя. Когда мы говорим о самоудовлетворенности, то мы не разумеем здесь нечто такое, что удовлетворяло бы человека, живущего исключительно для себя, жизнью одинокого, а такое, что удовлетворило бы и родителей, детей, жену и вообще друзей и соотечественников, так как человек по своей природе существо политическое. Однако необходимо положить известный предел этим отношениям, ибо если распространить их и на родителей, и на все наше потомство, и на друзей наших друзей, то получится бесконечный ряд. Это мы рассмотрим после, а под понятием самоудовлетворенности будем разуметь то, что само по себе делает жизнь желанною и ни в чем не нуждающейся; нечто подобное и есть, как мы полагаем, блаженство. Сверх того, блаженство, будучи более желанным, чем все остальное, не есть нечто сложное [из отдельных благ], ибо ясно, что в таком случае достаточно бы прибавить самое незначительное благо, чтобы сделать блаженство еще более желанным, ибо эта прибавка создала бы перевес благ, а всегда большее благо в то же время и более желательно. Таким образом, блаженство, будучи целью человеческой деятельности, представляется чем-то совершенным и самоудовлетворяющимся.

§ 6. Однако, соглашаясь с тем, что блаженство прекрасно, можно желать более ясного определения понятия; этого же мы, может быть, достигнем, если определим назначение человека. Подобно тому как музыкант или скульптор и всякий художник, или даже вообще всякий человек, занятый каким-либо делом, в этом своем деле видит благо и [находит] удовлетворение, точно то же можно бы думать и относительно человека вообще, если только у него есть какое-либо назначение. Но неужели же плотник или сапожник имеют известного рода назначение и дело, а человек по природе не имеет назначения? Не вероятнее ли, что как глаз, или рука, или нога, или вообще всякий

член имеет свое назначение, точно так же и человек, помимо всего этого, имеет свое специальное назначение? В чем же оно состоит? Жизнь свойственна и растениям, а мы ищем специально принадлежащее [человеку]: итак, мы должны выделить жизни питательную и растительную. Следующий вид жизни — чувствующий; но и он свойствен как лошади, так и быку, и вообще всем животным. Остается деятельная жизнь разумного существа, притом такого, которое частью повинуется разуму, частью же владеет разумом и мышлением. А так как разумная жизнь понимается в двояком смысле, то мы должны разуметь здесь деятельную, ибо последней более соответствует название разумной. Итак, назначение человека — в разумной деятельности или, по крайней мере, не в неразумной деятельности души; при этом мы употребляем понятие назначения в родовом значении тождественно с индивидуальным значением, например для хорошего человека; подобно тому как мы сказали бы, что назначение играющего на кифаре и хорошо играющего на кифаре тождественны, и это безусловно верно во всех случаях: мы только к самой деятельности прибавляем превосходство мастерского выполнения; так, про играющего на кифаре мы говорим, что его назначение играть на кифаре, про хорошо играющего — играть мастерски на кифаре. Точно так же мы назначение человека видим в известного рода жизни, а именно — состоящей в разумной душевной энергии и деятельности, а назначение хорошего человека — в хорошем и прекрасном выполнении этой деятельности, каждое же действие тогда хорошо, когда оно соотнобразится со специально относящейся к нему добродетелью. Итак, ежели все это справедливо, то благо человека заключается в деятельности души, соотнобразной с добродетелью, а если добродетелей несколько, то в деятельности, соотнобразной с лучшей и совершеннейшей добродетелью, и притом в течение всей жизни, ибо «одна ласточка еще не делает весны», как не делается ею и один день; точно так же один день или короткое время еще не делает человека счастливым или блаженным.

§ 7. Удовлетворимся таким определением блага, потому что сначала достаточно определить его в общих чертах, а потом

уже описать его подробнее; всякий, кажется, в состоянии расчленить и довести до конца описание того, что хорошо определено в общих чертах; в таком деле время является добрым указателем и помощником; этим объясняются успехи искусств и ремесел, ибо всякий в состоянии добавить недостающее. Должно при этом вспомнить сказанное раньше и не стремиться к одинаковой точности во всех исследованиях, а в каждом отдельном удовлетворяться точностью, допускаемой исследуемым предметом и специальным методом исследования. Ведь различным же образом исследуют прямую линию плотник и геометр: первый настолько, насколько это полезно для его дела, второй же исследует понятие прямой и ее свойства: так как он интересуется истиной [не пользой]. Таким же образом следует поступать и в остальном, для того чтобы, по пословице, второстепенного не было больше, чем относящегося к делу. Не следует также во всем одинаково требовать указания причины, а в некоторых случаях достаточно указать на понятие (τό ὄτι), как, например, когда дело идет о принципах, ибо понятие и есть начало исследования; одни принципы определяются путем наведения, а другие — ощущением, третьи — известного рода привычкой, иные же другими средствами. Метод исследования принципов должно стараться сообразовать с их природой и особенно стараться о верном их определении, ибо они имеют громадное значение по отношению к следствиям; кажется, что начатое дело — наполовину сделанное дело, и многие исследования становятся ясными благодаря началу.

§ 8. Мы должны исследовать высшее благо не только путем умозаключения и посылок, но и обращать внимание на то, что сказано о нем [философами], ибо все действительно существующее согласуется с истиной и не истинное тотчас выделяется от истинного. Блага делятся на три группы: на так называемые внешние, на психические и телесные; психические блага — наиболее важные, и их по преимуществу мы называем благами. Действия же и психическую энергию мы относим к областям души. Итак, можно утверждать, что наше определение верно, так как оно согласно с древним, принятым философами определением, но столь же справедливо и утверждение, что цель [человеческой жизни] заключается в известных действиях

и энергии, ибо таким образом цель помещена в число душевных благ, а не внешних; это наше определение подтверждается еще и тем, что про блаженного говорится, что он счастливо живет и успевает в жизни; при этом под счастливую жизнь понимают успешную деятельность.

§ 9. Кажется, различные мнения, высказанные относительно блаженства, сходятся со сказанным нами: одни видят блаженство в добродетели, другие — в здравомыслии, третьи — в мудрости, четвертые — во всем этом вместе в связи с наслаждением или, по крайней мере, не без наслаждения; некоторые вносят в число условий блаженство и внешнее благосостояние. Одну часть этих мнений защищают многие древние философы, другую — хотя и немногие, но знаменитые. Невероятно, чтоб и те, и другие в своих мнениях во всем ошибались; вероятнее, что то или другое или даже большая часть вопросов решалась ими верно. Что касается тех, которые считают блаженство добродетелью [вообще] или одной специальной добродетелью, то наше определение с ними согласуется, ибо деятельность, сообразная с добродетелью, причастна добродетели; но немаловажно различие в понимании высшего блага — как обладания, или как пользования, как приобретенного качества души, или же как энергии [деятельности]: ведь хорошее качество может быть в человеке, но бездействовать, как, например, в спящем или по какой-либо причине бездействующем. С энергией этого не может быть, ибо она по необходимости действует и стремится к благу. И подобно тому, как на олимпийских играх награждаются венцом не самые красивые и самые сильные, а принимавшие участие в состязаниях (ибо в их числе находятся победители), точно так же и в жизни только те достигают *καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ*, которые действуют. Зато жизнь таких людей сама по себе приятна, ибо наслаждение — душевное состояние, и каждому приятно только то, что он любит; так, человеку, любящему лошадей, нравятся лошади, любящему зрелища — нравится театр; точно так же все справедливое нравится человеку, любящему справедливость, и вообще всякая добродетель нравится человеку, любящему добродетель. Наслаждения большинства людей, правда,

противоречат друг другу вследствие того, что их наслаждения не суть таковы по природе, напротив того, люди, любящие прекрасное, наслаждаются тем, что по своей природе способно доставить наслаждение, а к таким предметам должно причислить действия, сообразные с добродетелью: они-то и нравятся подобным людям и прекрасны сами по себе. Жизнь таких людей вовсе не нуждается в наслаждении, как в каком-то украшении, ибо содержит в себе наслаждение. Сверх всего сказанного, тот человек нехорош, который не восхищается прекрасными поступками, точно так же как никто не назовет справедливым того, кто не восхищается справедливыми проступками, или же щедрым того, кто не восхищается щедростью. Это справедливо и в других случаях. Если это так, то и действия, сообразные с добродетелью, должны быть сами по себе приятными, а сверх того, и хорошими и прекрасными, и притом каждое из указанных качеств им свойственно в высшей мере, если только верно наше утверждение, что о таких действиях судить хорошо в состоянии лишь хороший человек. Итак, блаженство лучше всего, прекраснее и приятнее всего, и эти три качества в нем нераздельны, как в эпиграмме в Делосе, которая гласит:

Справедливость прекраснее всего, лучше всего здоровье,
А приятнее всего — достичь того, что любишь.

Все это соединено в действиях, сообразных с добродетелью, а они-то или одни из них — наиболее высокие и суть блаженство, как мы утверждаем. Однако, кажется, что блаженство все же нуждается, как мы сказали, и во внешних благах, ибо невозможно или трудно человеку неимущему делать прекрасные дела, и много не может быть осуществлено лишь при помощи, так сказать, инструментов, то есть друзей, богатства и политического влияния: при отсутствии известных условий, как, например, благородного происхождения, хороших детей, красоты, блаженство неполно; тот, конечно, не очень пригоден к блаженству, у кого вид непристойный, или кто неблагородного происхождения, или холост, или бездетен, а еще менее пригоден тот, дети коего или друзья совсем дурны, или же если они, бывши хорошими, умерли. Итак, кажется, что блаженство

нуждается, как мы сказали, и в подобной тщете; отсюда и возникает то, что одни приравнивают блаженство к внешним условиям счастья, а другие — к добродетели.

§ 10. Отсюда является затруднение объяснить, как возникает блаженство: можно ли ему научиться, или приобрести привычкой, или другим каким путем, или же оно дается какою-то божественною судьбой, или даже просто случаем. Конечно, если боги наделили чем-либо человека, то следует и блаженство считать даром богов, и тем более что оно есть лучшее, чем владеют люди. Этот вопрос лучше рассмотреть в другом месте, но если бы даже блаженство не было даром богов, а приобретено было добродетелью, или обучением, или упражнением, то все же оно останется чем-то божественным. Ибо кажется, что цель и награда добродетели должна быть чем-то прекрасным, божественным и блаженным. В таком случае блаженство есть цель, общая всем, ибо все, не совсем лишённые добродетелей, в состоянии достичь его известным обучением и трудом. И если это справедливо, то лучше стать блаженным этим путем, чем случаем, а весьма вероятно, что оно справедливо, если только справедливо, что все в природе наилучшим образом приспособлено. То же самое можно сказать про создания искусства и всякой вообще причины, а тем более высшей причины; было бы ошибочно предоставить все лучшее и величайшее случаю; это явствует и из определения исследуемого нами объекта: ведь сказано, что блаженство состоит в известного рода деятельности, сообразной с добродетелью. Что касается остальных благ, то они частью необходимы, частью же играют роль пособий, полезностей и средств. Все это согласно с тем, что сказано в начале: там мы высказали мысль, что цель политики — наиболее высокая; ее главная забота состоит в том, чтобы придать гражданам известного рода хорошие качества и сделать их людьми, поступающими прекрасно; поэтому-то мы и не называем ни быка, ни лошадь, ни другое какое-либо животное блаженным, ибо ни одно из них не в состоянии принять участие в подобной деятельности. По этой же самой причине и ребенок не блажен, потому что он, в силу своего возраста, не может действовать подобным образом, а если же мы и назовем

его блаженным, то лишь в надежде на будущее; поэтому необходима, как мы сказали, совершенная добродетель и совершенная жизнь, а так как жизнь подвержена многим изменениям и разнообразным случайностям, то может произойти, что на того, кому очень хорошо жилось, под старость обрушатся несчастья, как, например, рассказывают в героических песнях про Приама; человека, испытавшего подобные бедствия и умершего в несчастья, никто не назовет счастливым.

§ 11. А может быть, вообще ни одного человека не следует считать счастливым, пока он живет, и должно, по выражению Солона, смотреть на конец. Но если даже и так, то спрашивается: может ли быть счастливым тот, кто умер? Не совершенно ли это нелепо, особенно для нас, полагающих блаженство в деятельности? Но даже если бы мы и не называли умершего счастливым и если бы Солон не это хотел сказать, а лишь то, что только тогда можно безошибочно назвать человека блаженным, когда он находится вне всяких несчастий и бедствий, и в этом случае остается некоторое затруднение. Ведь, кажется, и для умершего есть своего рода зло и благо, как, например, почести или бесчестье, счастье или несчастье детей или вообще потомства, точно так же как для человека живого, но не чувствующего [например, спящего]. Но вот и еще затруднение: человек, до старости счастливо живший и в счастье умерший, может подвергнуться разным превратностям судьбы по отношению к потомкам: одни из них могут быть людьми хорошими и получить в удел жизнь по заслугам, другие — наоборот; ясно, что их судьба во многом может отличаться от судьбы родителей; нелепо в таком случае и умершего подвергать превратностям судьбы и делать его то счастливым, то вновь несчастным; с другой стороны, утверждать, что нет никакой связи и ни в какое время между судьбой родителей и их потомков — также нелепо. Но вернемся к первому затруднению; может быть, оно уяснит нам и настоящее [затруднение]. Если же должно взирать на конец и считать каждого блаженным не постольку, поскольку он теперь блажен, а поскольку он ранее был таким, то как же избежать нелепости, что человеку счастливому в настоящее время нельзя приписать качества,

принадлежащего ему, не впадая в ошибку, и это только вследствие нехотения назвать счастливыми живущих, памятуя о превратностях судьбы и считая блаженство чем-то твердым и неизменным, в то время как одни и те же люди подвержены круговороту судьбы. Ясно, что если мы будем следовать за судьбами, то нам часто придется одного и того же называть то счастливым, то опять несчастным, и мы сделаем из блаженства своего рода хамелеона и нечто не имеющее прочного основания.

Или, может быть, совершенно неверно сообразовать наше суждение с изменениями судьбы: ведь не в них состоит счастье или несчастье; они лишь нужны, как мы сказали, для человеческой жизни, в то время как блаженством управляет деятельность, сообразная с добродетелью, злополучием же — противоположное. Только что высказанное затруднение свидетельствует об истинности нашего определения, ибо ни в каком другом деле не проявляется настолько человеческая твердость и постоянство, как в действиях, сообразных с добродетелью; она нам кажется даже постояннее, чем науки, из подобных действий те ценятся выше всего, которые наиболее постоянны, ибо в них по преимуществу проходит жизнь блаженных людей. В этом, кажется, лежит причина, почему они [то есть подобные действия] не забываются. Итак, блаженный будет обладать искомым качеством, и он будет таковым в течение всей жизни, ибо он всегда или, по крайней мере, по большей части будет действовать и мыслить сообразно с добродетелью, а превратности судьбы отлично будет переносить, как вообще человек во всех отношениях хороший, про которого можно сказать, что он «совершенный» и безупречный. Человеческая жизнь полна различных, частью больших, частью малых случайностей. Ясно, что незначительные счастливые случайности и также, наоборот, незначительные беды не имеют важности в жизни; зато большие и частые счастливые случайности делают жизнь более блаженной (так как они сами по себе украшают жизнь, а кроме того, ими можно воспользоваться для хороших и добрых дел), напротив того, великие бедствия уменьшают и омрачают блаженство, ибо они создают

печаль и препятствуют многим действиям. Но и в таких обстоятельствах может проявиться прекрасная душа, как скоро человек станет бодро переносить великие и частые бедствия, и не вследствие равнодушного характера, а в силу благородства и великодушия. Если жизнь зависит от деятельности, как мы сказали, то ни один блаженный не может стать несчастным, ибо никогда не станет делать ненавистное и дурное.

Мы думаем, что тот — истинно хороший и благомыслящий человек, кто с некоторым достоинством переносит превратности судьбы и всегда при известных данных обстоятельствах поступает наилучшим образом, подобно хорошему полководцу, который с предоставленным ему войском достигает наибольших военных успехов, или подобно хорошему сапожнику, который из данной ему кожи сошьет наилучшие сапоги; это справедливо и относительно остальных художников и ремесленников. Если это так, то счастливый никогда не может стать несчастным; он не станет и блаженным, если на него обрушатся несчастья Приама, однако все же не будет переменчивым, и не легко будет лишить его блаженства случайными несчастьями, а разве только великими и часто повторяющимися; но, раз впад в несчастье, он не станет в короткое время вновь счастливым, разве только если ему удастся совершить великие и прекрасные дела в течение долгого и непрерывного времени. Итак, что мешает нам назвать счастливым человека, действующего сообразно совершенной добродетели, в достаточной мере наделенного внешними благами и притом действующего не в течение какого-либо срока, а в течение всей жизни? Или же следует прибавить: человека, жившего так и умершего так, ввиду того что грядущее нам не ясно, а блаженство мы считаем целью во всех отношениях законченной? Если так, то блаженными, и притом блаженными людьми, мы назовем тех, которые имеют или будут иметь указанные качества. Пусть будет достаточно сказано об этих вопросах. Все же, однако, кажется противоречащим общепринятым мнениям — вовсе не принимать в расчет судьбу потомков и всех друзей. Так как превратности судьбы различаются как количественно, так и качественно и так как одни из них имеют большее значение, другие — меньшее, то распределение их на группы покажется

обширной и даже бесполезной задачей; достаточно будет дать несколько общих точек зрения в крупных чертах. Одни несчастья имеют известное значение и влияние на нашу жизнь, а другие менее важны; то же должно сказать и о всех несчастьях, касающихся наших друзей; но разница в том, обрушится ли несчастье на живущего или на умершего, разница гораздо большая, чем в том случае, когда мы видим ужасы и беззакония в трагедии или совершающимися в действительности. Должно, значит, принять в расчет и это различие, и еще большее затруднение — причастны ли вообще умершие к счастью или к несчастью. Из того, что сказано, следует, что даже если бы счастье и несчастье касалось хоть сколько-нибудь умерших, то все же лишь немного или незначительно, и притом это участие их или безусловно незначительно, или же таково лишь для них. А если же даже и не так, то все же это участие не настолько велико, чтобы сделать их из счастливых несчастными или же у блаженных отнять блаженство.

Итак, кажется, что благоденствие и бедствия друзей хоть несколько касаются умерших, но однако не настолько, чтобы сделать их из счастливых несчастными, или вообще не настолько, чтобы изменить их состояния.

§ 12. Разъяснив это, рассмотрим вопрос, следует ли блаженство относить к предметам, заслуживающим похвалы, или же скорее к предметам, заслуживающим уважения. Ясно, что оно не относится к возможностям. Все, что хвалимо, представляется известным качеством и хвалится по отношению к чему-либо. Справедливого, храброго и вообще хорошего человека и добродетель мы хвалим за их действия и дела, точно так же и сильного или быстрого и т. д. Мы хвалим за их качества и за то, что они имеют известное отношение к благу и к нравственному совершенству. Ясно это и из похвал, обращаемых к богам: они покажутся смешными в приложении к ним, и это потому, что всякая похвала возникает, как мы сказали, из известного отношения. Если такова природа похвалы, то она неприложима к самым высоким предметам, а им, как кажется, свойственно нечто большее и лучшее, ибо богов мы не хвалим, а почитаем блаженными и счастливейшими, точно так же мы почитаем блаженными и наиболее божественных людей. То же самое

можно сказать и о благах. Никто не хвалит блаженства или справедливости, а считают их чем-то божественным и превосходным, чем-то стоящим выше всяких похвал. По этой-то причине и Эвдокс справедливо причислил наслаждение к прекраснейшим предметам; он полагал, что оно лучшее, чем предметы, заслуживающие похвалы, так как его не хвалят, хотя оно и принадлежит к числу благ; Божество и высшее благо он отнесил туда же, так как все остальное зависит от них. Похвала же принадлежит добродетели, ибо она делает нас способными ко всему прекрасному; хвалебные же гимны относятся в одинаковой мере, как к душевной, так и к физической деятельности. Но рассмотрение этого вопроса скорее относится к науке, исследующей хвалебные гимны [риторика]. Для нас же ясно, что блаженство относится к предметам, заслуживающим уважения, и притом безусловно. Это следует, как кажется, и из того, что блаженство — начало [принцип], ибо к нему мы направляем всю нашу деятельность. Принцип же и причину благ мы называем чем-то божественным и заслуживающим уважения.

§ 13. Если блаженство состоит в душевной деятельности, сообразной с добродетелью, то мы должны исследовать добродетель; может быть, что мы тогда лучше поймем и природу блаженства. Кажется также, что истинный государственный человек более всего заботится о добродетели, ибо он хочет сделать граждан хорошими людьми, повинующимися законам: примером нам могут служить законодатели Крита и Лакедемона и другие, равные им по значению. Если этот вопрос относится к политике, то ясно, что наше рассуждение следует пути, которого мы намеревались держаться. Если мы говорим, что нужно исследовать понятие добродетели, то, конечно, мы разумеем человеческую добродетель, ибо ведь мы исследуем благо человеческое и блаженство человеческое; но, говоря о человеческой добродетели, мы разумеем не телесную, а душевную: ведь и блаженство мы определили как душевную деятельность. Если это так, то ясно, что политик должен в то же время знать несколько психологию, подобно тому как тот, кто хочет лечить глаз, должен знать строение всего тела, и притом эти сведения для первого настолько необходимее, насколько политика выше врачебного искусства, — поэтому

образованные врачи усердно занимаются познанием тела. Итак, и политик должен заняться психологией, и притом заняться ради своего предмета, но настолько, насколько достаточно для исследуемого им объекта, ибо более подробное и внимательное занятие психологией отвлекло бы его только от непосредственной задачи. Некоторые отделы психологии в достаточной мере изложены в экзотерических лекциях, и ими можно воспользоваться; например, можно заимствовать положение, что одна часть души не разумна, другая же разумна. Для настоящего исследования не имеет значения вопрос, отделимы ли эти части подобно членам тела и подобно всему протяженному, или же они неотделимы, и только мышление разложило их на два понятия, подобно тому как в круге неотделимы выпуклая от вогнутой стороны линии. Одна часть неразумной души — растительная — обща всем существам: я разумею причину питания и роста, эту душевную способность необходимо принять во всем, что питается, и даже в эмбрионах, но ее же с большим основанием, чем какую-либо иную, должно принять и в существах вполне развитых. Итак, добродетель этой части души обща всем существам, а не специально человеческая. Кажется, что эта часть и способность человеческой души более всего деятельна во время сна; и хорошие, и дурной человек менее всего проявляются во сне, почему и говорят, что половина жизни счастливых людей ничем не отличается от жизни несчастных, и это весьма естественно, ибо сон есть бездействие именно той способности души, в силу которой она называется хорошей или дурной; разница только в том случае, когда кое-какие слабые движения достигают все же души, и поэтому сновидения порядочных людей становятся худшими, чем других каких-либо. Но достаточно об этом. Оставим в стороне питательную часть души, так как она не имеет отношения к человеческой добродетели. Кажется, что и еще одна сторона души неразумна, хотя и стоит в известном отношении к разуму. Ведь хвалим же мы в человеке воздержном и невоздержном разум и разумную часть души, ибо он побуждает к истине и прекрасному. Но есть в этих людях, как кажется, нечто другое, помимо разума, что борется и противодействует ему. Как члены тела, разбитые параличом,

повертываются в левую сторону, когда человек намерен передвинуть их вправо, точно то же происходит и в душе невоздержанных людей, страсти которых влекут их в сторону противоположную [разуму]. Разница только в том, что в теле мы видим это обратное движение, в душе же не видим; тем менее, однако, нужно будет и в душе признать нечто помимо разума, что противодействует ему и идет наперекор. Дальнейшее различие нас здесь не касается.

Однако, как мы сказали, это нечто причастно разуму, ибо у людей воздержанных оно повинуется разуму, а у людей умеренных и мужественных оно повинуется тем охотнее, что в них все согласуется с разумом. Итак, и неразумная часть души двояка: растительная, несколько не причастная разуму, и страстная, или, вообще говоря, стремящаяся, причастная, поскольку она повинуется разуму и слушается его: так [мы повинуемся] инстинктивно разуму отца или друзей. Наставление и вообще всякая похвала и хула указывает на то, что неразумная часть души несколько повинуется разуму. Итак, если следует допустить, что и эта часть души причастна разуму, то необходимо признать и разум двояким: с одной стороны, разумом властвующим и владеющим, с другой — повинующимся как бы отеческой власти. Следуя этому различию, нужно разделить и добродетель: одни добродетели мы назовем дианоэтическими [интеллектуальными], другие — этическими [волевыми] добродетелями характера. Мудрость, разумность и благоразумие мы отнесем к дианоэтическим, щедрость и умеренность — к этическим добродетелям. Говоря о характере кого-либо, мы не назовем его мудрым или разумным, а кротким или умеренным, а хвалим мы также и мудрого за приобретенное им качество. Добродетелями вообще мы называем похвальные приобретенные свойства души.

Книга вторая

Разделение и определение добродетелей.

Оправдание определения

на примерах этических добродетелей

§ 1. Итак, добродетель бывает двоякой: частью дианоэтической, частью — этической. Дианоэтическая добродетель возникает и развивается по преимуществу путем обучения, поэтому и нуждается в опыте и во времени; этическая же слагается путем привычек; от них-то она и получила свое название, так как оно образовано мелким изменением слова нрав (ἔθος). Отсюда ясно, что ни одна этическая добродетель не дается нам от природы, ибо ни одно качество, данное природой, не может измениться под влиянием привычки, подобно тому как камень, имеющий от природы движение вниз, вряд ли может привыкнуть двигаться вверх, даже если кто либо и захочет приучить его к этому, бросая его десять тысяч раз вверх; точно так же и огонь не привыкнет гореть вниз, и, вообще говоря, ни один предмет не меняет своих естественных качеств под влиянием привычки. Следовательно, добродетели не даются нам от природы и не возникают помимо природы, но мы от природы имеем возможность приобрести их, путем привычек же приобретаем их в совершенстве. Вообще, все, что мы имеем от природы, мы первоначально получаем лишь в виде возможностей и впоследствии преобразуем их к действительности. Это ясно на ощущениях; ведь не потому, что мы часто пользовались зрением или слухом, возникают в нас соответственные органы ощущения, но, наоборот, мы пользуемся ими, потому что имеем их, а не потому получаем их, что пользовались ими. Так же и добродетели приобретаем мы путем предшествующей им деятельности, как вообще все искусства; ибо то, что мы должны делать, научившись, этому мы научаемся деятельностью, например, архитектор [научается своему искусству] — строя дома, артист на кифаре — играя на кифаре. Точно так же мы становимся и справедливыми — творя справедливые дела, умеренными — действуя с умеренностью, мужественными — поступая мужественно. Подтверждается это явлениями

государственной жизни; ведь законодатели делают граждан хорошими путем привычек, и стремление всякого законодателя направлено именно к этому. Те законодатели ошибаются, которые не обращают должного внимания на привычки, и именно этим хорошее государственное устройство отличается от дурного. Далее, тем же самым путем и средствами, которыми возникает всякая добродетель и искусство, оно и гибнет. Игра на кифаре образует как хороших, так и дурных музыкантов; то же и относительно архитекторов и всех остальных, ибо хорошими архитекторами станут те, которые будут хорошо строить дома, дурными — те, которые станут это делать дурно. Если бы это было не так, то не нужны были бы учителя, и все сразу становились бы хорошими или дурными. То же самое и относительно добродетелей, ибо люди, поступая так, как это принято во взаимных отношениях, становятся частью справедливыми, частью — несправедливыми. Действуя в опасных положениях и привыкнув или испытывать страх, или же быть мужественным, одни становятся мужественными, другие — трусами. Так же дело обстоит и относительно страстей и склонностей: одни становятся уверенными и кроткими, другие — невоздержными и гневливыми благодаря тому, что одни при данных обстоятельствах поступают так, а другие иначе. Одним словом, из одинаковых определенных деятельностей возникают им соответственные [приобретенные] свойства. Поэтому-то следует влиять на характер деятельности, ибо приобретенные свойства души зависят от различия деятельностей. Поэтому немаловажно, приучен ли кто-либо с первой молодости к тому или другому, напротив, это очень важно, от этого зависит все.

§ 2. Так как наша наука не имеет целью теорию [знание], как другие науки (ведь не для того мы рассуждаем, чтобы знать, что такое добродетель, а для того, чтобы стать хорошими людьми: в противном случае наука наша была бы бесполезной), то необходимо рассмотреть все, что связано с деятельностью человека, чтобы определить, как следует поступать, ибо, как мы сказали, от нашей деятельности зависят качества характера, приобретенные нами. Что касается правила,

что в деятельности должно следовать истинному разуму, то оно пригодно как общее положение, и о нем будет говорено позднее, а также и о том, что такое истинный разум и как он относится к другим добродетелям. Однако в том мы должны заранее согласиться, что всякое рассуждение, касающееся деятельности человека, обязано давать лишь общие, а не точные определения, как мы и говорили с самого начала, что должно требовать определения, сообразно с исследуемым предметом. Исследования же, касающиеся деятельности и понятия пользы, не представляют ничего твердого, как и исследования, относящиеся к здоровью. Если это справедливо даже относительно общего, то тем менее точности может заключать в себе исследование частных явлений, ибо они не могут быть определены никаким искусством или правилом, и каждый отдельный человек в своей деятельности должен иметь в виду обстоятельства точно так же, как и во врачебном искусстве и искусстве управления кораблем. Несмотря на это, должно оказать помощь настоящему исследованию. Должно, во-первых, обратить внимание на то, что подобные [вышеупомянутые] явления уничтожают сами себя недостатком или избытком. Мы должны при этом пользоваться указаниями ясного и конкретного для объяснения отвлеченного (ἀφανῶν): это мы видим, например, по отношению к телесной силе или здоровью: слишком усиленное или недостаточное занятие гимнастикой губит телесную силу, точно так же и недостаточная или излишняя пища и питье губят здоровье, в то время как пользование ими в меру рождает, сохраняет и увеличивает здоровье. Так же дело обстоит относительно умеренности (σωφροσύνη), мужественности и других добродетелей, ибо тот, кто избегает и боится всего и ничего не испытал, тот становится трусом, а тот, кто ничего не боится и идет на все, становится безумно отважным; точно так же тот становится невоздержным, кто предается всякому наслаждению и ни от одного не удерживается; напротив, человек, избегающий всякого наслаждения, становится бесстрастным (ἀναίσθητος), как аскет (οἱ ἄυροικοί). Умеренность и мужество в одинаковой мере гибнут от избытка и недостатка, в то время как середина спасает их. Но не только зарождение, рост и гибель стоят под этими условиями

и зависят от них, но и проявления этих добродетелей заключаются в том же самом. Ведь это видно на других, более наглядных примерах, как, например, на телесной силе: возникает она вследствие достаточного питания и больших физических трудов, и, с другой стороны, сильный станет к этому наиболее способным. То же самое и относительно добродетелей: мы становимся умеренными, воздерживаясь от удовольствий, но, став такими, мы будем наиболее способны противостоять опасностям. Наслаждение и страдание, сопутствующие деятельности, свидетельствуют о том, что указанные приобретенные свойства души возникают из деятельности, ибо тот умеренный человек, кто находит наслаждение в воздержании от чувственных удовольствий; тот, напротив, невоздержный, кто при этом испытывает неудовольствие, и тот мужественен, кому доставляет наслаждение или, по крайней мере, не доставляет страдания противостоять опасностям; напротив, тот трус, кто при этом испытывает неудовольствие. Этическая добродетель имеет дело с наслаждением и страданием, ибо ради наслаждения мы поступаем дурно и вследствие страдания не выполняем прекрасного; поэтому-то и необходимо, как говорил Платон, тотчас с молодости вести человека так, чтоб он радовался, чему следует, и испытывал страдание, когда следует; в этом-то и заключается истинное воспитание. Далее, и из того уже ясно, что добродетель имеет дело с наслаждением и страданием, что добродетели касаются деятельности и аффектов, а всякому действию сопутствуют наслаждение или страдание. Это же доказывают и наказания, действующие страданием: ведь наказание известного рода лечение, а лечение производится противоположно. Далее, мы уже ранее сказали, что всякое приобретенное качество души проявляется и имеет дело с тем, в силу чего качество становится худшим или лучшим; наслаждение же и страдание делают людей дурными в силу того, что они стремятся и избегают их, притом стремятся к тому, к чему не следовало бы стремиться, и избегают того, чего не следовало избегать, или делают это не вовремя, или не так, как следовало, и т. д. по всем категориям, которые разум применяет к подобным явлениям. Поэтому-то некоторые и определяют добродетель как известного рода

апатию и душевное спокойствие. Ошибка их заключается лишь в том, что говорят они это безусловно, не добавляя к этому определению положительных и отрицательных признаков, не указывая обстоятельств и вообще не давая более близких определений. Следовательно, добродетель есть то, что делает человека способным к совершенной деятельности по отношению к наслаждению и страданию, порочность же — противоположное. Сверх того, еще и следующее обстоятельство уяснит нам, что добродетель имеет дело с наслаждением и страданием: три понятия определяют наш выбор и наше уклонение от него: прекрасное, полезное и приятное, и три противоположных понятия: некрасивое, вредное и неприятное. Во всем этом хороший человек находит истину, дурной же ошибается, и в особенности по отношению к наслаждению, ибо это последнее обще всем животным и сопряжено, как следствие, со всем тем, относительно чего существует выбор; прекрасное и полезное в то же время и приятное. К тому же наслаждение смолоду возрастает вместе с нами, и чрезвычайно трудно уничтожить в себе это состояние, которым проникнута вся жизнь. Наслаждением и страданием управляют все наши действия, одни более, другие менее. Итак, вся этика необходимо должна рассматривать наслаждение и страдание. Ибо немаловажно для деятельности, хорошо радоваться и страдать или дурно. Сверх того, с наслаждением бороться, говорит Гераклит, труднее, чем с гневом, а искусство и добродетели всегда имеют дело с тем, что трудно, и совершенство в этой сфере выше. Итак, и из этого обстоятельства можно заключить, что вся наука о добродетели и политика имеют дело с наслаждением и страданием; тот хороший человек, кто хорошо ими пользуется, а кто дурно, тот дурной. Итак, запомним, что добродетель имеет дело с наслаждением и страданием, что те же самые условия, в силу которых добродетель возникает, увеличивают ее или, если они действуют не надлежащим образом, губят ее, и что добродетель проявляется именно в том, из чего возникла.

§ 3. Но может быть, кого-либо затруднит то, что мы говорим, что человек становится справедливым, творя дела справедливости, и умеренным, поступая с умеренностью; если же

они творят дела справедливости и умеренности, то они уже и суть справедливые и умеренные, подобно тому как люди, знающие грамматику и музыку, и суть грамматики и музыканты. Но разве дело, хотя бы в искусствах, обстоит так? Ведь может же кто-либо писать верно по правилам грамматики по случаю или по указанию кого-либо иного; он будет лишь тогда грамматиком, когда он пользуется верно грамматикой, сознавая грамматические правила, т. е. когда он воспользуется правилами грамматики, находящимися в его сознании. Далее, есть разница между искусствами и добродетелями; в произведениях искусства совершенство лежит в них самих, и достаточно, чтоб эти произведения возникли сообразно правилам, лежащим в самом искусстве; недостаточно, однако, добродетельным действиям иметь известные качества, чтобы вместе с тем назвать их справедливыми или умеренными: необходимо, чтобы действующее лицо во время деятельности имело известное душевное состояние (πῶς ἔχων): во-первых, чтоб оно действовало сознательно, далее — с намерением, и притом с таким намерением, которое считало бы эти действия целью самой по себе [а не средством], и, в-третьих, чтоб это лицо твердо и неизменно держалось известных принципов в своей деятельности. Все эти условия не перечисляются в других искусствах, за исключением одного условия — знания. Знание же имеет малое значение или вовсе не имеет по отношению к добродетели, другие же условия не маловажны, но, напротив, составляют все. Эти-то условия и возникают в нас от частого повторения справедливых и умеренных действий. Итак, действия называются тогда справедливыми и умеренными, когда они таковые, какие мог бы совершить справедливый и умеренный человек; справедливый же и умеренный человек не тот, кто поступает так [ибо он мог бы поступать так и случайно], но тот, кто поступает так, как справедливые и умеренные. Итак, верно, что справедливым человек становится, творя дела справедливости, а умеренным — поступая с умеренностью, а без подобной деятельности пусть никому и в голову не приходит стать хорошим человеком. Большинство же людей не поступают так, а, прибегая к теории, думают, что, философствуя, они могут стать людьми нравственными; точно так же

поступают больные, которые внимательно выслушивают врачей, но ни в чем не следуют их предписаниям: как тело людей, лечащихся таким образом, не будет в хорошем состоянии, так и души тех, которые подобным образом философствуют [а не действуют].

§ 4. После этого следует рассмотреть, что такое добродетель. Душевные движения бывают тройкого рода: аффекты (πάθη), способности (δυνάμεις) и приобретенные свойства (ἔξεις). Добродетель должна относиться к одной из этих групп. Аффектами я называю страсть, гнев, страх, отвагу, зависть, радость, дружбу, ненависть, желание, ревность, сожаление — одним словом, все то, чему способствует удовольствие или страдание. Под способностями я разумею то, что содержит в себе причину, в силу которой мы имеем эти аффекты, например, в силу чего мы способны испытывать гнев, или печаль, или сожаление. Приобретенными же свойствами души я называю то, в силу чего мы верно или дурно относимся к аффектам, например к гневу: если мы слишком отдаемся ему или слишком мало отдаемся ему, то мы поступаем дурно; если же придерживаемся середины, то — хорошо, и подобным образом относительно других аффектов. Аффекты не суть ни добродетели, ни пороки, ибо ведь мы не в силу наших аффектов называемся хорошими и дурными, а называемся таковыми в силу добродетелей или пороков, и ведь нас не хвалят и не хулят за наши аффекты (ведь не хвалят же человека, испытывающего страх, и не безусловно хулят гневающегося, а лишь известным образом гневающегося), а за добродетели и пороки нас хвалят или хулят. Далее, гневаемся мы и страшимся не преднамеренно, добродетели же суть известного рода намерения или, по крайней мере, не без намерения. Сверх всего этого, мы говорим, что аффекты нас побуждают к деятельности, про добродетели же и пороки не говорится, что они побуждают нас к деятельности, а что мы находимся в известном состоянии. В силу того же самого добродетели и не суть способности, ибо нас не называют хорошими или дурными единственно в силу того, что мы способны к аффектам, и нас за это не хвалят и не хулят. Далее, способности мы получаем от природы, как мы об этом ранее говорили. Итак, если добродетели не суть ни аффекты,

ни способности, то остается лишь признать их приобретенными качествами души. Этим определено, что такое добродетель по своему родовому понятию.

§ 5. Но нельзя удовлетвориться одним указанием, что добродетель — приобретенное качество души; нужно определить, какое именно приобретенное качество. Должно заметить, что всякая добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и деятельность этой душевной способности ведется ею в совершенстве; так как добродетель глаза делает хорошим глаз и его дело, благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Подобным же образом добродетель лошади делает лошадь хорошей и способной бегать, и носить всадника, и противостоять неприятелям. Если это справедливо относительно всех случаев, то и добродетель человеческая состоит в приобретенном свойстве души, в силу которого человек становится хорошим и в силу которого он хорошо выполняет свое назначение, а в чем оно состоит — это мы уже ранее сказали, и оно станет еще яснее, когда мы рассмотрим, какова природа добродетели. Во всякой сложной и делимой величине можно отличать большее от меньшего и равного (ἴσον), и притом или по отношению к самому предмету, или по отношению к нам. Равное же состоит в известной середине между излишком и недостатком; под серединой самого предмета я разумею то, что равно отстоит от обоих концов, и она всегда одна, и притом одна и та же во всех предметах. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не дает ни излишка, ни недостатка, и эта середина не одна и та же для всех. Если, например, десять слишком много, а два слишком мало, то шесть мы признаем серединой по отношению самого предмета, ибо шесть на столько же единиц больше двух, на сколько меньше десяти. Это-то и есть середина арифметической прогрессии ($\text{ἀριθμητικῆ ἀνάλογια}$).

Но среднее по отношению к нам не может быть определено таким же образом. Если для кого-либо десять фунтов пищи слишком много, а два фунта — слишком мало, то учитель гимнастики не прикажет ему есть шесть фунтов, потому что и это количество может оказаться для указанного лица или слишком большим, или слишком малым: Милону Пифагорейцу

этого слишком мало, а начинающему заниматься гимнастикой — слишком много. То же самое и относительно бега и состязаний. Каждый знающий человек избегает излишества и недостатка и стремится к середине и избирает ее, и притом середину не по отношению к самому предмету, а по отношению к себе. Если всякая наука тем путем достигает хороших результатов, что имеет в виду середину и к этой середине направляет свои действия (поэтому-то обыкновенно и называют те результаты совершенными, от которых нельзя ничего ни отнять, ни прибавить, так как совершенство уничтожается избытком и недостатком, а сохраняется серединой), и если хорошие техники [артисты] работают, как мы сказали, имея в виду середину, и если добродетель выше и лучше всякого искусства, то и она, точно так же как и природа, должна стремиться к середине. Я здесь говорю об этической добродетели, ибо она имеет дело с аффектами и с деятельностью, а в них-то и возможен избыток, или недостаток, или середина, как, например, страх и отважность, страсть и гнев, сожаление и вообще всякое наслаждение или страдание допускают избыток или недостаток, которые оба не хороши. Если же вышеупомянутые явления существуют вовремя, при надлежащих обстоятельствах, направлены на лиц, их заслуживающих, возникли из причин и проявляются в форме, в которой следует, то они придерживаются середины и в этом случае совершенны, а это-то и производит добродетель.

Точно так же и в действиях есть избыток, недостаток и середина. Добродетель же касается аффектов и действий, в которых излишек — ошибка, недостаток порицается, середина же похвάζεται и достигает цели; то и другое суть признаки добродетели. Итак, добродетель есть известного рода середина, поскольку она стремится к среднему. Сверх того, ошибаться можно различно (ибо зло беспредельно, как картинно выразились пифагорейцы, а добро ограничено), верно поступать можно лишь одним путем, поэтому-то первое легко, а второе трудно; легко промахнуться, трудно попасть в цель, поэтому-то избыток и недостаток — принадлежности порока, середина — принадлежность добродетели.

Совершенные люди однообразны, порочные разнообразны.

§ 6. Итак, добродетель — преднамеренное [сознательное] приобретенное качество души, состоящее в субъективной середине и определенное разумом, и притом определенное так, как бы ее определил благоразумный человек, середина двух зол — избытка и недостатка. Сверх того, она и потому середина, что порок переступает границу должного в аффектах и действиях — то по отношению к избытку, то по отношению к недостатку; добродетель же находит и избирает середину. Поэтому-то и определяющий добродетель по ее сущности и понятию должен назвать ее серединой, а по ее совершенству и значению должен назвать ее крайностью [высшим]. Однако не всякий аффект и не всякое действие допускает середину; некоторые из них, как видно из обозначения, заключают в себе порочность, например [из аффектов] злорадство, бесстыдство, зависть, а из действий — прелюбодеяние, воровство, убийство. Все это и тому подобное порицается, так как оно само по себе дурно, а не избыток его или недостаток; поэтому-то в подобных явлениях нельзя найти истинного поведения, а всегда лишь ошибочное; понятия истинного и ложного [хорошего или дурного] к этим явлениям не применимы, и нельзя говорить о том, с кем, когда и каким образом следует совершать прелюбодеяние, а самое совершение безусловно ошибочно [дурно]. Точно так же нельзя полагать, что и в несправедливом образе действий, или в трусости, или в невоздержанности есть середина, избыток и недостаток: выходило бы в таком случае, что есть середина в самом избытке или в самом недостатке и что есть избыток избытка и недостаток недостатка. Как не может быть в умеренности или мужестве избытка или недостатка, ибо здесь именно середина и есть в известном смысле крайнее совершенство, точно так же и в указанных пороках не может быть избытка или недостатка, а всякое порочное действие ошибочно [дурно]. Вообще говоря, как нет середины в самом избытке и в недостатке, так нет и в середине избытка или недостатка.

§ 7. Но недостаточно высказать это в общих чертах, следует применить это к частным явлениям. В исследованиях, касающихся деятельности, общие рассуждения бессодержательны,

частные содержат в себе более истины, так как действия всегда имеют в виду частное, и потому общие положения должны согласоваться с частными.

Это выяснится из нижеследующего описания. Мужество — середина трусости и отважности. Для обозначения людей слишком бесстрашных язык не имеет названия (как вообще многие [состояния души] не имеют названия); того же, кто имеет слишком много отваги, мы называем отважным, а того, кто имеет избыток страха или слишком мало отваги, мы называем трусливым. В области наслаждений и страданий, правда, не во всех, и менее всего в страданиях, середину мы называем умеренностью, избыток — невоздержностью. Вряд ли встречаются люди, слишком мало чуткие к наслаждению, поэтому-то для подобных людей и нет обозначения; назовем их бесстрастными. Щедрость — середина относительно траты денег и приобретения; избыток называется расточительностью, а недостаток — скупостью. В этих пороках избыток и недостаток проявляются противоположным образом: расточительный человек слишком много издерживает и слишком мало приобретает; скупой, наоборот, слишком мало издерживает и слишком много приобретает. Теперь мы удовлетворимся этим описанием в общих главных чертах; позднее мы станем говорить подробнее.

И другие душевные расположения (δταθέρσεις) также касаются богатства; из них середина называется великолепием (μεγαλοπρέπεια) (великолепный ведь отличается от щедрого: первый проявляется в крупном, второй — в мелких делах). Избыток великолепия называется напыщенностью и чванством (βαναυσία), недостаток — мелочностью (μικροπρέπεια). Итак, эти душевные состояния отличаются от щедрости, а чем они отличаются — это мы увидим позднее. Великодушные — середина в области почести и бесчестия; его избыток называется тщеславием, недостаток — малодушием. В том же самом отношении, в каком, как мы сказали, щедрость стоит к великолепию, различаясь тем, что первое имеет дело с меньшим, в таком же отношении стоит одно определенное душевное расположение к великодушию, которое имеет дело с честью, но с честью, понимаемой в великом значении этого

слова; упомянутое же расположение имеет дело с мелкой честью. Ведь к чести можно стремиться настолько, насколько следует, или более, чем следует, или менее, чем следует. Кто слишком стремится к чести, называется честолюбивым, кто слишком мало — нечестолюбивым (ἀφιλότιμος), середина же не имеет названия; и самое душевное расположение не имеет названия, за исключением одного честолюбия; отсюда и происходит, что крайности себе приписывают право на середину. И мы иногда называем человека, придерживающегося середины, честолюбивым, а иногда нечестолюбивым, а иногда хвалим честолюбивого, иногда же — нечестолюбивого. На каком основании мы это делаем, об этом будет сказано позднее, теперь же мы таким же образом [то есть вкратце] будем говорить об остальных душевных расположениях. И относительно гнева может быть избыток, недостаток и середина, но они не имеют названия; мы же назовем человека, придерживающегося середины, кротким, а самую середину — кротостью, одну из крайностей — избыток то есть, самый порок назовем гневливостью, а человека — гневливым; человека, имеющего слишком мало гнева (ἀόρητος), смиренным, самый недостаток — смирением. Существуют еще три другие середины, имеющие между собою некоторое сходство, но различающиеся друг от друга. Все они относятся к общению людей словом и делом, но различаются тем, что одна имеет в виду истину в словах и делах, другие же имеют в виду приятное; последнее при этом [может проявляться] или в шутке, или же вообще во всех житейских отношениях. И о них следует сказать для того, чтобы мы еще лучше увидели, что середина во всем заслуживает похвалы, крайности же не похвальны, а заслуживают порицания. Правда, что и здесь, как и в других случаях, язык не имеет большинства названий; однако должно попытаться создать термины, как мы это уже делали в других случаях, ради ясности и большей легкости понимания.

Что касается истинного, то назовем человека, придерживающегося середины, правдивым; самую середину — истиной, симулирование, имеющее в виду преувеличение, — хвастовством (ἀλαξβονεία), а человека — хвастуном, имеющее же в виду

умаление — иронией, а человека — ироничным. Что касается приятного, насколько оно проявляется в шутке, то человека, придерживающегося середины, мы назовем общительным, а самое расположение души — общительностью, избыток — шутковством, а человека — шутком; недостаточно приятного человека — грубым, а самое качество — грубостью. Что касается приятного в остальных житейских отношениях, то человека приятного в той мере, в какой следует, — любезным, а самую середину — любезностью (φιλία), человека же излишне приятного, не имеющего при этом задних мыслей, мы назовем слащавым (ἄρεσιος), а если он при этом имеет в виду свою пользу, — лстивым; того же человека, который неприятен во всех отношениях, мы называем тяжелым и несносным. Существует середина и по отношению к аффектам и тому, что связано с аффектами; например, хотя стыдливость не есть добродетель, но стыдливого все же хвалят, и таким называется человек, придерживающийся середины в этих аффектах, а излишествующий, как, например, застенчивый, — тот, который всего стыдится; напротив, недостаточно и никогда не стыдящийся называется наглым, придерживающийся середины — стыдливым. Негодование (νέμεσις) — середина между завистью и злорадством; это душевное расположение касается страдания и наслаждения, которое мы испытываем при случайностях, коим подвержены наши ближние. Человек негодующий испытывает страдание при виде незаслуженного счастья дурных людей; завистливый идет далее, и всякое счастье ближних доставляет ему страдание, злорадный человек не только не страдает при виде бедствий других, а, напротив, испытывает радость. Но мы найдем еще случай поговорить обо всем этом. Что касается справедливости, понятие которой сложно, то мы позднее укажем ее виды и скажем, в каком смысле в каждом виде можно найти середину. То же самое и относительно умственных добродетелей.

§ 8. Итак, существуют три душевных расположения, из которых два порочны, одно в силу избытка, другое в силу недостатка, и только одно душевное расположение есть расположение добродетели, состоящее в середине. Все эти расположения

противоположны друг другу в известном отношении: крайние — противоположны как середине, так и друг другу, а середина — крайностям. Подобно тому как «равное» [τὸ ἴσον] по отношению к меньшему кажется большим, а по отношению к большему меньшим, точно так же и средние приобретенные душевные качества являются по отношению к недостаточным избытком, а по отношению к избыточным — недостатком; и это, как в аффектах, так и в действиях, ибо мужественный кажется отважным по отношению к трусу и трусом в сравнении с безумно отважным; точно так же и умеренный кажется невоздержным по отношению к бесстрастному и бесстрастным в сравнении с невоздержным; щедрый кажется скупым по отношению к расточительному и расточительным в сравнении со скупым. Поэтому-то люди, придерживающиеся крайностей, отталкивают от себя человека, придерживающегося середины, и относят его к противоположной крайности: трус называет мужественного человека безумно отважным, а безумно отважный называет его трусом; и в остальном точно так же. Но при этой взаимной противоположности противоположность крайностей между собой значительнее, чем по отношению к середине, ибо они далее отстоят друг от друга, чем от середины, как, например, далее отстоит великое от малого и малое от великого, чем то и другое от среднего. Сверх того, есть известного рода сходство между некоторыми крайностями и серединой, например между отважностью и мужественностью, между расточительностью и щедростью, а между крайностями всегда величайшая разнородность. Отстоящее друг от друга наибольшим образом определяется противоположными понятиями, и в то же время противоположности наиболее отстоят друг от друга. Что же касается середины, то иногда ей более противоположен недостаток, чем избыток, как, например, мужество не столько противоположно избытку его — безумной отважности, сколько недостатку — трусости; умеренности, наоборот, не столько противоположен недостаток ее — бесстрастие, сколько избыток — невоздержность. Это происходит от двух причин, из коих первая заключается в самом предмете: так как одна из крайностей стоит ближе к середине и среднее

ей, то мы противопоставляем ее не середине, а крайности, ей противоположной; так, например, безумная отважность состоит ближе к мужеству и ему сроднее; напротив того, трусость менее подобна мужеству, ее-то мы и противопоставляем мужеству, ибо что далее отстоит от середины, то кажется противоположным ей. Итак, вот первая причина, заключенная в самом предмете; вторая же причина — в нас самих, ибо к чему мы от природы более склонны, то нам кажется большей противоположностью середине; так, например, мы по природе очень склонны к наслаждениям, поэтому-то нам легче стать невоздержными, чем скромными, и то мы считаем большей противоположностью середине, к чему мы имеем большую склонность, поэтому-то невоздержность, будучи избытком, более противоположна умеренности [чем скромности].

§ 9. Итак, мы в достаточной мере сказали о том, что этическая добродетель — середина, и в каком смысле середина, что она середина двух пороков, а именно избытка и недостатка, что она такова в силу ее стремления к середине в аффектах и действиях; поэтому добродетель трудна, ибо найти середину в чем бы то ни было трудно; так, например, центр круга не всякий в состоянии определить, а лишь математик. Точно так же всякий в состоянии гневаться, и это легко, также и выдавать деньги и тратить их, но не всякий умеет и не легко делать это по отношению к тому, кому следует, и насколько и когда следует, и ради чего и как следует. Поэтому-то нравственное совершенство — нечто редкое, похвальное и прекрасное. Тот, кто стремится к середине, должен, во-первых, удаляться от того, что наиболее противоположно середине; ведь это советует и Калипсо:

В сторону должен ты судно отвести от волнения и дыма².

Ибо одна из крайностей всегда более ошибочна, чем другая. Но так как весьма трудно найти середину, то, во-вторых, следует (как говорят мореплаватели) избирать из двух зол меньшее, а этого лучше всего достичь указанным нами способом. Но должно также обращать внимание на то, к чему мы сами

² Od. XII, 219.

наиболее склонны, ибо характеры людей различны, а наши наклонности мы узнаем из наслаждения и страдания, которое мы испытываем. От этой нашей наклонности мы должны себя отвлекать в противоположную сторону, и если мы удалимся насколько возможно от нашей ошибочной природной наклонности, то достигнем середины; того же самого придерживаются садовники, желающие выпрямить кривое дерево. Более же всего следует остерегаться приятного и наслаждения, ибо о них мы судим не беспристрастно, и то же, что чувствовали старцы-управители по отношению к Елене, то же должны чувствовать и мы по отношению к наслаждению и во всех случаях повторять их заключительные слова³, и если мы также отклоняем от себя наслаждения, то впадаем в наименьшие ошибки. Поступая так, говоря коротко, мы скорее всего будем в состоянии достичь середины; правда, это дело трудное, и особенно в отдельных случаях не легко определить, каким образом следует гневаться и против кого, ради каких причин и как долго. Да к тому же мы то хвалим недостаточно гневливых и называем кроткими, то, напротив, называем сильными людьми гневливых. Но, вообще говоря, тот не заслуживает порицания, кто немного отклоняется от середины в сторону ли излишества или недостатка, а лишь тот, кто сильно отклоняется, ибо ошибка последнего никогда не проходит незамеченной. Трудно определить, в какой мере и насколько что-либо заслуживает порицания, как вообще подобное определение невозможно в предметах ощущения, а отдельные явления все подлежат ощущению; суждение в подобных случаях зависит от ощущений. Но настолько, по крайней мере, ясно, что среднее расположение души во всех случаях похвально и что в иных случаях должно отклоняться то в сторону излишества, то в сторону недостатка, чтобы так легчайшим образом достичь середины и нравственного совершенства.

³ Iliad. III, 156-160.

Книга третья

О свободе воли §§ 1–8. О мужестве §§ 9–12.

Об умеренности (σωφροσύνη) §§ 13–15

§ 1. Имея в виду, что добродетель касается аффектов и действий и что произвольное похвάζεται и порицается, в то время как непроизвольному уделяется снисхождение, а иногда даже сожаление, — имея в виду это, необходимо человеку, рассматривающему добродетель, определить понятия произвольного и непроизвольного; и законодателям это полезно ради почетных наград и наказаний.

Кажется, то непроизвольно, что совершается по насилью или незнанию. Принцип насильственного действия лежит вне действующего лица, и притом так, что действующее или страдающее лицо вовсе не причастно самому действию, например, если ветер или сильные люди перенесут кого-либо. Возникает сомнение — назвать ли произвольным или непроизвольным то действие, которое совершается из страха больших бедствий или ради чего-либо прекрасного, например, когда тиран, в руках которого наши родители и дети, прикажет совершить что-либо постыдное, исполнение чего спасет их, неисполнение же погубит. Нечто подобное случается и во время бури, когда выбрасывают имущество за борт. Говоря безусловно, ни один человек произвольно не выбросит своего имущества, но всякий благоразумный человек сделает это ради собственного спасения и спасения остальных. Итак, подобные действия имеют смешанный характер, но более похожи на произвольные; во время их совершения они подлежат выбору, но цель действия определена обстоятельствами [κατὰ τὸν καιρὸν] [и не подлежит выбору], так что во время их осуществления их можно назвать и произвольными, и непроизвольными. Действующее лицо всегда действует произвольно, ибо принцип, приводящий в движение члены организма, в подобных действиях заключен в самом лице; а в тех случаях, когда принцип действия находится в самом лице, от него же зависит и выбор — действовать или нет. Итак, и подобные [смешанные] действия произвольны; но, рассматривая их безотносительно, придется, пожалуй,

назвать их произвольными, ибо ведь никто сам по себе не выбрал бы ничего подобного. Иногда подобные действия хвалятся, например, если люди берут на себя нечто постыдное или сопряженное со страданием ради великого и прекрасного; в противном случае их порицают, ибо только дрянной человек переносит постыднейшее без какой-либо прекрасной или полезной цели. Иногда же подобные действия находят себе не похвалу, но снисхождение, например, в том случае, когда кто-либо поступает не так, как следовало бы — при обстоятельствах, превышающих силы человеческой природы, при которых никто бы не устоял. Но существуют такие вещи, которых никакая сила не должна заставить сделать, а скорее следует умереть, испытывая страшнейшие страдания: так, например, смешно утверждать, что Алкмеон в трагедии Еврипида был принужден убить свою мать. Трудно иногда бывает определить, какое действие из двух возможных следует выбрать и какое зло из двух — перенести, а еще труднее держаться того, что признано истинным. В большинстве случаев или человека ожидает страдание, или то, к чему его принуждают, постыдно, а похвала или порицание следует сообразно с тем, дозволит ли он себя принудить или нет. Итак, какие действия должно назвать [вынужденными, βίαια] насильственными? Говоря безусловно — те, причина которых заключается во внешних обстоятельствах, когда действующее лицо непричастно к действию; те же, которые сами по себе произвольны, но в данное время и при данных обстоятельствах подлежат выбору и принцип которых находится в действующем лице, эти, будучи сами по себе произвольными, в данное время и при данных обстоятельствах произвольны. Они более подобны произвольным, ибо действия всегда имеют дело с частным, а это-то произвольно; но трудно сказать, что ему следует предпочесть, ибо частное всегда имеет множество различий. Если же кому-либо показалось, что и приятное, и прекрасное заключают в себе принуждение (ведь и они, будучи в нас, принуждают нас), то в таком случае все придется назвать насильственным, ибо эти понятия определяют всю деятельность людей. Но люди, делающие что-либо под влиянием

принуждения и произвольно, испытывают страдание; напротив, они испытывают наслаждение, если делают что-либо под влиянием приятного и прекрасного. Смешно обвинять внешние условия, а не себя самого в том, что поддался им, или приписывать себе прекрасные действия, а постыдные извинять прекрасностью их. Итак, кажется, что то действие вынужденно, принцип коего находится вне действующего лица и при коем человек, действующий по принуждению, не причастен самому действию.

§ 2. Что касается действий по неведению, то они в общей сложности не могут быть названы произвольными, но произвольными лишь тогда, когда они сопряжены со страданием и раскаянием, ибо тот, кто что-либо сделал по неведению, но не раскаивается в своем действии, не действовал произвольно, так как не знал того, что делает, но и не произвольно, ибо он не чувствует горести; поэтому кажется, что человек, действующий по неведению и испытывающий впоследствии раскаяние, действует произвольно, а про того, который не испытывает раскаяния, мы для различия от первого скажем, что он не действовал произвольно; так как он отличается от первого, то лучше назвать его особым именем. Далее, существует, кажется, различие действия по неведению оттого, что кто-либо действует, не сознавая; так, пьяный или разгневанный, кажется, не действует по неведению, но все же по одному из указанных мотивов; он действует, не зная, то есть не сознавая. Но и всякий дурной человек не знает, что должно делать и чего избегать, и в силу этой именно ошибки люди становятся несправедливыми и вообще дурными.

Понятием произвольного мы не хотим сказать того, что кто-либо вовсе не знает полезного, ибо ведь преднамеренное незнание не есть причина произвольного действия, а причина порочности, и ведь не незнание вообще (за подобное незнание людей порицают), а незнание частных обстоятельств, которых касается и в которых проявляется действие; этими частными обстоятельствами и объясняется сожаление и снисхождение. Тот, кто не знает одного из частных обстоятельств, поступает произвольно. Итак, может быть, не дурно

определить эти обстоятельства, каковы они и сколько их, кто именно действующее лицо, в чем состоит самое действие, ради какой цели и при каких условиях лицо действует. Иногда [полезно знать], чем совершает он свое действие, например каким инструментом; ради чего, например ради собственного спасения, и каким образом, например спокойно или в волнении. Все эти условия разве только одному сумасшедшему неизвестны. Ясно также, что и действующее лицо должно быть известно, ибо как может быть, чтобы кто-либо сам себя не знал? Может случиться, что кто-либо не знает того, что он делает: так, например, говорит: «Это сорвалось с языка» или: «Они не знали, что об этом запрещено говорить» (как это случилось Эхилу по отношению к мистериям или как это случилось тому, кто извинялся, что хотел лишь показать оружие, а оно выстрелило). Может также случиться, что кто-либо примет своего сына за врага (как это случилось Меропе), или заостренное копье примет за тупое, или камень примет за пемзу. Далее, может случиться, что кто-либо для собственного спасения ударит противника и убьет его, или же, наконец, что кто-либо, желая показать, как следует выпадать при фехтовании, поранит кого-либо. Так как неведение может касаться всех приведенных обстоятельств, при которых совершается действие, то произвольно действие того, кто не знает одного из подобных обстоятельств, и, как кажется, тем произвольнее, чем важнее обстоятельство [которого он не знает]: самые же важные обстоятельства касаются предмета и цели действия, однако для того, чтобы назвать какое-либо действие произвольным в силу неведения одного из таких обстоятельств, необходимо, чтобы за действием следовало страдание и раскаяние.

§ 3. Если произвольны те действия, которые совершаются по принуждению и неведению, то произвольными, как кажется, следует назвать те, принцип коих находится в самом действующем лице и которые совершаются, когда все обстоятельства, касающиеся какого-либо действия, известны действующему лицу. Кажется, что неверно называют произвольными действия, совершаемые под влиянием страсти или сильного

стремления: во-первых, потому, что в таком случае ни одно из животных, кроме человека, ни дети не имели бы произвольных действий; во-вторых, разве ни одного нашего действия под влиянием страсти и стремления нельзя назвать произвольным? Или же прекрасные можно назвать произвольными, а постыдные непроизвольными? Но разве это не смешно? Ведь причина их одна и та же. Нелепо также считать произвольным то, к чему следует стремиться; а ведь наш долг возмущаться в известных случаях и стремиться к известным вещам, например к здоровью или науке. Сверх того, кажется, что непроизвольное сопряжено со страданием, а то, что соответствует нашему стремлению, сопряжено с наслаждением. Наконец, чем отличаются проступки, совершаемые под влиянием страсти, от совершаемых с размышлением? И тех, и других следует избегать, и, как кажется, неразумные аффекты не менее свойственны природе человека. В страсти и стремлениях заключается источник человеческой деятельности. Итак, подобное определение непроизвольного нелепо.

§ 4. Определив понятие произвольного и непроизвольного, нам следует разобрать намерение, ибо оно по преимуществу связано с добродетелью и по нему лучше судить о характере, чем по действиям. Намерение есть нечто произвольное, однако понятия эти не тождественны: объем понятия произвольного обширнее, ибо в произвольной деятельности участвуют и дети, и животные, но не в намерениях; внезапные действия мы называем произвольными, но не преднамеренными. Те, как кажется, ошибаются, которые называют намерение стремлением, или страстью, или волей, или известного рода представлением, ибо неразумные существа не имеют намерения, а имеют стремление и страсть, и невоздержный действует под влиянием стремления, но не преднамеренно, в то время как воздержный, напротив, действует преднамеренно, но не под влиянием стремления. Далее, стремления противодействуют намерению, а стремление не противодействует стремлению. Наконец, стремление касается наслаждения и страдания, намерение же не имеет дела ни со страданием, ни с наслаждением; еще менее намерение может быть названо страстью,

ибо то, что совершается под влиянием страсти, менее всего кажется преднамеренным. Но и волей намерение не может быть названо, хоть оно и кажется родственным ей. Намерение никогда не имеет дела с невозможным, и если бы кто сказал, что он намерен сделать невозможное, то он показался бы дураком. Желание [воля] же может касаться невозможного, например бессмертия. Воля может далее касаться и того, что совершенно не в нашей власти, например [мы можем желать], чтобы актер или атлет одержал победу; но ни у кого не является намерения относительно подобного, а лишь относительно того, что, как он думает, в его власти. Сверх того, воля имеет более в виду цель, намерение же — средства; так, мы хотим быть здоровыми, но намереваемся делать то, что нам даст здоровье; мы хотим блаженства — так ведь это и говорится, однако язык не позволяет сказать: мы намереваемся быть блаженными. Вообще говоря, кажется, что намерение имеет дело с тем, что в нашей власти (τὰ ἐφ' ἡμῖν). Но и представлением (δόξα) нельзя назвать намерение. Ведь кажется, что представление может простирается на все, как на вечное и невозможное, так и на то, что в нашей власти; представления различаются истинностью и ложностью, а не добром или злом, намерение же более подходит под эту последнюю категорию; но верно, никто вообще не скажет, что намерение тождественно с представлением; но оно не тождественно и с каким-либо одним определенным представлением; ибо наш характер зависит от того, на что направлены наши намерения, на хорошее или на дурное, а не зависит от представлений. Намерения наши говорят нам — добиваться ли нам чего-либо, или избегать, или нечто подобное, а представления — что такое предмет, кому и каким образом он полезен. Наши представления не могут определить, чего следует добиваться и чего избегать. Намерение хвалят, когда оно соотносится с долгом и с тем, что правильно, представление — когда оно истинно. Наконец, мы намереваемся осуществить благо, которое нам хорошо известно, представление же мы образуем и относительно того, что нам не известно. К тому же кажется, что лучшие намерения и лучшие представления встречаются не у одних и тех же людей, а некоторые

имеют обширный разум, но вследствие порочности характера выбирают не то, что должно. Все равно, предшествует ли представление намерению или следует за ним, ибо не в этом вопрос, а в том, тождественно ли намерение с каким-нибудь одним представлением. Итак, какое намерение и каковы его свойства, если оно не подходит ни под одну из указанных категорий? Во всяком случае, намерение есть нечто произвольное, хотя не все, что произвольно, есть намерение. Может быть, оно есть нечто, что человек ранее взвешивал в своем уме (προβουλεύμενον), ибо ведь всякому намерению свойственны разум и размышление; на это указывает и само имя προᾶρεσις: оно есть нечто, что избирается преимущественно перед другими.

§ 5. Что касается размышления с целью выбора, делиберации⁴, то возникает вопрос: относится ли оно до всего, или же есть нечто, не подлежащее делиберации? Должно заметить, что не то подлежит делиберации, о чем, может быть, стал бы делиберировать глупый или сумасшедший человек, но то, о чем делиберирует разумный человек: о вечном никто не делиберирует, как, например, о строении мира или несоизмеримости диаметра и окружности; не делиберируют также и относительно того, что хотя находится в движении, но таком, которое всегда однообразно, все равно, будет ли причина однообразия находиться в необходимости, или в природе, или в какой-либо иной причине, как, например, в восходе и заходе солнца; не делиберируют также и о том, что совершается раз так, раз иначе, например засуха и дождь; не делиберируют также и относительно того, что случайно, например находка клада. Даже не обо всех обстоятельствах человеческой жизни делиберируют, например, никто из лакедемонян не станет делиберировать о том, какое государственное устройство лучше всего для скифов, ибо это и тому подобное не зависят от нас. Делиберируем же мы о том, совершение чего в нашей власти, и это-то и остается нам исследовать. Как кажется, существуют следующие причины:

⁴ βουλή обозначает у Аристотеля взвешивание мотива, предшествующего действию.

природа, и необходимость, и случай, и разум, и все то, что совершается человеком. Люди делиберируют о том, что может быть выполнено ими. Нет места делиберации в точных и совершенных науках; например, о буквах мы не спорим, как их следует писать; делиберируем же мы о том, что совершается нами, и не всегда одинаковым образом, например, о врачебном искусстве и о финансовом; и об искусстве управлять кораблем мы более делиберируем, чем о гимнастике, так как первые менее определены. То же должно сказать и об остальных [науках и искусствах], но более об искусствах, чем о науках, так как мнения относительно первых более расходятся. Делиберация касается того, что часто случается [но не всегда одинаковым образом], но исход чего не ясен и что само по себе неопределенно. Если дело важно, то мы берем советников, не доверяя себе и достаточности собственного размышления. Делиберируем мы не о целях, а о средствах, ибо ведь врач не делиберирует о том, следует ли ему вылечить, или оратор — следует ли ему убедить, или государственный деятель — следует ли ему водворить порядок, и вообще никто из им подобных не делиберирует о целях, но, положив себе какую-либо цель, они смотрят, каким образом и какими средствами выполнить ее, и если средств оказывается несколько, то они смотрят, как достичь цели наилегчайшим и наилучшим образом; если же одно средство ведет к цели, то они размышляют, каким образом оно действует и как ее достигнуть, пока не дойдут до первой причины, которую исследователь находит последней, ибо делиберирующий человек, как видно из сказанного, исследует и разбирает свой предмет как геометрическую задачу. Однако не всякое исследование в то же время и делиберация, например математическое; но всякая делиберация есть в то же время исследование, и то, что последнее в анализе, первое по генезису. Если при исследовании причин люди наталкиваются на невозможное, то они отказываются от [проекта], например, если необходимы деньги и их достать они не в состоянии; если же [средства] оказались возможными, то приступают к выполнению: возможны те средства, найти которые в нашей власти; то, что делается при посредстве наших

друзей, в известном смысле есть то же, что совершено нами, ибо принцип действия находится в нас. Вопрос при этом может касаться или самих инструментов, или же употребления их, и точно так же по остальным категориям: чем? каким образом? кто действующее лицо? Оказывается, как мы сказали, что человек — принцип своих действий, и что делиберация касается действий, им совершаемых, и что действия [суть средства], предпринимаемые ради цели, отличной от них. Итак, предметом делиберации не может быть цель, но лишь средства к цели, а также не может быть им и частное и единичное, например, хлеб ли это, и испечен ли он как следует, определяет это ощущение. Если бы кто-либо вечно делиберировал, то он запутался бы в бесконечном ряде [εἰς ἄπειρον ἤξει].

Итак, намерение и делиберация одно и то же, с той лишь разницей, что намерение — нечто уже определенное. Намерение — то, на что человек решился на основании делиберации, ибо всякий человек тогда прекращает исследование и приступает к действию, когда выполнение решения зависит от него; тогда принципом действия становится разум, правящий человеком. Ясно это и на древних государственных устройствах, упоминаемых Гомером, ибо в них цари возглашали народу лишь о том, что уже решено. Итак, если намерение имеет дело с делиберацией и со стремлениями к тому, что в нашей власти, то намерение можно определить так: оно есть стремление, касающееся того, что в нашей власти, и управляемое делиберацией. Решившись после делиберации, мы действуем по ее указаниям. В общих чертах сказано о намерении и о том, чего оно касается, и что оно относится лишь к средствам.

§ 6. Что касается воли, то уже сказано, что она имеет в виду цель; одним кажется, что эта цель — благо, другим — кажущееся благо. Выходит, по мнению тех, кто полагает благо целью воли, что тот человек, который неправильно выбирает, вовсе не хочет того, к чему он стремится (ибо если б он хотел этого, то оно должно бы быть благом, а в данном случае оно — зло). А по мнению людей, утверждающих, что предмет воли — кажущееся благо, выходит, что воля по своей природе вовсе не определена, а для каждого цель есть то, что ему кажется

благом. Но одному благом кажется одно, другому другое, и может случиться, что противоречащее [одному и тому же человеку покажется благом]. Если подобное определение неудовлетворительно, то не следует ли признать, что, говоря безусловно и поистине, воля стремится к благу, но воля каждого отдельного человека — к кажущемуся благу, то есть воля нравственного человека стремится к истинной цели, воля порочного — к случайной, подобно тому как для тела людей, находящихся в нормальном состоянии, то здорово, что поистине здорово, а для больных — другое; то же самое относится и к горькому, и к сладкому, и к теплomu, и к тяжелому и т. д. Нравственный человек об этом судит верно, и то истинно в каждом отдельном случае, что ему кажется таковым, ибо каждый человек имеет свое собственное представление о прекрасном и приятном, и в том, может быть, и заключается величайшее преимущество нравственного человека, что он в каждом определенном случае находит истину, будучи как бы мерилom и законом ее. Наслаждение же обманывает большинство людей, ибо оно, не будучи благом, кажется таковым; поэтому-то люди выбирают приятное, считая его благом, и избегают страдания, считая его злом.

§ 7. Итак, если воля имеет дело с целью, а делиберация и намерение — со средствами, то действия, касающиеся последней, можно назвать намеренными и произвольными. Деятельность добродетелей проявляется именно в этой сфере, следовательно, и добродетель в нашей власти, а точно так же и порочность, ибо мы властны действовать во всех тех случаях, в которых властны воздержаться от действий, и везде, где мы властны сказать «нет», там мы властны сказать и «да». Следовательно, если прекрасные действия в нашей власти, то и постыдные действия в нашей власти, и если в нашей власти воздержание, в тех случаях, в которых оно прекрасно, то и действия в тех случаях, в которых они постыдны, в нашей власти. А если прекрасная и постыдная деятельность в нашей власти, а равно и воздержание, и если добродетель и порочность именно в этом и заключаются, то значит, в нашей власти быть нравственными или порочными людьми. Что же касается изречения: «Никто не порочен по доброй воле и никто не блажен

против воли», то оно частью ложно, частью истинно: действительно, никто не блажен против воли, но порочность произвольна, или нам пришлось бы противоречить только сказанному и не признать человека принципом и родителем как своих действий, так и детей. Если же это справедливо и если мы не можем подвести [нашу деятельность] под иные принципы, помимо того, что в нашей власти, то, следовательно, и то, принципы чего в нашей власти, должно быть в нашей власти и произвольно. Это подтверждается как частной жизнью отдельных людей, так и деятельностью законодателей, ибо они наказывают и преследуют поступающих дурно, за исключением тех случаев, когда эти действуют под влиянием насилия или по неведению, в чем они неповинны, в то время как они [законодатели] награждают почестями поступающих прекрасно, для того чтобы одних вознаградить, а других утратить, а никто не побуждает к тому, что не в нашей власти и произвольно, так как совершенно бесполезно убеждать человека не испытывать жара, или не испытывать холода, или не голодать, или вообще что-либо подобное, так как мы тем не менее будем испытывать это. И незнание наказуется в том случае, если окажется, что человек сам виновен в своем незнании, как, например, на пьяных налагается двойное наказание, так как принцип действия — в нем: ведь в его власти было не напиться, а пьянство есть причина незнания. Точно так же они [законодатели] наказывают тех, кто не знает какого-либо закона, который следует и нетрудно знать. Подобным же образом они поступают и в других случаях, в которых незнание, кажется им, зависит от небрежности, так как во власти людей не быть в неведении, ибо небрежность в нашей власти. Но может быть [кто-либо возразит], что он по своему характеру не способен заботиться; но ведь люди сами виновны, что стали такими, живя распутно; сами виновны и в том, что они несправедливы или невоздержны, так как одни проводили жизнь в преступлениях, другие в пьянстве и т. п. Ведь под влиянием деятельности, имеющей дело с частным, слагается известный характер человека. Это ясно и для тех, которые ревностно заняты каким-либо состязанием или работой, ибо они все время деятельны в одном направлении. Незнание

того, что характер приобретается деятельностью относительно частных явлений, поистине достойно глупца. Нелепо также утверждать, что поступающий несправедливо не хочет быть несправедливым и лишь что невоздержный не хочет быть невоздержанным, и если кто не по незнанию совершает несправедливые дела, то он — несправедлив по доброй воле. Правда, что несправедливому недостаточно одной доброй воли, чтобы перестать быть несправедливым и стать праведным: ведь и больной не становится [в силу одной своей воли] здоровым, хотя может случиться, что он болен по собственной воле, в силу невоздержной жизни и неповиновения врачам. Было некогда время, когда ему было возможно не болеть; теперь же, когда время упущено, это более невозможно, точно так же как невозможно удержать брошенный камень, однако кинуть или бросить его было во власти человека: принцип действия находился в самом человеке. То же относится и к несправедливому и невоздержному: сначала было в их власти не становиться таковыми, поэтому-то они произвольно такие, а не иные, а как скоро они сделались такими, то уже не в их власти перестать быть ими. И не только душевные пороки произвольны, но у некоторых людей даже и телесные, поэтому-то их и хулят; кто природой обезображен, того никто не хулит, а только тех, которые обезображены от недостатка телесных упражнений и небрежности; то же относится и к телесной слабости и искалечению: никто не станет бранить слепого от природы, или от болезни, или от удара, а станет жалеть его; но всякий станет хулить [ставшего слепым] от пьянства или иного вида невоздержности. Итак, порицаются те телесные недостатки, которые в нашей власти; те же, которые не в нашей власти, — нет. Если это так, то, вероятно, и остальные порицаемые недостатки в нашей власти. Но может быть, кто-либо скажет, что все стремятся к кажущемуся благу и что никто не властен в своих представлениях, а что каждый, смотря по качествам своего характера, стремится к тому, что ему кажется благом. Но если всякий в известном отношении виновник собственного характера, то он в известном отношении может быть назван и виновником своих представлений; если же это не так, то никто пред собственным сознанием не виновен в своих поступках,

но поступает так вследствие незнания истинных целей, думая достичь подобным образом действий того, что лучше всего для него. Стремление же к истинной цели не подлежит личному выбору, а человеку должно родиться с этим стремлением, как со зрением, для того чтобы хорошо судить и выбрать истинное благо. Тот «благородный человек» (εὐφυής), кто от природы имеет это качество в совершенстве, и такой человек будет владеть величайшим и прекраснейшим, чего нельзя ни получить от другого, ни научиться, но можно лишь иметь от природы; совершенное и истинное благородство и заключается, вероятно, в том, чтоб иметь эти хорошие и прекрасные качества от природы.

Если все это справедливо, то чем же добродетель произвольна более порока? И тому, и другому, и добру, и злу в одинаковой мере цель положена и определена природой или чем бы то ни было, и люди, как бы они ни поступали, имеют в виду все же эту цель. И если цель, какова бы она ни была, не является каждому от природы, а зависит хотя несколько и от самого человека, или если цель и определена природой, но все остальное нравственный человек делает произвольно, тогда добродетель произвольна, но, вероятно, и порок не менее первой произволен, так как дурной человек точно так же властен в средствах, которыми он действует, хотя бы он не был властен в целях. Итак, если добродетели, как признается всеми, произвольны (так как мы в известном отношении соучастники образования нашего характера и так как мы задаемся целями, сообразными нашему характеру), то и пороки следует признавать произвольными, ибо о них можно сказать то же, что и о добродетелях.

§ 8. Итак, в общей сложности нами сказано о добродетелях, что они по родовому своему понятию — середина, что они суть приобретенные свойства души; далее, указано, из чего они возникают и что они в той же сфере проявляются, из которой возникли; далее, что они в нашей власти и произвольны и что они следуют указаниям истинного разума. Но степень произвольности действий и приобретенных свойств души не одна и та же, ибо действия с самого начала и до конца в нашей власти, так как мы всегда знаем частное [с чем имеет дело действие];

приобретенные же свойства души произвольны лишь сначала, и мы не замечаем в частностях постепенного сложения нашего характера, подобно тому как это и в болезнях; душевные свойства потому произвольны, что от нас зависело воспользоваться ими так или иначе.

§ 9. Обращаясь к каждой отдельной добродетели, мы разъясним природу их, границы и образ их действия. Вместе с тем выяснится и число их. Мы начнем с мужества. Уже ранее было сказано, что мужество — середина страха и отважности; страшимся же мы, очевидно, того, что внушает страх, а это, говоря безотносительно, есть зло; поэтому-то страх называют ожиданием зла. Мы страшимся всяких зол, например бесчестия, бедности, болезни, и страшимся не иметь друзей, страшимся смерти; но мужество не ко всему этому относится. Ведь есть вещи, которых следует бояться, и, страшась коих, человек поступает прекрасно, а не страшась их — постыдно, например, бесчестье: кто страшится его, тот человек хороший и стыдливый, кто же не страшится — бесстыдный. Правда, и такой называется некоторыми мужественным, но лишь метафорически, ибо он имеет нечто общее с мужественным, который в известном смысле тоже бесстрашен. Кажется, бедности не следует страшиться, и болезни тоже, и вообще не следует страшиться всего того, источник чего не есть нравственное зло и что не во власти самого человека. Итак, не того называют мужественным, кто не страшится перечисленных вещей; называют, правда, и подобного человека мужественным в силу известного сходства, ибо случается, что люди, трусливые в опасности, оказываются щедрыми и бодро переносят потерю денег. Тот еще не трус, кто боится поругания детей и жены, или зависти, или чего-либо подобного; точно так же не мужественен еще и тот, кто спокойно ожидает бичевания. Итак, в силу каких вещей, возбуждающих страх, человека называют мужественным? По отношению ли к наиболее страшному? Ведь никто лучше мужественного не перенесет страшное. Самое страшное — смерть, она — конец; кажется, что для умершего нет более ни блага, ни зла; кажется, однако, что не во всех случаях отношение к смерти определяет собой мужественно, например, на море или в болезнях. В каких же случаях?

Не в самых ли прекрасных? А таковые на войне, ибо здесь величайшая и в то же время прекраснейшая опасность. В пользу такого мнения свидетельствуют те почести, которые воздаются [воинам] как в республиках, так и монархами. Итак, в собственном значении слова мужественным называется тот, кто безбоязненно идет навстречу прекрасной смерти и всем обстоятельствам, ведущим к непосредственной смерти, а таковые встречаются чаще всего на войне. Конечно, мужественный и на море, и в болезнях бесстрашен, но не так, например, как моряки. Ибо первые в таких случаях отбрасывают всякую надежду на спасение и негодуют на подобную смерть, вторые [моряки] питают надежду на спасение вследствие своей опытности. Сверх того, первые привыкли выказывать мужество в тех случаях, в которых можно проявить силу и в которых прекрасно умереть. В указанных случаях ни то, ни другое невозможно.

§ 10. Страшное не для всех одно и то же; бывает страшное, превышающее силы человеческие: это последнее во всех разумных возбуждает ужас. А то, что страшно людям, отличается большею или меньшею степенью; то же самое следует сказать и о предметах, возбуждающих отвагу. Мужественный — непоколебим, насколько это возможно человеку; поэтому он страшится опасностей, но так страшится, как следует, как приказывает разум и ради прекрасной цели; в этом и заключается цель добродетели. Можно, однако, страшиться подобных вещей то в большей степени, то в меньшей; можно даже бояться того, что само по себе не страшно. Ошибки здесь возникают в силу того, что человек страшится того, чего не следует, или не так, как следует, или не тогда, когда следует, и в силу тому подобных причин. То же самое должно сказать и о том, что возбуждает отвагу. Итак, тот человек мужествен, который переносит то, что следует, и страшится того, чего следует страшиться, и ради той причины, ради которой следует, и в то время и таким способом, каким следует. Это же должно сказать и об отважном. Мужественный страдает и действует соразмерно и разумно. Цель всякой энергии соответствует приобретенному свойству души человека; поэтому мужественному кажется прекрасной храбрость, а ее осуществление составляет его цель. Ради прекрасного мужественный человек

берет на себя и совершает дела, требующие храбрости. Человек, переступающий границы в бесстрашии, не имеет названия (мы уже ранее заметили, что многое не имеет названия), такой походил бы на беснующегося или бесчувственного, если б он не боялся ни землетрясения, ни бури, как это рассказывают про кельтов. Того же, кто переступает границы отважности, мы называем безумно отважным (ἄραστός); такой уподобляется хвастуну, и отвага его кажется напускной; он желает по отношению к опасностям слыть тем, чем храбрец является в действительности; он, где может, подражает храбрости: поэтому большинство из них отважны на словах и трусы на деле; они храбрятся только, а перед действительной опасностью не устоят. Человек, престапующий меру страха, называется трусом, ибо такому человеку свойственно бояться того, чего не следует, и так, как не следует, и прочее; сверх того, он слишком мало самонадеян; это особенно проявляется в том, что он не знает границы печали. Трус — в некотором роде «неуверенный» человек, ибо он всегда боится; ему противоположен мужественный, ибо самоуверенному свойственно быть отважным. Итак, трус, отважный и мужественный человек имеют дело с теми же самыми предметами, но отношение их к ним различное. Двое из них переступают границы то в сторону излишка, то в сторону недостатка, в то время как третий держится середины и должного. Далее, отважные слишком поспешно и охотно бросаются в опасности, но не оказываются в них стойкими; мужественные, напротив, быстры в самих делах, а перед тем спокойны.

§ 11. Итак, мужество, как сказано, есть середина по отношению к тому, что возбуждает отважность и страх, и именно в тех случаях, о которых упомянуто. Мужество избирает середину и оказывается в ней стойким, потому что оно прекрасно, а противоположное позорно. Мужественный человек не умирает, чтобы избежать бедности, или несчастной любви, или иного чего-либо, сопряженного со страданием: это скорее дело труса. Изнеженный человек избегает трудностей, и идет он на смерть не потому, что это прекрасно, а потому, что желает избежать зла.

Итак, мужество есть нечто подобное тому, что нами описано; понятие это употребляется еще в пяти значениях: во-первых, в политическом. Политическое мужество более всего походит [на истинное мужество]. Кажется, что граждане потому выносят опасности, что закон полагает, с одной стороны, бесчестие и позор, с другой — почести. Поэтому-то те народы самые мужественные, у коих трусы считаются бесчестными, а храбрость пользуется почетом. Таковым изображает людей и Гомер, как, например, Диомеда и Гектора: «Полидамант первый заклеит меня позором», и Диомед [воскликает]: «Гектор некогда скажет; обращаясь к троянцам: Диомед [от меня к кораблям убежал устрешенный]».

Итак, этот вид мужества более всего походит на первый описанный нами, так как его источник — добродетель; он возникает из чувства стыда и стремления к прекрасному (то есть почести) и отвращения к позору, как к дурному. К этому же виду можно отнести [мужество] тех, которые действуют по принуждению начальников; но их мужество ниже по степени, так как они действуют под влиянием страха и избегают не того, что постыдно, а того, что причиняет страдание. Властители их принуждают; как, например, Гектор [говорящий]: «Кого я увижу вдали от битвы укрывающегося, тому не избежать растерзания собаками». Так же поступают военачальники, которые бьют солдат, когда они отступают, и те, которые располагают солдат перед оврагом или перед чем-либо в этом роде; все они принуждают [к мужеству], а мужественным следует быть не по принуждению, а потому, что это прекрасно. Как кажется, и опытность в частности есть своего рода мужество; поэтому-то Сократ полагал, что мужество состоит в знании; одни люди опытни в одном, другие — в другом, солдаты же опытни в делах войны; в войне многое внушает напрасный страх, и это отлично известно опытным солдатам, поэтому-то они кажутся мужественными тем, которые этого не знают. Далее, они особенно в силу своей опытности умеют наносить ущерб и не терпеть его, так как они умеют пользоваться оружием и обладают таким вооружением, которое особенно удобно к нападению на других и к защите самого себя; итак, они находятся

в положении вооруженного, сражающегося с невооруженным, или атлета, сражающегося с человеком, незнакомым с кулачным боем; ведь и в последнего рода состязаниях не те суть самые способные к сражению, которые наиболее мужественны, а те, которые наиболее сильны и имеют более крепкое тело. И наемные солдаты становятся трусами, когда опасность делается слишком великой, и когда они уступают врагам численностью и вооружением. Они первые убегают, в то время как ополчение граждан остается на поле сражения и гибнет, как это случилось на Гермесовом поле. Гражданам бегство кажется постыдным, и они предпочитают смерть спасению бегством. Наемные же солдаты с самого начала лишь в том случае решаются подвергнуться опасности, когда знают, что они сильнее противников; заметив же противное, они убегают, страшась смерти более позора. Мужественный не таков.

Гнев также причисляют к мужеству; ведь и те кажутся мужественными, которые в гневе подобны диким зверям, кидающимся на ранивших их; к тому же мужественные гневливы [θυμοειδής], ибо гнев более всего заставляет подвергать себя опасностям; поэтому-то Гомер говорит: «Гнев дал ему силы» («Ил.», 16, 159); «возбудил в нем ненависть и гнев» («Ил.», 15, 510); «и закипела в нем кровь» («Од.», 24, 318). Все эти и им подобные выражения, кажется, указывают на возбуждение и проявление гнева. Но мужественные действуют ради прекрасного, и гнев лишь помогает, животные же — под влиянием боли или под влиянием раны или страха, так как они не нападают на других, находясь в своих лесах и логовищах; но не свойственно мужеству, чтобы боль и гнев вызывали отпор опасности и непредвиденным ужасам, ибо в таком случае голодающие ослы мужественны, так как они, несмотря на удары, не воздерживаются от пищи; да и прелюбодеи под влиянием страсти совершают много отважного. Но действия, в которых боль и гнев вызывают отпор опасности, нельзя назвать мужественными. Однако кажется, что мужество, причина коего заключается в гневе, самое естественное, и если оно сопряжено с намерением и с целью, то оно, может быть, и есть истинное мужество. Ведь люди страдают, пока испытывают гнев, а месть

доставляет им наслаждение; но кто борется из таких побуждений, тот может быть хорошим борцом, но не мужественным, так как не прекрасное есть причина его деятельности, как того требует разум, а — страсть. Но нужно здесь признать известного рода подобие. Те, которые всегда полны надежд [ευέλπιδες], тоже не мужественны. Они отважны в опасностях в силу того, что часто побеждали и многих победили. Но похожи они на мужественных тем, что и те, и другие отважны; однако мужественные полны отваги вследствие ранее указанных причин, а эти — в силу мысли о собственной силе; поэтому им кажется, что нечего бояться. Так же поступают и опьяневшие; они становятся легкомысленными, но если их ожидания не исполняются, они убегают. Напротив того, мужественному свойственно переносить то, что действительно страшно человеку или что кажется ему таковым, и свойственно переносить в силу того, что это прекрасно, а не перенести позорно. Поэтому-то, кажется, требуется больше мужества для того, чтобы быть безбоязненным и неколебимым во внезапных опасностях, чем в предвиденных, потому ли, что такое мужество есть в большей мере приобретенное душевное качество, или потому, что оно менее зависит от подготовки. В предвиденных опасностях человек может руководствоваться расчетом и разумом, во внезапных — лишь приобретенными душевными свойствами. Мужественными кажутся также люди, не знающие [о предстоящей опасности]; они не многим отличаются от легкомысленных, только они хуже последних, так как не имеют никакого достоинства, эти же имеют его, потому-то они и выдерживают некоторое время; те же, которые обманываются [насчет опасности], убегают тотчас, как заметят, что дело обстоит иначе, чем они полагают: подобное случилось с аргивянами, нападшими на лакедемонян, думая, что имеют дело с сикионийцами. Итак, теперь сказано о том, каковы мужественные люди, и каковы те, которые кажутся мужественными.

§ 12. Хотя мужество имеет дело с отвагой и со страхом, однако не в одинаковой мере с тем и с другим, а более с возбуждающим страх, так как того надо считать более

мужественным, кто непоколебим при подобных обстоятельствах, чем того, кто проявляет отвагу. Итак, нами сказано, что того называют мужественным, кто переносит страдания; поэтому-то мужество — тяжелая вещь, и поэтому оно похвально, ибо труднее вынести страдание, чем удержаться от удовольствий. И хотя цель мужества кажется приятной, однако приятность затмевается тем, что окружает цель, как это видно и из гимнастических состязаний, ибо цель кулачных бойцов, ради которой они борются, — венок и почести — приятны, однако получать удары больно (так как и их тела ведь из мяса), и неприятно, как вообще всякий труд; и так как тягостного и неприятного весьма много, цель же весьма незначительна, то это занятие кажется весьма не сладким. Подобное же можно сказать и о мужестве, и очевидно, смерть и раны причиняют мужественному страдания и переносятся им нехотя, выносит же он их потому, что это прекрасно, а противоположное постыдно. И чем кто-либо добродетельнее и в целом счастливее, тем ему больнее умирать, ибо ведь подобный человек более всего достоин жизни, и он-то сознательно лишается величайших благ. А это, конечно, больно. Но он не только менее мужественен, а может быть, и более, так как он предпочитает прекрасное на войне этим благам. Итак, осуществление добродетели не всегда бывает приятно, если не принимать в расчет цели. Но может быть, ничто не мешает солдатам не быть подобными совершенными людьми, а быть менее мужественными и не иметь никаких других добрых качеств, ибо такие люди готовы на всякие опасные предприятия и продают жизнь за малую цену. Но достаточно говорено о мужестве; не трудно будет по сказанному составить себе общее представление о нем.

§ 13. Рассмотрев мужество, мы будем говорить об умеренности, так как обе эти добродетели, кажется, принадлежат к неразумным частям души. Нами уже сказано, что умеренность — середина касательно наслаждений, она имеет менее отношения и притом не такое же к страданиям. Невоздержанность проявляется в той же самой сфере, в какой и умеренность. Теперь мы определим, с какого рода наслаждениями [имеет дело умеренность]. Следует различать телесные от душевных; к последним относятся честолюбие,

любопытность; как честолюбец, так и любопытный наслаждаются тем, к чему стремятся, хотя не тело их испытывает наслаждение, а скорее рассудок. Стремящиеся к подобным наслаждениям не называются ни умеренными, ни невоздержными; одинаковым образом они не называются таковыми в силу других нетелесных наслаждений. Любящих разговоры и рассказы и проводящих дни в болтовне о случившемся мы называем болтунами, а не невоздержными; не называем мы так и тех, кто постоянно жалуется на денежные обстоятельства и на друзей. Итак, умеренность касается телесных наслаждений, однако и из них не всех, ибо ведь мы не называем ни умеренными, ни невоздержными тех, которые наслаждаются зрением, например цветами, или формами, или картинами, хотя, может быть, и для таких людей существует нормальное наслаждение, и избыточное, и недостаточное. То же самое следует сказать и о наслаждениях слуха: никто не назовет невоздержными людей, слишком наслаждающихся мелодиями и театральными представлениями, и не называет умеренными тех, кто наслаждается этим в меру. Не называют так и любителей запахов, наслаждающихся благоуханием плодов, роз или курительных трав, а если и называют, то не по существу, а случайно (*κατά συμβεβηκός*), и скорее [называют так] тех, кто наслаждается благовонными мазями или кушаньями, а наслаждаются ими невоздержные благодаря тому, что этим путем возникает у них воспоминание о предметах их страсти. Сверх того, можно заметить, что и другие наслаждаются запахом пищи, когда они голодны. Но, вообще говоря, наслаждаться подобного рода вещами свойственно невоздержному, ибо именно такой желает этих наслаждений. И другие животные не испытывают наслаждения от этих ощущений или лишь случайно, ибо собаки не наслаждаются запахом зайцев, а их растерзанием, а запах помогает им лишь напасть на след; и лев удовлетворяется не мычанием быка, а тем, что пожирает его, хотя мычание дает ему знать, что бык близок, и может показаться, что лев рад этому; точно так же не вид или находка оленя или дикой козы радует его, а возможность получить пищу.

Итак, умеренность и невоздержность касаются таких наслаждений, в которых участвуют и остальные животные, почему и самые наслаждения кажутся рабскими и животными. Сюда относятся ощущения осязания и вкуса. Но, кажется, на вкус мало или почти нисколько не следует обращать внимание. Дело вкуса — различие соков; так им пользуются те, которые пробуют вина и готовят кушанья; однако невоздержные очень мало или вовсе не наслаждаются этими ощущениями, а удовольствием, которое возникает из осязания при еде или при питье, а равно и при так называемой любви. Поэтому-то некий обжора желал иметь шею длиннее, чем у журавля, чтобы наслаждаться проглатыванием пищи. Итак, невоздержность имеет дело с самым низким ощущением из всех; поэтому ее порицать справедливо, так как она нам свойственна, поскольку мы животные, а не поскольку мы люди. Наслаждаться этими ощущениями и любить их более всего — черта животного характера. Самые благородные из наслаждений, доставляемых осязанием, например возникающие из обтирания и согревания в гимназиях, недоступны невоздержному, так как осязание не всего тела, а лишь некоторых его частей приятно невоздержному. Одни стремления кажутся общими всем людям, другие — индивидуальны и могут быть приобретаемы. Так, стремление к питанию естественно, ибо всякий нуждающийся в пище стремится к ней как в твердом, так и жидком ее состоянии, иногда к той и другой — вместе, и всякий молодой и крепкий человек «стремится», как говорит Гомер, «к жене»; но именно к той или другой стремится не всякий, и не всякий всегда к одной. Итак, это определенное стремление уже принадлежит нам, индивидуально, хотя в нем есть, конечно, нечто естественное; одному нравится одно, другому другое, но есть вещи, которые всем нравятся более всех других. Естественные потребности редко вовлекают людей в ошибки, а если люди погрешают, то всегда в сторону излишка, ибо есть что попало и пить до опьянения значит перейти количественно известную границу. Естественная потребность имеет в виду уничтожить недостаток; поэтому обжорами называются те, которые наполняют желудок более, чем следует;

рабские люди становятся такими. Многие люди погрешают в индивидуальных наслаждениях и часто погрешают. Любителями подобных наслаждений называют тех, которые наслаждаются тем, чем не следует; во всех этих случаях невоздержные излишествуют. Они или наслаждаются тем, чем не следует, ибо оно постыдно, или тем, чем, может быть, и следует, но наслаждаются в большей мере, и так, как делает это толпа. Ясно, что невоздержность есть излишек в подобных наслаждениях, что она должна быть порицаема. Что касается страданий, то здесь дело обстоит иначе, чем в мужестве, ибо здесь благоразумным называется переносящий их, а невоздержным называется тот, кто страдает более, чем должно, когда он не испытывает удовольствий (причем самое наслаждение и причиняет ему страдание), а благоразумным — тот, кто не страдает от отсутствия наслаждений и кто в состоянии воздержаться от них.

§ 14. Итак, невоздержный желает всякого рода наслаждений или, по крайней мере, большинства их; его стремления влекут его так, что он испытывает страдание, как в том случае, когда не достигает желаемого, так и во время самого желания, ибо всякая страсть сопряжена со страданием, хотя странно страдать ради наслаждения. Вряд ли встречаются такие люди, которые недостаточно наслаждаются и менее, чем следует, радуются. Такая бесчувственность не в природе человека; даже остальные животные различают пищу и одну едят охотно, а другую нет. Если кому-либо ничто не приятно и он не различает одно от другого, то такой будет далек от образа человека. Подобное существо и не имеет имени, потому что вряд ли оно встретится. Умеренный придерживается середины относительно всего этого. Он не наслаждается тем, чем наслаждается по преимуществу невоздержный, а скорее негодует на это; он не наслаждается тем, чем не следует, и вообще ничем подобным не наслаждается слишком, он не страдает и не желает наслаждений, когда их нет, или желает умеренно, не более, чем следует, ни тогда, когда не следует, и вообще в подобных случаях не делает ничего не должного. Ко всему тому, что имеет отношение к здоровью или благосостоянию и в то же

время приятно, он будет стремиться умеренно и как следует. [Он будет стремиться] и к остальным приятным вещам, если они не противоречат вышеуказанному, не нарушают красоты и не превышают его сил. Кто не обращает внимания на это, тот придает наслаждениям большую цену, чем они имеют; не таков умеренный человек; он следует истинному разуму.

§ 15. Кажется, что невоздержность содержит в себе более произвольного, чем трусость; источник первой заключается в наслаждении, а второй — в страдании; к одному из них человек стремится, а другого избегает; к тому же от страдания изменяется и ухудшается природа человека, одержимого им, наслаждение же ничего подобного не делает, и потому оно более произвольно. Поэтому-то невоздержность постыднее. Сверх того, легче привыкнуть противостоять наслаждению, ибо подобных состояний в человеческой жизни много и привыкать к ним безопасно. Совсем противоположное следует сказать относительно предметов, возбуждающих ужас. Однако кажется, что не всякая трусость, проявляющаяся в отдельных случаях, в одинаковой мере произвольна, ибо сама трусость не сопряжена со страданием, а отдельные ее проявления возникают из страдания, как, например, бросить оружие или совершить иное какое-либо постыдное действие; поэтому-то они и считаются насильственными. У невоздержного, наоборот, отдельные действия произвольны, так как он их желает, стремится к ним. Невоздержность же в целом менее произвольна, ибо никто не желает быть невоздержным. Слово «невоздержность» мы переносим и на прегрешения детей, ибо они имеют некоторое сходство с невоздержностью. Которое из названий заимствовано, которое первоначально, — это для нас в данном случае безразлично (ясно, что позднейшее заимствовано от первоначально). Но перенесение это не дурно, ибо стремление к дурному, быстро растущее, нуждается в обуздании, а таковы по преимуществу страсть и ребенок, ибо ведь дети живут под влиянием страстей, и стремление к приятному в них по преимуществу развито; если это стремление не будет легко повиноваться правящему началу, то оно значительно возрастет; стремление к приятному безгранично и влияет на безрассудного со всех

сторон, а удовлетворение страсти только увеличивает природное стремление, так что страсти, сделавшись сильными, уничтожают рассудок. Поэтому-то они должны быть умеренны и немногочисленны и не противиться разуму. Такое стремление мы называем послушным разуму и обузданным. Подобно тому как дитя должно жить по указаниям воспитателя, так и страсти — по указаниям разума. Поэтому-то в умеренном человеке страсти должны согласоваться с разумом. Цель обоих — прекрасное; умеренный человек стремится, а этого и требует разум. Этого пусть будет достаточно относительно умеренности.

Книга четвертая

О щедрости §§ 1–3. О великолепии §§ 4–6.

О великодушии §§ 7–9. О честолюбии § 10. О кротости и гневе § 11. О любезности § 12. О хвастовстве, правде и иронии § 13. О приличии § 14. О стыде § 15

§ 1. Теперь, по порядку, нам следует говорить о щедрости; она кажется серединой по отношению к деньгам. Щедро ведь хвалят не за его поступки в военных делах, и не в тех обстоятельствах, где проявляется умеренный человек, и не за его судебные решения, а за то, как он поступает при раздаче и получении ценностей, преимущественно же за раздачу. А ценностью мы называем все то, цена чего определяется деньгами. Излишек по отношению к раздаче ценностей называется расточительностью, а недостаток — скупостью. Именем скупца мы всегда клеймим того, кто стремится больше, чем следует, к наживе; имя расточителя мы иногда переносим на сродные понятия: так, мы называем расточительными людей невоздержных и тратящихся вследствие своей невоздержности. Поэтому-то их и считают самыми скверными людьми, ибо они соединяют в себе множество пороков. А называют их несвойственным им именем, потому что словом «расточительный» желают обозначить человека, имеющего лишь один порок, а именно разорение собственного имущества; тот расточительный, кто гибнет из-за себя самого, а разорение имущества, кажется, есть гибель его, ибо жизнь зависит от имущества. Вот в таком-то смысле мы принимаем расточительность. Всякой полезностью можно пользоваться или хорошо, или дурно. Богатство принадлежит к полезностям; в каждом отдельном случае тот пользуется средством наилучшим образом, кто обладает собственной добродетелью, и богатством тот станет пользоваться наилучшим образом, кто обладает добродетелью, относящейся до ценностей: таким является щедрый. Пользование богатством состоит в роскоши и в раздаче, а приобретение его — в собирании и в сохранении; поэтому-то дело щедрого состоит более в раздаче тем, кому следует, чем во взимании откуда следует и «невзимании» с кого не следует. Вообще добродетели более свойственно делать

добро, чем испытывать добро, и более свойственно совершать прекрасные дела, чем воздерживаться от дурных. Кто раздает, тот, очевидно, совершает добрые и прекрасные дела, а тот, кто берет, тот испытывает добро или не делает зла. Ведь и благодарят того, кто дает, а не того, кто берет; еще в большей мере это относится к похвале. К тому же легче не брать, чем дать, ибо люди более склонны воздержаться от чужого имущества, чем раздавать свое. Поэтому только те называются щедрыми, которые раздают, между тем как тех, которые не берут, хвалят, и не столько за их щедрость, сколько за их справедливость; тех же вовсе не хвалят, которые взимают. Из всех добродетелей, любимых в людях, щедрость любят более всего, ибо она доставляет пользу, заключающуюся в раздаче.

§ 2. Все добродетельные действия прекрасны и имеют в виду прекрасное; поэтому-то щедрый станет раздавать ради прекрасного, и притом правильно, то есть что кому следует, и сколько кому следует, и когда следует, и вообще [будем иметь в виду] все то, что вытекает из правильной раздачи, и делать он будет это с наслаждением или, по крайней мере, без неудовольствия, ибо всякое добродетельное действие приятно или неприятно и менее всего сопряжено со страданием.

Кто раздает не тем, кому следует, или не ради прекрасного, а ради какой-либо иной причины, тот называется не щедрым, а иным каким-либо именем; то же следует сказать и о человеке, испытывающем неприятное чувство при раздаче, ибо он ведь предпочел бы деньги прекрасному образу действий, а это не свойственно щедрому; этот не станет взимать там, где не следует, ибо такое взимание не свойственно тому, кто не ценит деньги. Он также не будет докучливым, ибо не свойственно человеку, любящему добродетель, искать одолжений. Он будет брать в тех случаях, когда следует, как, например, из собственных средств, — не потому, что это прекрасно, а потому, что это необходимо, чтоб иметь что раздать. Он не будет беззаботным по отношению к собственному имуществу, так как им он намерен помогать некоторым людям. Первому встречному он не станет давать, чтоб иметь возможность давать тем, кому следует, и когда следует, и когда это прекрасно. Свойственно

также щедрому человеку хватать в раздаче через край, так что он себе оставляет меньше; не обращать внимание на собственный интерес — свойство щедрого. Щедрость определяется отношением к имуществу; ибо щедрость заключается не в количестве раздаваемого, а в душевном свойстве дающего, а это определяется имуществом раздающих. Поэтому-то легко может случиться, что из двух тот окажется более щедрым, который раздал меньше, если он дает из меньшего имущества. Кажется, что более щедры те, которые не сами приобретали свое имение, а получили его по наследству, ибо они не испытывали нужды; к тому же все больше любят плоды собственных трудов, как, например, родители и поэты. Нелегко стать богатым щедрому, не имеющему способности ни к наживе, ни к сохранению, а, напротив, к раздаче; к тому же он не ценит денег самих по себе, а только ради возможности раздать их. Поэтому часто жалуется на судьбу, что реже всего бывают богатыми те, которые более всего достойны этого; а это происходит совершенно естественно, ибо, как во всем другом, так и тут, невозможно иметь богатства, не заботясь о его приобретении. Однако щедрый не станет давать тем, кому не следует, или когда не следует, и вообще при всех других условиях, при которых не следует; ибо в таком случае он не действовал бы сообразно щедрости и, разорившись при таких условиях, лишил бы себя возможности тратить там, где это следует. Как уже сказано, тот щедр, кто, тратя, сообразуется со своими средствами и делает это при условиях, при которых это необходимо; расточительный — хватает через край, поэтому-то мы не называем тиранов расточительными, ибо кажется не легко при огромном количестве их имуществ раздавать слишком много и тратить слишком много на роскошь. Итак, если щедрость заключается в середине относительно раздачи и приобретения денег, то щедрый станет раздавать и тратить деньги в тех случаях, когда и насколько следует, и это одинаково как в малом, так и в большом, и [станет он это делать] с наслаждением. Приобретать он станет тогда, когда следует и насколько следует, так как добродетель состоит в середине того и другого [раздачи и приобретения], но он станет выполнять и то, и другое как следует, ибо из благоразумной траты вытекает

такое же приобретение, из недостойной же вытекает противоположное. Сродные качества возникают в одном и том же субъекте; противоположные, конечно, не могут в нем быть. Если же щедрому случится и издержать больше должного и не на прекрасное, то он огорчится, но в меру и насколько следует; добродетели свойственно наслаждаться и печалиться, чему следует и насколько следует. Щедрый — хороший товарищ в денежных делах, так как он снесет и несправедливость, не ценя высоко денег, и он скорее рассердится в том случае, если не раздал денег, когда это следовало, чем будет опечален тем, что растратил, где это не было необходимо. Ведь он не одобряет образ мыслей Симонида.

§ 3. Расточительный неправильно действует в этих случаях: он не наслаждается и не опечален тогда, когда это следует, и так, как это следует. Это станет яснее из следующего. Итак, нами сказано, что расточительность — избыток, а скупость — недостаток, и притом в двояком: в приобретении и в трате. Роскошь мы причисляем к трате. Расточительность состоит как в излишней трате и «невзимании», так и в недостаточном приобретении; то и другое в мелких делах. Что касается расточительности, то ей нелегко соединить обе указанные черты, ибо нелегко давать всем, не беря ниоткуда: имущество частных лиц легко окажется недостаточным для такой траты, а они-то и бывают расточительными.

Такой человек, как кажется, значительно лучше скупого, ибо годы и нужда его легко излечат, и он будет в состоянии достичь середины; ведь он уже обладает свойствами щедрого, ибо он раздает и не взимает; только делает он и то, и другое не так, как следует, и нехорошо; если же он и этому научится или иным каким образом изменится, то он станет щедрым. Он станет давать тем, кому следует, и не станет брать, откуда не следует. Поэтому-то такой характер не считается дурным. Ибо не свойственно худому и неблагородному человеку слишком много раздавать и слишком мало брать, а свойственно глупому [нерасчетливому]. Таким образом, расточительный кажется гораздо лучше скупого как в силу сказанного, так и в силу того, что он помогает многим, скупой же — никому, ни даже самому себе. Однако большая часть расточительных людей берут,

как было сказано, откуда не следует, и являются в силу того неблагоприятными. Склонными к займам они становятся вследствие того, что желают тратить, а это им не легко, ибо их средства скоро истощаются, и они принуждены доставать денег иным путем. Сверх того, они потому легко отовсюду занимают, что вовсе не заботятся о прекрасном, а лишь желают раздавать деньги, а каким образом они добыты и откуда — это им безразлично. Поэтому-то их дары не суть дары щедрости, ибо они не прекрасны, не имеют в виду этой цели и не совершены так, как следует; напротив, они иногда обогащают тех, кому следует быть бедным; людям скромного характера они ничего не дают, а лъстецам и доставляющим им какое-либо иное наслаждение дают много. Поэтому-то большинство из них люди развратные: так как они вообще легко тратят деньги, то они тратят и на разврат, и так как они живут не ради прекрасного, то погрязают в чувственных удовольствиях. Итак, вот чем становится расточительный человек, не получивший воспитания; если же о нем заботятся, то он может достичь середины и должного. Скупость, напротив, неизлечима, и кажется, что старость и всякого рода бессилие делают людей скупыми. В то же время она более, чем расточительность, свойственна людям, ибо большинство людей более любят копить деньги, чем раздавать их. Скупость распространяется на многое и имеет много видов, и кажется, что скупость проявляется во многих формах, хотя сущность ее состоит в двояком: в недостаточной раздаче и в излишнем взимании; однако она не во всех проявляется вполне, а иногда — раздельно, так что одни любят брать излишнее, между тем как другие не любят раздавать. Так, все те, которых именуют скаредными, жадными, скрягами, дают слишком мало, но не стремятся к чужому имуществу и не желают взять его; бывает это у некоторых вследствие своего рода приличия и опасения постыдных деяний. Иные полагают или, по крайней мере, говорят, что они сберегают для того, чтобы не быть когда-либо принужденными совершить что-либо постыдное. Сюда относятся и те, которые «разрезают тмин»⁵

⁵ Κυμνοπίστης — человек столь жадный, что даже тмина ему жаль, поэтому он его разрезает пополам. Θεοσγ, X, 55.

и тому подобное, которые названы так вследствие слишком большой скупости. Иные воздерживаются от чужого имущества из соображения, что нелегко удержать других от своего имущества, если сам берешь чужое. Поэтому-то они довольствуются тем, что не берут у других, но и сами не дают.

Те же, которые излишествуют во взимании, берут отовсюду и все что попало, как, например, те, которые занимаются позорным занятием, например содержатели публичных домов и т. п., ростовщики, дающие малые суммы под большие проценты. Все они берут, откуда не следует, и не столько, сколько следует. Всем им обща позорная алчность [ἀσχροειρδεια], ибо все они берут на себя позор ради выгоды, и притом выгоды незначительной; людей же, которые захватывают в больших размерах, откуда не следует и что не следует, мы не называем скупыми, как, например, тиранов, разоряющих города, оскверняющих храмы; их мы скорее назовем преступниками, нечестивыми и несправедливыми. Напротив, шулер (κινεούτης), карманный вор и разбойник принадлежат к разряду скупых, так как они стремятся к позорной прибыли: те и другие преследуют свою выгоду и берут на себя позор, но одни при этом подвергают себя ради прибыли величайшим опасностям, а другие выгадывают у своих друзей, которым следовало бы давать. Итак, и те, и другие — позорно алчные люди, так как они там желают прибыли, где это не следует, а все подобные выгоды — неблагородны. Справедливо щедрости противопоставлять скупость, ибо она большее зло, чем расточительность, и люди больше погрешают скупостью, чем так называемой расточительностью. Итак, достаточно сказано о щедрости и о противоположных ей пороках.

§ 4. Теперь покажется уместным разобрать великолепие (μεγαλοπρέπεια): ведь и эта добродетель касается денежных дел, но она не распространяется, подобно щедрости, на все действия, сопряженные с расходом, а лишь на требующие большой роскоши. В этих действиях она количеством превосходит щедрость. Как самое имя показывает, великолепие есть роскошь, приличная величина имущества. Величина же всегда относительна: не одна и та же роскошь прилична триерарху и архитектору. Приличное в каждом случае определяется лицом,

предметом и средствами. Кто в малых и средних условиях соответственно тратит, тот не называется великолепным, или не называется так тот, кто часто давал милостыню нищим, а только тот, кто делал это в больших размерах. Великолепный всегда щедр, но щедрый не всегда великолепен. Недостаток подобного душевного свойства называется мелочностью (μικροπρέπεια), а избыток — надутостью и напыщенностью (βαναυσία και ἀπειροκαλία) и тому подобными именами; при этом количественный избыток не в том, в чем следует, а хвастовство — чем не следует и как не следует. Но об этом мы поговорим позднее.

Великолепный подобен знающему, ибо он способен определить приличествующее и в больших затратах сохраняет чувство меры. Всякое приобретенное душевное свойство, как мы с самого начала сказали, определяется его проявлениями и предметами, которых оно касается; а траты великолепных велики и приличны, следовательно, и дела их таковы, ибо только в таком случае траты на деле будут великими и прекрасными; итак, цель траты должна быть достойна ее, а трата цели достойна цели или даже превышать ее. Великолепный станет делать подобные траты ради прекрасного — это обще всем добродетелям — и станет делать их с наслаждением и из расчета, ибо медлительный расчет в характере мелочного человека. При этом он будет более обращать внимание на красоту и приличие, чем на стоимость и дешевизну. Великолепному необходимо быть в то же время и щедрым, ибо и щедрый тратит на то, на что следует, и как следует. Именно в этом и состоит величие великолепного, как таковое, и хотя щедрость имеет дело с теми же самыми тратами, однако первый сделает свое великолепнее, ибо достоинства предмета не одинаковы со стороны его цены или выполнения; предмет тогда ценнее всего, когда он дороже стоит, как, например, золотой; выполнение же предмета — когда он велик и прекрасен, ибо созерцание такого предмета возбуждает удивление, а все великолепное удивительно. Итак, достоинство дела, его великолепие состоит в величии.

§ 5. К числу предметов, требующих трат, относятся так называемые приношения (τιμία); так, например, сюда относятся

дары богам, постройки храмов и жертвоприношения и вообще все то, что связано с религией; далее, все то, что добровольно делается обществу, например блестящее устройство хоровода или угощение всего города триерархами. Во всех этих случаях, как сказано, следует обращать внимание на деятеля: кто он таков и каковы его средства; и почет должен относиться как к тому, так и к другому, то есть соответствовать не только делу, но и деятелю. Поэтому-то бедный не может быть великолепным, так как он не имеет средств прилично тратить много денег, а если он старается быть им, то он глупец, ибо это вовсе не соответствует его достоинству и вовсе не необходимо ему: только то сообразно добродетели, что правильно. Приличествует же великолепие тем, которые или сами приобрели большие средства, или получили от предков и родственников своих; прилично оно также людям высокого происхождения и знаменитым и тому подобным, ибо все эти условия имеют в себе величие и ценность. Итак, такой-то человек по преимуществу великолепный, и с подобными тратами имеет дело великолепие именно потому, что они самые великие и почетные. В частной жизни великолепие проявляется в действиях, случающихся раз в жизни, как, например, в свадьбе или в чем-либо подобном, или в чем заинтересован весь город или все высокопоставленные лица, или же в приеме или проводах гостей, или в подарках и получении их. Великолепный тратит не на себя, а на общее дело, и такие подарки подобны жертвоприношениям. Необходимо, чтобы великолепные строили себе дома, приличные их богатству, ибо такой дом в известном смысле есть общественное украшение. Далее, следует ему тем более тратить денег, чем долговечнее какое-либо произведение, ибо оно тем и прекраснее. Он в каждом отдельном случае найдет соответствующее: ибо не одно и то же прилично богам и людям или храму и могиле. При этом в расходах каждый велик в своем только роде, и если великолепное, вообще говоря, есть то, что велико в великом роде, то здесь опять велико то, что велико в своем роде; при этом величие произведения следует отличать от величины затраты: прекрасный мяч или флакон для духов как детский подарок великолепны, хотя цена их незначительна и пуштышна; великолепному свойственно

делать все, в каком бы роде оно ни было великолепно, ибо такое дело не легко превзойти и оно имеет достоинство,образное затрате.

§ 6. Итак, таков великолепный; тот, кто грубо преувеличивает, — надутый, преувеличивает тем, как сказано, что тратит более, чем следует. В не больших делах, требующих малых затрат, он тратит много и неуместно хвастается богатством, угощая, например, эранистов, как гостей на свадьбе, или расстилая на пути комического хора порфиры, как это делают мегарцы. И все это он делает не ради прекрасного, а чтобы показать свое богатство, думая тем возбудить удивление. Там, где следовало бы истратить много, он издержит мало, а где следовало бы истратить мало, там — много. Мелочный во всем отстает, и даже, делая значительнейшие затраты, он каким-либо мелким обстоятельством уничтожит все прекрасное в своем действии; что бы он ни делал, он во всем рассчитывает и обдумывает, как бы поменьше истратить, и при этом постоянно жалуется, полагая, что он, собственно, делает более, чем ему следовало бы. Итак, эти два душевных приобретенных свойства суть пороки, хотя они и не влекут за собой позора, так как они не слишком вредны ближним и не слишком постыдны.

§ 7. Ясно уже из самого названия великодушия, что оно имеет дело с великими делами, а с каким именно — об этом скажем теперь. Нет разницы в том, рассмотрим ли мы приобретенное душевное свойство или же обладателя его. Великодушным считается тот, кто считает себя достойным великого, будучи в действительности достойным его. Ибо только глупец почитает себя достойным великого, не имея на то основания, а люди добродетельные не глупцы и не безумцы. Итак, великодушный подходит под описание, ибо человек, достойный малого и почитающий себя таковым, называется благоразумным, а не великодушным. Великодушие, таким образом, проявляется в величии, как и красота — в большом теле, между тем как маленькие тела могут быть милыми и симметричными, но не прекрасными. Тот называется чванливым, кто себя высоко ценит, не имея на то основания;

однако не всякий человек, будучи достойным, но ценящий себя выше, чем следует, в силу этого — чванливый.

Малодушен тот, кто ценит себя ниже того, чего он достоин; при этом все равно, основано ли его достоинство на великих, посредственных или на малых обстоятельствах, лишь бы только он ценил себя ниже того, чего он достоин. Особенно это ясно в тех случаях, когда человек достоин великого, ибо как бы он ценил себя, если б он не был достоин великого. Великодушный представляет по степени [душевного качества] крайность, а по образу его проявления середину, так как он ценит себя по достоинству, в то время как другие в самой оценке или переходят границу, или не достигают ее. Итак, если такой человек, будучи достойным, считает себя достойным великого и даже величайшего, то, естественно, стремление его направлено к одному: самое уже слово «цена» [достоинство] указывает на внешние блага; а величайшим из них мы полагаем то, что уделяется богам и к чему более всего стремятся высокопоставленные люди и что является наградой за прекрасные дела. Такова слава [почет], ибо это величайшее из внешних благ. Итак, великодушный правильно относится к славе и бесславию. Без дальнего размышления ясно, что великодушные имеют дело со славой, ибо великие люди требуют себе более всего чести и славы, сообразной их достоинствам; малодушный, напротив, слишком мало ценит сам себя и менее, чем ценил бы себя великодушный. Чванливый, напротив, слишком ценит себя, более, чем ценил бы себя [на его месте] великодушный.

Итак, если великодушный достоин величайшего, то он лучший человек. Следовательно, поистине великодушный должен быть хорошим человеком и, кажется, можно предположить, что высочайшее во всякой добродетели свойственно великодушному потому-то вовсе не соответствует великодушному сломя голову обращаться в бегство или же поступать несправедливо. Ради чего станет поступать позорно тот, в глазах коего нет ничего великого? В частности может оказаться, что великодушный был бы совершенно смешон, если б он не был хорошим человеком; он, как дурной, не заслуживал бы почета, ибо почет — награда, приобретенная добродетелью, уделяется

только хорошим людям. Итак, великодушие есть своего рода венец добродетели: оно делает добродетели большими, а без них великодушие немислимо. Поэтому-то быть поистине великодушным тяжело. Оно невозможно без совершенства (*ἀνευ καλοῦ ἀγαθίας*).

Итак, великодушный имеет дело с честью и с бесчестьем; он умеренно станет радоваться великим почестям, оказываемым ему прекрасными людьми, как чему-то должному или даже не достигающему того, что ему следует, так как вряд ли есть почет, достойный совершенной добродетели; но и такой почет он примет, ввиду того что люди не имеют ничего большего, что они могли бы предложить ему. Он совершенно пренебрежет случайными почестями неизвестных людей при маловажных обстоятельствах, так как не их он достоин; так же поступит он и с бесчестьем, ибо по справедливости оно касаться его не может.

Итак, великодушный, как было сказано, по преимуществу имеет дело с честью, однако и с богатством и правительственной властью и вообще с благополучием и несчастьем; чтобы ни случилось, он всегда будет ровным и не будет слишком радоваться счастьем или слишком горевать в несчастье. Ведь даже честь он не считает величайшим, а правительственная власть и богатство желанны потому, что почтенны; поэтому-то те люди, которые владеют ими, хотят быть почтены ради них. Тот, в глазах коего даже честь имеет малую цену, конечно, будет пренебрегать и остальным, потому он покажется надменным.

§ 8. Кажется, что и внешние блага способствуют великодушью, ибо честь признается принадлежащей людям высокого рождения, правителям и богам, так как они выше других, а чем кто выше в силу каких бы то ни было благ, тем они более почтенны; поэтому такие обстоятельства делают людей великодушнее, ибо благодаря им их уважают, хотя, по справедливости, только хороший человек заслуживает уважения, а кто с этим соединяет и богатство, того еще более уважают. Людей, владеющих подобными благами, но добродетельных, несправедливо почитать великими и неверно называть великодушными; без совершенной добродетели это невозможно. Надменными и гордыми становятся люди, имеющие подобные

блага. Счастливые обстоятельства нелегко перенести с тактом (ἔμμελῶς) без добродетели. Люди, не умеющие переносить эти блага и считающие себя выше других, с одной стороны, презирают остальных, а с другой — сами в своих поступках следуют случаю; они лишь подражают великодушным, не будучи похожими на них; поступают они так, где только возможно. Итак, они не поступают сообразно добродетели, а других людей презирают. Напротив того, великодушный справедливо презирает (ибо судит он верно), а большинство людей судит случайно. Великодушный не подвергает себя опасностям ради малых причин; он не любит опасностей не вследствие того, что он их мало ценит. В важных случаях он подвергает себя опасностям, презирая жизнь и зная, что она не при всех обстоятельствах желательна. Будучи в состоянии благодетельствовать, он стыдится принимать благодеяния, ибо первое свойственно человеку, выказывающему превосходство, второе — превосходному другими. Благодеяния он воздает сторицею, ибо таким образом человек, оказавши ему благодеяние, станет его должником, а он сам благодетелем. Они хорошо помнят тех, кому они оказали благодеяния, и не помнят тех, кто оказал им таковые, ибо принявший благодеяния оказывается ниже своего благодетеля, а ведь великодушный желает превосходить других; поэтому-то он о последнем [облагодетельствованном] охотно слышит, а о первом не охотно. Поэтому-то Фемида не перечисляет благодеяний, оказанных ею Зевсу, или лакедемоняне упомянули только об испытанных ими благодеяниях, а не об оказанных афинянам. Великодушному свойственно вовсе не обременять никого или не охотно, а весьма охотно служить другим; далее, ему свойственно быть величавым с высокопоставленными и богатыми людьми, а с людьми среднего состояния благосклонным, ибо превосходить первых тяжело и похвально, а вторых — легко, и выказать в кругу первых свое положение неблагородно, между тем как сделать это в кругу мелких так же низко, как хвастаться своею силой в кругу слабых. [Великодушному свойственно] не бывать там, где люди считают почетным бывать или где другие играют первую роль; ему свойственно медленно и обдуманно приниматься за дело, и только в тех случаях, где слава и дело велики, и притом

если оно может быть совершено лишь немногими великими и именитыми людьми. Он необходимо должен быть открытым врагом и открытым другом, так как только боязливый скрывает свои чувства. Он более заботится об истине, чем о мнении людей, поэтому его слова и дела открыты для всех. Он откровенно высказывается, ибо презирует людей; поэтому-то он говорит всегда правду, за исключением иронии: иронию же он любит в обращении с толпой. Влияние других, за исключением друга, он не в состоянии перенести, ибо такая зависимость — рабская черта, поэтому-то все льстецы — прихвостни и все низкие люди — льстецы. Его нелегко удивить, так как ничто ему не велико. Он не злопамятен: не свойственно великодушному припоминать старое, в особенности обиды; ему скорее свойственно не замечать их. Он не любит сплетен; он не любит говорить не только о себе, но и о других, так как он не заботится о том, чтоб его хвалили или чтобы других порицали; поэтому-то он неохотно хвалит и не злословит даже о врагах, разве только раздраженный надменностью. Менее всего станет он жаловаться и просить помощи при неизбежных бедствиях и при небольших (это свойственно тому, кто занят подобными мелочами). И, будучи в состоянии приобретать, он более обращает внимание на прекрасное и неприбыльное, чем на прибыльное и полезное, ибо на первое «самоудовлетворенные» люди более обращают внимание. Походка великолепного должна быть, как кажется, медленна, голос низким, речь содержательна, ибо человек, которому не многое важно, нетороплив, и, кому немного кажется великим, тот не возвышает голоса, а крикливую и быструю речь создают противоположные причины.

§ 9. Итак, таков великодушный; слишком мало ценящий себя — малодушный, а слишком много — чванливый; но и эти не кажутся позорными, так как они не делают дурного, хотя и уклонились от нормы (ἤμαρττιμενοι). Малодушный, будучи достоин блага, сам лишает себя того, чего достоин, и он кажется, вследствие столь недостойной оценки самого себя, человеком, имеющим какой-то порок, почему он и считает себя недостойным благ и кажется не знающим себя самого, ибо в противном случае он стремился бы к тому, чего он достоин, так как ведь

это — благо; таких людей не считают глупцами, а скорее «нерешительными» (ὀχνηροί). Такое их мнение о себе делает их худшими, ибо всякий стремится к тому, что достойно его, а они отстраняются от прекрасных действий и занятий, считая себя недостойными, устраняются также и от внешних благ. Чванливые же действительно глупы и не знают самих себя, и это вполне очевидно: считая себя достойными, они предпринимают великие и почетные дела и в них обнаруживаются. Они украшают себя платьями, принимают важный вид и тому подобное и желают, чтоб их богатство было всем очевидно; говорят они много о себе, как будто бы этим им оказан почет. Малодушие, однако, более противоположно великодушию, чем последнее чванливости, и встречается малодушие чаще, да оно и худший порок. Итак, сказано, что великодушие имеет дело с честью в великом значении этого слова.

§ 10. Кажется, что и относительно чести существует, как в предшествующем сказано, некоторого рода добродетель, которая относится точно так к великодушию, как щедрость к великолепию, ибо обе [то есть щедрость и честь] далеки от великого, а приспособляют нас к умеренным и мелким обстоятельствам. Как при взимании и раздаче ценностей существует середина, избыток и недостаток, точно так же и стремление к чести может быть большим или меньшим, чем следует, и не в том, в чем следует, или не такое, какое следует; поэтому мы порицаем честолюбивого как человека, стремящегося к чести более, чем следует, и в делах, в которых этого не следует; нечестолюбивого же [мы порицаем] и как человека, не намеревающегося приобрести почет даже прекрасными поступками. Иногда, напротив, мы хвалим честолюбивого как человека мужественного, любящего прекрасное, а нечестолюбивого — как человека умеренного и благоразумного, как об этом мы еще ранее говорили. Ясно, что понятие, обозначающее стремление к этому (φιλοτιμοῦτο), имеет несколько значений и что мы относим понятие честолюбца не всегда к одному и тому же человеку, напротив, употребляя это слово в похвальном смысле, мы относим к человеку, стремящемуся к чести более, чем большинство людей; употребляя понятие в смысле порицания, мы относим его к человеку, стремящемуся к чести

больше, чем следует. А так как середина не имеет названия, то кажется, что крайности состязаются из-за этого пустого места [середины]. Но где есть избыток и недостаток, там есть и середина, люди стремятся к чести то более, то менее, чем следует, а иногда и в той мере, в какой следует. Ведь это последнее приобретенное свойство и одобряют, так как безымянная середина стремления к чести в этом свойстве и состоит; оно в сравнении с честолюбием покажется отсутствием честолюбия, а в сравнении с этим последним покажется честолюбием; в попеременном сравнении оно покажется то тем, то другим, но это, по-видимому, свойственно и другим добродетелям, только что в данном случае крайности кажутся противоположными друг другу, так как середина не имеет названия.

§ 11. Кротость — середина по отношению к гневу; но так как середина, собственно, не имеет названия, а также не имеют его и крайности, то мы переносим обозначение кротости на человека, придерживающегося середины, хотя кротость, собственно, склоняется в сторону недостатка, который тоже не имеет названия. Избыток же можно бы назвать гневливостью, ибо самый аффект называется гневом. Причин, его производящих, много, и они разнообразны. Хвалят того человека, который гневается в тех случаях, когда следует, и на тех, на кого следует, а сверх того — как, когда и сколько следует. И такового можно назвать кротким, поскольку кротость похвальна. Кроткий желает быть безмятежным (*ᾠαράχος*) и не подчиняться страстям, а гневаться — только как велит разум при тех обстоятельствах и насколько велит разум. Погрешает он скорее в сторону недостатка, ибо кроткий не мстителен, а скорее очень снисходителен. Недостаток, будь то отсутствие гнева или что-либо иное, порицается, потому что те кажутся глупыми, которые не гневаются при обстоятельствах, при которых следует, или не тогда, когда следует, или не на тех, на кого следует. Негневливый кажется не замечающим обид и не огорчающимся ими и вследствие того неспособным к самозащите, а только рабскому характеру свойственно сносить обиды и не замечать обид, наносимых его близким. По всем перечисленным пунктам бывает и избыток, [можно гневаться] на людей,

на коих не следует, или по поводу, по которому не следовало бы, или сильнее и скорее, чем следует, или более долгое время. Не все это, однако, встречается в одном и том же лице; это, пожалуй, и невозможно, ибо зло уничтожает само себя, став совершенным (ὀλόκληρος), оно невыносимо. Итак, вспыльчивые, с одной стороны, легко гnevаются на людей, на коих не следовало бы, и при обстоятельствах, при коих не следовало, и притом более, чем следует; но, с другой стороны, они легко и успокаиваются. Это качество в них прекрасно. Причина этого заключается в том, что они не сдерживают гнева, но, будучи откровенными, вследствие впечатлительности, тотчас изливают гнев, а потом успокаиваются. Желчные люди суть те, которые гnevаются слишком быстро и на всякого, и притом по всякому поводу. Оттого-то они так и называются — ἀκρόλοχοι. Озлобленных людей трудно примирить, и гnevаются они долгое время, ибо гнев свой они сдерживают в себе. Они успокаиваются, когда есть на ком выместить гнев. Месть прекращает гнев, изменяя страдание в наслаждение; у них тяжело на душе, пока этого не случилось. Так как гнев их не проявляется, то никто их не уговаривает, а для такого человека необходимо много времени, чтобы гнев улегся. Такие люди в тягость как себе, так и лучшим своим друзьям. Тяжелыми мы называем людей, которые гnevаются в тех случаях, когда не следовало бы, и сильнее, чем бы следовало, и более долгое время. Притом они не успокаиваются раньше, чем отметили и наказали обидчика. Кротости мы противопоставляем избыток [гнева], как более часто встречающийся, и притом потому, что человеческой природе мстительность более свойственна. В сожительстве тяжелые люди невыносимы.

Ранее сказано (ясно, однако, и из того, что теперь говорено), что не легко определить, как, на кого, по каким поводам и сколько времени следует гневаться и до какой границы человек [гневаясь], поступает правильно или погрешает. Тот, кто только немного переступает границу в сторону ли избытка или недостатка, того не порицают. Иногда даже мы хвалим недостаточно гневующихся и называем их кроткими, а гневливых называем мужественными, способными к правлению. Не легко на словах определить, какую границу гнев должен перейти

и как выразиться, чтобы заслужить порицание, ибо суждение определяется частными случаями и ощущениями; но все же ясно, что похвально среднее состояние души, в силу которого мы гневаемся, на кого следует, и по тому поводу, по коему следует, и как следует и т. д.; далее, что избыток и недостаток заслуживают порицания, и притом слабого порицания, если граница незначительно перейдена; большего — если больше перейдена, и сильнейшего, наконец, если граница значительно перейдена. Следует, значит, заботиться о приобретении среднего душевного состояния. Итак, мы высказались относительно душевных состояний, связанных с гневом.

§ 12. В отношениях людей и в общении их словами и делом обходительными (ἀρεστοί) называются те, которые все хвалят ради удовольствия других, ни в чем не возражают и желают быть как можно приятнее всякому встречному; напротив того, те, которые во всем возражают и не заботятся о том, чтобы понравиться кому бы то ни было, называются строптивыми и спорщиками; ясно, что эти приобретенные свойства души заслуживают порицания и что середина, которая указывает, в каких случаях и каким образом следует соглашаться или противодействовать, — что эта середина похвальна; она, однако, не имеет названия, но, кажется, более всего подходит к любезности (φιλία), ибо хорошим и любезным мы называем ведь того, кто действует сообразно этой середине, если только прибавить еще любовь. Отличается эта середина от любезности тем, что она не связана с волнением и не предполагает любви к тому, с кем имеешь общение, ибо ведь не в любви и не в ненависти следует искать основания, почему такой человек уделяет в каждом случае должное каждому, а в том, что он таков [имеет такие душевные качества]. Он поступает одинаковым образом как со знакомыми, так и с незнакомыми, как с близкими ему людьми, так и с дальними, и с каждым соответственно, и ведь не нужно же одинаковым образом заботиться как о близком, так и о чужом, или причинять им печаль. Итак, вообще говоря, такой человек будет жить в общении с другими, как следует; когда же дело касается чего-либо прекрасного или полезного, тогда он будет заботиться о том, чтобы не оскорбить никого или чтобы доставить удовольствие. Кажется,

что эта добродетель касается наслаждений и неудовольствий, возникающих в общении людей; в тех случаях, когда некрасиво или даже вредно участвовать в известном наслаждении, такой человек предпочтет противодействие и огорчит других. В тех случаях, когда какое-либо действие влечет за собой позор, и притом значительный, или вред, а противодействие — лишь незначительное огорчение, в этих случаях подобный человек будет не соглашаться, а противодействовать. Он иначе будет обходиться с людьми с положением, чем с первым встречным, иначе с более знакомым, чем с менее знакомым, и подобным образом, следуя другим различиям, он каждому уделит приличествующее ему; говоря безотносительно, он всегда предпочтет произвести приятное впечатление и будет остерегаться огорчать людей, если только следствия не очень важны, сообразуясь, как я говорю, с прекрасным и полезным. Ради великой радости в недалеком будущем он согласен причинить небольшое огорчение. Итак, человек, придерживающийся середины, таков. Он не имеет, однако, названия. А человек, развлекающий других, стремящийся быть всегда приятным и делающий это без задней мысли, — обходительный; тот же, кто при этом имеет в виду свою пользу, денежную или выгодную в каком бы то ни было отношении, тот называется льстецом. Напротив, тот, кто во всем противоречит, называется, как сказано, строптивым и спорщиком. Крайности кажутся потому непосредственно противоположными друг другу, что середина не имеет особого названия.

§ 13. Почти того же самого касается добродетель, составляющая середину в хвастовстве, она также не имеет названия; недурно будет, однако, коснуться и ее. Разбирая каждую добродетель в отдельности, мы лучше поймем нравственность и убедимся, что добродетель — середина, когда увидим, что это верно в каждом отдельном случае. Мы узко сказали о тех, которые в общении людей руководятся приятным и неприятным; теперь мы скажем о придерживающихся истины или лжи как в словах, так и на деле, и в симулировании. Кажется, что хвастун — такой человек, который приписывает себе славные дела, ему не принадлежащие, или приписывающий себе их в большей мере, чем он на то имеет основание; напротив того,

ироничный тот, который отклоняет от себя славные дела или умаляет их значение; средний между ними, остающийся в известном смысле всегда самим собою, правдивый в жизни и словах, признающий за собою то, что у него есть не более и не менее. Каждый из указанных характеров может в отдельном случае поступать так или ради известной цели, или же без нее. Каждый человек говорит, действует и живет сообразно тому, каков он, если он не имеет в своем действии особой цели. Говоря безотносительно, ложь дурна и заслуживает порицания, истина же прекрасна и похвальна; поэтому-то и правдивый, вследствие того что он придерживается середины, похвален; напротив того, оба вида лжецов заслуживают порицания, в особенности же хвастун. Мы скажем о каждом и начнем с правдивого. Говорим мы здесь не о том, кто правдиво выполняет договоры, или о тех случаях, где дело идет о справедливости или несправедливости (ибо все это относится к другой добродетели), а о тех случаях, когда ничего подобного в расчет не входит и когда человек в жизни и словах правдив вследствие такого характера. Такой человек должен быть порядочным, ибо кто любит правду, тот будет говорить ее, как в тех случаях, где она не важна, так и в тех еще более, где она важна; он будет в этих случаях опасаться лжи, которой он и безотносительно опасается. Такой человек похвален; и уж если он отклоняется от истины, то скорее в сторону ее умаления; это кажется пристойнее, так как всякое преувеличение отвратительно; тот, кто симулирует большую степень качеств, чем имеет их, не имея при этом задней мысли, имеет сходство с дурным человеком, ибо в противном случае ложь бы ему не нравилась, — но более кажется пустым человеком, чем испорченным. Если же он это делает ради определенной цели, то он не слишком заслуживает порицания, если цель эта — хорошее мнение и почет; постыднее, если цель — деньги или нечто связанное с деньгами. Впрочем, хвастовство не столько заключается в умении хвастаться, сколько в намерении; ибо тот хвастун, у кого это вошло в привычку и сделалось чертой характера. Настоящему лжецу самая ложь нравится, а другие стремятся к хорошему мнению или выгоде. Те, которые хвастаются, чтобы выиграть в глазах других, приписывают себе

такие вещи, которые похвальны и которые делают людей блаженными; те же, которые хвастаются ради выгоды, приписывают себе вещи, доставляющие удовольствие ближним и отсутствие которых можно скрыть: например, они выдают себя за мудрого вещателя или искусного врача. Вот ради таких вещей люди симулируют, и подобными-то вещами они хвастаются, ибо в них заключено то, о чем мы только что сказали. Ироничные люди, стремящиеся в своих речах к умалению, являют характер более приятный, ибо ведь они ведут речь не ради выгоды, а чтоб избежать напыщенности; они особенно охотно умалют в себе все славное, как, например, делал Сократ. Те, которые такое умаляющее симулирование распространяют и на незначительные и всем очевидные вещи, называются *βαυιοπανοῦροι* (лицемерными) и легко заслуживают пренебрежения. Иногда даже это становится хвастовством, как, например, одежда спартанцев, ибо одинаково хвастливо как преувеличение, так и умаление некоторых вещей. Те, которые умеренно пользуются иронией и в вещах не слишком плоских и очевидных, являются приятными. Правдивому противоположен хвастун, ибо он хуже [ироничного].

§ 14. Так как в жизни есть отдых, а в нем разговор и шутки, то, вероятно, и здесь есть пристойное обращение и правила, что и как следует говорить, а также и слушать. Есть при этом разница, говорить ли что-либо или же слушать это. Очевидно, что и здесь есть избыток, середина и недостаток. Те, которые представляют избыток в смешном, кажутся шутами; представляя все в смешном виде, они более заботятся о том, как бы возбудить смех, чем о том, чтобы говорить пристойное и не оскорбить человека, над которым насмеваются. Напротив, те, которые и сами никогда не скажут ничего смешного и сердятся на других в подобных случаях, эти кажутся грубыми и неотесанными. Наконец, тех называют ловкими, которые шутят с тактом, уподобляя их людям, умеющим вращаться во всех сферах: такие шутки являют подвижной дух: а как тело обсуждается по его движениям, точно так же и характер. Но так как большинству людей больше, чем следует, нравятся шутки и насмешки, то и шутов поэтому называют ловкими людьми, так как и они доставляют наслаждение. Но ясно из сказанного,

что они отличаются, и притом не мало, от последних. Приличие свойственно душевному качеству, выражающему собой середину; ибо приличный говорит и выслушивает лишь такие вещи, которые пристойны хорошему и свободному человеку, так как в области шуток есть ведь пристойные вещи, которые такой человек выслушивает и станет говорить. И шутки свободного человека отличаются от шуток человека с рабским образом мыслей точно так же, как шутки образованного от шуток не образованного. Это всякий может видеть из сравнения старой комедии с новой: у первых смешное состояло в сквернословии, у второй — более в намеках, а это различие немало важно в отношении приличия. Но каким образом определить человека хорошо шутящего? Тот ли это, кто говорит, что прилично свободному, или тот, кто не только не оскорбляет, но даже доставляет наслаждение слушающему? Или же именно это неопределимо? Ибо то, что одному ненавистно, другому приятно; именно это он станет выслушивать, а кажется, что то, что кто-либо согласен выслушать, то он готов и сделать. Однако не все он станет делать, ибо насмешка есть своего рода оскорбление чести, и некоторые оскорбления чести упоминаются законодателями. Следовало бы, кажется, наказывать и насмешки. Любезный и свободный человек будет вести себя так, чтобы быть себе законом. Именно таков и есть «средний человек», все равно, назовем ли мы его приличным или ловким. Шуты — рабы смешного, и ради красного словца они не жалеют ни себя, ни других; притом они говорят такие вещи, какие приличный не только бы не сказал, но даже не стал бы выслушивать. Грубый человек для подобного обращения совершенно непригоден, ибо, не способствуя со своей стороны ничем, он на все сердится.

Кажется, что отдых и шутка в жизни необходимы. Итак, вот три указанные середины в жизни, и все они касаются общения словом и делом; различаются они тем, что одна имеет дело с истиной, а другие две — с приятным. Из двух последних, касающихся наслаждений, одна касается шуток, а другая — остального обращения людей в жизни.

§ 15. Не следует говорить о стыде как о какой-либо добродетели: он более похож на аффект, чем на приобретенное

свойство души; определяется стыд так: он есть некоторый страх бесчестия; проявляется он в нас несколько похоже на страх перед ужасным, ибо как стыдящиеся краснеют, так боящиеся смерти бледнеют. Итак, и то и другое суть телесные явления, откуда ясно, что они скорее аффекты, чем приобретенные свойства души. Этот аффект [стыда] приличен не всякому возрасту, а только юношескому. Мы полагаем, что молодые люди должны быть стыдливыми, так как они, находясь под влиянием аффектов, часто грешат, а стыд удерживает их, поэтому мы и хвалим стыдливых молодых людей; взрослого же никто не станет хвалить за стыдливость, так как, думаем мы, ему не следует делать ничего такого, чего надо стыдиться. Стыд не свойствен хорошим людям, так как стыдятся дурных действий, а хороший человек не станет их совершать. При этом нет разницы, будет ли действие действительно постыдное или только считаемое постыдным; ни того, ни другого не следует совершать, а следовательно, не приходится и стыдиться их. Дурной же человек именно таков, что он в состоянии совершить что-либо постыдное. Нелепо думать, что тот, кто совершает нечто подобное и стыдится, может считать себя в силу этого хорошим человеком. Стыд имеет отношение к произвольным действиям, а хороший человек никогда не станет произвольно делать дурное. Однако условно и стыд может быть чем-то хорошим [ибо говорят]: «Если кто совершит дурное, то ему следует стыдиться». Но условность не имеет места в добродетели. Если наглость и отсутствие стыда при дурных действиях есть нечто дурное, то совершать дурное и при этом стыдиться тем не менее не хорошо. И воздержность также не добродетель, а нечто смешанное; но на нее мы укажем впоследствии; теперь же скажем о справедливости.

Книга пятая

О справедливости

§ 1. Теперь должно обратиться к рассмотрению справедливости и несправедливости и к тому, каких действий они касаются, и какого рода середина — справедливость, и между какими крайностями находится справедливое. Рассмотрение наше будет следовать тому же самому методу, как и в предыдущих случаях.

Мы видим, что словом «справедливость» все желают обозначить то приобретенное свойство души, в силу которого люди становятся способными к справедливым действиям и в силу которого они поступают справедливо и желают справедливого; то же самое и относительно несправедливости, в силу которой люди поступают несправедливо и желают несправедливого; поэтому и мы это общее описание положим в основу нашего исследования.

Науки и способности отличаются от приобретенных душевных качеств, ибо одна и та же способность и наука охватывает, как кажется, противоположности, приобретенное же свойство не охватывает в то же время и противоположного ему: например, человек, имеющий здоровье, не станет желать противоположного ему, а только здоровое, и мы говорим, что он идет «здорово», когда он ходит, как здоровый человек. Часто известное, приобретенное свойство познается из противоположного ему свойства, и часто оно познается из того, что ему подчинено: когда телесное благообразие [εὐεξία] известно, то вместе с тем известно и безобразие; благообразие познается из условий, создающих его, и из него познаются условия, создающие благообразие. Если благообразие состоит в твердости мускулов, то по необходимости безобразие должно состоять в вялости мускулов, и условиями, создающими благообразие, должны быть условия, делающие мускулы твердыми. В большинстве случаев бывает, что если одно из противоположных качеств употребляется в различных значениях, то и другое также употребляется в различных значениях, например, если справедливое, то и несправедливое.

§ 2. Кажется, понятия справедливость и несправедливость употребляются в различных значениях, но различие ускользает вследствие родственности синонимов и не замечается, как бывает, когда значения сильно отличаются, например, различие по смыслу велико в случае синонима κλεῖς, которым обозначается кость под шею животного [ключица] и инструмент, которым открывают дверь. Посмотрим, в скольких значениях употребляется слово «несправедливый». Несправедливым называют как нарушающего закон, так и берущего лишнее с других, и человека, не равно относящегося к другим людям [ἀνίσος]. Ясно, что и справедливым называют то человека, поступающего по законам, то равно относящегося ко всем людям. Итак, понятие «справедливость» означает в одно и то же время как законное, так и равномерное, а «несправедливость» — противозаконное и неравное [отношение к людям]. Но так как несправедлив также человек, стремящийся к лишней выгоде, то, следовательно, несправедливость имеет отношение к благам — не ко всем благам, а лишь к тем, которые создают [внешнее] счастье и несчастье, которые, говоря безусловно, всегда блага, но не суть таковые для каждого отдельного лица. Люди же их именно и желают и стремятся к ним, а этому не следовало бы быть, а следовало бы им молиться о том, чтобы безотносительные блага стали благами и для них; выбирать же им следует те, которые суть блага для них. Несправедливый не всегда станет выбирать большее, но иногда и меньшее, когда имеет дело с безотносительным злом; но так как меньшее зло в известном смысле может быть названо благом, а корысть [πλενεξία] заключается в стремлении к благам, то такой человек все же, как кажется, может быть назван человеком корыстным; он в то же время и человек, не равно относящийся к другим, ибо это последнее понятие охватывает собою первое и обширнее его.

§ 3. Если человек, преступающий законы, несправедлив, а держащийся законов — справедлив, то ясно, что все установленное законом в известном смысле справедливо, ибо все, что положено законодателем, законно, и каждое отдельное его постановление мы называем справедливым. Законы же касаются

всевозможных отношений, имея в виду или общее благо всех людей, или же благо лучших и сильнейших людей, а этих называют таковыми или вследствие их добродетели, или по какой-либо другой подобной причине, так что по одному значению понятие справедливого производит и охраняет блаженство и части его в политическом общении. Но закон приказывает, сверх того, творить дела мужества, например: не покидать военного строя, не убегать с поля сражения и не бросать оружия; дела умеренности — например: не прелюбодействовать и не делать насилий; дела кротости — например, не драться и не браниться. Подобным же образом поступает закон и относительно других добродетелей и пороков, предписывая первые и воспрещая последние, и предписывает он верно, если он верно составлен, хуже — если он небрежно составлен. В этом смысле справедливость — совершенная добродетель, хотя и не безотносительно совершенная, а по отношению к другим людям, и вследствие этого-то часто справедливость является величайшей из добродетелей, более удивительной и блестящей, чем вечерняя или утренняя звезда; поэтому-то мы и говорим в виде пословицы: «В справедливости заключаются все добродетели».

Сверх того, она потому есть наиболее совершенная добродетель, что польза этой добродетели совершенная; совершенная же она потому, что кто обладает ею, имеет возможность воспользоваться ею и для других людей, а не только для себя. Многие люди умеют проявлять добродетель в своих домашних обстоятельствах, но не в состоянии сделать этого по отношению к другим. В этом обстоятельстве и лежит истинный смысл изречения Бианта, что «должность показывает человека», ибо должностное лицо имеет дело с ближними и с обществом. Вследствие этого же обстоятельства одна только справедливость из всех добродетелей, как кажется, состоит в благе, приносящем пользу другому лицу, ибо справедливость всегда относится к другим и приносит пользу другому лицу, будь оно властелин или все общество. Самый дурной человек, действительно, есть тот, кто поступает дурно как по отношению к себе, так и по отношению к своим друзьям, но самый лучший человек не тот, кто поступает сообразно с добродетелью

[справедливостью] по отношению к себе, а тот, кто поступает так по отношению к другим, а это — трудное дело. В таком смысле справедливость не есть часть добродетели, а вся добродетель, и противоположность ее — несправедливость — не часть порочности, а порочность вообще.

Из сказанного ясно, чем отличается добродетель от этой справедливости: по существу они тождественны, но в проявлении они различаются: одна — справедливость, добродетель, проявляющаяся в отношении к другим, другая, то есть добродетель, приобретенное душевное качество, взятое безотносительно.

§ 4. Мы исследуем здесь справедливость как часть добродетели, ибо, как мы сказали, таковая существует; точно так же мы исследуем и несправедливость как часть [порочности]. Доказательство ее существования следующее: при всяком порочном действии человек поступает несправедливо, но он может не проявить корысти, например, если он из трусости бросит свой щит, или по грубости выберит кого-либо, или не поможет деньгами вследствие скупости. Проявляя корысть, он при этом часто не впадает ни в один из упомянутых пороков и, конечно, не во все вместе, однако он впадает в известного рода порочность (ибо ведь мы его хулим), а именно в несправедливость; итак, есть особого рода несправедливость, часть всей несправедливости, и есть понятие несправедливого, составляющее часть всего понятия несправедливого, определенного законом. Сверх того, если кто-либо ради выгоды занимается прелюбодеянием и получает за это плату, а другой, напротив, приносит денежные жертвы своей страсти, то последнего, как кажется, следует скорее назвать невоздержным, чем корыстолюбивым, первого же — несправедливым, а не невоздержным; и это, очевидно, вследствие его стремления к наживе.

Далее, все другие несправедливые поступки можно всегда подвести под какой-либо вид порочности: например, прелюбодеяние под невоздержность, если кто-либо оставил своего ближнего в битве, то это можно подвести под трусость, побои — под гневливость, а любостяжание ни под какой другой порок не подведешь, кроме несправедливости. Итак, ясно, что,

кроме всей несправедливости, существует несправедливость как часть первой, имеющая то же название вследствие того, что оба определяются одним и тем же родовым понятием; смысл и значение обоих заключается в отношении к другим людям; разница лишь в том, что одна имеет дело с почестями, или деньгами, или безопасностью и тому подобными, заключенными в одну категорию явлениями, возникает из наслаждения выгодой, другая же охватывает все то, с чем имеет дело нравственный человек.

§ 5. Итак, ясно, что существует несколько родов справедливости и что, помимо всей справедливости, существует еще и другая; следует определить, какова она и какие ее качества. Мы уже различили несправедливость, состоящую в нарушении законов, от несправедливости, состоящей в неравном отношении, а также справедливое, в смысле законного, мы различили от справедливого, в смысле равного отношения. Итак, первый вид несправедливости состоит в нарушении закона. Если неравномерное и противозаконное не одно и то же, но отличаются друг от друга, как часть от целого (ибо все неравномерное противозаконно, но не все противозаконное неравномерно), то значит, и несправедливое, и вообще несправедливость не одно и то же, а различаются друга от друга, как часть отличается от целого, ибо несправедливость в этом значении есть часть всей несправедливости, точно так же как и справедливость — часть всей справедливости. Мы должны говорить о специальной справедливости и о специальной несправедливости и точно так же о специально-справедливом и несправедливом. Мы оставим без внимания справедливость и несправедливость, имеющую связь со всей добродетелью и состоящую в проявлении всей добродетели или порочности по отношению к другим людям. Ясно также, как следует определить справедливое и несправедливое по отношению к ним [то есть всей добродетели и порочности]. Почти все действия, предписанные законом, осуществляются всецело добродетелью, ибо закон предписывает осуществлять в жизни всякую отдельную добродетель и запрещает всякое порочное действие; те законоположения, которые касаются воспитания

человека для общественной жизни, имеют в виду создать всю добродетель. Вопрос же о том, принадлежит ли воспитание отдельного человека, которое делает его хорошим человеком вообще, а не гражданином, политике или другой какой науке, будет нами рассмотрен позднее; может быть не одно и то же — быть хорошим человеком и хорошим гражданином.

Что касается специальной справедливости и соответствующего справедливого, то один вид ее проявляется в распределении почестей, или денег, или вообще всего того, что может быть разделено между людьми, участвующими в известном обществе (здесь-то и может быть равное или неравное наделение одного перед другим). Другой вид ее проявляется в уравнивании того, что составляет предмет обмена; этот последний вид подразделяется на две части: одни общественные сношения произвольны, другие непроизвольны; к произвольным относятся купля и продажа, заем, ручательство, вклад, наемная плата; они называются произвольными, ибо принцип подобного обмена произволен. Что касается непроизвольных, то они частью скрытые, например воровство, прелюбодеяние, приготовление яда, сводничество, переманивание прислуги, убийство, лжесвидетельство, частью насильственные, например искалечение, удержание в тюрьме, умерщвление, грабеж, увечье, брань и ругательства.

§ 6. Итак, если несправедлив тот, кто нарушает равномерность, и если несправедливое заключается в неравномерности, то ясно, что должна быть и середина в неравномерности, а таково равномерное; в каждом действии, в котором может быть излишек или недостаток, может быть и равномерность; если несправедливым называется неравномерное, то справедливым — равномерное; это ясно всем и без дальнейших доказательств; а если равномерное — середина, то и справедливое — середина; равномерное же предполагает, по крайней мере, два предмета. Итак, необходимо, чтоб справедливое было серединой и равномерным (по отношению к известным предметам и лицам): поскольку оно середина, оно должно быть серединой чего-либо (а это есть избыток

и недостаток); поскольку оно есть равномерное, оно равномерно относительно двух предметов, а поскольку оно справедливое, оно справедливо относительно известных лиц. Итак, справедливое предполагает по необходимости, по крайней мере, четыре условия: два лица, по отношению к которым оно справедливо, и два предмета, к которым оно относится. Точно так же и равенство будет одним и тем же как по отношению к предметам, так и по отношению к лицам, ибо как предметы относятся друг к другу, так же и лица: если они неравны, то они не могут иметь равного; отсюда-то и возникают тяжбы и споры, когда равные люди владеют неравным имуществом или неравным уделено равное. Это явствует и из поговорки: «Делите по достоинству». Все люди согласны в том, что распределяющая справедливость должна руководствоваться достоинством, но мерило достоинства не все видят в одном и том же, а граждане демократии видят его в свободе, олигархии — в богатстве, а аристократии — в добродетели.

Итак, понятие справедливого состоит в известного рода аналогии [пропорциональности], ибо пропорциональность свойственна не только абстрактным ($\mu\upsilon\nu\alpha\delta\iota\kappa\iota\upsilon\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omicron}\upsilon$) числам, но числам вообще. Пропорциональность состоит в равенстве чисел и нуждается, по крайней мере, в четырех членах. Очевидно, что «разделенная» пропорция состоит из четырех членов, но и «постепенная» точно так же, ибо последняя пользуется одним числом, как двумя, и вызывает его два раза, например, как a относится к b , так же и b относится к c , здесь b два раза упомянуто. Итак, если считать b два раза положенным, то выходит, что пропорция состоит из четырех членов. Таким образом, и понятие справедливого предполагает, по крайней мере, четыре члена и отношение то же самое, ибо лица и предметы также разделены. Итак, как лицо a относится к лицу b , точно так же относится предмет c к предмету d , или, называя лица и предметы попеременно: a относится к c , как b относится к d , отсюда следует, что и целое относится к целому, как части [то есть $A+C: B+D = A: B$], а таким именно сочетанием и пользуется распределение, и если пропорция так составлена, то сочетание верно.

§ 7. Итак, разделяющая справедливость состоит в сочетании отношений a к c и b к a , и в то же время справедливое — середина того, что находится вне пропорции, ибо пропорциональность состоит в середине, а справедливое — в пропорциональности. Математики называют такую пропорцию геометрической, ибо именно в ней целое относится к целому, как один член относится к другому. Но это пропорция не постепенная, ибо отношение лица к предмету не состоит в одном и том же числе.

Итак, в этом значении справедливое — пропорция, а несправедливое — противоречащее пропорции. В таком случае один член пропорции становится слишком большим, а другой — слишком малым. Это явствует и из рассмотрения действий, так как поступающий несправедливо уделяет себе из подлежащего делению слишком большую часть, а терпящий несправедливость получает слишком малую часть. Что же касается зол, то отношение здесь обратное, ибо меньшее зло по отношению к большему злу почитается благом, и выбор меньшего зла предпочтительнее большего, а выбирается всегда благо, и чем оно больше, тем оно предпочтительнее. Итак, вот каков этот вид справедливого.

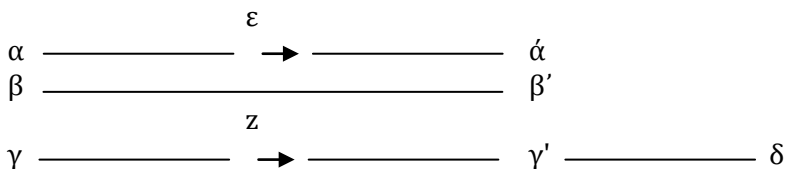
Остальной вид — уравнивающая справедливость — возникает в произвольных и непроизвольных обменах и отношениях. Этот вид справедливости различается по форме от предыдущего. Распределяющая справедливость, как сказано, касается благ, общих всем гражданам, и распределяет их пропорционально, и даже если бы распределялось общественное имущество, то при этом руководствовались бы отношением, в котором стоят взносы в общественную казну отдельных граждан. Несправедливость, противоположная этому виду справедливости, заключается в непропорциональности. Справедливость же в обменах также заключается в своего рода равенстве, но не по такой пропорции, а по арифметической, ибо здесь не имеют в виду разницы, лишил ли порядочный человек дурного чего бы то ни было, или дурной — порядочного, или же порядочный совершил прелюбодеяние, а не дурной человек; закон обращает внимание лишь на различие ущерба, а с лицами обходится как с равными во всем, за исключением

различия того, кто совершил преступление, от того, кто страдает, и того, кто нанес ущерб, — от того, кто терпит ущерб. Итак, эту-то несправедливость, состоящую в неравенстве, судья старается приравнять, ибо в тех случаях, когда один испытывает побои, а другой наносит их, или когда один убивает, а другой убит, в этих случаях страдание и действие разделены на неравные части. Судья старается путем наказания восстановить равенство, отнимая выгоду у действующего лица. Слово выгода употребляется, вообще говоря, во всех подобных случаях, хотя бы оно и не было вполне соответствующим названием, как, например, говорится о выгоде про того, кто нанес побои, а о наказании — про того, кто испытал побои; когда определено страдание, испытанное кем-либо, то одно называется наказанием, другое — выгодой. Итак, середина между избытком и недостатком — равное; выгода же и ущерб суть избыток и недостаток, и притом в противоположном отношении: выгодой называется избыток блага и недостаток зла, ущербом — противоположное; середина же между ними есть равное, которое мы называем справедливым.

Следовательно, уравнивающая справедливость есть середина ущерба и выгоды; поэтому-то люди, когда спорят о чем-либо, прибегают к судье: идти в суд значит обратиться к справедливости, ибо судья желает быть как бы олицетворенной справедливостью; к тому же люди ищут беспристрастного судью, и кое-где судей называют «посредниками», чтоб этим обозначить, что люди, достигнув справедливого решения, станут держаться середины. Итак, справедливость должна быть известного рода серединой, если уже судья есть нечто подобное. Судья же уравнивает и отнимает как бы у линии, разделенной на неравные части, ту часть, которая превышает собою половину, чтобы присоединить ее к меньшей части. Если целое делится на две части, то говорится, что каждый получил свое, если каждый получил равную часть. Равное же состоит в середине между большим и меньшим по арифметической пропорции; поэтому-то справедливое называется $\delta\acute{\iota}\alpha\iota\omicron\nu$, ибо оно состоит из двух частей ($\delta\acute{\iota}\chi\alpha$), и можно бы произносить $\delta\acute{\iota}\chi\alpha\iota\omicron\nu$, а вместо $\delta\acute{\iota}\chi\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ (судья) — $\delta\acute{\iota}\chi\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$. Если из двух равных величин у одной отнять нечто и прибавить это нечто к другой,

то последняя двумя частями будет больше первой; если же отнять часть, не прибавляя ко второй, то она будет лишь одной частью больше первой. Та величина, к которой прибавлена часть, будет этой частью больше середины, а середина, в свою очередь, больше той величины, у которой отнята часть. Отсюда мы можем узнать, что мы должны взять у человека, имеющего слишком много, и какую часть должны прибавить тому, кто имеет слишком мало; ту часть, которая превышает середину, мы должны прибавить имеющему слишком мало, и избыток середины должны отнять у имеющего слишком много.

Предположим три равные по длине линии — $\alpha\alpha'$, $\beta\beta'$ и $\gamma\gamma'$:



Пусть от линии $\alpha\alpha'$ будет отнята часть $\alpha\varepsilon$ и присоединена к линии $\gamma\gamma'$ часть $\gamma'\delta$, так что вся линия $\gamma'\delta$ длиннее линии $\alpha\varepsilon$ и $\gamma'\delta$ на $\gamma'z$ и длиннее линии $\beta\beta'$ на $\gamma'\delta$. Названия же эти, выгода и наказание, собственно, заимствованы из области произвольного обмена, ибо получить более, чем ранее имел, называется выгадать, а остаться при меньшем, чем первоначально было, называется потерпеть ущерб [быть наказанным], как это бывает при купле и продаже и других делах, дозволенных законом. В тех же случаях, когда никто не получит более и никто не получит менее, но всякий получит свое, и получит по доброй воле, в этих случаях говорят, что никто не выгадал и не потерпел ущерба.

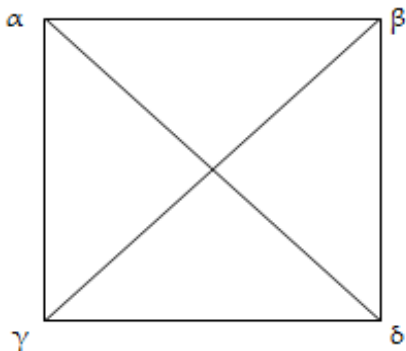
Итак, справедливость есть середина выгоды и ущерба, ограничивающая произвол; она стремится к тому, чтобы каждый как ранее, так и позднее имел равное [следующее ему].

§ 8. Некоторым кажется, что воздаяние равным безусловно справедливо. Это, например, утверждали пифагорейцы; они так безотносительно определяли: справедливое состоит в воздаянии другому равным. Однако воздаяние равным нельзя подвести ни под понятие распределяющей справедливости,

ни под понятие уравнивающей, хотя в этом смысле желают истолковать судебное решение Радаманта:

Если кто терпит равное тому, что сделал,
то справедливость соблюдена,

ибо оно [это понятие справедливости] многому противоречит, например, если должностное лицо прибьет кого-либо, то его нельзя так же побить, а если кто побил должностное лицо, то такого должно не только побить, но и наказать строго. Притом велика разница произвольного от непроизвольного, хотя, однако, общественные отношения, имеющие дело с обменом, поддерживаются именно этим видом справедливости, воздаянием равным, которая имеет в виду пропорциональность, но не равенство, ибо общество держится тем, что каждому воздается пропорционально его деятельности: при этом или стараются воздать за зло злом, и если подобное воздаяние невозможно, то такое состояние считается рабством, или же за добро добром, если же нет, то, значит, за услугу не воздается равной услугой, а государство именно и держится подобными взаимными услугами; поэтому-то храмы харит ставятся на рынках, чтоб услуга была отплачиваема услугой; в том и состоит специальное свойство благодарности, чтобы получивший одолжение не только отвечал услугой, но и сам начал с одолжения. Это пропорциональное воздаяние делается путем сочетания диаметров двух углов четырехугольника; например, пусть α будет архитектор,



β — сапожник, γ — дом, δ — сапог. Архитектор должен пользоваться работой сапожника, а этому, в свою очередь, воздавать собственным трудом. Сказанное возможно, если сперва найдена непропорциональная мера равенства и затем уже будет совершено воздаяние равным; если этого нет, то обмен будет неравный и не может состояться, ибо ведь ничто не мешает работе одного быть более ценной, чем работа другого, а их-то и нужно приравнять. То же самое замечается и в других искусствах и [ремеслах]; они взаимно уничтожались бы, если бы работник не производил чего-либо, имеющего количественную и качественную ценность, и если бы принимающий работу не принимал ее, как определенную количественную и качественную ценность. Два врача не могут создать общество, а врач и земледелец и, вообще говоря, люди, занимающиеся различным и неравным, могут создать его, но их-то работу и нужно приравнять. Поэтому все подлежащее обмену должно быть известным образом сравнимо; для этого-то и введена монета, ставшая в известном смысле посредником. Она все измеряет и определяет, насколько один предмет превышает другой ценностью, например, сколько пар сапог равны по ценности одному дому или пропитанию [одного человека], и показывает, в каком отношении работа архитектора находится к работе сапожника и сколько следует дать пар сапог за дом или пропитание. Если же пропорция не соблюдена, то невозможен обмен, невозможны общественные отношения; а возможны они лишь в том случае, когда в предметах обмена есть известного рода равенство. Итак, все предметы должны, как сказано ранее, измеряться чем-либо одним. Этим в действительности служит нужда, которая все соединяет, ибо если бы люди ни в чем не нуждались или же нуждались не в одном и том же, то не было бы обмена или взаимного обмена; монета же явилась как бы представителем нужды по всеобщему соглашению. Отсюда-то и ее название — $\nu\omicron\mu\sigma\mu\alpha$, ибо она не по природе таковая, а по человеческому соглашению, и в нашей власти изменить монету и сделать ее неупотребительной.

Итак, воздаяние равным имеет место, когда найдено уравнение, когда, например, земледелец относится к сапожнику

так же, как работа сапожника к работе земледельца. До обмена не следует представлять себе пропорции; в противном случае оба избытка будут на одной стороне. Только в том случае, когда каждый получил следуемое ему, они становятся равными между собой и сообщниками, и именно в силу того, что подобное равенство может возникнуть в их отношениях. Если земледельца назвать α , пропитание γ , сапожника β , то уравнивающая работа его будет δ ; если бы не воздаяние, то невозможно было бы и самое общество.

Что нужда связывает людей в одно, явствует из того, что если б двое не нуждались друг в друге или один из двух не нуждался бы в другом, то не было б и обмена, который имеет место в том случае, когда кто-либо нуждается в том, что другой имеет; например, вино, взамен коего другой позволяет вывоз хлеба. Итак, в таком случае необходимо уравнение. Что же касается обмена, возможного в будущем, нужды в коем не представляется в настоящее время, то поручкой его являются, когда обмен стал необходим, деньги; кто приносит деньги, тот должен иметь возможность получить то, в чем нуждается; но и деньги подвержены изменениям, ибо не всегда имеют одинаковую ценность; однако они должны представлять собою более твердое мерило оценки, и ими должно быть все оцениваемо; таким-то способом становится возможным обмен, а вместе с ним и общение. Итак, деньги, будучи мерою, делают сравнимыми все остальные предметы, приравнивают их; и как невозможно общение без обмена, так невозможен обмен без уравнения ценностей, и точно так же невозможно уравнение без сравнимости предметов. Говоря точно, невозможно, чтобы столь различные предметы стали сравнимыми, но для удовлетворения нужды человека это в достаточной мере возможно; для этого должна существовать по общему соглашению одна мера оценки; поэтому-то она называется $\nu\omicron\mu\sigma\mu\alpha$, ибо деньги делают все сравнимым благодаря тому, что все измеряется деньгами.

Пусть α будет дом, β — десять мин, γ — ложе; пусть α равняется половине β (если дом стоит 5 мин) или же всему β ; пусть ложе γ равняется $1/10$ части β ; ясно, что в таком случае

ценность нескольких лож равняется ценности одного дома, то есть 5. Ясно также, что именно таким способом происходил обмен ранее изобретения денег: нет разницы — дать ли пять лож взамен дома или ценность пяти лож.

§ 9. Итак, нами определено понятие справедливости и понятие несправедливости. Из этих определений ясно, что справедливый образ действий находится посередине между нанесением и испытыванием несправедливости. Первое стремится к тому, чтоб иметь более, чем следует. Справедливость же — середина, но не в смысле ранее рассмотренных добродетелей, а в том смысле, что она производит середину, несправедливость же — крайность. Итак, справедливость есть добродетель, в силу которой справедливым называется человек, намеренно поступающий справедливо, и который, при распределении благ между собою и другим или между двумя посторонними лицами, поступает не так, что себе уделяет слишком много, а другому слишком мало, а зло распределяет противоположным образом, но уделяет каждому соответственное ему по пропорции и точно так же поступает при распределении блага между двумя посторонними особами. Несправедливость же, напротив, есть порок, в силу которого человек поступает несправедливо. Она заключается в непропорциональном увеличении или уменьшении полезного или вредного. Несправедливость есть в одно и то же время и избыток, и недостаток, и это потому, что она имеет отношение к избытку и недостатку: она есть слишком большое [избыток] присвоение себе безотносительно полезного и недостаточное уделение себе вредного. Несправедливость в целом точно так же действует и по отношению к другим, при этом зависит от случая, в пользу какой из двух сторон [между которыми происходит раздел] будет нарушена пропорциональность. Что же касается несправедливого образа действий, то недостаток находится на стороне испытывающего несправедливость, а избыток — на стороне поступающего несправедливо.

§ 10. Таким образом, мы рассмотрели справедливость и несправедливость и их природу, а также понятие справедливого и несправедливого вообще. Но так как возможно, что человек поступает несправедливо, не будучи еще несправедливым,

то спрашивается: какого рода преступление должен совершить кто-либо, чтоб его можно было назвать несправедливым во всех отношениях, например, вором, или прелюбодеем, или разбойником? Или и в таком случае не будет разницы? Ведь может же кто-либо связаться с замужнею женщиной, зная, кто она, но сделать это не вследствие предшествовавшего намерения, а под влиянием страсти. Он во всяком случае совершает преступление, но не может быть назван «несправедливым», точно так же, как не может быть назван вором тот, кто раз украл, или прелюбодеем — тот, кто раз нарушил законы верности. (Ранее уже говорено, в каком отношении воздаяние равно понятию справедливости.) Не должно ускользнуть от нашего внимания то обстоятельство, что искомое нами понятие состоит как в справедливости вообще, так и в политической справедливости [праве]. Последнее же имеет место между людьми, принадлежащими к одному обществу, и имеет целью самоудовлетворенность их, притом между людьми свободными и равными, равными в смысле или пропорциональности, или числа вообще. Люди, не находящиеся в подобных отношениях, не могут и иметь относительно друг друга политической справедливости [прав], но имеют некоторого рода справедливость, названную так по сходству с предшествующим видом. Те люди имеют права, для которых существует закон, определяющий их отношения; закон же предполагает преступление, суд, распределение правды и неправды. В тех людях и обществах, в которых есть несправедливость, в тех должны быть и преступления; но не везде, где есть преступление, необходимо предполагать и несправедливость; она же состоит в том, что человек уделяет себе слишком большую часть безотносительных благ и слишком малую часть безотносительных зол; поэтому-то мы и не дозволяем властвовать человеку, а разуму, ибо первый властвовал бы в свою пользу и стал бы тираном. Властитель, однако, есть охрана справедливости, а если справедливости, то вместе с тем и равенства. Ему, как кажется, нет выгоды быть справедливым, ибо он из безотносительных благ не уделяет себе большую часть, а лишь столько, сколько следует по пропорции, и тогда выходит, что он справедлив ради других людей; поэтому-то и говорят, что справедливость состоит в «чужом благе», как мы

ранее сказали. Должностному лицу следует давать известное вознаграждение, которое состоит в почете и почестях. Те становятся тиранами, которые этим не удовлетворяются. Что касается права господина над рабом и отца над детьми, то оно не тождественно с политическим правом, но подобно ему, ибо не может быть несправедливости против того, что составляет безотносительную собственность кого-либо. Имущество же [раб] и дитя в известном возрасте, пока оно еще не отделилось от семьи, составляют как бы часть господина, а никто преднамеренно не станет вредить самому себе; поэтому-то не может быть и несправедливости относительно себя. Итак, в этих отношениях не может существовать политических прав и политической несправедливости, ибо то и другое создается законом и имеет место лишь в людях, по своей природе могущих жить в законе, а таковые суть те, у которых существует равенство во властвовании и в подчинении. Скорее можно говорить о правах в отношениях к жене, чем о таковых по отношению к детям и рабам: таково экономическое право, которое, впрочем, различно от политического.

Что касается политического права, то оно частью естественное, частью условное. Естественное право — то, которое везде имеет одинаковое значение и не зависит от признания или непризнания его. Условное право то, которое первоначально могло быть без существенного различия таким или иным, но раз оно определено, [это безразличие прекращается], и есть разница, выкупит ли пленника за одну мину, и принести ли в жертву одну козу, а не двух баранов. Сюда же относятся законоположения, даваемые для отдельных единичных случаев, например, касательно жертвоприношения Бразиду, законоположения, получающие силу путем голосования. Некоторым кажется, что все права именно такого рода [то есть условные], ибо то, что существует по природе, неизменно и имеет повсюду одинаковое значение, например, огонь жжет точно так же здесь, как в Персии, в то время как понятия о справедливости изменчивы. Но это не так, и понятие о справедливости изменчиво только в известной степени. Что касается богов, то относительно них вовсе, может быть, нельзя говорить об изменчивости; что же касается нас, то есть у нас и известного

рода естественное право, хотя вся область права изменчива; все же, однако, есть право естественное и право условное. Ясно, что из явлений, могущих быть и иными, должно отнести к области естественного права и что должно отнести не к области естественного права, а установленного законом и всеобщим соглашением. Это определение может быть применено и ко всему другому; так, например, правая рука от природы сильнее левой, но может случиться, что у некоторых людей обе руки одинаково сильны. Что касается правовых отношений, основанных на взаимном соглашении и пользе, то они подобны мерам. Не везде существует одинаковая мера для вина и хлеба, а мера [крупных] покупателей большая, чем мера [мелких] продавцов. Подобным же образом и то право, которое не от природы таковое, а есть лишь человеческое право, не повсюду одинаково, точно так же, как и государственные устройства не везде одинаковы, хотя лучшее от природы лишь одно. Отдельные права и законоположения относятся между собою, как целое относится к частному, ибо действий много, правило же, касающееся их, одно; оно общее. Есть, однако, разница между преступлением и понятием несправедливого, точно так же как между справедливым действием и понятием справедливого. Несправедливое бывает двух родов: или от природы, или по установлению; вот это-то несправедливое, когда осуществляется действием, становится преступлением, ранее же оно не преступление, а лишь несправедливое [in abstracto]; то же самое и относительно справедливого действия. Но язык обозначает общее во всяком справедливом поступке словом δικαιοπράγῃα — справедливым образом действия, а словом δικαιοῦσα скорее обозначает исправление преступления. Что же касается отдельных видов преступлений, каковы они, сколько их и с чем они имеют дело, то это мы разберем позднее. Итак, если такова справедливость и несправедливость, то только в том случае кто-либо совершает преступление или поступает справедливо, когда он действует произвольно, когда же он действует непроизвольно, то он не совершает преступления и не поступает справедливо, а действие его лишь случайно становится таковым, ибо всякая деятельность людей подходит

под категорию справедливой или несправедливой. Преступление и справедливый образ действий определяются понятием произвольного и непроизвольного: когда преступление произвольно, его хулят, и в силу произвольности именно оно и есть преступление; следовательно, нечто может быть несправедливым, не будучи еще преступлением, а именно если отсутствует произвольность. Произвольным же я называю, как уже ранее сказано, то действие, которое находится во власти человека и которое он совершает сознательно, не будучи в неведении ни относительно лица, ни средств, ни цели, как, например, если кто-либо знает, кого он бьет чем и ради чего бьет, и притом поступает во всем этом не случайно и не по принуждению, как, например, в том случае, если кто-либо, взяв руку другого, ударил ею третьего, второй не поступал бы произвольно, ибо действие не зависело бы от него. Может случиться, что побитый окажется отцом бившего, последний же знал лишь, что он — человек и что он — один из присутствующих, но не знал, что он — его отец. Точно то же должно сказать и о цели, и о всем действии.

Итак, непроизвольно то, что делается по неведению, или если не по неведению, то потому, что действие не во власти действующего лица или принужденно. Ведь многое из того, что определено природой, мы делаем и терпим сознательно, хотя оно и не относится к произвольному, как, например, старость или смерть. Точно так же некоторые преступления и некоторые справедливые поступки становятся таковыми лишь случайно. Ведь может случиться, что кто-либо вернет доверенное ему имущество против воли и из страха: про такого человека нельзя сказать, что он поступил справедливо или что он придерживается правильного образа действий, а можно сказать только то, что он случайно поступил справедливо. Точно так же и про того, кто против воли и по принуждению не возвращает доверенного имущества, можно сказать лишь, что он случайно поступает несправедливо и совершает преступление.

Произвольные действия бывают частью намеренные, частью ненамеренные; намеренные — те, о которых мы заранее совещались с собою, ненамеренные — те, которые ранее

не обдуманы. Ущерб, встречаемый в обществе, бывает троякого рода: одни из них — проступки, совершаемые по неведению; они имеют место тогда, когда кто-либо действует, не зная ни лица, против которого направлено действие, ни объекта действия, ни, наконец, цели действия, например, если кто-либо вовсе не думал бросить предмет, или [хотел бросить] не в это лицо, или не ради этой цели, но вышло случайно так, что он не совершил того, что хотел; например, он бросил не ради того, чтобы ранить кого-либо, а лишь для того, чтобы пощекотать его, или он не хотел попасть в эту особу, или хотел попасть не таким образом. Если ущерб наносится непредвиденно, то это — несчастье, если же не непредвиденно, но без злого умысла, то это — проступок. Проступок совершается в том случае, когда принцип вины лежит в действующем лице; случается несчастье, если принцип лежит вне действующего лица. Когда человек действует сознательно, но необдуманно, то он совершает несправедливый поступок, например, в тех случаях, когда ему случится совершить что-либо под влиянием гнева или по какой-либо иной страсти, необходимой или естественной; нанося таким путем ущерб и ошибаясь, люди поступают несправедливо, и действия их — несправедливые действия, но вследствие подобных действий этих людей нельзя еще назвать несправедливыми и дурными, ибо нанесенный ими ущерб не есть следствие их порочности. Если же человек поступает так преднамеренно, то он несправедливый и дурной человек. Справедливо поэтому говорится: что совершено под влиянием гнева, то не преднамеренно, ибо не тот вызвал действие, кто гневается, а тот, кто возбудил гнев. Спор в таких случаях ведется не о том, совершено ли действие или нет, а о том, справедливо ли оно, ибо гнев возникает вследствие кажущейся несправедливости. Здесь вопрос идет не о том, совершено ли действие, как в спорах об известных обязательствах, в коих один из спорящих необходимо должен быть дурным человеком, за исключением разве того случая, когда он поступил так вследствие забывания; здесь же спорящие согласны относительно того, что действие совершено, и спорят лишь о том, в какой мере оно справедливо, нанесший оскорбление очень хорошо знает об этом, так что один думает, что с ним поступили несправедливо, другой — напротив.

Но совершает преступление тот, кто наносит преднамеренно ущерб, и кто совершает подобного рода несправедливые действия, про того можно сказать, что он — несправедливый, когда его действия нарушают пропорциональность или равенство. Одинаковым образом того можно назвать справедливым, кто преднамеренно поступает справедливо, а справедливо поступает он уже в том случае, когда действует только произвольно, а еще непреднамеренно. Одни из произвольных действий заслуживают снисхождения, другие его не заслуживают, а именно те заслуживают его, которые совершены нами не только не сознательно, но и вследствие незнания; другие, напротив, если совершены нами не по незнанию, а неосознанно, вследствие неестественной и нечеловеческой страсти, не заслуживают снисхождения.

§ 11. Но может быть, кто-либо затруднится сказать, в достаточной ли мере определены понятия испытывания и нанесения несправедливости и верно ли, во-первых, изречение Еврипида, в котором нелепо говорится:

Я убил свою мать, коротко говоря,
Добровольно по ее желанию, или же не добровольно,
но она хотела того.

Спрашивается: возможно ли, чтобы кто-либо добровольно испытывал несправедливость, или же это невозможно, и испытывание несправедливости всегда ли произвольно, а нанесение ущерба всегда ли произвольно? Или испытывание несправедливости всегда произвольно, или, наоборот, всегда произвольно, подобно тому как и всякое нанесение несправедливости произвольно, или же одно произвольно, а другое всегда произвольно? То же самое и касательно того, кому уделяется справедливость: справедливый образ действий всегда произволен, так что естественно предположить, что испытывать несправедливость и получить в удел следующее — и то, и другое или произвольно, или же произвольно. Нелепым кажется предположение, что уделение справедливости всегда произвольно, ибо многие люди нехотя получают следующее им. Поэтому-то может затруднить вопрос: всегда ли тот, кто испытал известную несправедливость, в то же время и терпит несправедливость, или же относительно страдания должно

сказать то же, что и относительно деятельности. Может быть, что кто-либо совершенно случайно испытывает справедливое решение, а равно и произносит его; ясно, что то же самое можно сказать и о несправедливости, ибо ведь не одно и то же делать несправедливое и совершать преступление так же, как не одно и то же терпеть несправедливое или испытывать несправедливое обращение. То же самое и относительно справедливого образа действий и справедливого обращения с кем-либо, ибо невозможно испытывать несправедливое обращение, если никто не поступает несправедливо, и невозможно испытывать справедливое обращение, если никто не поступает справедливо.

Если совершать преступление значит, говоря безотносительно, произвольно вредить кому-либо, если произвольное предполагает знание лица, средств и образа действия, и если невоздержный произвольно вредит сам себе, то он произвольно совершает над собою преступление, и значит, совершить над собою преступление возможно. И вот в этом-то и заключается одно из указанных затруднений — возможно ли совершить над собою преступление. Далее, если кто-либо добровольно, вследствие невоздержности, терпит вред от кого-либо, действующего также произвольно, то выйдет, что возможно добровольно терпеть несправедливость. Или же определение не верно? Не должно ли к словам «наносить вред, сознавая лицо, средства и образ действий», прибавить «против воли другого»? Итак, иной произвольно терпит вред и выносит несправедливое, но никто добровольно не терпит несправедливости, ибо никто ведь этого не хочет, не хочет этого и невоздержный, но поступает против разумной воли, ибо никто не хочет того, что он не считает хорошим, и невоздержный не поступает так, как он думает, что следовало бы поступать. Напротив, тот, кто отдает свое, как отдал, по словам Гомера, Главкон Диомиду,

Золотое взамен медного оружия, и сто быков взамен девяти,
тот не терпит несправедливости, ибо дать было в его власти,
испытывать же несправедливость не в нашей власти, но необходимо должен быть кто-либо, кто наносит несправедливость.

Итак, ясно относительно испытывания несправедливости, что оно произвольно.

§ 12. Мы должны рассмотреть еще два вопроса из тех, которые намерены были рассмотреть: во-первых, кто поступает несправедливо при распределении: тот ли, кто уделяет большую часть не по достоинству, или тот, кто принимает эту большую часть, и, во-вторых, возможно ли поступать несправедливо относительно самого себя. Если первый из упомянутых случаев возможен и распределяющий поступает несправедливо, а не тот, кто берет слишком большую часть, то выходит, что тот, кто сознательно и произвольно уделяет другому более, чем он уделит бы себе, сам с собою поступает несправедливо, а так именно поступают люди скромные и умеренные, ибо истинно праведный человек довольствуется меньшим. Но может быть, и это неверно безотносительно? Он при случае может выиграть на другом благе, например в общественном мнении или вообще на прекрасном. Но затруднение это разъясняется самим определением несправедливого образа действий. Такой человек не терпит против воли, следовательно, он и не терпит несправедливости, а испытывает разве только материальный ущерб. Ясно, что тот совершает преступление, кто распределяет не по достоинству, а не тот, кто берет часть большую, чем ему следует, ибо не тот, кто имеет известное отношение к несправедливости, совершает преступление, а тот, кто делает это произвольно. А это-то и есть принцип действия, и он находится в распределяющем, а не в берущем. Сверх того, слово «действовать» употребляется в различных значениях, и в известном смысле о неодушевленных предметах можно сказать, что они совершают убийство, например, про руку или про раба, исполняющего приказание: они не совершают преступления, но делают несправедливое.

Далее, если распределяющий делил несознательно, то он по законной справедливости не совершил преступления и его решение не преступно, тем не менее оно несправедливо, ибо справедливость закона иная, чем вышеупомянутая правда. Если же он сознательно решает дело несправедливо, то он сам участвует в несправедливости и выгоде, покровительствуя другу или удовлетворяя чувство мести, и оба участвуют в выгоде, как тот, кто принимает участие в преступном делении,

так и тот, кто из упомянутых причин распределяет несправедливо; судья, несправедливо присудивший одной стороне поле, получает ведь не поле от нее, а деньги.

§ 13. Люди полагают, что несправедливый образ действий в их власти, что поэтому и справедливое легко. Но это не так. Легко, конечно, вступить в связь с женою соседа, или прибить ближнего, или дать следуемые ему деньги; это легко и в нашей власти, но сделать это определенным образом не легко и не в нашей власти. Точно так же они думают, что немного мудрости необходимо для того, чтобы знать справедливое и несправедливое, так как не трудно познать то, о чем говорится в законах. Но не это ведь справедливое, хотя случайно справедливое и законное может совпадать; справедливое же состоит в образе действий и в образе распределения. Это, однако, гораздо труднее, чем, например, знать лечебные средства, хотя ведь и здесь легко знать, что мед и вино, эллебор, прижигание и операция суть лечебные средства; но знать, как должно применять эти средства к здоровью и по отношению к каким людям и когда, столь же трудно, сколь трудно быть врачом. По этой же самой причине они думают, что справедливый точно так же хорошо мог бы поступать несправедливо, так как справедливый нисколько не хуже, а, напротив, еще лучше в состоянии совершить все эти действия: он мог бы совершить прелюбодеяние и прибить; мужественный мог бы бросить щит и, повернувшись, убежать куда бы то ни было.

Однако быть трусом или несправедливым не то же самое, что совершить нечто подобное, за исключением случайного совпадения того и другого; но быть таким [то есть трусом и несправедливым] значит иметь такие душевные качества, которые влекут за собою подобные поступки, точно так же как быть врачом и лечить не то же самое, что оперировать или не оперировать, давать лекарство или не давать, но [быть врачом значит] делать это определенным способом. Следует заметить, что справедливость может иметь смысл лишь для таких существ, которые владеют тем, что, говоря безотносительно, есть благо, допускающее избыток или недостаток, ибо для некоторых не может быть избытка, например, конечно, его не может

быть для богов; для других, напротив, даже малая частичка блага не бывает полезна, например для неисправимо дурных людей, которым все вредно; поэтому-то справедливость и относится до людей.

§ 14. Нам следует теперь сказать о правде (ἐπίεμεῖα) и о понятии правды, а также об отношении правды к справедливости и понятию правды — к понятию справедливого. При ближайшем рассмотрении понятия правды и справедливости кажутся не безусловно тождественными, но также и не различными по роду. С одной стороны, мы до такой степени хвалим правду и праведного человека, что, хваля, переносим это понятие и в другие области, употребляя его вместо понятия добра, желая этим сказать, что то, что включает в себе более правды, в то же время и лучше. С другой стороны, следуя размышлению, кажется нелепым считать наряду со справедливым и праведное за нечто похвальное: или справедливое не хорошо, или же праведное не справедливо, если оно различно [по роду от справедливого]; если же оба хороши, то они по понятию тождественны. Вот такого-то рода затруднение возникает при рассмотрении понятия правды. Однако все эти положения в известном смысле верны, и нет в них противоречия. Правда всегда касается известного случая [применения справедливости] и здесь-то является высшею справедливостью, но вовсе не есть особый род лучшей справедливости. Правда и справедливость — одно и то же, и обе они хороши, но правда лучше справедливости. Затруднение же возникает в силу того, что правда, будучи справедливой, не справедлива в смысле буквы закона, а есть исправление законной справедливости. Причина же этого заключается в том, что всякий закон — общее положение, а относительно некоторых частных нельзя дать верных общих определений. В тех случаях, в которых должно дать общее положение и нельзя это сделать вполне верно, закон держится случающегося чаще всего, причем недостаточность закона сознается. Тем не менее закон верен, ибо ошибочность заключается не в самом законе или законодателе, а в природе объекта закона. Очевидно, что таков характер человеческой деятельности.

Итак, если закон есть общее положение, а частный случай не подходит под общее положение, то, говоря безусловно,

правильно поступит тот, кто исправит недостаток и пополнит пробел, оставленный законодателем; недостаток, который и сам законодатель исправил бы, если б присутствовал и если б он знал о таком случае, [не подходящем под общее положение], когда давал закон.

Итак, правда есть справедливость и лучше, чем отдельный случай применения справедливости, но не лучше справедливости вообще, а лишь лучше той, которая в силу своей общности включает в себе ошибочность. Такова природа правды: она заключается в исправлении закона в тех случаях, где он, вследствие своей общности, неудовлетворителен. В этом и заключается причина, почему закон не может касаться всего; так, есть вещи, относительно которых нельзя дать закона, которые нуждаются в отдельном постановлении. Относительно неопределенного можно дать лишь неопределенное правило, подобно тому как либийская архитектура нуждалась в свинцовом лекале: как лекало меняется сообразно с формой камня и не остается одним и тем же, так и постановление, узаконенное путем голосования, применяется к обстоятельствам дела.

Итак, теперь ясно, что такое правда и что она есть справедливость, но что она лучше отдельного применения справедливости. Из этого также ясно, какой человек праведный: тот праведный, кто намерен действовать и действует в этом направлении и не придерживается буквы закона ко вреду ближнего, а применяет его свободно, даже имея законное право на своей стороне; а душевное качество такого человека — праведность — есть приобретенное свойство, различающееся от справедливости.

§ 15. Ясно из предыдущего, возможно ли поступить с самим собою несправедливо или нет. Все то справедливо, что сообразно с добродетелью, взятой в целом, и определено законом; например, закон не позволяет убивать себя, а то, чего закон не приказывает, то он запрещает. Сверх того, если кто-либо противозаконно и произвольно наносит вред своему ближнему, не потерпев сам вреда, тот поступает несправедливо; произвольно же поступает тот, кто знает, кому и чем он вредит; а тот, кто под влиянием страсти убивает себя, поступает

произвольно и против веления истинного разума, а этого закон не дозволяет; следовательно, человек совершает преступление, но против кого? Против государства, а не против себя, так как он страдает добровольно, а никто добровольно не терпит несправедливости; поэтому-то его и наказывает государство, налагая на самоубийцу известного рода бесчестие, так как он совершает преступление против государства. Сверх того, поскольку человек, делая несправедливое, называется несправедливым, не будучи, однако, совершенно дурным, постольку и в этом отношении не может быть преступления против самого себя, ибо быть несправедливым и делать несправедливое — различные понятия; поступающий несправедливо — дурной человек в таком смысле, в каком, например, трус [дурной человек], а не в том, что соединяет в себе все пороки, и его несправедливость, таким образом, не должна быть понимаема в последнем значении; в противном случае пришлось бы отнять и приписать одному и тому же человеку одно и то же определение, а это невозможно, и понятие несправедливого и справедливого имеет место лишь в отношениях нескольких людей между собою. Сверх того, с понятием преступления связаны понятия произвольности, преднамеренности и понятие того, что ему по времени предшествует, ибо кто вследствие чего-либо испытанного им вредит другому и отвечает ему тем же самым действием, того не считают человеком, поступающим несправедливо. Человек же, который сам себе наносит ущерб, в одно и то же время и действует, и страдает. К тому же вышло бы, что он по доброй воле испытывает несправедливость. Сверх всего, ни один человек не может поступать несправедливо, не впадая в какую-либо частичную неправильность: никто не совершает прелюбодеяния с собственной женой, или никто не совершает грабежа в собственном доме, или никто не ворует собственных денег. Но вопрос о том, может ли кто нанести себе несправедливость, уже окончательно решается определением, данным относительно добровольного испытывания несправедливости. Ясно также, что то и другое дурно, как испытывать несправедливость, так и наносить несправедливость, ибо одно означает иметь менее, а другое — имеет более чем середину (которая в области медицины соответствует

здоровью, а в области гимнастики хорошему телосложению). Однако поступать несправедливо хуже, ибо преступление сопряжено с порочностью и всегда заслуживает хулы и притом сопряжено с окончательной и безотносительной порочностью или, по крайней мере, близко к ней (так как не все произвольное сопряжено с преступлением). Напротив того, терпеть несправедливость не предполагает ни порочности, ни преступности. Итак, испытывание несправедливости, как таковое, есть меньшее зло; ничто, однако, не мешает ему быть в известном случае и большим злом, но наука не заботится об этих различиях и называет воспаление легких болезнью более тяжелой, чем вывих ноги, хотя может случиться наоборот, например, если споткнувшийся вследствие своего падения попадет к неприятелю и будет убит. Говоря же метафорически и играя синонимами, можно сказать, что хотя и нет справедливости [обязанностей] всего человека относительно себя, но есть обязанность некоторых частей его относительно других; при этом имеется в виду не весь объем понятия прав, а лишь право господина над рабами и отца над семьей.

Говоря, таким образом, о справедливости, мы различаем часть души разумную от неразумной. Ввиду этого деления принимают преступления против самого себя, ибо возможно в этом случае, что человек страдает от собственных страстей; и здесь следует предположить известного рода правовые отношения, какие существуют между правящим и повинующимся.

Таким образом, определена справедливость и другие этические добродетели.

Книга шестая

[Дианоэтические добродетели] § 1–3. [Наука, επιστήμη] § 4.

[Искусство, τέχνη] § 5. [Практичность, φρόνησις] § 6.

[Разум, νοῦς] § 7–8. [Мудрость, σοφία] § 9. [Добрый совет,

εὐβουλία] § 10. [Рассудительность и безрассудство,

σύνεσις, καὶ ἀσυνεσία] § 11. [Осмысленность, γνώμη] § 12.

[Изобретательность, δεινότης] § 13

§ 1. Мы ранее сказали, что следует избирать середину, а не избыток и не недостаток; середину и предписывает истинный разум. Это-то мы и разберем теперь. Как во всех рассмотренных приобретенных свойствах души, так и в остальных существует известного рода цель, к которой разумный человек стремится или от которой уклоняется; точно так же существует известного рода определение середины, которая, как мы сказали, находится между избытком и недостатком и которая сообразна с истинным разумом (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον). Но мысль, высказанная таким образом, хотя и верна, однако отнюдь не ясна, ибо во всех других занятиях, относительно которых существует наука, мысль будет верна, если сказать, что следует заниматься не очень много, и не очень мало, и не очень лениво, а придерживаясь середины и истинного разума. Но человек, владеющий только этим правилом, ничего большего и не знал бы, как, например, не знал бы, чем следует лечить тело, если б ему кто-либо сказал: тем следует лечить, чем предписывает врачебное искусство и те лица, которые им обладают. Поэтому-то необходимо, чтобы высказанная мысль была не только верна по отношению к приобретенным душевным свойствам, но необходимо также определить понятие истинного разума и его границы.

§ 2. Разбирая добродетели души, мы назвали одни этическими, а другие дианоэтическими. Этические добродетели мы уже рассмотрели; прежде чем приступить к остальным, мы поговорим о душе. Уже ранее сказано, что душа имеет две части: одну разумную, другую не разумную. Теперь нам следует таким же способом разделить и разумную часть. Допустим, что разумная душа делится на две части: первой из них мы созерцаем те принципы бытия, которые неизменны,

второй — те, которые могут изменяться. Но относительно различных по роду объектов должно существовать, соответственно каждому из них, родовое различие частей души, если только познание состоит в известном подобии и сродстве [объекта с субъектом]. Назовем одну из частей разумной научной (ἐπιστημονικόν), а другую рассудочной (λογιστικόν), ибо взвешивать мотивы и рассуждать — одно и то же, и никто не делиберует о том, что неизменно. Итак, рассудок — одна часть разумной души. Покажем, какое душевное свойство каждой из этих частей лучшее, ибо в нем [в лучшем] заключается добродетель каждой, а добродетель проявляется в свойственном ей деле. В душе находятся три условия, от которых зависит деятельность и истина, — ощущение, ум и стремление; из этих трех ощущений не есть принцип какого бы то ни было действия; это ясно из того, что животные имеют ощущения, но в деятельности не участвуют. Утверждению и отрицанию в мышлении соответствует в стремлении влечение и отвращение. Если этическая добродетель состоит в привычке, сопряженной с намерением, а намерение — в стремлении с делиберацией, то разум в таком случае есть истинный, а стремление правильное, когда намерение хорошо и когда стремление и намерение человека тождественны. Вот это мышление и его истина называются практическими. Различие блага и зла в теоретическом мышлении, а не в деятельности и в творчестве, состоит в различении истины ото лжи, ибо в этом вообще заключается задача теоретического мышления; задача же практического и теоретического вместе — в истине, приведенной в согласие с правильным стремлением. Итак, намерение — принцип действия; оно начало движения, а не конечная цель; принцип же намерения — стремление и разум, касающиеся намерения; поэтому-то намерение не бывает без разума и рассудка и без этической привычки. Нравственная деятельность (εὐπραξία) и противоположное ей невозможны без размышления и этической привычки. Одно мышление не в состоянии привести что-либо в движение, а лишь практическое мышление в связи с известной целью. Творчество имеет то же самое начало, ибо всякий создающий что-либо творит ради известной цели; при этом предмет

творчества не бывает просто целью, а всегда имеет известное отношение к чему-либо и принадлежит чему-либо. Про действие же это можно сказать [что оно бывает целью], ибо нравственная деятельность сама по себе цель и стремление направлено к ней. Поэтому-то намерение есть стремящийся разум, или разумное стремление, а человек — принцип его. Совершенное никогда не может быть предметом намерения, например, никто не намерен быть разрушителем Трои. Никто не делиберирует о прошедшем, а только о будущем и о возможном; ибо прошлое не может не быть, поэтому-то Агафон справедливо говорит:

Оно только самому Богу невозможно —
Сделать недействительным то, что совершилось.

Истина есть дело обеих частей разумной души; а те приобретенные свойства, которыми каждая из частей души по преимуществу достигает истины, те-то и составляют добродетель каждой из них.

§ 3. Об этих свойствах мы теперь и будем снова говорить, начав издалека. Пусть душа достигает истины в утверждении и в отрицании пятью путями, а именно: искусством, наукой, практичностью (φρόνησις), мудростью и разумом (νοῦς), ибо предположение и мнение могут ввести и в обман. Если мы станем точно выражаться и не будем увлекаться аналогиями, то из нижеследующего выяснится, в чем состоит сущность науки. Мы все предполагаем, что познанное нами не может быть и иным; напротив, о том, что может быть иным, мы не знаем, когда оно более нами не рассматривается, существует ли оно или нет. Итак, предмет науки — необходимое; он, следовательно, извечен, ибо все то, что существует, безусловно по необходимости вечно, а вечное — не создано и нерушимо. Далее, кажется, что всякой науке можно выучиться и всякому предмету знания обучить. Всякое обучение, как мы об этом говорили в «Аналитике»⁶, возникает из того, что ранее известно, частью путем наведения, частью путем умозаключения. Наведение есть метод образования общих положений,

⁶ Анал. вторая. I кн. I гл.

а умозаключение — выведение из общего. Следовательно, умозаключение предполагает [посылки] принципы, на которых основывается и которые сами не могут быть доказаны силлогизмом (но наведением).

Итак, наука есть приобретенная способность души к доказательствам; к этому следует еще прибавить те определения, которые мы дали в Аналитике. Человек знает тогда, когда он уверен и ему ясны принципы [знания]. Он будет владеть случайным знанием, если уверенность в принципах не большая, чем относительно заключения.

§ 4. Таким-то образом мы определяем науку. К тому, что может быть иным [то есть не необходимо], относятся творчество и деятельность; ибо творчество (ποίησις) и деятельность (πράξις) не одно и то же, в чем мы убедились в экзотерических лекциях. Следовательно, приобретенное душевное свойство деятельности, сообразной с разумом, различно от свойства разумного творчества. Поэтому-то одно не содержится в другом, ибо деятельность не есть творчество, а творчество не есть деятельность. Если домостроение — искусство и, в некотором роде, приобретенная привычка творчества, следующего разуму, и если, с одной стороны, не существует искусства, которое не было бы разумной творческой привычкой, а с другой — не существует подобной привычки вне искусства, то можно сказать, что искусство и приобретенное душевное свойство творчества, следующего истинному разуму, — одно и то же. Всякое искусство касается генезиса, творчества и теории того, как что-либо создается из того, что может быть или не быть. Принцип создаваемого заключается в творящем лице, а не в творимом предмете, ибо искусство касается не того, что существует или возникает по необходимости, а также не того, что существует от природы, потому что это имеет в себе принцип своего существования.

Так как творчество и деятельность не одно и то же, то необходимо искусство отнести к творчеству, а не к деятельности. В известном смысле случай и искусство касаются того же самого, как это и высказал Агафон:

Искусство возлюбило случай, а случай — искусство.

Итак, искусство, как сказано, есть творческая привычка, следующая истинному разуму; неумелость в сфере искусства (ἀτεχνία), напротив, привычка творческая, следующая ложному разуму, касающаяся того, что может быть и иным.

§ 5. Понятие практичности мы постигнем тогда, когда посмотрим, каких людей мы называем практичными. Кажется, практичному свойственно хорошо рассуждать о том, что ему хорошо и полезно, и это не относительно частных, здоровья или силы, а относительно того, что ведет к благополучию (τὸ εὖ ξῆν). Доказывается это тем, что мы и тех называем практичными, которые верно рассчитывают средства для достижения какой-либо хорошей цели, не заключающейся в сфере искусства. Так что, вообще говоря, тот практичен, кто способен хорошо взвешивать обстоятельства (βουλευτικός). Никто не делиберирует о том, что не может быть иным, или о том, чего он не может сделать. Итак, если наука доказательна, а относительно того, принципы чего могут быть и иными, доказательство невозможно (так как все эти явления могут обстоять иначе и нельзя делиберировать о том, что существует по необходимости), то очевидно, практичность не есть ни наука, ни искусство: наукой она не может быть, ибо все, что осуществляется на практике, может быть и иным; искусством же потому не может быть, что творчество и деятельность различны по роду. Итак, остается лишь [сказать, что практичность] есть верное и разумное приобретенное душевное свойство, касающееся людского блага и зла. Цель творчества находится вне его, чего нет в деятельности, ибо здесь правильная деятельность и есть цель. Поэтому-то мы считаем практичными Перикла и ему подобных, ибо они способны видеть то, что хорошо как для них самих, так и для людей вообще; мы полагаем, что подобные практики годны для управления домом и государством. Поэтому-то мы и умеренность (σωφροσύνη) называем таким именем, которым обозначается, что она сохраняет собою практический ум; она сохраняет в нас правильное понимание (ὑποληψίς). Ведь наслаждение и страдание уничтожают и отвлекают не всякое суждение, как, например, суждение о том, равна ли сумма углов треугольника двум прямым или нет, но [уничтожаются суждения] о том,

как нам следует поступать, ибо принципы нашей деятельности заключаются в цели ее; человек же, развращенный наслаждением и страданием, не узнает принципов и необходимости выбирать и действовать постоянно ради известной цели и на известном основании. Испорченность состоит в гибели принципа. Итак, необходимо признать, что практичность есть разумное приобретенное свойство души, осуществляющее людское благо. Действительно, искусство может иметь совершенство [добродетель], практичность не может; далее, в искусстве тот предпочтителен, кто [намеренно] произвольно ошибается; в практичности же, как и в добродетелях [произвольно погрешающий], стоит ниже. Итак, практичность — добродетель, а не искусство, так как практичность — добродетель одной из частей, а именно рассуждающей (δοξαστιδόν), ибо как суждение [мнение], так и практичность касаются того, что может быть иным. Но практичность не просто разумное приобретенное свойство души (ἐξίς μετὰ λόγου); доказывается это тем, что подобное приобретенное свойство можно забыть, практичность же нельзя.

§ 6. Так как наука состоит в схватывании общего и того, что существует по необходимости, и так как все доказательное и наука имеют принципы, (ибо наука ведь разумное нечто), то очевидно, что относительно [высшего] принципа знания, не может быть ни науки, ни искусства, ни практичности, ибо всякое научное знание требует доказательств, а другие приобретенные свойства [то есть искусство и практичность] касаются того, что изменчиво. Но и мудрость не может касаться высших принципов, ибо мудрому свойственно доказывать некоторые вещи. Если же наука, практичность, мудрость и разум суть те средства, которыми мы достигаем истины и благодаря которым никогда не ошибаемся относительно того, что необходимо и изменчиво, и если к трем из этих средств нельзя отнести принципов (эти три я называю: практичность, мудрость и науку), то остается только отнести их к разуму.

§ 7. Мудрость в искусстве мы признаем за теми, которые наиболее точны в своем искусстве, например, Фидия мы признаем мудрым скульптором и Поликлита мудрым ваятелем, выражая этим то, что мудрость есть ни что иное, как совершенство

[добродетель] в искусстве. Бывают, однако, люди, которых мы вообще считаем мудрецами, а не мудрыми только в каком-либо одном отношении, как, например, Гомер говорил в своем стихотворении «Маргита»:

«Его боги не создали ни пахарем, и ни земледельцем,
и ни мудрым в чем бы то ни было».

Ясно, что мудрость заключается в наиболее точной науке; поэтому мудрец должен знать не только то, что вытекает из принципов, но схватить истину и относительно самих принципов.

Итак, мудрость состоит и в науке, и в разуме, будучи как бы главой в силу того, что она есть знание наиболее важного.

Нелепо считать политику и практичность высшим; для этого нужно, чтобы человек был лучшим созданием в мире. Если не одно и то же здорово и хорошо людям и рыбам, а белое и прямое всегда одно и то же и если мудрое признают всегда одним и тем же, а практичное различным, но наверное назовут того практичным [рассудительным], кто всегда верно судит о том, что его касается, и в этом ему будут доверяться; поэтому и некоторых животных называют рассудительными, поскольку они, кажется, имеют способность заботиться о том, что касается их жизни. Ясно, что мудрость и политическая наука не одно и то же, ибо если назвать мудрость знанием того, что полезно самим себе, то будет много «мудростей»; ведь ни одна не охватывает блага всех животных, а для всякого блага иная; в противном случае было бы и одно врачебное искусство для всех. При этом не будет разницы, если допустить, что человек лучшее из всех существ, ибо существуют другие вещи, гораздо более божественной природы, чем человек; например, самые очевидные те тела, из коих образована мировая система.

Из сказанного ясно, что мудрость есть знание и разумное понимание наиболее важного в природе; поэтому-то Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрецами, а не практичными, ибо видят, что они не понимают собственной выгоды; про их знание говорят, что оно «чрезвычайно» и «удивительно», «тяжело» и «демонично», но бесполезно, так как они не доискиваются того, что составляет благо людей.

§ 8. Практичность касается людских дел и того, о чем можно делиберировать, ибо мы говорим, что практичному по преимуществу свойственно правильно советовать [себе и другим], а никто не делиберирует о том, что не может быть иным, и о том, что не имеет цели, то есть осуществимого блага. Вообще говоря, тот хороший советчик, кто размышлением умеет найти лучшее из доступного осуществлению человека. Практичность имеет дело не только с общим, но должна понимать и частное, ибо она имеет дело с практикой, а действие всегда касается частного; поэтому-то иные, не будучи образованными, оказываются лучшими практиками, а в особенности это следует сказать про опытных людей. Если бы кто-либо знал научно, что легкое мясо легко переваривается и здорово, но не знал бы, какое мясо легко, то он не восстановит здоровье; напротив, знающий, что мясо птиц [легко] и здорово, скорее восстановит здоровье. Практичность направлена на деятельность, так что она должна иметь оба [вида знания] или же по преимуществу второй [опытный]. Есть, значит, своего рода архитектурная практичность. Хотя политически и практически ум, с точки зрения приобретенного душевного свойства, один и тот же, однако сущность их не одна и та же. Та практичность, которая заботится о государстве, будучи как бы архитектурной, называется законодательной, а та, которая заботится о частном, имеет общее название «политического ума»; он в одно и то же время ум, способный к действию и к делиберации: ибо законопроект ($\psi\eta\phi\iota\sigma\mu\alpha$) по отношению к деятельности есть последнее, — поэтому-то только таких людей [издающих законы] и называют политиками, ибо они действуют подобно чернорабочим.

Практичность, кажется, более всего относится к отдельной личности, и притом к самому себе; этот вид ее имеет общее название практического ума. Другие же называются: экономным, законодательным, политическим, а этот последний делится на делиберирующий и присуждающий.

§ 9. Знать, что тебе полезно, есть тоже известного рода познание: однако существует большое различие: одному кажется, что тот практичен, который знает и заботится лишь о том,

что ему полезно, а политики [напротив, ему кажутся] слишком хлопотливыми. Поэтому-то Еврипид говорит:

«Неужели я благоразумен? Ведь я без забот мог иметь равную часть, живя среди многочисленных воинов! Но кто возвышается над другими и слишком хлопотлив...»⁷

Они стремятся лишь к благу для самих себя и полагают, что его следует осуществлять. Вследствие такого мнения таких людей и стали называть практичными; однако, вероятно, личное благополучие невозможно без экономии и политики. Сверх того, неясно и подлежит рассмотрению, каким образом следует стремиться к собственной пользе.

Доказательством сказанного служит то, что молодые люди могут стать геометрами, математиками и знающими подобные предметы, практичными же не могут стать. Причина заключается в том, что практичность имеет дело с частным, а частное становится известным из опыта; молодой же опыта не имеет. Большое количество времени создает опыт. Достоинно внимания, почему юноша может стать математиком, а не мудрецом или физиком, разве не потому, что принципы математики получают отвлечением, а принципы физики и мудрости — из опыта; эти последние лишь повторяются юношами без убеждения в истинности, в то время как принципы математических понятий вполне ясны. Сверх того, ошибка при делиберации может заключаться в общем или в частном, например, что всякая «тяжелая» вода вредна или же что эта вода «тяжела». Ясно также, что практичность не может быть научной, ибо первая касается, как сказано, того, что [в познании] является последним; таково-то именно и есть осуществляемое. Она [практичность] противоположна разуму, разум имеет дело с определениями, которые не могут быть даны рассудком; практичность же имеет дело с последним, относительно чего нет науки, а есть лишь восприятие, притом не восприятие частных явлений, а такое, путем коего мы воспринимаем треугольник, считая его в математике последним, на чем можно успокоиться.

⁷ Из утраченной трагедии Еврипида «Филоклет».

Однако эта практичность более походит на восприятие, в то время как [обыкновенно] она принадлежит другому виду.

§ 10. Исследовать и deliberировать — две различные вещи, хотя deliberация есть известного рода исследование. Следует определить характер доброго совета (εὐβουλία): наука ли он, или известное мнение, или удачное предположение (εὐστοχία), или иной какой вид. Наукой он не может быть, ибо того, что знают, не исследуют; добрый же совет есть известного рода deliberация, а кто deliberирует, тот исследует и размышляет. Но он также не есть удачное предположение, ибо это мгновенно и без размышления, совещающиеся же нуждаются во многом времени, и пословица гласит: «Выполнять решение следует быстро, а решаться медленно». Далее, добрый совет отличен и от пронизательности (ἀρχινοία). Пронизательность есть своего рода способность к удачным предположениям. Однако добрый совет не может быть и каким-либо мнением, но ввиду того, что тот, кто дурно советует, ошибается, а тот, кто хорошо, deliberирует и поступает правильно; ввиду этого ясно, что добрый совет есть своего рода правильность, а не наука или мнение. Про науку нельзя сказать, что ей свойственна правильность (как не свойственна ей и ошибка), а правильность мнения называется истинностью. Сверх того, все то определено, чего касается мнение. Однако нельзя предположить, что добрый совет возможен без рассудка; поэтому остается [отнести его к] рассудку (διάνοια), так как он не есть еще утверждение, в то время как мнение не исследование, а уже в известном смысле утверждение; напротив того, тот, кто deliberирует, хорошо ли, дурно ли — это все равно, тот исследует и обдумывает.

Итак, добрый совет состоит в известной правильности deliberации; поэтому необходимо сначала исследовать, что такое deliberация и чего она касается. Но и правильность бывает различная, и ясно, что не всякая тут уместна; так, невоздержный или дурной человек размышлением достигает того, чего стремится достичь, так что они правильно deliberировали, и все же в результате они окажутся в великой беде, в то время как кажется, правильная deliberация есть вещь

хорошая. Итак, только такую правильность совета можно назвать «добрым советом», которая стремится к благу; но его можно достичь и ложным силлогизмом и случайно сделать то, что следует, но неверными средствами, а потому, что средний термин ложный. Так что и то еще не «добрый совет», когда случайно делаешь, что должно, но не теми средствами, какими должно. Далее, один человек достигает результатов делиберации после долгого времени, другой быстро; поэтому и первое мы еще не назовем «добрым советом», а назовем мы его правильностью, имеющей в виду пользу и долг и [находящей для их осуществления] средства и время. Далее существует безотносительно «добрый совет» или по отношению к какой-либо цели; первый, безусловный вид, тот, который имеет в виду безотносительную цель, а второй относится к чему-либо определенному. Если практичным людям свойственно хорошо делиберировать, то добрый совет следует назвать правильностью суждения относительно того, что полезно в каждой отдельной цели, относительно чего практичность имеет верный взгляд.

§ 11. Рассудительность и безрассудство, в силу коих мы называем людей рассудительными и безрассудными, не вполне тождественны с наукой и мнением (ибо в таком случае все были бы рассудительными) и не тождественны с какой-либо частью науки, как, например, терапия есть часть врачебного искусства, а геометрия — часть учения о величинах. Рассудительность не касается также и того, что вечно и недвижимо, ни того, что каким-либо образом развивается, а того, о чем можно сомневаться и делиберировать. Она касается, значит, того же самого, чего и практичность; однако практичность и рассудительность не одно и то же. Практичность приказывает; цель ее определить, что следует делать и чего не следует. Рассудительность только критикует. Тождественные названия суть: рассудительность и «благорассудительность», рассудительные и «благорассудительные». Рассудительность, далее, не обозначает обладания практичностью или приобретения ее. Но как обучение называется рассуждением в применении к науке, точно так же говорится и о пользовании мнением при обсуждении того,

о чем судит практичность, а именно обсуждение слов других, и притом хорошее, ибо хорошее и прекрасное одно и то же.

Отсюда-то произошло название «рассудительность», в силу коего мы людей называем рассудительными, то есть от обучения, ибо мы часто обучение называем рассуждением.

Так называемая осмысленность (γνώμη), в силу коей мы людей называем осмысленными и обладающими смыслом, заключается в верном суждении о нравственном долге. Доказывается это тем, что мы нравственного человека по преимуществу называем снисходительным, и иметь снисхождение в некоторых вещах называем правдой. Итак, снисхождение есть правильное и критическое определение правды; оно правильно, поскольку соответствует истине.

§ 12. Все эти приобретенные душевные свойства стремятся к одному и тому же: ведь приписываем же мы осмысленность и рассудительность, и практичность, и разум одним и тем же людям, называя их и осмысленными, и разумными, и практичными, и рассудительными. Все эти душевные силы сходятся в том, что они касаются последних принципов [предшествующих деятельности] и частного, и хороший критик имеет дело с тем же самым, с чем и практичный, рассудительный, осмысленный и снисходительный, ибо правда обща всем хорошим действиям, которые относятся к другим людям. Все осуществимое принадлежит к области частного и последних принципов, и практичному необходимо знать их; с другой стороны, рассудительность и осмысленность имеют дело с тем, что осуществимо на практике, а это — последнее. И разум имеет дело с последним в двояком значении, ибо разуму принадлежит познание первых принципов и последних, а не рассудку; первые суть неизменные первичные понятия, исходная точка всякого доказательства, второе суть последние принципы всякой деятельности, они случайны и могут быть такими или иными; но они принципы цели. Общее образуется из частного, а об этом должно свидетельствовать восприятие; это и есть разум. Поэтому все эти качества кажутся прирожденными, и никто не называет человека мудрым по природе, но осмысленным, рассудительным и разумным. Доказывается это тем, что эти качества, как мы полагаем, являются с годами, и известный возраст

имеет разум и осмысленность, как будто причина этого лежит в природе. Поэтому-то разум в одно и то же время есть принцип и цель. Из этих принципов исходят все доказательства и их касаются, так что мы должны обращать внимание на изречения опытных людей, старших и практичных, не менее, чем на доказательства, ибо их зрение, вследствие опытности, привычно, и поэтому они видят верно.

Итак, сказано, что такое практичность и мудрость, чего они касаются и что они суть добродетели различных частей души.

§ 13. Но может быть, кого-либо затруднит вопрос, к чему они [практичность и мудрость] пригодны? Ведь мудрость не рассматривает того, что составляет блаженство человека (так как она не имеет дело с генезисом), а практичность, хотя и занимается этим, но к чему она пригодна, если практичность занята справедливостью, прекрасным и благом человека; все это хорошему человеку следует осуществлять, но знание этих вещей нас нисколько не делает более склонными к их осуществлению, если только добродетели суть приобретенные душевные свойства. Это совсем как со здоровым и хорошим расположением, которые получили свое название не оттого, что мы в состоянии создать их, а от известного приобретенного свойства. Ведь мы нисколько не станем практичнее от знания врачебного искусства или гимнастики. Но если мы не по этому считаем кого-либо практичным, а потому, что он умеет стать справедливым и пр., то эта добродетель бесполезна для тех, которые уже хорошие люди; бесполезна она и для тех, которые не имеют ее: ведь нет разницы быть самим практичными или следовать практичным людям; совершенно так же, как относительно здоровья, все мы желаем быть здоровыми, но для этого не все изучаем медицину.

Сверх того, нелепым может показаться и то, что практичность, будучи добродетелью более низкой, чем мудрость, является властвующей над нею, ибо она управляет и приказывает в частности во всем, что делается. Об этом следует высказаться, ибо теперь мы только перечислили затруднения. Во-первых, скажем, что сами по себе обе добродетели необходимо желательны, так как каждая из них есть добродетель одной из частей души; желательны даже в том случае, если бы они

не создавали ничего, помимо себя. Во-вторых, они действительно создают, правда не так, как врачебное искусство создает здоровье, но так, как здоровье и мудрость создают блаженство, будучи частью добродетели, обладание и осуществление которой делают человека счастливым. Далее, задача [человека] выполняется сообразно практичности и этической добродетели, ибо добродетель задает правильную цель, а практичность находит средства. Четвертая часть души, растительная, не имеет добродетели, ибо от нее вовсе не зависит наша деятельность или бездействие.

Что касается утверждения, что человек, благодаря практичности, нисколько не становится способнее к совершению прекрасных и справедливых дел, то нам следует начать несколько издалека, исходя из следующего принципа: иногда мы про некоторых говорим, что они поступают справедливо, не будучи справедливыми, как, например, про тех, которые выполняют положенное законами, поступая так против воли, или по неведению, или по какой-либо иной причине, а не ради самого [справедливого] действия (хотя ведь они поступают, как следует и как нужно поступить хорошему человеку); точно так же может, как кажется, случиться, что кто-либо поступит хорошо в силу того, что он от природы таков, то есть он поступает как бы с намерением и ради того, что осуществляется действием. Но добродетель делает намерение правильным, а все то, что необходимо для осуществления намерения, это все зависит уже не от добродетели, а от другой силы. Но об этом следует яснее высказаться.

Есть в душе известная сила, называемая изобретательностью ($\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\tau\eta\varsigma$); она состоит в том, что человек благодаря ей может найти и добыть подходящие средства для известной цели. Если цель хороша, то эта сила похвальна; если же цель дурна, то это способность, готовая на все. Поэтому-то людей практичных называют опасными и способными на все. Хотя практичность и не есть изобретательность, но она невозможна без последней. Это приобретенное свойство возникает в душе не без добродетели, как это было сказано и само по себе ясно. Умозаключения, содержащие в себе принцип действий, образуются следующим образом: «Ввиду того, что цель и благо

таковы, следует предпринять то и то». Для примера можно взять любое умозаключение. Но это лишь для хорошего человека так, — ибо испорченность отвлекает человека, заставляет его ошибаться насчет принципов деятельности, так что ясно, нельзя быть практичным, не будучи нравственным.

Вновь обратимся к добродетели, ибо ведь добродетель приблизительно так же относится к практичности, как эта последняя к изобретательности. Это не то же самое, но сродное нечто; отношение такое же, как прирожденной добродетели к совершенной. Ведь каждая добродетель всем в известном смысле кажется прирожденной. Бывают же от рождения и справедливые, и умеренные, и мужественные и тому подобные люди; тем не менее мы ищем более совершенного блага и желаем, чтобы люди овладели иным способом той же добродетелью. Дети и животные также обладают прирожденными качествами, но без разума эти качества кажутся вредными. Настолько, кажется, дело очевидно, что, подобно тому как сильному телу, сильно движущемуся, легко подвергнуться сильному падению, именно вследствие слепого движения, — то же самое возможно и здесь [в сфере духовной]. Если же присоединится разум, то деятельность выйдет иною, и душевное качество, будучи тем же самым, лишь в этом случае является совершенным. Подобно тому, как рассудочная деятельность имеет два вида — изобретательность и практичность, точно так же и в этической области два вида — прирожденная добродетель и совершенная, — при этом совершенная добродетель не может возникнуть без практичности. Поэтому-то иные и утверждают, что все добродетели суть виды практичности, и Сократ в своем исследовании частью утверждал верное, частью ошибался. Он ошибался, утверждая, что все добродетели суть виды практичности, но прекрасно говорил, что они невозможны без практичности. Доказывается это тем, что теперь все желающие определить добродетель прибавляют к ней понятие прирожденного душевного свойства, говоря, с чем оно, следуя истинному разуму (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*), имеет дело; а истинен тот разум, который следует указаниям практического ума. Итак, они чают как бы, что добродетель есть подобное приобретенное душевное свойство, следующее

указаниям практичности. Но определение следует несколько изменить. Добродетель не только следует истинному разуму, но она есть приобретенное душевное свойство, по существу связанное с истинным разумом (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου). Истинный разум в этом [то есть в практике] и есть практичность. Но Сократ полагал, что добродетели суть качества разума (ибо все они знания), мы же полагаем, что они сопряжены с разумом. Итак, ясно из сказанного, что нельзя быть вполне добродетельным без практичности, как нельзя быть практичным без этической добродетели. Но таким путем можно разрешить затруднение [которое возникло бы], если бы кто-либо стал утверждать, что добродетели друг от друга различны, ибо ведь не всякий человек от природы расположен ко всем, так что он одну может уже иметь, а другой еще нет. Это возможно относительно физических добродетелей, а невозможно относительно тех, по которым кто-либо называется безусловно хорошим. Ибо с практичностью, которая одна, соединены и все другие. Ясно, что в ней человек нуждался бы, даже если б он не имел случая осуществления, так как практичность есть добродетель одной из частей души и так как правильного намерения не может быть без практичности и без добродетели, ибо первая определяет цель, а вторая позволяет найти средства. Однако практичность не стоит выше мудрости и не принадлежит даже лучшей части души, точно так, как врачебное искусство не стоит выше здоровья, ибо первое не пользуется здоровьем, а направлено лишь на восстановление здоровья, поэтому оно приказывает ради здоровья, но не здоровью. Это все равно, что поставить политику выше богов, ибо она приказывает всему в государстве.

Книга седьмая

[О воздержности и невоздержности § 1–11.

О наслаждении и страдании § 12–15]

§ 1. После этого, избрав новую исходную точку, нам следует утверждать, что в области нравственных явлений должно избегать троякого рода вещей: порочности (μακία), невоздержности и зверства (θηριότης)⁸. Понятия, противоположные этим двум, ясны: одно мы называем добродетелью, а другое — воздержностью. Что же касается зверства, то противоположным ему качеством следует, скорее всего, считать добродетель, превышающую силы человека, а именно — героическую или божественную, какую приписал, например, Гомер Гектору, про которого Приам говорит, что он чрезвычайно хороший человек

и не похож

На сына смертного, а скорей на сына Бога.

Если избыток добродетели делает людей, как говорят, богами, то ясно, что именно такими должны быть приобретенные качества души, противоположные зверству. И подобно тому как животному не свойственны ни порочность, ни добродетель, так не свойственны они и Божеству; напротив, качество Божества должно быть почетнее добродетели, животное же должно обладать иным каким-либо видом порочности. Но «божественный человек», как такого обыкновенно называют спартанцы, желая тем выразить свое уважение («это божественный человек», говорят они), редко встречается; точно так же редко встречается между людьми зверский человек. Чаще такие люди встречаются среди варваров, а иногда люди становятся таковыми вследствие болезней и увечий. Этим названием мы клеймим только тех, которые до крайности порочны. Но о подобных душевных расположениях будет позднее упомянуто, о порочности же говорено ранее. А теперь следует разобрать невоздержность, слабохарактерность и развратную изнеженность (ἀκρασία, μαλακία, τρυφή), а также воздержность и твердость характера. Их нельзя считать однородными

⁸ Ср. Dante: D. C. Inferno, XI. «Non ti ricorda di quelle parole», и след.

с добродетелью и порочностью, но нельзя также считать их видом, отличным от добродетели и порочности. И здесь нам следует поступать, как в других случаях, а именно — описать то, что более всего бросается в глаза, взвесить затруднения и таким образом перечислить по возможности все выдающиеся мнения касательно этих душевных явлений или если не все, то, по крайней мере, наибольшее количество и важнейшие из них. Задача в достаточной мере будет решена, если удастся разрешить затруднения и таким путем в результате получить важнейшие мнения.

§ 2. Сдержанность и самообладание (ἐυκράτεια καὶ καρτερία) принадлежат, конечно, к прекрасным и похвальным вещам, а невоздержанность и изнеженность к дурным и порицаемым; при этом сдержанный следует разумным принципам, а несдержанный нарушает их. Далее, невоздержный сознает, что под влиянием страсти поступает дурно, воздержный же, зная, что страсти дурны, не поддается им, следуя разуму. Всякий благоразумный человек сдержан и владеет собою; они при этом полагают, что подобный человек [воздержный и владеющий собою] в то же время всегда благоразумен, другие отрицают это. Точно так же одни употребляют слова невоздержный и несдержанный безразлично, другие, напротив, утверждают что в них есть различие. Про рассудительного (φρόνιτος) иные говорят, что он не может быть несдержанным; другие, напротив, утверждают, что иногда рассудительные [практичные] люди бывают и очень несдержанными. О несдержанности говорят как в применении к страсти, так и к чести, и к деньгам. Вот что обыкновенно говорят об этом.

§ 3. Может возникнуть затруднение, как кто-либо, правильно размышляя, может быть невоздержным. Некоторые думают, что это невозможно человеку, обладающему истинным знанием, потому что странно было бы, — думал Сократ, — чтобы над человеком, обладающим истинным знанием, могло господствовать нечто иное и влечь его в разные стороны, как раба. Сократ, таким образом, совсем отрицал это положение, говоря, что в таком случае невоздержанность невозможна, ибо никто, обладая знанием, не станет противодействовать добру, разве только по незнанию. Это положение противоречит

очевидным фактам, и следует поэтому рассмотреть, возникает ли страсть под влиянием незнания, и если так, то какого вида незнание; ведь ясно, что человек, поступающий невоздержно, не думал об этом ранее, чем подпал страсти. Некоторые [мыслители] соглашались с одной частью [Сократова учения], а с другою — нет. Они признают, что нет ничего сильнее истинного знания, но не признают того, что никто не поступает против кажущегося ему лучшим [собственного мнения о благе]; потому-то, — говорят они, — невоздержный и подпадает страстям, что не обладает истинным знанием, а лишь мнением (δόξα). Однако если дело идет о мнении, а не об истинном знании, и если не сильное убеждение противодействует [страстям], а слабое, как, например, это случается с сомневающимися, то люди, не выдерживающие и уступающие сильным страстям, заслуживают снисхождения; порочность же и остальные заслуживающие порицания свойства не находят себе снисхождения. [Только тогда порочность не заслуживает снисхождения], когда ей противодействует рассудок, ибо он — сила. Но и это нелепо, ибо выходит, что один и тот же человек одновременно и рассудителен, и невоздержен, но никто же не станет утверждать, что рассудительному свойственно совершать сознательно сквернейшие дела. Сверх того, ранее нами доказано, что рассудительный человек практичен, так как он достиг одной из последних ступеней [совершенства] и обладает всеми другими добродетелями. Далее, если воздержному свойственны сильные и дурные страсти, то умеренный человек не может быть воздержным, а воздержный — умеренным, ибо умеренному не свойственны слишком сильные и дурные страсти, а это должно бы быть так, ибо если страсти полезны, то дурными должно считать душевные явления, противодействующие страстям, следовательно, и не всякое воздержание — нравственным. Если же они [страсти] слабы и непорочны, то [в обуздании их] не было бы ничего величественного (σεμνός), а если они порочны, но слабы, то не было бы ничего великого. Далее, если воздержность делает всякого человека неуклонным во всяком мнении, то она может быть дурною, так, например, если мнение ложно. Если же, напротив, невоздержность ведет к тому, что человек легко отказывается от всякого мнения,

то она может быть нравственной, как, например, невоздержность Неоптолема в трагедии Софокла «Филоклет», ибо он заслуживает похвалу за то, что, вследствие раскаяния во лжи, не остается при том, в чем его убедил Одиссей. Затруднительно также ложное доказательство софистов, которые хотят вести доказательства парадоксами, чтобы в случае удачи приобрести значение. Такой силлогизм рождает апорию. Мысль чувствует себя связанной, но не желает остановиться на доказанном, ибо оно не нравится, выйти же из заключения [мысль] не может, ибо не может его разрушить. Можно некоторым образом доказать, что безрассудство в связи с невоздержностью есть добродетель, ибо может случиться, что человек, по несдержанности, будет поступать противно тому, что он считает должным, а он может почитать благо за зло и полагать, что его не следует осуществлять, так что он совершит хорошее вместо дурного. Далее, того следует считать лучшим человеком, кто по убеждению поступает и преследует себе приятное, а не того [кто поступает так] не вследствие размышления, а по несдержанности; его легче излечить, так как он может изменить убеждения. К несдержанному можно применить пословицу, которая говорит: «Если вода сгниет, что тогда пить?», ибо если бы он не знал ранее, что творил, то, изменив убеждения, он мог бы перестать поступать так. Сверх того, если невоздержность и воздержность касаются всего, то кого можно назвать безотносительно воздержным? Ведь никто же не соединяет в себе всех видов невоздержности, тем не менее некоторых мы называем безотносительно воздержными.

§ 4. Итак, подобные затруднения возникают при этом; из них одни мы устраним, а другие придется оставить. Решение затруднения есть в то же время решение вопроса. Ранее всегда следует разобрать, обладает ли невоздержный знанием, и какого рода знанием. Далее, к чему применимо понятие невоздержного и воздержного, то есть применимо ли оно ко всякому наслаждению и страданию или только к некоторому определенному; далее — тождественны ли понятия воздержного и владеющего собою. Равным образом следует разобрать и другие вопросы, родственные этому рассмотрению. Принцип [существенный пункт] рассмотрения заключается в том,

различается ли воздержный от невоздержного по предмету или по образу проявления: потому ли только невоздержного называют невоздержным, что он невоздержен относительно известных предметов, или же потому, что он невоздержен известным образом, или же в силу того и другого вместе. Далее, касается ли воздержность и невоздержность всего или нет. Безотносительно невоздержный проявляется не во всем, а только в том, в чем проявляется необузданный; при этом его отношение не одинаково ко всему (ибо в таком случае он был бы тождествен с необузданным), а совершенно определенное. Ибо один [необузданный] действует намеренно, полагая, что следует всегда стремиться к тому, что в настоящее время приятно, другой же, хотя и не думает так, но все же стремится к наслаждению.

§ 5. Что касается мысли, что невоздержность проявляется в человеке, имеющем истинное мнение, а не знание, то по существу здесь нет различия, ибо есть люди, которые, хотя и имеют лишь [субъективное] мнение, однако не сомневаются и думают, что знают вполне точно. Не было бы вовсе различия между знанием и мнением, если бы пустая вера людей, обладающих мнением, легче побуждала их к действию против намерения, чем людей знающих, ибо ведь есть люди, которые не менее доверяются своим мнениям, чем другие тому, что они знают. Это поясняет Гераклит. Но так как о знании говорят двойко (ибо как про того, кто имеет знание, но не пользуется им, так и про пользующегося им говорят, что он знает), то следует делать различие между тем, кто имеет знание и, однако, поступает не так, как должно, ибо не созерцает этого своего знания, и тем, кто имеет знание и созерцает его [то есть сознательно поступает]. Вот это-то кажется непонятным, а не то, что [кто-либо поступает дурно, зная], но не сознавая. Далее, так как всякое заключение имеет две посылки, то ничто не мешает, имея обе посылки, поступать против знания, применяя общее знание, а не частную посылку, а деятельность имеет дело с частным. Однако и относительно общего есть разница, касается ли оно самого человека или же предмета, например, что «всем людям полезно сухое», или же — что «это человек», или же — что «этот предмет сух». Может случиться, что именно

этого-то [специального знания] человек или не имеет, или оно не действует [не сознается, οὐκ ἐνέρῃ]. Благодаря этому различному способу, то, что казалось невозможным, окажется возможным, так что, кажется, нет нелепости [ошибаться], обладая истинным знанием, а иным образом оно удивительно. Люди еще и иным способом, сверх указанного, могут обладать знанием: мы видим еще различие в приобретенном душевном свойстве, а именно можно иметь знание, но не пользоваться им, как, например, это случается со спящим, сумасшедшим и опьяненным; но в подобном же положении люди находятся в состоянии страсти, ибо гнев и похоть и некоторые другие страсти, очевидно, видоизменяют даже самое тело, а в некоторых вызывают даже сумасшествие. Ясно, что мы должны считать состояние невоздержных, подобным этим состояниям. При этом ничто не мешает им говорить речи, соответствующие истинному знанию; ведь даже люди, находящиеся в только что указанных состояниях, приводят умозаключения и слова Эмпедокла; ведь и самые юные ученики могут подхватить умозаключения, хотя знать их они не будут. Эти доказательства должны с ними сжиться, а для этого необходимо время. Таким образом, речи невоздержных людей должно представлять себе наподобие речей актера. Сверх того, то же самое можно рассмотреть и со стороны физической причины: мнение бывает двоякое — общее или же касающееся частных явлений, над которыми властно ощущение. Если из этих двух образуется одно мнение, то душа с необходимостью выводит утвердительное заключение и в области практики следует действие, например: «следует вкушать все сладкое», и в частности известно, что «это сладко», то человек с необходимостью это и приведет в исполнение, если он на то способен и ничто ему не препятствует. Если же человек обладает двумя общими посылками, из которых одна запрещает вкушать, а другая утверждает, что все сладкое приятно и что именно «это сладко» (это последнее и влечет к действию), и если случайно им овладеет страсть, то даже, если б общая посылка приказывала ему избегать, страсть все же завлечет ее, ибо она может влиять на все части человека. Итак, выходит, что человек в известном смысле поступает невоздержно под влиянием разума и мнения,

которые не безусловно противоположны, а лишь случайным образом, ибо страсть противоположна не мнению, а истинному разуму.

Поэтому-то животных нельзя назвать невоздержными, так как у них нет общего понятия (ὑπόλησις), а только представление, касающееся частного, и память. Каким образом устранить незнание невоздержного и сделать его опять знающим? Таким же, как у пьяного и спящего; состояние невоздержности не имеет в этом отношении специальных особенностей. О способе же следует выслушать физиологов.

Итак, меньшая посылка есть мнение касательно предмета ощущения, и она руководит действиями; а ее-то именно и не имеет человек, объятый страстью, или же, если и имеет, то это обладание не есть знание, а слова, похожие на изложение Эмпедокловой системы пьяным, а ввиду того, что меньшая посылка не общая и не имеет такого научного значения, как общее, то выходит, что Сократ, кажется, прав в том, что утверждал, ибо страсть не возникает там, где руководит истинное и действительное знание, и не это знание отвлекается страстью, а чувственное.

§ 6. Этого будет достаточно относительно того, может ли быть знающий человек невоздержным или нет и каким образом он может быть невоздержным. Теперь по порядку следует сказать о том, может ли кто-либо быть безотносительно невоздержным или все лишь отчасти невоздержны, и если есть [безотносительная невоздержность], то в чем она проявляется. Ясно, что воздержные и сильные, а также и невоздержные и изнеженные проявляются в наслаждениях и страданиях. Из того, что производит наслаждение, одно необходимо, другое же, хотя и подлежит выбору, однако допускает избыток. Необходимы телесные наслаждения (сюда я отношу такие, как наслаждение пищей и любовью и тому подобные телесные, которых, как мы определили, касается невоздержность и умеренность); не необходимы те, которые сами по себе подлежат выбору (сюда я отношу, например, победу, почеть, богатство и тому подобные блага и наслаждения). Тех людей, которые в этих вещах переступают истинный разум, находящийся в них, мы не называем безотносительно невоздержными, а добавляем:

невоздержными в денежном отношении, или в выгоде, или в почестях, или в гневе; не называем их таким образом безотносительно невоздержными, как других, с которыми они имеют лишь сходство, подобно тому как победитель на Олимпийских играх, называвшийся ἄνθροπος; в нем общее понятие мало отличалось от частного случая, однако все же отличалось⁹. Доказательством служит то, что невоздержность порицается не только как ошибки, но как порок известного рода, будь то в безотносительном, или в относительном смысле, между тем как никто за приведенную [невоздержность] не порицается.

Тот, кто в чувственных наслаждениях, в которых, как мы сказали, проявляется благоразумный и необузданный, преследует избыток приятного и избегает избытка страдания, как, например, голода и жажды, тепла и холода и всех ощущений осязания и вкуса, но делает это не намеренно, а против намерения и рассудка, тот называется невоздержным, и невоздержным относительно чего-либо, как, например, относительно гнева, не безотносительно невоздержным. Доказательством тому служит, что изнеженными называют людей ради этих [чувственных наслаждений], а никогда ради тех [умственных наслаждений]; в силу этого мы иногда отождествляем невоздержного с необузданным, воздержного с умеренным, вследствие того, что они имеют дело с одними наслаждениями и страданиями, но не отождествляем других [стремящихся к умственным наслаждениям]. Хотя они и имеют дело с одним и тем же, но не одинаковым образом, ибо одни поступают намеренно, а другие ненамеренно, поэтому лучше следует того назвать необузданным, кто не под влиянием страсти или лишь под влиянием слабой стремится к избытку [наслаждения] и избегает не очень сильных страданий, чем того, который делает это под влиянием сильной страсти, ибо чего не наделал бы первый, если бы на него напала молодая страсть и сильное страдание при недостатке необходимых средств. Если, как мы это раньше разъяснили, страсти и наслаждения бывают частью

⁹ Победитель на Олимпийских играх, ἄνθροπος, отличался от ἄνθροπος человек, тем, что его имя произносилось и писалось с кратким о, в то время как ἄνθρωπος, человек, пишется с долгим ω.

хорошими и прекрасными по природе, ибо ведь некоторые наслаждения желательны от природы, — а частью противоположны им и, наконец, частью стоящими посередине, как, например, деньги, выгода, победа и почести, то относительно всего этого и подобных страстей, лежащих посередине, человек порицается не за то, что он обладает ими или стремится и желает их, а в том случае, если он это делает с излишком. Поэтому-то тех хулят, которые более, чем то предписывает разум, стремятся или поддаются тому, что по природе есть благо и прекрасное, например, тех, которые слишком заботятся о почестях или о детях, или о родителях, хотя все это суть блага, и тех хвалят, которые об этом заботятся; однако, пожалуй, и в этом есть избыток, например, если кто-либо, уподобясь Ниобею, станет сражаться с богами или уподобится Сатиру, прозванному *φιλοπάτωρ* за своего отца: ведь уже слишком глупо, кажется, он поступал. Порочностью все это не может быть названо в силу указанного обстоятельства, что все это само по себе по природе принадлежит к предметам привлекательным и только избыток дурен и должен быть избегаем, но и невоздержностью это не может быть названо, ибо невоздержность не только следует избегать, но ее, сверх того, и порицают. В силу сходства душевных состояний и в этом случае пользуются словом *невоздержность*, прибавляя *невоздержность* относительно такого частного предмета, как, например, говорят: худой врач и худой актер, хотя безотносительно худыми людьми, может быть, ни одного из них нельзя назвать. Подобно тому как мы здесь [слово *худой* употребляем в относительном значении], так каждый из упомянутых лиц худ не в силу порочности, а лишь в силу известной с ней аналогии, точно так же мы, очевидно, должны предположить, что и невоздержность и воздержность имеют исключительное отношение к тем предметам, к коим его имеет умеренность и необузданность, а относительно гнева говорим мы так лишь в силу подобия; поэтому-то к слову *невоздержный* мы добавляем: в гневе, как мы говорим, *невоздержный* в почести или в выгоде.

Так как некоторые вещи приятны по природе и из них некоторые безусловно приятны, другие же — сообразно породе животных и людей, далее, некоторые вещи сами по себе вовсе

не приятны, а становятся таковыми частью в силу болезни, частью в силу привычки, частью в силу порочности самой природы, то можно различать сообразно каждой указанной категории различные приобретенные душевные свойства. Я говорю о зверских свойствах, например, той женщины, которая, как рассказывают, разрежала беременных и пожирала их плод, или тех диких живущих около Понта, про которых рассказывают, что они любят есть сырое мясо и даже мясо людей, или о свойствах тех, которые отнимают друг у друга детей, как особое лакомство, или, наконец, о тех свойствах, которые приписываются Фалариду¹⁰. Все это чисто зверские свойства. Одни из них возникают вследствие болезни, а у некоторых вследствие умопомешательства, как, например, у того, который принес в жертву свою мать и съел ее, или у того раба, который съел печень своего сотоварища. Другие, напротив, возникают частью болезненным путем, частью в силу привычки, как, например, вырывание волос или привычка грызть ногти, или уголь, или землю: сюда же относится любовь мужчин, как, например, у тех, которые смолоду развратничают. Тех никто не назовет невоздержными, в которых природа является причиной [их свойства], как никто и женщин не назовет так за то, что они οὐκ ὀπιούσι, ἀλλ' ὀπιόνται. Точно то же следует сказать о тех, которые имеют болезненные привычки. Обладание подобными зверскими свойствами лежит вне пределов нравственной прочности. У кого они есть, совладал ли он с ними, или же они им овладели, того нельзя назвать безотносительно невоздержным, а лишь в силу известного подобия, подобно тому как гневливого называют точно таким же образом невоздержным относительно этой страсти, а не невоздержным вообще. Всякая чрезмерная глупость, трусость, необузданность и вспыльчивость бывает или зверской, или болезненной; ибо тот, кто от природы всего боится, даже мышиноного шороха, тот заражен животной трусостью; с другой стороны, [бывают случаи, что] человек боится кошек. Что касается глупых, то одни глупы от природы, живут исключительно ощущениями,

¹⁰ О тиране Фалариде см. Полибий. Истор. XII кв., гл. 25. Про Фаларида рассказывали, что он съел собственного сына.

подобно животным, как, например, некоторые племена отдаленных варваров; другие, напротив, глупы вследствие болезни, как, например, эпилептики и пораженные сумасшествием.

У одних из них может быть [подобное болезненное расположение], но не овладеть ими, как, например, если бы Фаларид противостоял желанию съесть детей или неестественной любви, у других [это расположение] не только существует, но и овладело ими. Итак, подобно тому как порочность иногда понимается в смысле безусловной людской порочности, иногда же с добавлением, что она «животная или болезненная порочность», а не бессознательная, точно так же, очевидно, и невоздержность бывает частью животной, болезненной, частью же безотносительной, только людской невоздержностью.

§ 7. Итак, ясно, что невоздержность и воздержность имеют исключительно отношение к тому, чего касается и необузданность, и умеренность, и что в различных случаях мы имеем дело с различными видами невоздержности, а одно и то же название употребляется лишь метафорически и не безотносительно. Теперь мы увидим, что невоздержность в гневе менее позорна, чем невоздержность относительно страстей. Кажется, гнев несколько слушается разума, только неверно его понимает, подобно слишком быстрым слугам, которые ранее, чем выслушать всю речь, убегают, а потом ошибаются относительно приказаний, или подобно собакам, которые, слыша стук, тотчас лают, не разобрав, друг ли [пришел или нет]; точно так же и гнев, вследствие своего вспыльчивого и быстрого характера, слушает, но не выслушивает приказаний [разума], стремится к отместке, ибо разум или представление уяснили ему пренебрежение или оскорбление, и он выводит как бы заключение: «Против этого должно бороться» — и тотчас гневается. Страсть же стремится к наслаждению, как только разум или ощущение скажет: «Вот это приятно». Итак, гнев в некоторой степени следует разуму, а страсть — нисколько, поэтому она постыднее, ибо невоздержный в гневе подпадает влиянию в некоторой степени разума, а второй — страсти и нисколько не подпадает разуму. Далее, простительнее следовать естественным стремлениям, поэтому-то и прощают скорее такие страсти, которые общи всем и именно поскольку они общи всем.

Гнев и вспыльчивость естественнее тех страстей, которые преступают границу в сторону излишка, не будучи необходимыми: поэтому-то имеет смысл подобная защита человека, ударившего отца: «Ведь и он бил своего отца, и тот — своего деда»; и указав на ребенка: «И этот будет бить меня, когда возмужает; это уж в родстве так ведется». [Сюда относится история] о человеке, который, будучи выталкиваем сыном, приказал ему в дверях остановиться, ибо и сам он только до этих пор влачил своего отца. Сверх того, скрытные более несправедливы, а гневливый, точно так же как и самый гнев, откровенны; напротив того, страсть скрытна, как это говорится об Афродите: «Рожденная на Кипре интриганка», и как Гомер говорит о вышитом поясе¹¹: «Пояс узорчатый: все обаяния в нем заключались».

Итак, если подобная невоздержность несправедливее, то она и постыднее невоздержности относительно гнева; она и есть безусловная невоздержность и известный вид порочности.

Сверх того, никто, нанося нахально оскорбление, не испытывает при этом страдания; делающий это вследствие гнева всегда испытывает страдание, а вследствие нахальства — наслаждение.

Итак, если то, на что справедливо гневаться, должно быть несправедливее, то и невоздержность относительно страстей постыднее невоздержности в гневе, ибо в гневе нет нахальства (ὑβρις). Ясно, таким образом, что невоздержность относительно страстей постыднее невоздержности в гневе и что воздержность, так же, как и невоздержность, имеет дело со страстями и телесными наслаждениями. Теперь следует указать различия этих последних, но, как ранее было сказано, одни из них — людские и естественные, как по роду, так и по степени, а другие — зверские, наконец, третьи — результат телесных недостатков и болезней. Умеренность и необузданность имеют отношение только к первым из них; поэтому-то мы животных и не называем умеренными или необузданными, а если

¹¹ П. XIV, 217:

В нем и любовь и желания, в нем и знакомства, и просьба.
Льстивые речи, не раз уловлявшие ум и разумных.

называем, то лишь метафорически и в том случае, когда одна порода отличается от другой дерзостью и обжорством; они не знают намерения и разума, но действуют бессознательно [ἐξέσθηε τῆς φύσεως], подобно сумасшедшим людям. Хотя зверство — меньшее зло, чем порочность, но более страшное; самое драгоценное не погибло, как это бывает в человеке, но его во все нет. [Сравнивать их] — все равно, что сравнить одушевленное с неодушевленным и спросить себя: что хуже? Менее гибельна порча того, что не заключает в себе принципа, а принцип [человека] — разум. Это подобно сравнению несправедливости с несправедливым человеком: и то, и другое, при известных условиях, может оказаться худшим. В тысячу раз более бедствий может наделать дурной человек, чем дурное животное.

§ 8. Что касается наслаждений и страданий, проистекающих от осязания, вкуса, а также страстей и отвращений, с которыми, как ранее было определено, имеет дело необузданность и умеренность, — что касается этого, то человек может быть поработен такими, с которыми справляется большинство, или, наоборот, он может совладать с такими, которым подчиняется большинство. Один воздержен относительно наслаждений, другой невоздержен относительно страданий; первый изнежен, а второй — человек, владеющий собою. Посередине находится характер большинства людей, и если он отклоняется, то скорее в сторону худшего. Так как некоторые наслаждения необходимы, а другие — нет или только до известной степени, избыток же и недостаток никоим образом не необходимы, и так как точно так же обстоит дело и относительно страстей и страданий, то тот человек, который преследует излишек в [необходимых] наслаждениях или же в таких, которые сами по себе излишни, и если он делает это намеренно, стремясь к ним ради них самих, а не ради другой цели, такой человек — необузданный; ибо по необходимости такой человек не склонен к раскаянию, так что он неизлечим; неизлечим тот, кто не раскаивается; противоположен ему тот, кто недостаточно стремится к наслаждению; посередине стоит умеренный. Точно то же следует сказать об избегающем телесных

страданий, делающем это намеренно, а не потому, что [страдания его] покоряют. Что касается тех, которые поступают не преднамеренно, то одни влекомы наслаждением, другие — желанием избежать страдания, сопутствующего страстям, так что они отличаются друг от друга. Всякому покажется тот худшим человеком, кто без страсти или под влиянием лишь незначительной сделает что-либо дурное, чем тот, кто поступает так под влиянием сильной страсти; как, например, хуже тот, кто без гнева ударит кого-либо, чем тот, кто делает это в гневе. Ибо чего не наделал бы первый, гневаясь? Поэтому-то необузданный хуже невоздержного. Из двух указанных видов один относится более к изнеженности, другой — к необузданности. Воздержный противоположен невоздержному; изнеженному — человек, владеющий собой. Обладание собой состоит в умении противостоять, воздержность состоит в господстве, а противодействие и господство — вещи различные, настолько различны, насколько не быть покоренным отличается от победы. Поэтому-то воздержность желательнее самообладания. Человек, который покоряется тому, с чем борется и может бороться большинство людей, такой человек изнежен и избалован, ибо и избалованность есть своего рода изнеженность. Таков тот, кто волочит за собою плащ, лишь бы избежать страдания от необходимости подобрать плащ, и тот, кто подражает страждущему человеку, не считая себя несчастным, принимая лишь вид несчастного.

То же самое относится к воздержности и невоздержности; ибо неудивительно, если кто-либо подпадает сильным и чрезмерным наслаждениям или страданиям; это даже простительно, если он боролся, как, например, Филоктет поэта Феодекта, ужаленный змеей, или Керкион в драме «Алопе» поэта Каркина; подобным же образом мы прощаем тем, которые, стараясь сдерживать смех, наконец раздражаются неудержимым смехом, как это случилось с Ксенофонтом. Но удивительно и позорно, если кто-либо побеждается тем, чему большинство может противостоять, и не борется против этого не в силу унаследованной природы или болезни, что бывает со скифскими царями, у которых изнеженность передается по наследству,

или с женщинами, уступающими по природе мужчинам. И шутник (παιδιώδης) кажется необузданным, хотя он скорее изнеженный, ибо шутка есть ослабление напряжения, поскольку она отдых, а шутник именно в этом и представляет избыток. Невоздержность бывает двоякая: излишняя потребность и слабость, ибо одни, обдумав, не придерживаются того, на чем порешили, уступая страсти, другие же — влекомы страстями вследствие того, что они не обдумывают; иные поступают так, как те, которые щекочут себя, чтобы не испытывать щекотания от других; так и они стараются предчувствовать и предвидеть, чтобы самим и разуму их не подпасть влиянию страстей, будь оно приятное или неприятное.

Но более всего подвержены невоздержности сангвиники и меланхолики: первые не придерживаются разума вследствие своей стремительности, вторые — вследствие вспыльчивости и вследствие того, что они всегда следуют фантазии.

§ 9. Необузданный, как сказано, не способен к раскаянию, ибо он останется при своем намерении; напротив того, невоздержный всегда способен к раскаянию; поэтому-то дело обстоит не так, как мы предполагали, а напротив, один неизлечим, другой излечим. В сравнении с болезнями порочность окажется похожей на водянку и чахотку, а невоздержность — на эпилепсию; первая — сплошная порча, а вторая — не непрерывная. Вообще невоздержность по роду различна от порочности, ибо порочность не сознается, а невоздержность сознается невоздержным; из этих последних те, которые в припадке страсти забываются (οἱ ἐκστατικοί), лучше тех, которые не теряют разума, но не следуют ему, ибо первые подпадают лишь сильной страсти и делают это не преднамеренно, как вторые. Невоздержный подобен человеку легко пьянеющему, притом от небольшого количества вина и от меньшего, чем большинство людей. Итак ясно, что невоздержность не есть порочность, разве только в известном отношении, ибо ведь она, с одной стороны, не преднамеренна; с другой — преднамеренна; про действия невоздержных можно сказать то же, что сказал Демодок о милезийцах: «Хотя милезийцы поступают и не глупо, однако, как глупцы». Точно так же невоздержные

не несправедливы, а поступают несправедливо. Так как один из них — таков, что он не из убеждения стремится к излишним телесным наслаждениям и противоразумным, а другой — таков, что по убеждению к ним стремится, то первого легко разубедить, а второго — нет; ибо добродетель спасает принцип, а порок уничтожает его, а в действиях цель является принципом, подобно тому как в математике — гипотезы; как здесь, так и там не разум обучает нас принципам, а добродетель, естественная или приобретенная, заставляет нас верно понимать принципы; такой человек называется благоразумным, а противоположный ему — необузданным. Встречаются такие люди, которые под влиянием страсти выходят из себя, теряют истинный разум; таким человеком страсть овладевает настолько, что он поступает сообразно истинному разуму, но не настолько, чтоб он по убеждению находил необходимым без стеснения стремиться к подобным наслаждениям; таков невоздержный. Он лучше необузданного и не безусловно дурной человек, ибо в нем спасено высшее — принцип. Другой, напротив, строго держится разума и не действует в состоянии экстаза, под влиянием страсти. Ясно из того, что это хорошее свойство характера, а первое — дурное.

§ 10. [Возвращаемся к вопросу], который нас затруднял уже ранее: следует ли считать владеющим собою того, который держится какого угодно решения и какого угодно намерения, или лишь того, [кто придерживается] правильного, а невоздержным — того, кто не придерживается никакого намерения и решения, или лишь того, кто не придерживается лишь ложного решения и намерения; или же придерживается какого угодно намерения лишь случайно, а безотносительно говоря, один придерживается правильного решения и верного намерения, а другой [невоздержный] не придерживается, ибо если кто-либо избирает и стремится к известной цели ради другой, то он стремится и избирает первую самое по себе, а вторую лишь относительно; то, что существует само по себе, мы называем безусловным, так что [относительно] возможно придерживаться или отказываться от какого угодно убеждения, но безотносительно воздержен лишь тот, кто придерживается

правильного убеждения; бывают люди, которые придерживаются мнений; их называют упрямыми, как, например, людей, которых трудно разубедить или нельзя заставить изменить мнение. Эти настолько же похожи на воздержного, насколько расточительный похож на щедрого и безумно отважный на храброго, но во многом они различны; только воздержного страсть и пожелания не могут заставить отказаться от убеждения, хотя, при случае, воздержного легко убедить, другого же, упрямого, не разубедишь разумными доводами, хотя многие из них доступны страстям и управляются наслаждениями. Ведь упрямы те невежественные и грубые люди, которые любят собственное мнение вследствие наслаждения и страдания; их радует победа, если их не переубедят, и они печалются, если их мнение, высказанное как закон, окажется бессильным, так что они более походят на невоздержных; бывают люди, которые отступают от своих убеждений, и это не в силу невоздержности, как, например, Неоптолем в Софокловом «Филоктете», хотя он отступает не ради наслаждения, а ради прекрасного: ему казалось прекрасным быть правдивым, и только Одиссей склонил его ко лжи, так что не всякий человек, делающий что-либо ради наслаждения, в силу этого необуздан, дурен или невоздержен, а лишь тот, кто поступает так ради позорного наслаждения.

§ 11. Встречается и такой человек, который менее, чем следует, наслаждается телесно, и в силу того не придерживается разума; воздержный занимает середину между таким и невоздержным, ибо невоздержный отступает от разума, потому что слишком много [наслаждается телесно], а этот — потому что слишком мало, воздержный не придерживается разума и не сбивается ни на то, ни на другое. Подобно тому как воздержность есть хорошее приобретенное свойство, так остальные два противоположные дурны, чем они и оказываются. Но так как одно из них проявляется у немногих людей, и притом редко, то подобно тому как благоразумная умеренность кажется противоположной необузданности, так и воздержность — невоздержности. Так как многое говорится по сходству, то стали говорить и о воздержности благоразумного

человека: ибо как благоразумный, так и воздержный человек в состоянии воздержаться от действий противоразумных, имеющих источником чувственные наслаждения; однако первый вовсе не имеет дурных страстей, а второй имеет их; и первый вовсе не в состоянии наслаждаться ими, второй же, хотя и мог бы, но сдерживает их. Подобным же образом невоздержный и необузданный, при всем различии, преследуют чувственные наслаждения, но второй делает это с сознанием, что так следует поступать, первый же этого не думает. Одновременно человек не может быть умным и невоздержным, ибо показано, что умный человек в то же время нравственный; далее ум заключается не только в знании, но и в умении прилагать знание на деле; невоздержный этого умения не имеет [οὐ πραίτιμός].

Но ничто не мешает ловкому быть невоздержным, и в силу этого-то некоторые люди, будучи умными, иногда в то же время кажутся невоздержными, ибо ловкость отличается от ума указанным в предшествующих рассуждениях образом, но по родовому понятию они близки и отличаются лишь по намерению [действующего лица]. [Невоздержный поступает] не как знающий и размышляющий человек, а как сонный или опьяневший, и потому-то, хотя он действует произвольно (ибо ведь он в известном отношении знает, что делает и ради чего), но он не порочен, ибо намерение его хорошо; он только наполовину порочен. Он также и не несправедлив, ибо зло не в его желаниях (ἐπίβουλος); невоздержные частью не в состоянии держать того, чего они желают, частью же они меланхолики и, значит, вовсе не способны к разумной воле. Похож невоздержный на государство, которое постановляет все, что следует, и имеет прекрасные законы, но не пользуется ими, подобно тому как насмеялся Анаксандрид:

Пожелало государство, которое несколько
о законах не заботится.

А порочный человек похож на государство, пользующееся законами, но дурными. Невоздержностью и воздержностью обозначается большая степень того приобретенного свойства, чем та, которая встречается у большинства людей. Второй более

придерживается разума, а первый — менее, чем на то способно большинство людей. Из различных видов невоздержности более излечим тот, которым одержимы меланхолики, чем тот, в котором при всем желании люди не придерживаются принятых решений, и легче излечимы невоздержные по привычке, чем невоздержные от природы, ибо легче изменить привычку, чем природу, привычка только потому и становится силой, что принимает облик природы, как это высказывает и Эвен: «Я говорю, о мой друг, что привычка есть не что иное, как продолжительное упражнение. И в конце концов она становится в людях природою». Итак, теперь сказано, что такое воздержность и невоздержность, и что твердость и изнеженность, и как они друг к другу относятся.

§ 12. Но философу-политику необходимо рассмотреть наслаждение и страдание, ибо ведь он создает цель, по отношению к которой одно мы называем безусловным благом, а другое — злом. Сверх того, такое рассмотрение есть вещь необходимая, ибо мы этическую добродетель поставили в связь с наслаждением и страданием; к тому же большинство утверждает, что блаженство связано с наслаждением, почему и название блаженного (μακάριος) произведено от слова радоваться (χαίρειν). Некоторым кажется, что ни одно наслаждение не есть благо, ни безусловное, ни относительное, ибо благо и наслаждение не одно и то же. Другим, напротив, кажется, что некоторые наслаждения суть блага, но что большинство их дурно. Наконец, третьим кажется, что все наслаждения суть блага. Однако не может быть, чтобы наслаждение было высшим благом. [В пользу] мнения, что наслаждение не есть благо, говорит то, что всякое наслаждение принадлежит развитию чувственной природы, а развитие не имеет никакого родства с конечными целями, как, например, постройка дома никоим образом не есть дом. Сверх того, благоразумный избегает наслаждений, а рассудительный стремится к отсутствию страданий, а не к наслаждению. Далее, наслаждения служат помехой рассудку, и это тем сильнее, чем они сильнее, например наслаждения любви, — ибо не способен думать о чем-либо в припадке любви. Далее, в наслаждении нет искусства, хотя всякое благо есть дело искусства; наконец, дети и животные

стремятся к наслаждению. В пользу мнения, что не все наслаждения хороши, говорят постыдные, всеми порицаемые и даже вредные наслаждения, ибо некоторые из них влекут за собою болезни; наконец [в пользу мнения], что наслаждение не есть высшее благо, приводят, что оно не есть конечная цель, а развитие.

§ 13. Итак, вот каковы мнения касательно наслаждений; но тотчас выяснится, что из этого не следует, что наслаждение не есть ни благо, ни высшее благо. Во-первых: так как благо двояко (безусловно или относительно кого-либо), то, следуя этому, и приобретенные свойства людей двоякие, и движение и развитие двоякое. И те, которые кажутся безусловно дурными, будут для одних безусловно дурными, для других же нет и даже относительно желательными. Некоторые же виды никогда не безусловны, а суть блага лишь в известное, непродолжительное время, но не желательны сами по себе. Наконец, некоторые вовсе не суть наслаждения, но лишь кажутся таковыми, а именно те, которые сопряжены со страданием и встречаются ради лечения, как, например, наслаждения больных. Далее, так как благо состоит частью в энергии [деятельности] и частью в приобретенном свойстве, то все те действия, путем коих слагается естественная привычка, суть лишь случайные наслаждения. Энергия проявляется в страстях, ставших привычкой и природой; хотя существуют наслаждения и без страдания и страстей, как, например, деятельность созерцания, присущая совершенной природе человека. Доказательством сказанного служит, что человек наслаждается не одним и тем же во время восполнения и после восполнения недостатка; во втором случае он наслаждается лишь тем, что безусловно приятно, а во время заполнения даже противоположным приятному; так он наслаждается кислыми и сырыми вещами, которые неприятны ни по человеческой природе, ни безотносительно, то есть, они вовсе не доставляют наслаждения, ибо в таком же отношении, в каком приятные вещи стоят друг к другу, в таком же стоят и наслаждения, вызываемые ими. Далее, вовсе не необходимо, чтобы нечто иное было лучше наслаждения, подобно тому как некоторые утверждают, что цель выше развития, ибо не все наслаждения принадлежат становлению

и в связи с развитием, а некоторые суть деятельности и цель; возникают они в нас не оттого, что предметы образуются, а оттого, что мы ими пользуемся, и цель не во всех нечто различное от них самих, а только в тех, которыми природа удовлетворяет свои потребности: поэтому-то неправильно называть наслаждение продуктом чувственного развития [αἰσθητικὴν γένεσιν], а правильнее называть его деятельностью естественного приобретенного свойства, а вместо чувственной ее следует называть беспрепятственной. Некоторым потому оно кажется становлением, что оно считается безусловным благом; энергия же, полагают они, есть развитие, хотя оно есть нечто иное. Мнение же, что наслаждения дурны, ибо существуют вредные, подобно тому мнению, что здоровые вещества дурны, ибо иногда даже созерцание вредно для здоровья, однако наслаждение, проистекающее от них, не мешает ни рассуждению и никакой другой приобретенной привычке, а мешают им посторонние наслаждения, ибо наслаждения, проистекающие от созерцания и учения, заставляют только человека еще более созерцать и учиться. Основательно мнение, что искусство не имеет применения ни к одному наслаждению, ибо вообще нет искусства в одной энергии, а лишь в способностях, однако, кажется, что искусство готовить мази и пищу имеет отношение к наслаждению.

Что касается мнения, что благоразумный избегает наслаждения, а рассудительный стремится лишь к безмятежной жизни и что лишь дети и животные стремятся к наслаждению, то все это решается одним и тем же замечанием. Уже сказано, в каком смысле наслаждения суть безусловно блага и в каком смысле не все наслаждения хороши; именно к этим последним и стремятся животные и дети, и именно относительно них рассудительный желает безмятежности, то есть относительно наслаждений, связанных со страстями и со страданием, и относительно телесных наслаждений (ибо ведь таковы эти наслаждения), и особенно относительно избытка их, избытка, который делает невоздержного невоздержным; поэтому благоразумный человек избегает подобных наслаждений, ибо существуют наслаждения и для благоразумного.

§ 14. Но все согласны в том, что страдание есть зло и что его следует избегать, и притом частью безусловное зло, частью лишь потому, что помеха [благу]. Благо же противоположно тому, чего следует избегать, и противоположно именно потому, что его избегают и поскольку оно зло; итак, наслаждение необходимо должно быть известного рода благом, ибо решение Спевсиппа, будто [наслаждение противоположно страданию] так же, как большее меньшему и равному, не есть решение; не станет же он утверждать, что и наслаждение есть известный вид страдания. Ничто не мешает известному наслаждению быть высшим благом, хотя некоторые наслаждения и дурны, как, например, известная наука может быть высшей, хотя некоторые науки дурны. Кажется, что это даже необходимо, если каждое приобретенное свойство имеет свою деятельность, беспрепятственно выражающуюся, и если блаженство есть деятельность или всех свойств, или некоторых из них; необходимо, чтобы одна из деятельностей, будучи беспрепятственной, была бы более желательной; и это есть наслаждение. Таким образом, один вид наслаждения может быть высшим благом, в то время как большинство наслаждений или относительно дурно, или безотносительно. Поэтому-то все считают жизнь блаженной, приятной и совершенно основательно впе­тают наслаждение в блаженство. Ни одна деятельность не может быть совершенной, если она задержана, блаженство же принадлежит к числу совершенных предметов. Поэтому-то блаженный нуждается, как в добавлении, в телесных благах, и в телесных благах, и в случайных, чтобы отсутствие этого не было ему препятствием. Те же, которые утверждают, что человек, терпящий пытки и испытывающий великие бедствия, может быть в то же время блаженным, лишь бы он был добродетельным, нарочно, или нехотя, или сознательно говорят пустое. Но так как человек нуждается в случайных благах, как в добавлении, то некоторым кажется, что они тождественны с блаженством; но это не так, ибо избыток случайных благ служит даже помехой блаженству, и вряд ли даже этот избыток справедливо называть счастьем; понятие его определяется отношением счастья к блаженству.

И в том должно видеть известного рода указание, что наслаждение есть высшее благо, что все животные и люди стремятся к нему.

То слово не исчезнет совершенно, которое повторяется многими в народе¹².

Но так как не одна и та же природа или приобретенный характер почитается лучшей, если действительно есть лучшая, то не к одному и тому же наслаждению стремятся все, хотя все стремятся к наслаждению. Может быть, однако, что люди и стремятся совершенно не к тому наслаждению, о котором думают и которое они называли бы, если б их спросить, а стремятся действительно к одному, ибо во всей природе есть нечто божественное; но телесные наслаждения получили по преимуществу название наслаждений, так как люди чаще всего погрязают в них и все в них участвуют. Так как только они общеизвестны, то и полагают, что они только и суть наслаждения. Ясно и то, что если бы наслаждение и деятельность не были бы благом, то блаженный не мог бы жить приятно, ибо ради чего нуждался бы он в наслаждении, если б оно не было благом? Ведь он мог бы блаженно жить в страданиях. Страдание ведь не зло и не благо, если наслаждение не есть благо. Поэтому к чему же ему избегать его? Жизнь хорошего человека не была бы ничуть приятнее [жизни дурного], если бы деятельность его не была сопряжена с наслаждением.

Нам следует рассмотреть мнение касательно телесных наслаждений тех, которые утверждают, что к некоторым следует очень стремиться, ибо они прекрасны, не потому, однако, что они телесные наслаждения и свойственны невоздержному. Однако почему в таком случае противоположные страдания дурны? Ибо ведь злу противоположно благо. Может быть, необходимые телесные наслаждения хороши только потому, что они не дурны? Или они хороши только до известного предела? Ибо во всех таких приобретенных свойствах и движениях, в которых избыток лучшего невозможен, невозможен и избыток наслаждения. Относительно телесных благ, может быть,

¹² Гесиод. Дела и дни 763.

существует избыток, и человек порочен, именно поскольку он стремится к этому избытку, а не поскольку — к необходимым наслаждениям: ибо ведь все наслаждаются в некотором роде пищей, вином и любовью, но не все как следует.

Обратное замечается касательно страдания. Не избыток его избегается, а страдание вообще. Страдание не противоположно избытку, за исключением лишь в том, кто стремится к избытку наслаждения.

§ 15. Однако следует высказать не только истину, но и причину лжи: это еще усиливает веру в истину, ибо выяснение причины, почему нечто кажется истинным, не будучи истинным, придает более веры истине. Итак, следует объяснить, почему телесные наслаждения кажутся более желанными. Во-первых, потому, что наслаждение отгоняет страдание, и в силу этого люди стремятся к избытку наслаждения и вообще к телесным наслаждениям, как к лечебным средствам от избытка страдания. Такие лечения — сильны, и люди потому хватаются за телесные наслаждения, что думают противоположным излечиться. Наслаждение, как сказано, кажется чем-то нехорошим в силу двух следующих причин. Во-первых, в силу того, что некоторые наслаждения суть деятельности дурной природы, притом или прирожденной, как, например, у животного, или же привычной, как, например, у дурных людей, а другие наслаждения суть лечения, предполагающие недостаток, обладать же лучше, чем приобрести; наконец, третьи случаются только на пути к совершенству, они, следовательно, хороши лишь относительно. Сверх того, к телесным наслаждениям, как к наисильнейшим, стремятся те, которые не могут наслаждаться ничем иным. Такие-то люди сами в себе возбуждают жажду наслаждения; это не заслуживает еще порицания, если безвредно, но дурно, когда вредит, ибо они не имеют ничего иного для наслаждения, а безразличное состояние во многих людях по их природе вызывает страдание.

Животное всегда страдает, свидетельством чему служат физические теории, утверждающие, что зрение и слух сопряжены со страданием, но что мы к ним, как они говорят, привыкли. Подобным же образом человек в молодости, вследствие роста, находится в состоянии, подобном опьянению, и сама

молодость есть уже наслаждение. Напротив того, меланхолики по природе постоянно нуждаются в лечении, ибо тело их вследствие смещения [его соков] постоянно испытывает гнет и находится в постоянном возбуждении.

Наслаждение же отгоняет страдание, и притом противоположное наслаждению или вообще всякое, если наслаждение достаточно сильно, потому-то такие люди становятся невоздержными и дурными. Наслаждения, не имеющие примеси страдания, не способны к избытку; таковы те, которые суть наслаждения по природе, а не относительные. Относительным наслаждением называют то, которое служит лечебным средством, ибо случается, что человек излечивается тем, что действует здоровыми частями тела, и потому-то ему это и кажется приятным. Наслаждением по природе я называю то, которое вызывает деятельность подобной [здоровой] природы. Однако нет ничего такого, что всегда и безотносительно оставалось наслаждением вследствие того, что природа наша не проста и что в ней есть еще нечто иное, в силу чего мы необходимо погибаем. Оттого-то одна часть природы своею деятельностью может противодействовать другой, в то время как при равномерной деятельности эта последняя не может казаться ни неприятной, ни приятной. Если бы природа человека была проста, то однообразная деятельность была бы ему наиболее приятной. Поэтому-то божество наслаждается постоянно одним и простым наслаждением, ибо существует энергия не только движения, но и неподвижности, а наслаждение более заключается в покое, чем в движении.

Изменение же «наиболее сладко», по словам поэтов, в силу того, что природа человека испорчена, и подобно тому как испорченный человек есть самый изменчивый, так природа нуждается в изменении, так как она не проста и не совершенна.

Итак, сказано о воздержности и невоздержности, о наслаждении и страдании, что они по своему понятию, и в каком отношении они благо или зло. Теперь остается сказать о дружбе.

Книга восьмая

[О дружбе]

§ 1. После этого нам следует говорить о дружбе, ибо и дружба — известного рода добродетель или сопряжена с добродетелью; сверх того, дружба — самое необходимое для жизни, так как никто не пожелает себе жизни без друзей, даже если б он имел все остальные блага; те, которые приобрели богатство, власть и господство, кажется, наиболее нуждаются в друзьях, ибо что пользы в подобном благополучии, если отнята возможность благодетельствовать? Благодеяния же чаще всего оказываются друзьям, и в этом-то случае они наиболее похвальны. К тому же каким образом уберечь и спасти благополучие без друзей? Ведь чем больше счастье, тем менее оно прочно. С другой стороны, в бедности и в остальных несчастьях друзья считаются единственным убежищем. В молодости дружба удерживает от проступков, в старости она нужна для помощи; она же помогает нам в том случае, когда мы по бессилию оставляем какое-нибудь дело, а когда мы в цвете силы, она помогает нам совершать прекрасные дела:

«Если двое идут вместе...» [говорит поэт]¹³, — ибо вдвоем способнее мыслить и действовать. Сама природа, кажется, вселила это чувство родителям по отношению к детям и детям по отношению к родителям, и это замечается не только у людей, но и у птиц, и у большинства животных, и у всех, принадлежащих к одному роду; в особенности же у людей, почему мы и хвалим филантропов. Из [встреч во время] путешествий видно, как каждый человек близок и полезен другому. Кажется также, что дружба скрепляет государства, что законодатели более о ней хлопочут, чем о справедливости, ибо единомыслие похоже на дружбу, а ведь к ней-то они и стремятся, хлопочут же об устранении разномыслия, которое и есть вражда. К тому же граждане, будучи друзьями, не нуждаются в справедливости, справедливые же, сверх того, нуждаются еще в дружбе, и наиболее высокий вид справедливости [правда] подобен дружбе. Дружба не только неоценима, но и прекрасна, мы восхваляем того, кто любит своих друзей, и иметь много

¹³ П. X, 224.

друзей кажется чем-то прекрасным, а некоторым даже кажется, что быть хорошим человеком и другом — одно и то же.

§ 2. Однако взгляды на дружбу во многом различны. Одни полагают дружбу в известного рода подобии и считают сходных людей друзьями, откуда и взялись поговорки: «Подобный к подобному» или «Ворон к ворону» и тому подобные. Другие, напротив, говорят, что отношения всех подобных людей между собою такие же, «как горшечников между собою»; и это свое мнение они стараются обосновать глубже и естественнее, как, например, Еврипид, который говорит, что высохшая земля стремится к дождю и что «святое небо, наполненное облаками, стремится упасть на землю», или, например, Гераклит, который говорит, что «противоположное полезно», «из различных элементов возникает прекраснейшая гармония», и «все происходит от борьбы». Другие, напротив, утверждают противоположное, и к ним принадлежит Эмпедокл: «Подобное стремится к подобному». Оставим без внимания физическую сторону этого вопроса (ибо она не имеет отношения к настоящему исследованию), а обратимся к рассмотрению антропологической, имеющей отношение к нравам и страстям людей, как, например, все ли люди способны к дружбе, или дурные люди не могут быть друзьями, и существует ли один вид дружбы или несколько. Принимающие лишь один вид вследствие того, что дружба имеет степени, доверяются недостаточному доводу, ибо ведь и то, что принадлежит к различным видам, может допускать в себе большую и меньшую степень. Об этом было замечено ранее¹⁴.

Эти вопросы, может быть, станут ясными тому, кто разберет природу привлекательного, ибо ведь не все можно любить, а только привлекательное, а это бывает или хорошим, или приятным, или полезным. Но ведь, кажется, полезно то, что доставляет благо или наслаждение, так что в конце концов привлекательным должно назвать хорошее и приятное. Однако что любят люди — благо само по себе или благо для них? Иногда ведь первое противоречит второму. То же самое должно спросить и относительно приятного. Кажется, что всякий

¹⁴ Ср. кн. II, § 7.

любит то, что хорошо для него, но лишь безотносительное благо заслуживает любви, каждому же нравится то, что является ему благом. Далее, каждый любит не то, что хорошо для него, а то, что ему кажется таковым. Но мы не будем делать этого различия, ибо и привлекательным явится то, что кажется таковым.

Итак, люди любят ради трех причин, любовь же к неодушевленным предметам не называется дружбой, ибо здесь нет взаимности и желания блага предметам: ведь смешно же желать блага вину; если здесь желание имеет место, то лишь желание сохранить вино, чтобы владеть им. Другу же, говорят, следует желать всяких благ ради него самого. Людей, желающих ему таким образом блага, называют расположенными к нему, если последний не отвечает тем же, ибо взаимное расположение называется дружбой, но должно еще прибавить расположение, не оставшееся скрытым, ибо многие расположены к людям, которых не видали, но которых они считают благородными и полезными людьми, и может случиться, что кто-либо из последних чувствует подобное же расположение к первым. Такие люди расположены друг к другу, но как их назвать друзьями, если им не известно взаимное их отношение между собою? Итак, дружба, возникающая из одной из вышеприведенных причин, предполагает взаимное расположение и желание блага, известное каждой из сторон.

§ 3. Если причины привязанности различны по виду, то как она сама, так и дружба различны. Существует три вида дружбы, столько же, сколько видов привлекательных объектов, ибо взаимность, известная обеим сторонам, возможна в каждом из видов. Люди, любящие друг друга, желают блага друг другу, именно ради того, ради чего они любят. Любящие друг друга ради пользы не любят человека ради него самого, а лишь поскольку для каждого вытекают блага друг от друга. Точно то же и относительно дружбы, основанной на приятном, ибо приятных людей любят не ради их [нравственных] качеств, а ради того, что они нам приятны. Итак, в дружбе, основанной на пользе, люди любят то, что для них благо, а в дружбе, основанной на приятном, — то, что им приятно, и друга в этих случаях

любят не потому, что он заслуживает любви, а потому что он полезен или приятен. Вот дружба, основанная на случайном, ибо ею любят не человека, поскольку он имеет какие бы то ни было заслуживающие любовь качества, а поскольку одни доставляют пользу, другие — наслаждение. Подобные дружеские связи легко расторгаются, как только люди меняются: их перестают любить, когда они более не приятны и не полезны. Полезное же не остается неизменным, а меняется с течением времени; когда причина, делающая людей друзьями, уничтожается, то распадается и самая дружба, так как дружба покоилась на внешних условиях. Подобный вид дружбы, как кажется, чаще всего возникает между стариками (ибо они не стремятся к приятному, а стремятся к полезному), а также между теми взрослыми и молодыми людьми, которые гонятся за пользой. Подобные люди и не очень хлопочут о сожительстве друг с другом, ибо иногда они бывают вовсе не приятны; они не нуждаются в подобном общении, если оно не приносит пользы, ибо они постольку друг другу приятны, поскольку они надеются получить выгоду. К этому виду дружбы можно отнести и гостеприимство. Дружба молодых людей, кажется, основана на удовольствии, ибо они живут, следуя страстям, и стремятся более всего к приятному для них и к настоящему. Но вслед за изменением возраста изменяется и приятное. В силу этого они быстро дружатся и быстро прекращают дружбу, ибо вместе с изменением того, что им приятно, изменяется и их дружба, а приятное подобного рода быстро меняется. Молодые люди очень склонны к любви, ибо в большинстве случаев любовь основана на страсти и имеет в виду наслаждение. Поэтому-то они быстро влюбляются и быстро перестают любить и часто в один и тот же день изменяются. Они желают проводить вместе дни и жить вместе, и таким образом они достигают того, чего желают достичь путем дружбы.

§ 4 Совершенно дружба хороших людей и одинаково добродетельных. Такие люди одинаковым образом желают друг другу блага, поскольку они сами хороши, а хорошим человек бывает безотносительно. Все люди, которые желают блага своим друзьям ради них самих, суть по преимуществу дружественные;

их дружественные отношения основаны на их собственных качествах, а пока люди остаются хорошими, добродетель же — нечто твердое. Каждый из таких людей и сам по себе хорош, хорош он и для друга, ибо люди истинно хороши безотносительно и полезны друг другу, а также и приятны. Хорошие люди сами по себе приятны друг другу. Каждому человеку доставляют наслаждения действия, сродные его характеру или подобные им, а действия хороших людей тождественны или подобны между собою. Само собою разумеется, что подобного рода дружба продолжительна, ибо в ней соединяется все то, чем должны обладать друзья. Всякая дружба основана или на благе, или на приятном, и притом или безотносительно, или относительно любящего, и предполагает известного рода подобие. Все это имеется в только что описанном виде дружбы у людей самих по себе. В ней и все остальное подобно, а безотносительное благо в то же время безотносительно приятно, таким-то мы более всего считаем привлекательное; в таких людях любовь и дружба прекраснее всего. Но такая дружба редка, ибо таких людей немного. сверх того, для нее необходимы время и близкие сношения, ибо люди, как говорит пословица, узнают друг друга не ранее, чем съев вместе мерку соли, и только тогда могут стать и быть друзьями, когда окажутся друг другу привлекательными и оправдают свою дружбу. Люди же, быстро оказывающие взаимные любезности, имеют желание быть друзьями, но суть таковые лишь в том случае, когда они заслужили взаимную дружбу и знают об этом. Желание дружбы возникает быстро, но не сама дружба.

§ 5. Итак, этот вид дружбы совершенный как относительно времени, так и во всем остальном; в нем все согласуется, и один получает от другого одинаковое, как это и должно быть между друзьями. Дружба, основанная на приятном, имеет некоторое сходство с этим видом, ибо хорошие люди приятны друг другу. Сходна также дружба, основанная на пользе, ибо хорошие люди полезны друг другу. И в этих последних двух видах дружба тогда бывает наиболее твердою, когда каждый получает тождественное от другого, например наслаждение, и не только

вообще наслаждение, а когда они наслаждаются одним и тем же, как, например, в собраниях остроумных людей, но не в отношениях любящего к любимому, ибо эти наслаждаются не одним и тем же: первый наслаждается видом любимого человека, а этот наслаждается услугами любящего человека, но с исчезновением красоты иногда исчезает и любовь, ибо лицемерие более не доставляет наслаждения любящему человеку, а любимый не пользуется более услугами. Многие, однако, остаются друзьями, когда они, будучи сходны характером, любят характер друг друга вследствие долгого общения. Те же, которые в своих любовных отношениях получают взамен любви пользу, — те менее дружны между собою, и дружба их менее продолжительна. Наконец, дружба, основанная на пользе, распадается вместе с пользой: ведь здесь люди не были друзьями друг друга, а пользы. Друзьями ради наслаждения или ради пользы могут быть и дурные люди между собою, или дурные с хорошими, или люди, которых нельзя причислить ни к тем, ни к другим; ясно, однако, что только хорошие люди могут стать друзьями ради них самих, ибо дурные люди не могут радоваться друг другу, за исключением только того случая, в котором один полезен другому. Одна только дружба хороших людей не гибнет от нареканий, ибо не легко поверить кому бы то ни было о человеке, испытанном в течение долгого времени. Такие люди доверяют друг другу, воздерживаются от взаимных оскорблений, вообще в их отношениях есть все то, что требуется истинной дружбой. В остальных видах дружбы легко могут возникнуть подобные вещи [то есть нарекания]. Ввиду того что друзьями называют людей, связанных пользой, как, например, государства (союзы которых, кажется, всегда заключаются ради пользы), и ввиду того что так же называют и любящих друг друга ради наслаждения, как, например, детей, то нам пожалуй, придется назвать таких людей друзьями; видов же дружбы несколько: первый и сильнейший — дружба хороших людей, основанная на их добродетели, остальные же виды называются так по сходству, ибо и здесь люди постольку дружны между собою, поскольку это им доставляет благо и нечто тому подобное, ибо ведь и наслаждение есть благо для тех,

кто любит наслаждение. Но польза и наслаждение редко встречаются вместе, и редко люди становятся друзьями ради пользы и наслаждения в одно и то же время; оба случайные обстоятельства редко встречаются вместе.

§ 6. Итак, вот на сколько видов делится дружба. Дурные люди при этом становятся друзьями или ради наслаждения, или ради пользы, поскольку они подобны в том и другом; хорошие же люди становятся друзьями ради них самих, поскольку они хорошие люди; последние — безотносительно говоря, друзья, а первые — случайно и вследствие того, что имеют некоторое сходство с последними. Подобно тому как по отношению к добродетели люди называются хорошими или вследствие приобретенного ими качества, или же вследствие проявления его, точно так же и по отношению к дружбе друзья, живущие вместе, радуются и доставляют благо друг другу; в это время в друзьях, спящих или отделенных большими пространствами, дружба не деятельна, но все же дружественное расположение может проявляться, ибо разлука не безотносительно уничтожает дружбу, а лишь ее энергию; если же разлука долго продолжается, то она, кажется, влечет за собою забвение дружбы, почему и говорится:

Много дружественных союзов погубило молчание.

Кажется, что престарелые и угрюмые люди не способны к дружбе: мало они могут доставить наслаждения, и никто не в состоянии долгое время переносить общество угрюмого и неприятного человека, а природа, кажется, более всего избегает неприятного и стремится к приятному. Люди, нравящиеся друг другу, но не живущие вместе, более походят на людей, расположенных друг к другу, чем на друзей: ничего друзья не желают более, как постоянного общения, ибо в нужде люди желают помощи, а постоянного общения и тогда, когда они блаженны; уединение менее всего годится таким людям. Постоянное же общение возможно лишь тогда, когда люди приятны друг другу и радуются одному и тому же, как это бывает в дружественных союзах.

§ 7. Итак, совершенная дружба бывает между хорошими людьми, как неоднократно говорено, ибо привлекательным

и желанным бывает безотносительное благо и приятное, а для каждого отдельного человека то, что ему кажется таковым, хороший же человек кажется таковым [привлекательным и желанным] хорошему вследствие обеих причин. Кажется, что любовь — страсть, а дружба — приобретенное качество души, ибо любить можно не менее и неодушевленные предметы, а взаимность предполагает преднамеренный выбор, намерение же зависит от приобретенных свойств души. Точно так же любимым людям желают блага ради них самих, не под влиянием страсти, а вследствие собственного характера. Любя друга, мы любим собственное благо, ибо хороший человек, став нашим другом, становится благом, поскольку мы его любим. Таким образом, каждый в дружбе любит собственное благо и воздает равным как относительно желаний, так и относительно приятного. Поэтому-то дружественность называется равенством, а последнее более всего бывает между хорошими людьми. Дружба среди людей угрюмых и престарелых тем не менее имеет место, чем тяжелее они характером и чем менее любят общество, которое, как кажется, более всего желанно друзьям и более всего располагает к дружбе; поэтому-то молодые быстро становятся друзьями, а старые нет, ибо как они могут любить то, что им не нравится? То же самое следует сказать и относительно угрюмых. Подобные люди могут чувствовать друг к другу расположение, желая блага друг другу и обмениваясь услугами. Друзьями же они не могут быть, так как они не живут вместе и не радуются общению друг с другом, что, как кажется, более всего свойственно дружбе. Нельзя быть другом многих, имея в виду совершенную дружбу, точно так же как нельзя в одно время любить многих. Подобная дружба кажется совершенством и, как таковое, может быть обращено лишь на одного человека. К тому же редко бывает, чтобы многие в одно время нравились одному человеку, и не легко найти многих хороших. К тому же дружба нуждается в испытании и в общении, а это тяжело. Возможно, однако, что польза и приятное понравятся. Таких людей много, и их «взаимные одолжения» не нуждаются в долгом времени. Из этих двух видов дружбы та, которая основана на приятном, более походит на дружбу в том случае, когда обе стороны отвечают равным и когда они

нравятся друг другу, или обоим им нравится одно и то же; такого рода бывает дружба молодых людей; этот вид — более свободный, непринужденный. Дружба, основанная на пользе, свойственна более торгашам; поэтому-то богатые и нуждаются не в людях, доставляющих им пользу, а в таких, которые доставляли бы им наслаждение: они ведь хотят поделиться с нами, и неприятное они, пожалуй, станут переносить некоторое время, но непрерывно никто не в состоянии вынести его, как не в состоянии вынести и самое благо, если оно сопряжено со страданием; поэтому-то они ищут приятных друзей. Конечно, следовало бы им избирать людей хороших самих по себе и хороших для них; только в таком случае они имели бы то, что должны иметь друзья. Люди, облеченные властью, нуждаются, как кажется, в различного рода друзьях; одни из них им полезны, другие приятны, и редко оба эти качества соединены в одном лице, ибо они не ищут приятных людей, которые в то же время добродетельны, и не ищут людей, полезных для совершения прекрасных дел, а таких, с которыми легко и приятно проводить время, и таких, которые легко выполняют поручения, а эти качества редко соединены в одном. Правда, я сказал, что хороший, нравственный человек в то же время приятен и полезен, но такой человек не станет другом властителя, разве только в том случае, если последний признает над собой господство добродетели такого человека; если же нет, то подчиненный не в состоянии установить равенства. Но таких властителей вряд ли можно найти.

§ 8. Упомянутые виды дружбы покоятся на равенстве. Обе стороны получают или желают друг другу тождественное или же взаимно обмениваются, например, пользу дают взаимные наслаждения; сказано, что последний вид дружбы более низкий и менее продолжительный. Об отношениях таких людей можно сказать, что это дружба и не дружба, смотря по тому, смотреть ли на сходство или на различие от истинной дружбы. Они кажутся дружбой, взирая на сходство с той, которая основана на добродетели (ибо одна из них имеет в виду наслаждение, другая — пользу, что свойственно и истинной дружбе). С другой стороны, они не кажутся дружбой вследствие различия от истинной дружбы, так как последняя

не страдает от нареканий и неизменна, а первая легко изменяется и во многом еще отличается от истинной дружбы.

Основной вид дружбы — тот, где есть преобладание, например отца над сыном, старшего над младшим, мужа над женой и всякого начальника над подчиненным. Эти союзы различаются и между собою, ибо отношение родителей к детям не то же, что и начальника к подчиненному, и отношение отца к сыну не то, что сына к отцу, или мужа к жене не то, что жены к мужу, ибо у каждого из них своя добродетель и свое назначение; поэтому-то и причины любви их различны, поэтому-то и сама любовь и дружба различны. Здесь один получает от другого не то же самое и не должен требовать того же, а в том случае, когда дети воздают родителям то, что следует родителям, а родители детям то, что следует детям, в этом случае мы их дружбу назовем твердой и надлежащей. Во всех видах дружбы, основанных на преобладании, и знаки любви должны быть пропорциональны, то есть такие, что лучшую и более полезную сторону должно более любить, чем она оказывает любви и пользы, и подобным же образом в остальных таких отношениях. Если любовь соотнобразуется с достоинством, тогда возникает то равенство, которое, как кажется, свойственно дружбе.

§ 9. Однако равенство в дружбе означает нечто иное, чем в справедливости, ибо в справедливости стоит на первом плане равенство по достоинству, а на втором уже количественное равенство, а в дружбе, наоборот, на первом плане стоит количественное равенство, а качественное на втором: это становится ясным, если равенство добродетели или порока, богатства или чего-либо другого очень велико; тогда люди не могут и не желают быть друзьями между собой. Это еще яснее в отношении к богам, ибо они более всех превосходят людей благами. Но ясно это также и на царях, ибо никто из подчиненных не желает быть их другом, как ничтожные люди не желают быть друзьями лучших и мудрейших. Правда, нельзя провести точных границ, в которых при подобных условиях может существовать дружба. Дружба иногда продолжается, хотя один из друзей потерял многое; но если расстояние становится слишком великим, как, например, человека от Бога, то дружба невозможна.

Поэтому-то и отвечают отрицательно на вопрос, желает ли кто-либо своим друзьям величайших благ, например быть божественным. Они ведь перестали бы быть друзьями и благом для него, а ведь друг — благо. Если справедливо, что всякий желает блага своему другу ради него самого, то он должен остаться таким, какой он есть, и он станет желать ему величайших благ как человеку, однако все же не всех, ибо всякий более всего желает благ самому себе. Большинство людей, как кажется, желает из честолюбия быть более любимыми, чем любить, почему большинство и любит льстецов, ибо льстец — друг, которого мы ценим ниже себя или который представляется таким и делает вид, что нас больше любит, чем мы его. Быть любимым имеет, кажется, большое сходство с принятием почета, к которому большинство людей стремится. Однако к чести они стремятся, как кажется, не ради нее самой, а ради побочных обстоятельств. Люди радуются почестям, оказанным им великими мира сего, ради надежды, сопряженной с ними: они думают получить от них то, в чем они нуждаются, и почестям радуются, как знаку благоденствия; гонящиеся за почестями со стороны нравственных и умных людей желают лишь подтверждения собственного мнения о себе; итак, они наслаждаются тем, что они — хорошие люди, доверяясь суждению говорящих это. Быть любимым, напротив, само по себе доставляет наслаждение, поэтому-то оно кажется чувством более высоким, чем чувство, испытываемое при оказанных почестях, и поэтому-то дружба сама по себе привлекательна. Далее, дружба, кажется, состоит более в любви, чем в том, чтобы быть любимым. Доказательством служат матери, которые наслаждаются единственно любовью [к детям], ибо некоторые из них дают другим вскармливать своих детей и любят их, не требуя от них любви, зная, что то и другое невозможно; им достаточно видеть в хорошем состоянии детей, и они любят их даже тогда, когда те по незнанию не оказывают матери ничего того, что следовало бы.

§ 10. Итак, если дружба заключается более в любви и если мы хвалим человека, любящего друзей, то любовь оказывается истинною добродетелью друзей, следовательно, те неизменные друзья, у кого любовь согласуется с достоинством

и дружба неизменна. Таким образом, больше всего могут быть друзьями и неравные люди: они взаимно уравниваются. Равенство же и сходство и есть любовь, в особенности же сходство в добродетелях, так как такие люди неизменны и остаются неизменными относительно друг друга; они не нуждаются в дурных людях и не услуживают им, но они останавливают, так сказать, подобные [дурные] действия. Свойство хороших людей состоит в том, что они сами не грешат и не позволяют грешить друзьям своим. Дурные люди не имеют ничего твердого, но и не остаются неизменными сами по себе: они могут стать на короткое время друзьями, наслаждаясь взаимной низостью. Долее остаются друзьями те, которых связывает польза или наслаждение, а именно до тех пор, пока они доставляют друг другу наслаждение или пользу. Люди противоположного характера по большей части дружат, как кажется, ради пользы, например бедняк с богатым, несведущий с образованным, ибо в чем кто-либо нуждается, то он получает, воздавая другим. Сюда же следует отнести влюбленного и предмет его любви, красивого и некрасивого; поэтому-то влюбленные иногда кажутся смешными, требуя, чтоб их любили так, как они любят: если б они были столь же привлекательны, тогда, пожалуй, они могли бы этого требовать, в противном случае они смешны. Но может быть, противоположное не само по себе стремится к противоположному, а лишь случайно, стремление же направлено к середине, а середина хороша, как, например, сухому не следует стать мокрым, а следует достичь середины, точно так же и теплomu и т. п. Но оставим это, так как оно не относится к делу.

§ 11. Кажется, что дружба и справедливость, как было сказано с самого начала, касаются того же самого и вращаются в той же сфере. В каждом общении есть известного рода справедливость и, значит, дружба; поэтому-то экипаж корабля и товарищей полка называют друзьями [товарищами]; одинаковым образом и тех, которые принадлежат к одному обществу [товариществу]. Их дружба простирается так же далеко, как и общение, точно так же и справедливость. Пословица: «У друзей все общее» — справедлива, ибо дружба состоит в общении.

У братьев и товарищей все общее, у других общность ограничена: у одних она больше, у других меньше — ведь и дружба допускает степени. Но и отношения справедливости различны: ведь не одни и те же права и обязанности по отношению к детям или братьев между собою; точно так же относительно товарищей и сограждан и других дружественных отношений. Так же различно и понятие несправедливости во всех этих случаях, и несправедливость увеличивается, чем ближе к нам стоят друзья, как, например, лишить денег своего товарища хуже, чем сделать это по отношению к какому-либо согражданину, хуже также оставить брата без помощи, чем чужого, или прибить отца, чем кого-либо другого. Вместе с дружбой возрастает и справедливое, так как оба понятия касаются одного и того же и имеют одинаковый объем. Что же касается обещаний, то все они суть части государственного общения. Люди соединяются в одно ради пользы, доставляя друг другу необходимое для жизни. Кажется, что и государственное общение образовалось и существует ради пользы. Пользу же имеют в виду и законодатели, говоря, что справедливо то, что полезно для всех. Остальные общения имеют в виду частную пользу, как, например, экипаж корабля имеет в виду пользу, сопряженную с плаванием, денежную или какую-либо иную. Товарищи по войску имеют в виду пользу, сопряженную с войной, будь то денежная, или победа, или желание овладеть городом; то же самое следует сказать и о филетах¹⁵ и демотах¹⁶. Некоторые из обещаний возникают ради наслаждения, например фиасоты¹⁷ и эранисты, которые имеют в виду жертвоприношения и времяпрепровождение вместе. Все эти общения подчинены государственному, ибо оно стремится не к пользе в настоящем, а в течение всей жизни; а люди, приносящие сообща жертвы и сходящиеся ради этого, с одной стороны, уделяют богам

¹⁵ Филеты, т. е. члены одной филы, представляющей некоторое подразделение населения.

¹⁶ Демоты, т. е. члены одной демы, входящей в состав филы.

¹⁷ Фиасоты, т. е. члены религиозного союза, имеющего целью совместные жертвоприношения, а также совместные празднества; эранисты представляют собой членов подобных же, но нерелигиозных общений.

почести, а с другой — доставляют себе приятное отдохновение. Древние жертвоприношения и сходки, как кажется, делались после того, как с поля убраны плоды, ибо ведь в это время, после жатвы, у людей более всего свободного времени. Итак, все общения суть части государственного общения; характер дружбы в каждом общении зависит от характера самого этого общения.

§ 12. Государственные устройства бывают трех видов: три вида правомерных и три отступления, служащие как бы извращением первых. Эти три государственных устройства суть: монархия, аристократия, а третья, основанное на имущественном различии, следует назвать свойственным ему именем — тимократией, хотя большинство привыкло называть его просто политией. Из них лучшее — монархия, худшее — тимократия. Вырождение монархии — тирания. Оба устройства монархические, но они во многом различны: тиран имеет в виду собственную пользу, монарх — пользу управляемых. Только тот истинный монарх, кто не нуждается ни в чем и всех превышает благами, именно такой ни в чем не нуждается; итак, он не будет иметь в виду свою пользу, а пользу подчиненных. Если же монарх не таков, то он может быть разве только избранным по жребию монархом. Тирания преследует собственную пользу, и очевидно, что тирания — худшее из государственных устройств, худшее же то, что противоположно лучшему. Монархия перерождается в тиранию; тирания — разложение монархии; естественно, что худой монарх становится тираном. Аристократия же перерождается в олигархию, благодаря испорченности управляющих, когда эти распределяют государственные должности не по заслугам и уделяют себе все или большую часть благ, а должности — все тем же самым личностям, желая главным образом разбогатеть; здесь немногие управляют, и притом дурные вместо хороших. Тимократия перерождается в демократию. Эти два государственных устройства соприкасаются. Ведь в тимократии весь народ желает управлять и все, принадлежащие к одному имущественному цензу, равны. Демократия — наименее худшее из государственных устройств, ибо она лишь немного отклоняется от упомянутой формы правления [тимократии]. Итак,

перерождение государственных форм происходит указанным способом, путем незначительного и легкого отклонения [от нормального типа]. Уподобления и как бы парадигмы этого можно отыскать в семействе: общение отца с детьми подобно монархии, ибо дети — предмет заботы отца, поэтому-то Гомер называет Зевса отцом. Монархия желает быть патриархальной формой правления; у персиан, напротив, отцовская власть тираническая: к детям здесь относятся как к рабам. Тираническое отношение существует же между господином и рабами, которые действуют исключительно в пользу господина. Это отношение кажется верным, а существующее в Персии — ложным, ибо различие властей должно согласовываться с различием управляемых. Отношение мужа к жене кажется аристократическим, ибо здесь управляет муж, как более достойный, но только управляет в том, что касается мужа, предоставляя жене все то, что следует ей. Если же муж властвует во всем, то он аристократическое отношение преобразует в монархическое; делает он это не как более достойный и не как лучший. Иногда же управляют и жены, особенно когда они наследницы имени; их власть в этом случае основана не на достоинстве, а на богатстве и силе, точно как в олигархиях. Тимократическим кажется отношение братьев, ибо они равноправны, если не обращать внимания на различие возраста; поэтому-то, если различие в возрасте слишком велико, дружба их более не братская. Демократические отношения существуют в семействах, не имеющих главы, — здесь все равны, и в таких, в которых глава семьи слабый человек, каждый имеет возможность делать что хочет.

§ 13 Дружба во всех этих формах государственного устройства проявляется настолько же, насколько справедливость. Отношения монарха к управляемым заключаются в преобладающем благодетельствовании: он делает добро своим подчиненным, если он, будучи хорошим монархом, заботится о благоденствии подчиненных, как пастух заботится о своем стаде, почему Гомер называет Агамемнона пастырем народов. Отецеская дружба подобного же рода; она отличается, однако, степенью оказываемых благодеяний, ибо отец — виновник бытия, этого высшего блага, а также пропитания и воспитания.

Это отношение связывает людей с их предками; природа определила власть отца над детьми, предков над потомками, царя над управляемыми. Этот вид дружбы покоится на преобладании, вследствие чего родители и пользуются почетом, и правовые отношения здесь не равные, а основанные на достоинстве; то же относительно дружбы. Такой же вид дружбы существует и в отношениях мужа и жены, и в аристократиях; они сообщаются с добродетелью: лучшему уделяется большее благо и каждому следуемое; то же самое относится и к справедливости. Дружба братьев между собою имеет сходство с дружбой товарищей: они равны и одинакового возраста, а таковые, как правило, подобны как по образованию, так и по правам. Их дружба подобна на тимократические отношения, ибо здесь граждане желают быть равноправными и одинаковыми; власть здесь распределена на относительно равные части. То же и в дружбе. Что же касается вырождений, то в них дружба и справедливость играют одинаково малую роль и менее всего в худшей форме правления. В тирании дружба не имеет вовсе места или весьма незначительное: там не может быть дружбы, где нет ничего общего между правителем и управляемыми; нет места и справедливости, но отношение таково, каково отношение ремесленника к инструменту, души к телу, господина к рабу. Всему этому уделяется известного рода забота со стороны пользующихся им, но ведь дружба и справедливость невозможны к неодушевленным предметам, так же как по отношению к лошади, или быку, или рабу, поскольку он раб. Нет с ними ничего общего: раб — одушевленный инструмент, а инструмент — раб без души; итак, к рабу, поскольку он раб, нельзя питать дружбы, а можно — поскольку он человек. Кажется, что каждый человек может чувствовать известного рода справедливость ко всему тому, что может участвовать в законах и договорах; поэтому-то и раб может участвовать в дружбе, поскольку он человек. Все-таки дружба и справедливость имеют и в тираниях небольшое значение, а в демократиях больше всего, так как здесь граждане, будучи равными, имеют много общих интересов.

§ 14. Итак, всякая дружба, как было сказано, покоится на законном общении; исключить можно разве только дружбу

родственников и товарищей; дружба же граждан между собою, филетов и тех, которые служат на одном корабле, основана на известного рода договоре. Сюда же можно отнести и ксению [гостеприимство]. Что же касается дружбы родственников между собою, то она имеет много видов, но все они сводятся к отношениям отца и детей. Родители любят своих детей, как свою собственность, дети же родителей — потому что происходят и зависят от них. Но родители лучше знают, что дети составляют часть их самих, чем дети, что они происходят от родителей, и творец теснее связан с тем, что он создал, чем создание связано со своим творцом, ибо то, что кем-либо создано, составляет часть этого последнего, как, например, зуб, или волос, или вообще то, что составляет часть целого, целое же вовсе не принадлежит части или очень мало. Родители теснее связаны со своими детьми также в силу большего количества времени: родители любят своих детей с первого дня рождения, дети же начинают любить родителей лишь после известного срока, когда является сознание и они становятся разумными. По этим же причинам ясно, почему матери более любят [своих детей, чем отцы]. Итак, родители любят детей, как самих себя (ибо дети как бы составляют их второе «Я», отделенное от них), дети же любят родителей потому, что происходят от них, братья же любят друг друга потому, что происходят от одних и тех же людей, ибо тождественность их происхождения отождествляет и их самих; поэтому-то и говорят «единая кровь» и «один корень» и т. п. Они действительно тождественны, хотя бы и в различных лицах. Важную роль в дружбе играет и общее воспитание, и одинаковый возраст: «Равный к равному» — говорит поговорка, люди с одинаковыми привычками естественно становятся друзьями, поэтому-то дружба братьев между собою так похожа на дружбу товарищей. Отношения двоюродных братьев и остальных родственников объясняются теми же условиями: они происходят от одних и тех же людей. Они станут или ближе друг другу, или более чужды друг другу, смотря по тому, ближе или дальше они отстоят от родоначальника семьи. Любовь детей к родителям и людей к богам основана на чрезмерном благе, оказанном первым, ибо родители оказали детям величайшее благодеяние: они дают детям жизнь

и питание, сверх того, кроме жизни они дают им и образование. Такая дружба родственников между собою заключает в себе большую долю приятного и полезного, так как жизнь их заключена в более тесном общении. Точно так же и в дружбе братьев между собою заключается все то, что заключено в дружбе товарищей: тем более если братья — люди хорошие и подобны друг другу, тогда они ближе стоят друг к другу и с первого дня рождения любят один другого: они и характером более сходны между собою, так как они происходят от одних родителей, вскормлены и воспитаны вместе; к тому же здесь дружба более всего и сильнее всего испытана временем. Дружба родственников имеет аналогию с этой братской любовью. Любовь же мужа к жене основана на физических условиях: природа сделала человека настолько более склонным к браку, чем к государственному общению, насколько семья по возникновению раньше и необходимее государства; стремление к рождению детей обще всем животным, остальные животные настолько и вступают в общение; люди же создают общение не только ради деторождения, но и ради жизни вообще. Назначение мужа и жены в общении тотчас становится различным; они взаимно дополняются, принося в общение каждый свое специальное [назначение и качество]. Поэтому-то брачное общение содержит в себе как приятное, так и полезное. Если оба — хорошие люди, то принципом их дружбы может быть и добродетель, и они, имея каждый свое назначение, станут наслаждаться одним и тем же. Кажется, что дети служат связующим их звеном, почему бездетные браки легко разъединяются, ибо дети — общее обеим сторонам благо, а общее связывает. Вопрос же о том, как муж должен жить с женой и друг должен жить со своим другом, состоит, кажется, в том, чтоб отыскать, что между ними следует считать за справедливое. Отношения же друга к своему другу кажутся иными, чем к чужому, или к товарищу, или к тому, с кем он воспитывался вместе. Здесь понятие справедливости не одно, как и дружба не одна.

§ 15. Итак, дружба бывает троякого рода, как сказано с самого начала, и в каждом роде друзья могут быть или равны между собою, или один превышать другого, ибо друзьями

становятся как хорошие люди, так и хороший с менее хорошим; точно так же и люди, ищущие приятного или полезного, могут или обмениваться равными услугами или нет. Равные обязаны равным образом любить друг друга и то же делать и во всем остальном.

При неравенстве друзей менее достойные обязаны воздавать более достойным соразмерно. Взаимные обвинения и порицания возникают лишь в дружбе, основанной на пользе, в ней одной или же по преимуществу в ней, и притом с полным основанием, ибо друзья, любящие друг друга за добродетель, желают обязать друг друга, таково свойство дружбы и добродетели. Люди, стремящиеся к этому, не могут ни обвинять друг друга, ни браниться, ибо никто не сердится на человека, который ему благоденствует, но, будучи ему благодарен, старается воздать за благодеяние. А тот, кто превышает другого качествами, тот, получив желанное, очевидно, не станет обвинять друга, ибо ведь оба желают блага. Точно так же не возникнут обвинения и в дружбе, основанной на наслаждении: если каждый наслаждается обществом другого, то оба достигают того, чего желают; смешным показался бы человек, обвиняющий другого в том, что он ему не нравится: в его власти не оставаться в общении с ним. Дружба же, основанная на пользе, полна взаимных обвинений. Люди, нуждающиеся друг в друге, постоянно требуют большего и, полагая, что им досталось менее, чем им следовало, бранятся, что они не получили того, в чем нуждаются, и столько, сколько они заслуживают, хотя никакой благодетель не в состоянии дать столько, сколько желают нуждающиеся. Кажется, что подобно тому как право бывает двоякое — обычное и законное, точно так же двоякими бывают обязанности в дружбе, основанной на пользе: одна — этическая, другая — законная. Взаимные обвинения возникают, когда люди, при заключении и при прекращении дружбы, смотрят на нее не с одной и той же точки зрения. Дружба, основанная на пользе и принявшая форму обязательств, бывает двоякого рода: одна — вполне «рыночная», причем обмен происходит «из руки в руку», другая — более либеральная, в которой польза, ожидаемая за услуги, откладывается на будущее время, с условием, однако, получить нечто взамен

оказанной услуги. В случаях такого рода обязательство очевидно и не может быть оспариваемо; лишь отсрочка заключает в себе нечто дружественное, потому-то в некоторых государствах тяжба в таких случаях не допускается, причем предполагают, что люди, основывающие договоры на доверии, должны любить друг друга. Этический вид дружбы покоится не на договорных условиях: здесь один дарит другому нечто как другу или как чему-то подобному; все же, однако, он ожидает получить равное за свою услугу или даже большее, потому что он не сделал подарка, а дал лишь в долг. Когда дружественный союз прекращается, не удовлетворив ожиданий, возбужденных при его заключении, тогда возникают взаимные обвинения. Происходит это оттого, что все люди или большинство желают прекрасного, но в конце концов выбирают полезное, и хотя прекрасно делать добро не для того, чтоб оно было воздаваемо, но полезнее получить взамен услуги. Если кто-либо в состоянии возратить одолженное, то он обязан сделать это произвольно, ибо никого не следует принуждать быть другом; в противном случае выйдет, что человек ошибся и принял благодеяние не от того, от кого следовало, не от друга и не от человека, делающего добро ради добра. Итак, следует возвращать благодеяния, как будто бы они были законными обязательствами, и следует дать себе обещание вернуть благодеяние, как только возможно, и пусть человек, оказавший нам услугу, которую мы не в состоянии возратить, полагает, что мы возвратили бы ее, если бы были в состоянии. С самого начала следует смотреть, от кого мы принимаем благодеяние и чего ожидает от нас человек, оказавший нам оное, чтобы знать, следует ли принять благодеяние или нет. Может возникнуть такого рода затруднение: следует ли измерять благодеяние выгодой получившего и сообразно с нею возвращать благодеяние, или же следует измерять его ущербом, понесенным благодетелем? Принявшие благодеяние обыкновенно говорят, что данное им незначительно для благодетеля и что они могли бы получить то же самое от других; они умаляют услугу. Оказавшие услугу, напротив, приписывают последней огромное значение, говоря, что другие не оказали бы ее, имея в виду плохие времена и крайнюю нужду облагодетельствованных.

Не следует ли нам решить затруднение так вследствие того что подобные дружественные союзы основываются на пользе, то выгоду получателя следует считать меркой услуги: ведь этот нуждался, и от него ожидают в будущем равной услуги. Помощь именно так велика, как велика выгода, и воздать следует соразмерно выгоде или даже больше — это еще прекраснее. В дружбе, основанной на добродетели, нет взаимных обвинений, и меркой услуги служит здесь единственно намерение оказавшего услугу, ибо в намерении находится принцип добродетели и нравственности.

§ 16. В дружбах, основанных на преобладании, также возникают раздоры; каждый полагает, что ему следует получить больше, а дружба распадается, как скоро являются подобные рассуждения. Превосходящий нравственными качествами полагает, что ему следует получить большую часть, ибо лучшему уделяется большее. Одинаковым образом рассуждает и более полезный: ведь бесполезному человеку нельзя уделить столько же, сколько полезному; такое отношение станет повинностью, не дружбой, если выгода, извлекаемая из дружбы, не соответствует полезности друзей. Они полагают, что в дружбе деятельно то же начало, что и в денежных делах, где внесший большую сумму получает и большую выгоду. Нуждающийся же и в нравственном отношении менее совершенный из друзей рассуждает противоположным образом: обязанность доброго друга помогать своим нуждающимся друзьям. «Что пользы, — говорит он, — быть другом хорошего и могущественного человека, который не думает о том, как друзьям помочь?» Как кажется, каждый из них рассуждает верно, и каждая из сторон должна извлечь большее из дружественных отношений, только не одно и то же следует им получить: превышающий добродетелью должен получить большую долю почета, нуждающийся — большую выгоду, ибо естественная награда добродетели и благодеяний — почет, а выгода нуждающегося — естественная его помощь. Кажется, именно это и соблюдается в государственной жизни, ибо того не почитают, кто не внес никакого блага в общественную жизнь, а общественное уделяется тем, кто облагодетельствовал общению, в данном случае общественным является почет. Нельзя извлечь в одно

и то же время из общественных дел и денежную выгоду, и почет; никто не допустит оказаться во всем приниженным. Итак, тем, которые получают меньшую денежную выгоду, уделяется больший почет, а людям, стремящимся к наживе, — деньги, ибо, как было сказано ранее, дружба сохраняется тем, что приравнивание совершается по достоинству. Таким же образом и неравные друзья должны поступать относительно друг друга, отвечать на услуги, оказанные деньгами и добродетелью, почетом, воздавая по мере возможности, ибо дружба довольствуется возможным, не требуя должного; даже это — не всегда возможно, как, например, в почете, который мы обязаны оказывать богам и родителям, ибо никто не в состоянии отплатить им должным, а хороший человек, как кажется, уже тогда исполнит свой долг, когда служит им по мере сил; поэтому-то сын не может отречься от отца, а отец может отказаться от сына. Должно отдавать одолжения, но сын не в состоянии отдать ничем равным тому, что он получил, так что он всегда останется должником; те же, кому должны, всегда могут простить долг, в этом же и отец властен по отношению к сыну. Впрочем, ни один отец не откажется от сына, разве только в случае чрезмерной порочности последнего, так как, помимо природной любви, неестественно отказаться от помощи. Что же касается сына, то он должен быть совсем испорченным, чтоб отказаться в помощи отцу или помогать ему не в достаточной мере. Впрочем, все люди желают пользоваться благодеяниями, оказывать же таковые они избегают, как дело мало полезное. Итак, достаточно об этом.

Книга девятая

[Продолжение]

§ 1. Отношение пропорциональности, как было сказано, спасает и уравнивает дружбу во всех дружественных союзах, в которых участвуют неравные, подобно тому как в общественном союзе сапожник получает за свои сапоги по их достоинству, как ткач и все остальные. Здесь есть общая мерка — деньги, с которыми все сравнивается, и они все измеряют. В дружественном союзе, основанном на любви, человек любящий иногда жалуется на то, что он за свою великую любовь не встречает взаимности (не имея ничего, что заслужило бы любви); напротив, человек любимый жалуется на то, что ему ранее все обещали, а потом обещанное вовсе не исполняют. Это случается, когда любят исключительно ради наслаждения, а любимый имеет в виду лишь свою пользу и когда обе стороны не находят желаемого; где мотивы любви таковы, там любовь прекращается, как только не достигается цель, ради которой любовь возникла. Они ведь любили не друг друга, а лишь нечто, что принадлежало им, и притом нечто весьма непрочное; поэтому непрочны и подобные дружественные союзы. Напротив, дружественные союзы, покоящиеся на нравственной основе, как было сказано, прочны, ибо они заключены ради них самих. Друзья расходятся и в тех случаях, когда они достигают иного, чем то, чего ожидали, ибо получивший не то, чего ожидал, находится в положении, как будто бы он ничего не получил. Это, например, случилось с игроком на цитре, которому было обещано, что ему тем больше заплатят, чем лучше он будет петь. Когда он на следующий день потребовал обещанного, последовал ответ, что ему уже заплачено наслаждением за наслаждение; если бы все ожидали этого, тогда наслаждение было бы достаточной платой; если же один имел в виду наслаждение, а другой выгоду и один достиг своей цели, другой нет, то сделка их кажется не очень красивой. Человек стремится к тому, в чем он нуждается, и ради этого он отдает то, что имеет. Но кто определяет ценность: дающий или получающий? Кажется, что дающий предоставляет это получателю, как, говорят, делал и Протагор: обучив чему бы то ни было,

он предоставлял ученику определить, во сколько он ценит его труд; именно столько он и брал. В этих случаях некоторые довольствуются по пословице¹⁸: «Платою другу» и т. д. Берущие деньги впредь и не исполняющие потом того, что обещали, в силу слишком великих обещаний, естественно, подают повод к обвинениям, ибо они не выполняют своих обязательств. Софисты, быть может, по необходимости поступают так, ибо никто иначе не дал бы им денег за то, что они знают. Они вполне заслуживают порицания и обвинения, ибо, взяв деньги, не выполняют обещанного. Раньше было сказано, что в тех случаях, когда нет положительных взаимных обязательств относительно известных услуг, и когда услуги оказываются ради самих лиц, участвующих в дружбе, в этих случаях нет обвинений, ибо подобная дружба основана на добродетели. Что касается ответа на услугу, то он должен сообразоваться с намерением, ибо от этого зависит дружба и добродетель; так должны поступать те, которые имели общение с [истинной] философией. Цена услуги определяется не деньгами, ей и нет равной цены, но здесь, как по отношению к богам и родителям, достаточно выполнить возможное. Если же дар не таков, но имеется в виду возвращение, то это последнее должно удовлетворить обе стороны; если же это невозможно, то не только необходимо, но и справедливо, чтобы ценность определял получающий. Если заимодавец получит столько, насколько предмет был полезен получателю или поскольку он доставит ему наслаждение, то он получит именно столько, сколько ему следует со стороны должника. Это, кажется, и соблюдается в купле и продаже, и кое-где существуют законы, запрещающие начинать процесс в случаях добровольных договоров ввиду того, что с человеком, которому доверился, следует и разделаться именно в той форме, в которой договорился [то есть добровольно]. Закон предполагает, что справедливее, чтобы тот, кому было уступлено нечто, определил ценность предмета, чем тот, который добровольно уступает. В большинстве случаев владельцы известного предмета и те, которые желают им овладеть, оценивают его неодинаково. Всякий ценит очень высоко

¹⁸ Гесиод. Дела и дни, 366.

свою собственность и то, что он отдает. Но обмен может произойти лишь в той цене, которую определяет получающий этот предмет; однако он должен определять ценность предмета не во столько, во сколько она ему представляется, когда он им владеет, а во столько, во сколько он его ценил прежде, чем владел им.

§ 2. Затруднителен также следующий вопрос: следует ли позволять отцу все и подчиняться ему во всем, или же, будучи больным, следовать более врачу, а при избрании страста избрать знающего военное дело. Также, следует ли стараться более услужить другу, чем нравственному человеку, или, наконец, следует ли прежде возратить долг человеку, услужившему мне, чем дать взаймы деньги другу, если нельзя сделать то и другое одновременно. Нелегко с точностью определить все подобные затруднения, ибо здесь играют роль многие и разнообразные условия: важность или маловажность объекта, нравственная красота действия и т. д. Но ясно, что мы не обязаны во всем следовать одному и тому человеку. Что касается услуг, то в большинстве случаев их следует ранее возратить, а потом уже помогать другу, точно так же, как ранее следует вернуть долг, чем давать другу деньги в долг. Но и это не всегда верно, например, если кто-либо выкупит другого у разбойников, то не следует ли и его, кто бы он ни был, выкупить ранее, чем отца, или вернуть ему деньги по его требованию, даже если б он не был в плену. Ведь следует думать, что отца должно выкупить ранее, чем самого себя. Итак, как уже было сказано, вообще следует возвращать долг; если же эти деньги потребуются на более прекрасное и необходимое дело, то следует сделать исключение из указанного правила. Может даже случиться, что воздаяние благодеяния не будет вовсе справедливым действием, как, например, если какой-либо подлый человек поможет другому, честность которого ему известна, то этому пришлось бы оказать взамен благодеяние человеку, которого он считает подлым. Иногда также мы не обязаны дать в долг человеку, который ранее давал в долг, ибо этот одолжил деньги в уверенности, что получит их обратно, так как он дал их честному человеку, последний же не может надеяться получить их обратно от дурного. Если такие условия

даны в действительности, то требования обеих сторон различны. Даже если бы в действительности это было не так, но они думали бы, что условия таковы, то они поступили бы не безнравственно [то есть первый — дав в долг второму, второй — не дав первому]. Здесь подтверждается мысль, несколько раз нами высказанная, что определения, касающиеся страстей и действий, настолько же точны, как и объекты, коих касаются эти определения. Итак, ясно, что не всегда следует возвращать тем же самым оказанную услугу и не всегда следует слушаться отца; ведь не все же приносится в жертву Зевсу. Итак, обязанности по отношению к родителям и братьям, друзьям и благодетелям различны, но всем им следует уделять свойственное им и приспособленное к их обстоятельствам. Так люди и поступают. На свадьбу они приглашают родственников, так как они принадлежат к одному роду и племени, и обстоятельства последнего их интересуют; по той же причине и похороны касаются главным образом родственников. Что касается средств для жизни, то ими ранее всего следует снабжать родителей, так как мы их должники и так как прекраснее сохранить жизнь виновникам нашего бытия, чем нашу собственную. И почет мы обязаны воздавать родителям, как богам, но не всякого рода почет, ибо не один и тот же почет должен быть воздаваем отцу или матери, мудрецу или стратегу, а тот, который соответствует отцу, и тот, который соответствует матери. Вообще говоря, мы обязаны высказывать почтение каждому старшему лицу, вставая перед ним, уступая ему почетное место и т. д. Что касается братьев и друзей, то здесь должна быть полная откровенность и общность во всем. Точно так же должно стараться уделить родственникам свойственное им, а также филетам, согражданам и остальным и стараться определить, что каждому приличествует ввиду его родства, достоинства или полезности. Подобное определение легко по отношению к родству, труднее по отношению к чужим. Но это не должно нас удерживать; мы должны стремиться, насколько возможно, к подобным определениям.

§ 3. Затруднителен также вопрос, можно ли прекращать дружбу с лицами, которые с течением времени изменились. Что касается людей, дружба которых основана на пользе

или на наслаждении, то, кажется, нет ничего неразумного в прекращении дружбы, когда люди перестали обладать теми качествами, ради которых существовала дружба. Естественно, что с их уничтожением прекращается и сама дружба. Не следует осуждать того, кто, заботясь лишь о пользе или наслаждении, делает вид, что любит человека за его характер; большая часть неприятностей между друзьями возникает, как я сказал с самого начала, когда они считают причиной своей дружбы иную, чем существующую в действительности. Если кто-либо, обманываясь, полагает, что его любят за его нравственные качества, в то время как друг не подавал ему никакого повода к подобному мнению, то первый пусть сам обвиняет себя. Если же он обманут и кто-либо лишь представлялся его достойным другом, то справедливо обвинять обманувшего, и следует относиться к нему строже, чем к поддельвателю монеты, так как здесь преступление касается объекта гораздо более важного. Ну а если кто-либо подружится с человеком, считая его хорошим, а он впоследствии станет дурным и окажется таковым, следует ли еще его любить? Или же это невозможно, и справедливым должно признать, что привлекательно не все, а лишь хорошее; дурное же непривлекательно и не может быть нравственной обязанностью любить его. Ведь не должно любить дурного и не должно уподобляться дурному. Сказано ранее, что равный становится другом равного. Итак, следует ли тотчас разорвать подобную дружественную связь? И следует ли поступать так всегда и со всеми или лишь с теми, кто неизлечимо испорчен? Тем, которые могут еще исправиться, следует подать помощь, притом скорее нравственную, чем материальную, которая настолько важнее и прекраснее материальной помощи и особенно свойственна дружбе. Если же кто-либо прекращает дружбу, то он поступает не безнравственно: ведь дружил он не с этим [теперешним] человеком; видя невозможность излечить изменившегося друга, он оставляет его. Но предположим, что один останется тем же человеком, другой же, нравственно совершенствуясь, далеко превзойдет первого добродетелью, следует ли второму относиться к первому, как к другу, или же это невозможно. Этот вопрос становится ясным, когда расстояние становится большим, как, например,

в дружбах детей между собою. Если один останется умом ребенок, другой же станет прекраснейшим человеком, то как же они могут остаться друзьями, когда их интересы, их радости и заботы совершенно различны; каждый из них не может интересоваться судьбой другого, а дружба невозможна без подобного общего интереса. Они не могут жить душа в душу, — но об этом уже говорено. Здесь спрашивается: должно ли вести себя относительно такого человека, как будто он никогда не был нашим другом? Или же следует припомнить прежнюю симпатию и, потому как мы считаем нужным помогать скорее друзьям, чем чужим, точно так же принять во внимание бывшую дружбу, если только она не распалась вследствие слишком большой порочности одной стороны.

§ 4. Дружественные отношения и вообще все, чем определяется дружба, как кажется, могут быть объяснены отношением человека к самому себе. Ведь, другом считают того, кто желает и делает добро, действительное или кажущееся, ради личности своего друга или того, кто желает бытия и блага другу ради него самого. Именно это чувствуют матери по отношению к своим детям и друзья, примирившиеся после незначительной ссоры. Другие называют другом того, кто живет с вами и имеет одинаковые с вами привычки и кто делит с вами радости и печали. Это определение также более всего подходит к матерям. Вот какими чертами определяют дружбу. Но все это мы встречаем в отношениях нравственного человека к самому себе и в отношениях остальных людей, поскольку они считают себя нравственными. Кажется, меркой каждого человека должно считать, как это было многократно высказано, добродетель и нравственного человека; а такой человек всегда в гармонии сам с собою, и все части его души стремятся к одному и тому же: желает он себе блага или кажущегося блага и осуществляет его. (Свойственно хорошему человеку осуществлять благо) ради самого себя; делает он это вследствие разумности, которая и составляет сущность человека. Он стремится жить и сохранить жизнь, то есть сохранить главным образом разумную часть души, ибо жизнь для нравственного человека благо. Каждый желает себе блага, но, изменившись, никто не пожелает измененному «Я» всех

благ. Если Бог блажен, то благодаря тому, что он остается неизменным. Итак, человек по существу разумен, или же он по преимуществу таковой. Подобный нравственный человек желает проводить время сам с собою, в этом он находит наслаждение; воспоминание о прошлых делах ему приятно, также приятна надежда на будущее; подобные чувства приятны. Его разум наполнен разного рода знанием, потому-то он делит все радости и печали сам с собою, радость и печаль сопряжены у такого человека всегда с одними и теми же объектами и не меняются. Он не знает укоров совести. Нравственно совершенный человек обладает всеми описанными чертами и относится к другу, как к самому себе (ибо друг — второе «Я»), нечто такое называется дружбой, и друзья — те, в отношениях которых мы находим описанное. Мы теперь оставим без внимания вопрос о том, возможна ли дружба к самому себе или невозможна; допустим, однако, что во всех тех случаях мы имеем дружбу, где встречаются два или более из описанных условий, и что избыток дружбы очень похож на чувство, которое человек испытывает по отношению к себе. Эти условия, как кажется, могут найтись у всех людей, и даже у порочных, но, по всей вероятности, лишь тогда, когда люди еще нравятся себе и когда они считают себя нравственными людьми, ибо ничего подобного не окажется и не встретишь у людей совершенно порочных и преступных. Вряд ли проявятся в дурных людях эти условия, ибо они постоянно в раздоре сами с собой; они одного страстно желают и другого хотят, подобно невоздержным, ибо эти выбирают против своего убеждения не кажущееся им хорошим, а то, что им приятно, но вредно; другие, напротив, из трусости или лени не делают того, что, как они знают, им полезно. Третьи, наконец, совершив вследствие порочности много тяжких преступлений, ненавидят себя и кончают жизнь самоубийством. Порочные могут искать общества других людей, но своего собственного они избегают, ибо им приходится припоминать многое неприятное и ожидать подобного же, когда они одни сами с собою; в обществе других они забываются. Не имея в себе ничего привлекательного, они не могут и питать дружбы к себе; они не радуются себе и не печалются о себе. Их душа в постоянном возбуждении,

и, в то время как одна часть ее сожалеет о том, что ей придется воздерживаться кое от чего, другая часть радуется этому; при этом одна часть души влечет их в одну сторону, другая в другую, как будто желая разорвать человека на части. Невозможно в одно и то же время печалиться и наслаждаться, и в таких людях печаль весьма быстро сменит испытанные наслаждения, и они станут сожалеть о том, что они наслаждались подобным образом; поэтому-то порочных людей гнетет раскаяние. Итак, порочный человек не может быть расположен сам к себе в силу того, что он не имеет ничего привлекательного. Но если подобное состояние чрезвычайно печально, то следует всеми силами избегать порока и стараться быть нравственным. Таким путем можно стать привлекательным самому себе и другом другого.

§ 5. Расположение имеет сходство с дружбой, но не есть дружба, ибо мы можем питать к людям, нам незнакомым, расположение, о котором и они могут ничего не знать; в дружбе же это невозможно. Это было уже ранее разъяснено. Но расположение не есть и любовь, ибо оно не включает в себе ни напряженности, ни сильного желания; то и другое сопряжено с любовью. Любовь предполагает долгое знакомство, расположение может быть мгновенным, как, например, случается, что мы чувствуем расположение к борцам-атлетам. Мы к ним чувствуем расположение и желаем им успеха, но сами не содействуем их успеху, ибо, как мы сказали, расположение возникает мгновенно и самое чувство — неглубоко. Однако кажется, что расположение есть начало дружбы, подобно тому как наслаждение, доставляемое лицезнением, начало любви, ибо всякий человек только тогда любит, когда ему ранее доставляло наслаждение видеть любимого, хотя тот еще и не любит, кто чувствует удовольствие при виде другого и кто в отсутствие другого чувствует сильное желание его видеть и желает его присутствия. Совершенно так же люди должны прежде почувствовать расположение друг к другу, а потом уже могут стать друзьями; расположенные друг к другу могут все не дружить. В таком случае мы желаем лишь блага тем, к кому чувствуем расположение, но не принимаем в их судьбе деятельного участия и не согласились бы терпеть ради них

неприятности. Поэтому-то расположение метафорически можно назвать «пассивной дружбой», которая становится только с течением времени и путем долгого общения друг с другом активной дружбой, не основанной на пользе и наслаждении, потому что на этой почве не может возникнуть даже расположения, ибо тот исполняет лишь долг справедливости, кто, получив какое-либо благодеяние, воздает его своему благодетелю. Желаящий другому благополучия, в надежде извлечь из него пользу, не может, кажется, быть назван расположенным к последнему, а скорее расположенным к себе, как не может быть назван другом тот, кто служит кому-либо ради собственной пользы. Вообще говоря, добродетель и нравственные качества возбуждают к себе расположение, как, например, человек, показавшийся кому-либо прекрасным или мужественным и т. п., как это было сказано по поводу агонистов.

§ 6. Единомыслие кажется также чем-то дружественным, но оно различно от тождественного образа мыслей, ибо этот последний может существовать у людей друг другу неизвестных. Притом мы не называем единомыслящими тех, которые имеют одинаковые воззрения на какой-либо предмет, например на астрономию (единомыслие в подобных вещах не имеет ничего дружественного), а те государства мы назовем единомыслящими, которые имеют одинаковые воззрения на то, что полезно, и, стремясь к нему, осуществляют его сообща. Итак, единомыслие касается практики и притом того, что важно и касается обеих сторон или всех; например, говоря о государствах: единомыслие проявляется тогда, когда все желают, чтобы на должности назначали по выбору, или чтобы был заключен союз с Лакедемоном, или чтобы Питтак был главой государства, предполагая, что он на то согласен. Если же каждая из двух сторон желает своего, как, например, в «Финикиянах» [Еврипида], тогда происходит возмущение, ибо это не единомыслие, если каждый из двух желает одного и того же, но необходимо, чтоб они были согласны и относительно лица, кому предмет должен принадлежать, например, когда народ и выдающиеся люди желают, чтобы лучшие люди управляли. В таком случае каждый достигает того, к чему он стремится. Итак, единомыслие есть политическая дружба; это видно

и из самого слова, ибо оно касается полезного и необходимого для жизни. Такого рода единомыслие существует между нравственными людьми, ибо они находятся в согласии сами с собою и с другими людьми, так как они не меняют, так сказать, своих намерений. Их воля остается неизменной, она не убывает и прибывает, как вода в проливе Эврипе. Воля их направлена на полезное и на справедливое; и к этой цели они стремятся сообща. Дурные люди не могут быть единомыслящими, разве только на короткое время, точно так же как и друзьями они могут быть лишь короткое время, так как они везде, где чувствуют наживу, стремятся к излишней выгоде; а где предвидится труд и сборы в пользу общества, там они желают сделать minimum возможного. Так как каждый желает присвоить себе то же самое, что желает иметь и его ближний, то он наблюдает за ним и мешает ему; таким образом гибнет общественное достояние, если не будет охраняемо. Итак, такие люди всегда в разногласии, так как каждый из них желает принудить другого поступить справедливо, но сам не желает поступать так.

§ 7. Кажется, что благодетели любят более людей, ими облагодетельствованных, чем эти последние — своих благодетелей. Это явление, как противоразумное, привлекает к себе внимание исследователей; большинству кажется, что причина этого заключается в том, что одни — должники, а другие — заимодавцы; как в случае долговых обязательств должники желают, чтобы не было людей, которым они должны, в то время как заимодавцы заботятся о благополучии своих должников; точно так же и благодетели желают благополучия людям, ими покровительствуемым, в надежде на будущую благодарность, покровительствуемым же вовсе не мила мысль о воздаянии. Эпихарм, вероятно, сказал бы, что подобное мнение принадлежит людям, все видящим в черном, но, кажется, оно основано на знании человеческой природы. Память большинства людей коротка, и они более желают испытывать благодеяния, чем сами делать таковые. Но кажется, причину этого явления должно искать в самой природе, и не следует его уподоблять отношению должника и заимодавца, ибо в их взаимных отношениях вовсе нет любви, а есть лишь желание благополучия одному для получения своих денег. Покровители же

любят покровительствуемых ими; последние дороги их сердцу даже в том случае, когда они им совершенно бесполезны и в будущем не могут стать полезными. Это случается и с художниками: каждый из них более любит свое произведение, чем это последнее любило бы его, если бы стало одушевленным. Сказанное более всего относится к поэтам: они слишком любят собственные произведения и лелеют их, как своих детей. Вот нечто подобное, как кажется, чувствуют и благодетели; облагодетельствованные ими люди суть их произведения; их-то они любят более, чем произведения любят своего творца. Причина же этого заключается в том, что бытие всем кажется желанным и привлекательным; бытие же наше заключается в энергии, жизни и в деятельности. Итак, человек существует с помощью энергии, с кою он создает известное произведение, и любит человек свое произведение, потому что любит он свое бытие. Закон природы таков: существующее в возможности проявляет свою деятельность только на деле. К тому же деятельность благодетеля прекрасна, и он наслаждается объектом действия; облагодетельствованный же не испытывает этого прекрасного, заключенного в лице благодетеля, и если испытывает что-либо, то пользу, а она в меньшей мере приятна и привлекательна. Деятельность доставляет наслаждение как в настоящем, так и в будущем, благодаря надежде, и в прошлом, благодаря памяти. Но приятнее всего сама деятельность, она же привлекательнее всего. Итак, доброе дело постоянно сохранить значение для совершившего его (прекрасное долговечно), а польза этого дела, испытанная покровительствуемым, преходящая. Память о прекрасных делах приятна, память о полезных делах или вовсе неприятна, или менее приятна. Ожидание, как кажется, наоборот, изменяет эти отношения. Далее, любовь, кажется, есть деятельность, а быть любимым есть нечто пассивное; поэтому-то любовь и то, что свойственно дружбе, оказываются по преимуществу на стороне действующих. Наконец, все люди по преимуществу любят то, что им стоило многих трудов, как, например, деньги любят больше те, которые их сами приобрели, чем получившие их по наследству; а испытывать благодеяния, кажется, не трудно, оказывать же — трудно; в силу того же и матери любят своих детей

больше, чем отцы: на долю первых при рождении выпадает более тяжкий труд; к тому же они более уверены в том, что дети происходят действительно от них. Кажется, что это обстоятельство имеет применение и к благодетелям.

§ 8. Может возникнуть затруднение, кого следует более любить — себя или же ближнего. Ведь бранят же тех, которые себя любят более всего, и называют их эгоистами в дурном значении этого слова. К тому же дурной человек, кажется, делает все ради самого себя, и это тем более, чем он хуже; такого человека упрекают в том, что он ничего не делает без задней мысли о себе. Напротив того, нравственный человек действует ради прекрасного, и чем человек совершеннее, тем сильнее действует на него мотив прекрасного и дружбы. При этом он забывает о себе. Но факты не согласуются с подобной теорией, и это весьма естественно. Ведь говорят же, что более всего следует любить того, кто приходится нам более всего другом, и более всего другом приходится тот, кто желает нам блага ради нас самих, даже если бы об этом никто не знал. В таком отношении всякий стоит сам к себе, и здесь же встречается и все остальное, чем определяется друг. К тому же нами уже было объяснено, что все дружественные отношения возникают из отношения самого к себе, распространенного на других. Все пословицы согласны с этой мыслью, например «одна душа» или «у друзей все общее», и «дружба равенство», и «колени ближе, чем ступня». Все это имеет применение и в отношениях человека к самому себе. Итак, каждый человек сам по себе более всего друг, и должно любить более всего самого себя. Вот и возникает затруднение, какому из этих двух мнений должно следовать, если они оба верны. В таких случаях следует анализировать понятие и точно его определять, чтобы выяснить, сколько в нем истинного и что именно. Это станет ясным, если мы рассмотрим значение, в котором каждая из сторон употребляет понятие эгоизма. Приписывающие постыдное значение слову эгоист, разумеют в этом случае людей, уделяющих себе большую часть денег, почета и чувственных наслаждений, ибо к этому стремится большинство людей и около этих вещей вращается, как около драгоценнейшего,

соревнование и борьба людей. Заботящиеся об этом служат своим пожеланиям или вообще своим страстям и неразумной части души, а именно таково большинство людей. Итак, значение слова зависит от поведения большинства людей, которое дурно. Эгоизм в таком значении порицается с полным правом. При этом ясно, что большинство людей привыкло называть эгоистами людей, уделяющих себе именно подобные вещи, ибо ведь того, кто более всех других будет стараться поступать справедливо или благоразумно или вообще следовать какой-либо иной добродетели и, вообще говоря, всегда будет присваивать себе все прекрасное, — такого никто не назовет эгоистом и не будет бранить, а кажется, что такой-то именно и есть по преимуществу эгоист, ибо он присваивает себе все прекраснейшие и преимущественные блага, служа тому, что в нем есть наиболее сильного, и во всем повинуюсь этому; как сущность государства и всякого сложного целого заключается в том, что в нем господствует и наиболее сильно, точно так же в этом заключается и сущность человека. Тот человек наибольший эгоист, который любит разум и служит ему. Точно так же тот человек называется владеющим собою, в котором господствует разум, и тот не владеющим, в котором он не господствует, так как разум и есть сущность человека, и те действия считаются по преимуществу принадлежащими человеку и произвольными, которые суть результат размышления. Итак, ясно, что человек и есть именно этот разум или по преимуществу он и что нравственный человек более всего любит разум; потому-то такой человек в особенности может быть назван эгоистом, однако в ином значении слова, чем то, которое обозначает собой нечто постыдное. Разница настолько велика, насколько жизнь разумная различна от жизни, подверженной страстям, и насколько стремление к прекрасному различно от стремления к кажущейся пользе. Все любят и хвалят тех людей, которые всеми силами стремятся к осуществлению прекрасного; если бы все люди боролись и состязались в осуществлении прекрасного, тогда общество достигло бы того, в чем оно нуждается, а каждый отдельный человек имел бы величайшее из благ, если добродетель — величайшее благо.

Итак, нравственный человек должен быть эгоистом, и таким путем он сам останется в выгоде, осуществляя прекрасное, и другим принесет пользу. Дурной человек, напротив, не должен быть эгоистом, ибо, следуя дурным страстям, он нанес бы себе и своим ближним вред. То, что делает дурной человек, и то, чего от него требует долг, находятся в разногласии; нравственный человек, напротив, именно то и делает, что он должен делать, ибо разум всегда избирает лучшее для него, нравственный же человек повинуетя разуму. Тем не менее справедливо, что нравственный человек многое делает ради своих друзей и ради отечества, даже если бы ему при этом пришлось потерять жизнь. Он отбросит и деньги, и почет, и вообще все блага, из-за которых борются люди, чтобы сохранить себе прекрасное. Он предпочтет непродолжительное, но сильное ощущение долгой, но пустой жизни и скорее захочет жить прекрасно один год, чем многие года — бесцельно; он предпочтет одно прекрасное действие многим незначительным. Это случается с людьми, жертвующими своей жизнью. Они выбирают великое и прекрасное для себя. Они охотно отдают имущество, если этим могут доставить друзьям своим выгоду; друг получит деньги, а сам он совершит прекрасное; он таким образом присвоит себе большее благо. Так же он поступит и по отношению к почестям и должностям. От всего этого он откажется в пользу друга, ибо это прекрасно и похвально по отношению к самому себе. Итак, такой человек оказывается во всех отношениях нравственным, ибо он выбирает прекрасное взамен всего. Можно даже отказаться от действий в пользу друга в тех случаях, когда прекраснее побудить друга к известному делу, чем самому сделать его. Итак, кажется, что во всех прекрасных в нравственном отношении делах нравственный человек присваивает себе большую часть. В таком смысле должно быть эгоистом, как было сказано, а не в том, в каком им бывает большинство людей.

§ 9. Может возникнуть также затруднение, нуждается ли блаженный в друзьях или нет. Говорят же, что счастливые и самоудовлетворенные не нуждаются в друзьях, ибо они владеют блаженством; будучи самоудовлетворенными, они не нуждаются

ни в чем ином; друг же, будучи вторым «Я», доставляет то, что они сами не могут себе доставить, поэтому-то и поэт говорит¹⁹:

К чему друзья человеку, покровительствуемому счастьем?

С другой стороны, кажется нелепым наделять блаженного всякого рода благами, но не наделять его друзьями, которых должно считать величайшим из внешних благ. Если другу более свойственно делать благодеяния, чем получать их, и если свойственно хорошему человеку и добродетели делать добро, и если, наконец, прекраснее делать добро друзьям, чем чужим, то нравственный человек будет нуждаться в людях, которым он мог бы оказывать благодеяния. Поэтому-то и поднимают вопрос, нуждаются ли люди в друзьях более в несчастных или счастливых обстоятельствах, так как человек не только нуждается в несчастье в благодетелях, но в счастье нуждается в людях, которым он мог бы оказывать благодеяния. Сверх того, нелепо было бы делать блаженного аскетом. Никто не согласился бы владеть всеми благами мира, если ему не с кем поделиться ими. Человек — общественное животное и по природе создан к сожитию с другими. Это же следует сказать и о блаженном, так как он по природе владеет всеми благами. Ясно также, что лучше жить с друзьями и с нравственными людьми, чем с чужими или с кем попало. Итак, блаженный нуждается в друзьях. Но что же в таком случае говорят первые²⁰ и что в их мнении истинного? Или, может быть, они, как большинство людей, разумеют под именем друзей людей полезных? В таких людях счастливый не будет нуждаться, так как он владеет всеми благами. И в приятных он не будет вовсе нуждаться или лишь очень немного, так как жизнь его приятна и вовсе не нуждается в каком-либо добавочном наслаждении, а так как он не нуждается в подобного рода друзьях, то и кажется, что он вовсе не нуждается в друзьях, но это вряд ли справедливо. В самом начале было сказано, что блаженство есть известного рода энергия, энергия же, очевидно, видоизменяется, а не есть нечто покоящееся подобно имуществу. Итак, если блаженство

¹⁹ Eurip. Orest. 667.

²⁰ Т. е. те, которые говорят, что блаженный не нуждается в друзьях.

состоит в деятельной жизни, и если деятельность хорошего человека сама по себе превосходна и приятна, как было сказано, и если к числу приятных вещей принадлежит осуществление того, что свойственно каждому, и если, наконец, мы лучше судим о ближних и их действиях, то действия хороших людей, наших друзей, должны быть нам приятны, если мы хорошие люди. В таком случае обе стороны получают то, что по своей природе приятно. Итак, блаженный нуждается в подобного рода друзьях, если он желает созерцать прекрасные действия, которые свойственны ему, а именно таковы действия хорошего друга. Далее, ведь полагают же, что блаженный должен вести приятную жизнь, а жизнь аскета тягостна, ибо нелегко быть постоянно деятельным самому по себе, в то время как деятельность сообща с другими и для других легка. Итак, подобная деятельность, будучи сама по себе приятной, станет постоянной, а постоянность — признак блаженного. Нравственный человек, поскольку он таков, наслаждается добродетельными действиями, в то время как действия, имеющие своим источником зло, его оскорбляют, подобно тому как музыкальный человек наслаждается прекрасными мелодиями, а плохие причиняют ему страдания. Далее, общение с хорошими людьми доставляет нам возможность упражняться в добродетельных действиях, как говорит Феогнид. Хороший человек должен быть желанным другом хорошему же, это, как кажется, заключено в природе самих вещей, ибо, как было уже сказано, благо по природе и есть благо хорошего человека, и оно-то само по себе приятно. Жизнь животных определяется ощущениями, жизнь людей — ощущениями и мышлением. Возможность становится действительностью, а в ней и заключается принцип жизни, следовательно, жизнь заключается в ощущениях и в мышлении. Но жизнь есть благо само по себе, так как она — нечто определенное, а определенность свойственна благу. Благо по своей природе в то же время благо для нравственного человека, поэтому-то жизнь должна быть приятна всем. Конечно, не должно приводить в пример дурную и развратную жизнь или жизнь, полную страданий, ибо такая жизнь неопределенна, как неопределенно и все, вошедшее

в состав ее. Это станет ясно из того, что нами впоследствии будет сказано о страдании. Итак, если жизнь сама по себе благо и наслаждение (как это следует из того, что все люди желают жить, а в особенности нравственные и блаженные люди, так как жизнь их наиболее желанная и счастливая), если человек в то время, когда он смотрит, и в то время, когда слушает, сознает свое слушание, а идущий сознает, что он идет, и вообще говоря, в нас есть всегда нечто, сознающее нашу деятельность, то можно сказать, что мы сознаем и мыслим то, что мы мыслим. Но с сознанием нашего сознания и мышления сопряжено и сознание нашего бытия, ибо бытие и заключается в ощущении и в мышлении. Сознание жизни само по себе приятно, ибо жизнь по природе — благо, а сознание содержащегося в ней блага должно составлять наслаждение. Итак, жизнь желательна, и в особенности желательна хорошим людям, так как бытие для них — благо и наслаждение, ощущая в себе благо само по себе, они наслаждаются этим. Но нравственно совершенный человек относится к себе самому так же, как к своему другу, так как друг — его второе «Я». Итак, собственно бытие каждого желательно ему настолько же или приблизительно настолько же, насколько и бытие друга. Но бытие ему желательно потому, что он сознает себя хорошим, — ощущение, приятное само по себе, он должен иметь сродное ощущение о бытии друга, а таковое возникает в нем благодаря жизни вместе и благодаря общению мыслями и идеями, ибо в этом значении употребляется слово «общение» по отношению к людям, но не в том, в котором про стадо говорится, что оно пастется вместе на одном поле. Итак, если бытие для счастливого человека желательно само по себе, так как оно по природе благо и доставляет наслаждение, и если для него почти в той же мере желательно и бытие друга, то значит, и друг будет принадлежать к числу желанных объектов; а что для блаженного желательно, тем он должен обладать, ибо в противном случае блаженство было бы не полно. Следовательно, блаженный нуждается в совершенных друзьях.

§ 10. Должно ли стараться о приобретении как можно большего числа друзей, или же справедливо относительно дружбы

сказанное про ксению? «Не должно стоять в отношениях ксении со слишком многими лицами, но не должно быть и лишенным ксении»²¹, так что не должно быть совершенно без друзей, но не должно также иметь избыток их. Сказанное может быть, как кажется, хорошо применено к дружбе, основанной на пользе: трудно возвращать услуги многим лицам: на это не хватит и целой жизни. Излишне и затруднительно для обихода житейского иметь большее количество друзей, чем это необходимо для собственной жизни. Итак, в таких друзьях нет необходимости. Что касается наслаждения, то и для него достаточно иметь немногих, как ведь немного приправы нужно для пищи. Остается дружба, основанная на добродетели. Должно ли стараться иметь как можно большее количество таких друзей, или же есть граница и для толпы друзей, как есть предел для числа граждан в городе? Ибо 10 человек еще не составляют города, а 100 000 уже более не составляют одного города. Может быть, и нельзя определить точно число граждан в государстве, но оно должно находиться между определенными пределами. Таким способом можно определить и число друзей; вероятно, оно равняется наибольшему количеству людей, с которыми еще возможна общая жизнь, ибо это последнее ведь наиболее характерный признак дружбы. Ясно, что со многими жить и делиться как бы на части невозможно. Сверх того, все эти лица, желающие жить сообща, должны питать взаимную дружбу, а это при большом числе лиц трудно. Тяжело также всем вместе радоваться или печалиться по поводу чего-либо, и легко случиться, что кому-либо придется в одно и то же время радоваться за одного и печалиться за другого. Итак, по всей вероятности, не следует искать большого числа друзей, а лишь столько, сколько достаточно для общей жизни. Нельзя, как кажется, быть истинным другом большого числа людей, поэтому-то и нельзя любить многих в одно время, ибо любовь есть как бы избыток дружбы, обращенной на одно лицо; поэтому сильно любить можно лишь немногих, а дружба, воспеваемая в гимнах, связывает всегда

²¹ Гесиод. Дела и дни, 353.

лишь двоих. Напротив, люди, имеющие многих друзей, с коими они одинаково близки, как кажется, ни к кому не питают истинной дружбы, а лишь политическую. Таких людей называют льстивыми. Можно быть политическим другом многих, не будучи льстивым, а действительно честным человеком. Напротив, дружба, основанная на добродетели и на любви к самой особе друга, не может связывать многих, и хорошо уже, если кто встретит немногих таких людей.

§ 11. Спрашивается, нужны ли друзья более в счастливых или же в несчастных обстоятельствах? Их ведь ищут в обоих случаях: несчастные нуждаются в помощи, а счастливые — в обществе и людях, которым они могли бы оказывать благодеяния, ибо счастливые желают делать добро. Очевидно, друзья необходимы в несчастье, поэтому-то нужны полезные друзья; но прекраснее иметь друзей в счастливых обстоятельствах, ибо в таком случае ищут людей нравственно совершенных, так как желательнее оказывать добро таким людям и проводить жизнь в их обществе. Одно присутствие друзей приятно, оно приятно и в несчастье, ибо несчастные заглушают свои страдания, делаясь ими с друзьями. Поэтому-то может возникнуть вопрос, действительно ли друзья в таких случаях снимают с нас часть тягости, или же этого нет, а одно их присутствие, приятное нам, и мысль о том, что они сожалеют о нас, уменьшают печаль. Но оставим вопрос, происходит ли облегчение этим путем или каким-либо иным; указанный факт, во всяком случае, справедлив. Кажется, что присутствие друзей производит известного рода смешанное впечатление: само по себе приятно видеть друзей, особенно находясь в несчастном положении, и с другой стороны — они оказывают нам известного рода помощь против печали, ибо друг — существо, могущее доставить нам утешение как своим видом, так и речью, в особенности если он способен утешать, ибо он знает наш характер и может возбудить в нас радость или печаль. С другой стороны, плачевно видеть друга, печалящегося о нашем несчастье, и всякий избегает стать виновником печали своих друзей; поэтому-то люди, мужественные по природе, не любят делать своих друзей участниками своей печали, и такой человек

не может видеть своих друзей страдающими, лишь бы только собственные усилия побороть печаль не превышали меру возможного; вообще, такой человек не допустит сострадания к себе, так как он сам не любит плача и стонов. Женщины же и женоподобные люди любят таких сострадальцев и видят в них своих друзей, сожалеющих о них. Но ясно, что во всем следует подражать лучшим людям. Присутствие друзей в счастье доставляет приятное препровождение времени и соединено с сознанием, что они наслаждаются нашими благами. Итак, как кажется, к «счастью» следует смело приглашать друзей, ибо прекрасно распространять счастье. Но к «несчастью» следует звать друзей осторожно, ибо зло и несчастье следует как можно менее распространять, так объясняется слово поэта «довольно, что я несчастлив». Еще скорее всего их можно призывать тогда, когда они небольшим усилием могут оказать нам громадную услугу. Напротив того, следует спешить на помощь несчастным, не дождавшись призыва, и охотно идти (ибо ведь оказывать добро свойственно другу, и в особенности когда друг в нужде и когда он не просит нас о помощи. Действия одной стороны в таком случае прекраснее, а для другой они приятнее). Если же друзья наши находятся в счастье, то помогать их намерениям следует охотно (ибо ведь для этого и счастливые нуждаются в друзьях); медлить должно, напротив, в случаях, где действие друзей имеет в виду наше благополучие, ибо нехорошо принуждать кого-либо к оказанию помощи. Но должно в таких случаях остерегаться и излишней щепетильности, отказываясь от услуг, а это иногда встречается.

Следовательно, присутствие друзей желательно во всех случаях.

§ 12. Итак, как влюбленным приятнее всего видеть любимого человека, и это ощущение зрения они предпочитают всем остальным, ибо зрением более всего питается любовь и благодаря зрению она возникает, точно так же и друзьям приятнее всего общение, ибо дружба и есть общение, и каково отношение каждого к самому себе, таково же его отношение и к друзьям. Ощущение же собственного бытия каждому приятно, следовательно, приятно и ощущение присутствия друга.

Это ощущение вызывается деятельностью в общении с другими; естественно поэтому, что друзья желают общения, и в чем для каждого заключается смысл бытия и цели жизни, каковы бы они ни были, именно в этом они желают жить со своими друзьями: поэтому-то одни пьют в обществе своих друзей, а другие играют в кости, третьи занимаются гимнастикой или охотятся, четвертые философствуют, и каждый в том именно проводит жизнь свою в общении с друзьями, что ему более всего нравится в жизни. Желая общения с друзьями, они делают и делятся тем, в чем, по их мнению, состоит смысл жизни; поэтому-то дружба дурных людей всегда ведет к порче нравов. Ибо они, будучи людьми без твердых принципов, участвуют вместе в дурном и, становясь подобными друг другу, падают нравственно все ниже и ниже. Дружба нравственных людей сама нравственна, и она совершенствуется в общении. Такие друзья, кажется, становятся лучшими благодаря тому, что они исправляют один другого. Каждый заимствует от другого то, что ему в другом нравится, поэтому-то поэт и говорит:

У прекрасных людей ты научишься прекрасному²².

Итак, достаточно говорено о дружбе. Теперь следует разоб-
раться наслаждение.

²² Феогнид.

Книга десятая

[О наслаждении и блаженстве]

§ 1. После этого, может быть, следует разобрать наслаждение, ибо оно, как кажется, более всего сроднилось с родом человеческим; поэтому-то юношей воспитывают тем, что направляют их путем наслаждения и страдания; кажется также, что и для доброй нравственности чрезвычайно важно радоваться чему должно и ненавидеть что следует; ибо это распространяется на всю жизнь и имеет большое значение и силу как по отношению к добродетели, так и к блаженной жизни, ибо приятное люди выбирают, а сопряженного со страданием избегают. Подобные вопросы, кажется, всего менее следует проходить молчанием, так как в них, сверх того, много спорного. Одни, например, утверждают, что наслаждение есть благо; другие, напротив, считают наслаждение совершенно дурным, причем первые, вероятно, убеждены в справедливости своего утверждения, а вторые думают, что для нашей жизни лучше причислить наслаждение к дурным вещам, хотя бы это и было не так, ибо большинство людей слишком склонно к наслаждениям и рабски им подчиняются, поэтому людей должно направлять в противоположную сторону; таким путем, может быть, и придешь к середине. Однако как бы не оказалось здесь ошибки, ибо речи, касающиеся страстей и действий, менее убедительны, чем дела; когда речи расходятся с очевидностью, их начинают презирать, и тем уничтожается истина [содержащаяся в них]. Кто хулит наслаждение, но в то же время на глазах всех гонится за ним, тот покажется отступающим от своих слов и признающим мнение всех [что наслаждение есть благо]: различать понятие не дело толпы. Истинные положения тем и отличаются, что они наиболее полезны не только для познания, но и для жизни; согласуясь с фактами, они возбуждают к себе веру и в силу того побуждают людей житьсообразно с ними. Но достаточно об этом; рассмотрим теперь мнения о наслаждении.

§ 2. Евдокс думал таким образом, что наслаждение есть высшее благо, ибо мы видим, что все существа — разумные и неразумные — стремятся к наслаждению, а избранная цель

во всем есть благо и наиболее важна. Все стремятся к одному и тому же; это указывает, что оно-то и есть всех лучше, ибо всякий ищет себе блага, как, например, пищи, а то, что является благом для всех и к чему все стремятся, то и есть [безотносительное или высшее] благо. Эти положения показались убедительными больше вследствие нравственности самого Евдокса, чем ради них самих, ибо он считался в высшей степени благоразумным человеком. Полагали, что он учил этому не потому, что любил наслаждения, а потому, что это ему казалось справедливым. Это же — думал Евдокс — не менее ясно и из противоположного, ибо страдание само по себе избегается всеми, точно так же противоположное ему избирается всеми, а более всего избирается то, к чему мы стремимся не ради чего-либо другого или ради другой какой-либо цели; подобной целью, согласно мнению всех, является наслаждение, ибо никто ведь не спрашивает, ради чего кто-либо наслаждается, предполагая, что наслаждение ценно само по себе; сверх того, добавленное к какому-либо благу, наслаждение делает его еще более ценным, например [добавленное] к справедливому или благоразумному образу действия; а благо возрастает лишь от прибавления блага же. Кажется, этим доказано, что наслаждение относится к благам, однако оно не большее благо, чем всякое другое, ибо всякое благо в соединении с другим более ценно, чем взятое в отдельности. Подобным же образом и Платон опровергает мнение, будто наслаждение есть [высшее] благо «Приятная жизнь [говорит он] в связи с пониманием более ценна, чем без последнего». Если же такое соединение лучше, то наслаждение не может быть высшим благом, ибо это последнее самое ценное и без всякого к нему добавления. Ясно, что не может быть высшим благом нечто такое, что, благодаря связи с другим, безотносительным благом, оказалось бы более ценным. Но что же тогда высшее благо, которое доступно и нам? Ведь ищем мы именно такого. Те говорят пустое, которые утверждают, что то, к чему все стремятся, не есть благо. Мы утверждаем, что принимаемое всеми и составляет действительность; отвергающий эту уверенность вряд ли найдет более достоверную. Если бы только неразумные существа стремились к наслаждениям, то высказанный довод имел бы

некоторый вес, но так как стремятся и разумные, то что же значат их слова? Может быть, и в неразумных существах есть известное природное благо, превосходящее их самих и стремящееся к родственному ему благу. Кажется, и то, что говорится о принципе противоположности [Евдокса], не имеет значения. «Из того, говорят, что страдание есть зло, не следует, что наслаждение есть благо, ибо зло противоположно и злу, и оба противоположны безразличному». Это они говорят не дурно, но это несправедливо относительно настоящего предмета. Если то и другое зло, то обоих следует избегать; если же ни то, ни другое, то ни к тому, ни к другому [не следует стремиться или избегать его] или же к одному настолько же, насколько и к другому. Мы видим, однако, что люди избегают одного, потому что оно зло, и стремятся к другому, потому что оно благо. Следовательно, в этом отношении они противоположны. Неверно также и то, что наслаждение потому не принадлежит к благам, что оно не есть качество (τῶν ποιότητων), ибо и добродетельные действия не суть качества, и блаженство не есть качество. Говорят благо определено, а наслаждение неопределенно ввиду того, что оно допускает большую и меньшую степень. Если судить так на основании процесса наслаждения (ἐκ τοῦ ἡδεσθαι), то это же рассуждение применимо к справедливости и к другим добродетелям, про которые, очевидно, говорят, что они допускают большую или меньшую степень в людях, ими обладающих; ведь бывают же люди более справедливые и более храбрые, чем другие, и ведь бывает же большая и меньшая степень справедливого или благоразумного образа действий. Если так судят на основании самих наслаждений, то, пожалуй, не называют настоящей причины, когда в то же время допускают, что наслаждения бывают частью смешанные, частью не смешанные; почему бы наслаждению не быть таким же определенным понятием, как здоровье, хотя оно и допускает большую и меньшую степень; ведь и симметрия [то есть здоровье] не одна и та же во всех людях и не остается в одном человеке постоянно одной и той же, а, постепенно ослабевая, сохраняется до известного времени и различается большей или меньшей степенью. Совершенно то же самое может относиться и к наслаждению.

Считая высшее благо совершенным, а движение и становление — несовершенным, они [платоники] стараются доказать, что наслаждение есть движение и становление. Но кажется, они рассуждают неправильно, и наслаждение не есть движение, ибо всякому движению присущи быстрота и медленность, — если же не движению самому по себе, как, например, мировому, то, по крайней мере, относительно. Наслаждению же не свойственно ни то, ни другое. Можно так же предаваться наслаждению быстро, как и быстро гневаться, но в самом процессе наслаждения нет ни абсолютной, ни относительной быстроты; а есть они в ходьбе, росте и тому подобном. Быстрота и медленность существуют в переходе к наслаждению, в самой же деятельности, то есть в самом наслаждении, нет быстроты. Но каким образом наслаждение может быть становлением? Ведь не из случайного же становится случайное, но из чего что-либо образуется, на то оно и распадается. Таким образом, уничтожение того вызывает страдание, становление чего вызывает наслаждение. Далее, они говорят, что страдание есть нехватка естественной потребности, а наслаждение есть восполнение этой же потребности; состояния эти — телесного свойства; если же наслаждение есть восполнение естественной потребности, в таком случае именно то и должно бы испытывать наслаждение, в чем происходит заполнение, а это и есть тело. Но кажется, это не так. Итак, наслаждение не есть восполнение, но человек наслаждается в то время, когда происходит восполнение, и страдает в то время, когда его режут. Это мнение, как кажется, образовалось вследствие страданий и наслаждений, сопровождающих питание, ибо, нуждаясь в питании, мы страдаем и наслаждаемся восполнением.

Но не все наслаждения подходят сюда, ибо совершенно лишены страдания наслаждения исследующего истину и многие из чувственных, как, например, наслаждения обоняния, слуха и зрительные, а также воспоминаний и надежды. Отчего же считать их становлением? Здесь нет недостатка, коего они могли бы быть восполнением. Что касается тех, которые приводят в доказательство постыдные наслаждения²³, то можно бы

²³ В доказательство того, что наслаждение не есть благо.

им возразить, что это не наслаждения, ибо если они приятны для людей дурной природы, то из этого не следует, что они сами по себе, не считая указанных людей, суть наслаждения, подобно тому как еще не здорово, сладко и горько то, что больным кажется таким, или еще не бело то, что кажется таковым человеку с больными глазами. Им можно было бы ответить и так, что желательны эти наслаждения, но не все средства их приобретения желательны, как, например, хорошо быть богатым, но нехорошо стать им путем измены, или же хорошо быть здоровым, но нехорошо стать таковым, поедая все что ни попало. Или может быть, наслаждения различны по роду, и происходящие от прекрасных причин отличаются от происходящих от позорных, и человек, не будучи справедливым, не может наслаждаться справедливостью, как нельзя наслаждаться музыкой, не будучи музыкальным; то же и в других случаях. Что наслаждение не есть благо или что существуют различные роды наслаждения, кажется, явствует также из различения друга от льстеца; первый в общении ищет блага, второй — наслаждения, и его бранят, а первого, напротив, хвалят за его заботу о другом. Далее, никто не пожелал бы иметь в течение своей жизни детский ум, хотя этим путем он в высшей степени наслаждался бы всем детским, точно так же никто не наслаждался бы позорным образом действия, даже если б он знал, что от этого никогда не пострадает: с другой стороны, человек многое охотно делает, хотя бы оно ему и не приносило никакого наслаждения, например смотрит, припоминает, познает, обладает добродетелями; не делает различие и то, что за этими вещами необходимо следуют наслаждения, ибо мы пожелали бы их и в том случае, если б от них не проистекало бы наслаждения. Итак, ясно, что наслаждение не есть высшее благо и что не все наслаждения желательны; далее, кажется, ясно, что существуют некоторые наслаждения, желательные сами по себе, отличающиеся как по роду, так и по источникам своим. Достаточно сказано о существующих воззрениях на наслаждение и страдание.

§ 3. Что такое наслаждение по существу и по своим качествам, это станет яснее, если мы начнем сначала. Кажется, что зрение в каждое данное время есть совершенное нечто,

ибо оно не нуждается ни в чем, что, будучи прибавлено впоследствии, доводило бы его до совершенства (τελειώσει τό εἶδος). Подобным кажется и наслаждение, ибо и оно есть нечто цельное, и не бывает наслаждения, которое от большего времени становилось бы совершенным. Поэтому-то оно и не есть движение, ибо всякое движение совершается во времени и ради какой-либо цели, как, например, домостроение тогда завершено, когда выполнено то, к чему оно стремится, то есть [оно завершено] в течение всего времени или же в результате [ἐν τούτῳ]. Части же во времени все несовершенны и отличаются по виду как от целого, так и между собою, ибо соединение камней отличается от вырезания желобов на колонне или от постройки храма. С другой стороны, постройка храма сама по себе совершенна, ибо она ни в чем не нуждается для своего назначения, между тем как постройка фундамента и триглифа несовершенна, ибо она суть части. Итак, они по роду различны, и невозможно найти совершенного движения в данный момент времени, разве только взяв его в целом времени. То же самое и с хождением, и со всем остальным, ибо если всякое перемещение с места на место есть движение, то тем же должно считать и его различные видоизменения: полет, хождение, прыганье и т. п. Но не только таким способом, а и в самом хождении можно видеть то же самое, ибо понятия «отсюда до сих пор» означают не одно и то же в стадии или же в части стадии и не одно и то же в той или в другой части, и не все равно, пройти ли эту линию или другую, ибо ведь проходят не просто линию [отвлеченную], а находящуюся в известном месте, которое различно для одной или для другой. В точности о движении говорено в другом сочинении²⁴. Итак, движение не завершено в каждом отдельном моменте времени, но большинство движений не закончены и различны по роду, если только пределы «отсюда до сих пор» определяют собою род движения. Наслаждение, напротив, в любой момент времени по своему роду закончено. Итак, ясно, что они друг от друга отличны и что наслаждение есть нечто цельное и законченное.

²⁴ См. Φοσητης απρ. §§ V–VII.

Это, кажется, следует из того, что движение не может быть вне времени, наслаждение же может, ибо то, что существует в настоящем [в мгновение], есть нечто целое. Из этого ясно, что несправедливо определяют наслаждение движением и становлением, ибо эти понятия применимы не ко всему, а лишь к тому, что частично и не составляет целого. Ведь не существует же становления зрения, или точки, или монады; в этих вещах нет ни движения, ни становления — нет его и в наслаждении, ибо оно нечто целое.

§ 4. Всякое ощущение, действуя на объект (τό αἰσθητόν), бывает совершенным тогда, когда оно здорово и обращено на прекраснейший объект, доступный ощущению; в этом, кажется, более всего состоит совершенная деятельность; при этом безразлично, скажем ли мы, что действует она сама или то, в чем она находится. В каждом отдельном случае деятельность бывает прекраснейшей, когда она исходит из находящегося в лучшем состоянии и направлена на значительнейший предмет, подлежащий ей. Такая деятельность самая совершенная и самая приятная, ибо она доставляет наслаждение как всем чувствам, так и мышлению и созерцанию; самая приятная в то же время и самая совершенная; а совершеннейшая — та, которая, будучи в нормальном состоянии, направлена на самый хороший объект, подлежащий ей. Наслаждение завершает деятельность. Однако наслаждение завершает неодинаковым способом объект, и самое ощущение, если оно хорошо, подобно тому, как здоровый организм и врач неодинаковым образом суть причины здоровья.

Ясно, что наслаждение возникает из каждого ощущения; ибо мы говорим, что зрительные и слуховые ощущения бывают приятными. Ясно также, что наслаждение бывает наибольшим, когда само ощущение прекрасно и когда его деятельность обращена на такой же предмет. Итак, когда ощущающий и ощущаемый таковы, всегда возникает наслаждение, если только есть нечто деятельное и страдательное. Заканчивает же наслаждение деятельность не как присущее последней свойство, а как присоединяемый конец, как, например, красота присоединяется к возмужалым. Пока мыслимый или ощущаемый

предмет таков и лицо, судящее и созерцающее, такое, каким должно быть, до тех пор в деятельности будет наслаждение, ибо если деятельное и страдательное начала однородны и находятся в одинаковых друг к другу отношениях, то и в результате должно получиться однородное. Почему же никто не наслаждается непрерывно? Не потому ли, что утомляется? Ибо ни одна человеческая способность не может быть деятельной непрерывно; тогда и не возникает наслаждения, ибо наслаждение следует за деятельностью.

Некоторые вещи доставляют нам наслаждение, пока новы, а потом уже не доставляют его по той же причине. Ибо сначала наша мысль вполне завлечена и напряженно занята предметом, подобно тому как зрение, когда мы смотрим [на новый предмет], а впоследствии энергия уже более не такова, но ослаблена, поэтому и наслаждение уменьшается. Можно предположить, что все люди стремятся к наслаждению подобно тому, как все стремятся и к жизни. Жизнь же есть известного рода деятельность, и каждый деятелен в той сфере и тем, что он более всего любит, например музыкант слушанием мелодий, любознательный деятелен мыслью в области теории; то же самое следует сказать и о других. Наслаждение же придает законченность деятельности, а следовательно, и жизни, к которой люди стремятся; естественно, что они стремятся также и к наслаждению, так как оно только придает законченность жизни каждого, жизни, которая дорога всем.

§ 5. В настоящем случае мы оставим в стороне вопрос, желаем ли мы жизни ради наслаждения или же ради жизни желаем наслаждения. Одно сопряжено с другим и, кажется, не может быть разделено, ибо без деятельности не бывает наслаждения, наслаждение же заканчивает собою всякую деятельность. Бывают наслаждения, различные по роду, ибо различные по роду вещи получают законченность различным способом; это проявляется на предметах искусства и природы, например на животных и деревьях, на картинах и украшениях на домах и домашней утвари. Подобным же образом и различные по роду деятельности завершаются предметами, различными по роду. Деятельность размышления отличается от деятельности

ощущений, и последние различны друг от друга по роду, а следовательно, различны и завершающие их наслаждения. Это становится очевидным из того, что каждое наслаждение свойственно той деятельности, которую оно завершает; соответствующее наслаждение усиливает деятельность, ибо люди, работающие с наслаждением, лучше судят о частностях и точнее их выполняют, например: геометрами становятся те, которые наслаждаются геометрическими задачами, и они лучше вникают в каждую частность; подобным же образом любящие музыку и любящие архитектуру и тому подобные занятия будут предаваться своему делу, наслаждаясь им. Таким образом, наслаждения усиливают деятельность, а то, что усиливает ее, родственно ей. Если деятельности различны по роду, то и родственные им наслаждения должны быть различны по роду. Еще яснее это может стать из того, что деятельности может препятствовать наслаждение, происходящее от другой деятельности: любящие флейту, например, не в состоянии внимать речам, если они слышат играющего на флейте, так как они более наслаждаются музыкой, чем той деятельностью, которую в настоящий момент заняты, так что наслаждение игрой на флейте уничтожает собою деятельность, обращенную на слова. То же бывает и в других случаях всякий раз, когда человек одновременно занят двумя делами: более приятная деятельность уничтожает другую тем более, чем больше разница относительно наслаждения, так что становится невозможным заниматься другим делом. Поэтому, наслаждаясь чем-либо, мы не в состоянии заниматься другим, и, наоборот, мы беремся за что-либо другое, если наше дело мало нам нравится, например: в театрах едят сладости преимущественно тогда, когда актеры плохи. Итак, если наслаждение, свойственное деятельности, обостряет ее, делает более продолжительной и лучшей, в то время как чуждое наслаждение портит деятельность, то ясно, что они далеко отстоят друг от друга; наслаждения, чуждые деятельности, делают почти то же, что страдание, присущее деятельности. Присущие деятельности страдания уничтожают ее, как, например, если кому-либо неприятно и тягостно писать или вычислять, то первый не станет писать, а второй вычислять, так как эта деятельность им неприятна.

Итак, наслаждения и страдания, свойственные деятельности, обращаются в противное; свойственны же ей те, которые появляются при деятельности, взятой самой по себе. Чуждые наслаждения производят, как сказано, нечто похожее на страдание; они уничтожают деятельность, хотя и не тем же путем [как страдания]. Деятельности различаются друг от друга тем, что одни хороши, а другие дурны, одни желательны, а других следует избегать, третьи, наконец, безразличны; то же самое следует сказать и о наслаждении, так как всякой деятельности свойственно соответственное наслаждение. Итак, одно наслаждение, свойственное нравственной деятельности, — хорошо, другое, соответствующее дурной деятельности, — дурно. Точно так же только те страсти считаются похвальными, которые направлены на прекрасное, порицаются же [страсти] тогда, когда направлены на позорное. Но наслаждения еще более, чем стремления, срослись с деятельностями, от которых происходят; стремления по времени и по природе отличаются от деятельностей, а наслаждения, напротив, ближайшим образом связаны с деятельностями и до того нераздельны, что может возникнуть сомнение: не одно ли и то же — деятельность и наслаждение. Однако наслаждение не есть ни мысль, ни ощущение; это было бы нелепо. Оно кажется тождественным с ними, благодаря невозможности отделить его. Итак, деятельности различаются точно так же, как и наслаждения. Зрение отличается от осязания ясностью, как слух и обоняние отличаются от вкуса; также совершенно отличаются и наслаждения этих ощущений, как от наслаждений мышления, так и между собою. Каждое живое существо имеет, как кажется, свойственное ему наслаждение и назначение, и первое соответствует деятельности. Это выяснится, если рассмотреть каждое существо в отдельности; наслаждение лошади отличается от наслаждения собаки и человека, и Гераклит ведь говорит: «Осел предпочтет осоку золоту», ибо пища приятнее золота. Следовательно, наслаждения существ, различных по роду, должны быть различны, напротив того, естественно, что наслаждения одного рода тождественны. Но у людей они очень различны, ибо один и тот же предмет вызывает удовольствие в одном и страдание в другом, так что одним он тягостен и ненавистен, а другим

приятен и мил. То же самое видно на сладких предметах, ибо не одно и то же кажется сладким человеку в лихорадке или же здоровому; то еще не кажется теплым слабому человеку, что для здорового. То же самое следует и из рассмотрения других ощущений. Во всех подобных вопросах действительным следует считать то, что кажется таковым нормальному человеку. Если это справедливо, как нам кажется, и если мера всего [касающегося человека] есть добродетель и совершенный человек, как таковой, то и наслаждениями следует считать те, которые ему кажутся таковыми, и приятным то, что ему приятно. Вообще неудивительно, что неприятное может такому человеку показаться приятным, так как люди подвержены многим порчам и уклонениям; но это не действительно приятные вещи, а лишь приятные таким людям и в их состоянии. Ясно, что наслаждения, всеми признанные дурными, не следует называть наслаждениями, за исключением разве только для испорченных людей. Но какое наслаждение из признанных хорошим следует признать человеческим? Или же это выяснится из рассмотрения деятельностей? Ведь наслаждения являются их следствиями. Будь у совершенного и счастливого человека одна или много деятельностей, во всяком случае, те наслаждения, которые заканчивают эти деятельности, следует назвать человеческими в собственном смысле, а все остальные наслаждения и деятельности могут быть названы так только на втором плане или еще более отдаленно.

§ 6. Рассмотрев добродетели, и дружбу, и наслаждения, нам остается разобрать в общих чертах блаженство, ибо его мы считаем целью человеческой жизни. От повторения ранее сказанного наша речь выйдет связнее. Мы сказали, что блаженство не есть приобретенное свойство, ибо в таком случае оно могло бы быть приписано тому, кто проспит всю жизнь, живя жизнью растения, или же тому, кто терпит величайшие несчастья; это невозможно, но скорее должно считать его деятельностью, как это мы сказали ранее, деятельности же бывают частью необходимые и избираемые ради иного, частью желательные сами по себе; ясно, что блаженство должно отнести к деятельности, которые желательны сами по себе, а не ради иного чего, ибо блаженство ни в чем не нуждается: оно вполне

совершенно. Желательны сами по себе те деятельности, в которых человек ни к чему иному не стремится, помимо своей деятельности; таковы действия, сообразные с добродетелью, ибо прекрасный и нравственный образ действий принадлежит к тому, что ценно само по себе; приятны также развлечения (παίσεις), так как их избирают не ради иного чего-либо; к тому же они приносят скорее вред, чем пользу: ради них не щадят ни тела, ни денег; к подобным-то развлечениям прибегает большинство людей, почитаемых счастливыми; поэтому и тираны высоко чтут людей, умелых в подобных развлечениях, ибо именно в том они оказываются приятными, к чему стремятся тираны; в таких-то людях тираны нуждаются. Подобные занятия, кажется, потому приписываются блаженным, что представители династий проводят в них свой досуг, но они вряд ли могут служить доказательством, ибо властвование не предполагает добродетели и разума, от которых зависит нравственная деятельность; и если такие люди, неспособные к чистому и благородному наслаждению, прибегают к чувственным наслаждениям, то вследствие этого последние нельзя еще считать более ценными; ведь и дети считают то наиболее важным, что им более всего ценно; естественно, что, как детям и взрослым, точно так же дурным людям и хорошим различное кажется ценным. Как уже часто было говорено, ценно и действительно приятно только то, что является таким нравственному человеку, а каждому человеку та деятельность наиболее желательна, которая сообразна его свойствам характера, так что нравственному желательна деятельность, сообразная с добродетелью. Итак, блаженство не в развлечениях, нелепо предполагать, что цель жизни развлечения, что мы работаем и испытываем бедствия в течение всей жизни ради развлечения; все другое, за исключением блаженства, мы, так сказать, избираем ради другого, блаженство же есть цель. Глупой и слишком уж детской покажется нравственная жизнь и работа ради развлечения. Развлекись, чтобы потом работать, — вот, следуя Анахарсису, кажется, верное изречение; развлечения подобно отдыху; люди непрерывно работать не могут и нуждаются в отдыхе, но отдых не есть цель, ибо отдых существует ради деятельности. Блаженная жизнь кажется

нам жизнью, сообразной с добродетелью. Такая жизнь состоит в работе, а не в развлечении. Ведь серьезное мы почитаем выше смешного и шуточного точно так же, как деятельность высшей части души человека мы считаем более серьезной. Итак, деятельность высшей части души есть лучшая и более блаженная. Чувственным наслаждениям одинаково может предаваться всякий, и раб не менее, чем прекраснейший человек. Рабу же никто не припишет блаженства, не придав ему соответственной жизни, ибо блаженство заключается не в подобных развлечениях, а в деятельности, сообразной с добродетелью, как было сказано выше.

§ 7. Если блаженство есть деятельность, сообразная с добродетелью, то, конечно, сообразная с важнейшею добродетелью, а эта присуща лучшей [части души]. Будь то разум или иное что, естественно правящее по природе нами и ведущее нас и разумеющее прекрасное и божественное — потому ли, что оно само божественной природы или же самое богоподобное, что в нас есть; во всяком случае, деятельность этой части, сообразная с ее добродетелью, и будет составлять совершенное блаженство. Уже говорено, что это деятельность созерцательная, и это согласно с мнениями предшественников и с истиной, ибо эта деятельность самая важная, подобно разуму и предметам, им познаваемым. Сверх того, она есть самая непрерывная деятельность, ибо мы более способны к непрерывному созерцанию, чем к другой какой-либо деятельности; к тому же мы думаем, что к блаженству должно быть примешано наслаждение, а по общему признанию, созерцание истины есть самая приятная из всех деятельностей, сообразных с добродетелью. Действительно, философия доставляет удивительные по чистоте и силе наслаждения, и естественно, что знающие приятнее проводят время, чем стремящиеся. Сверх того, так называемая «самоудовлетворенность» более всего свойственна созерцанию, ибо, что касается житейских нужд, то они в одинаковой мере присущи как мудрецу, так и праведнику и всем другим; если же нужды в достаточной мере удовлетворены, то праведный, сверх того, еще нуждается в людях, относительно которых и вместе с которыми станет поступать справедливо, одинаковым образом и благоразумный, и мужественный,

и всякий другой, а мудрец может предаться созерцанию и один сам с собою, и тем лучше, чем он мудрее; может быть, лучше, когда у него есть сотрудники, но во всяком случае, он самый «самоудовлетворенный». Далее, только созерцание любят ради него самого, ибо от него, кроме созерцания, ничего не происходит, между тем как действиями мы всегда в большей или меньшей мере достигаем чего-либо, помимо самого действия. Наконец, блаженство заключается в покое, ибо мы беспокоимся ради приобретения покоя, подобно тому как ведем войну ради мира. Деятельность практических добродетелей заключается в политике или в войне; деятельность же, касающаяся подобных предметов, кажется, лишена покоя, не говоря уже о военной деятельности. Никто ведь не стремится к войне ради самой войны, если делает военные приготовления; такой человек показался бы совершенно кровожадным, как тот, кто своих друзей превращал бы во врагов, чтобы происходили сражения и убийства. Деятельность политика тоже лишена покоя и всегда имеет в виду, помимо самого управления, власть или почести. Если же она имеет в виду собственное блаженство, блаженство граждан, то все же очевидно, что это иное блаженство, чем искомое нами. Хотя нельзя отрицать, что добродетельная деятельность политическая и военная выдается над другими по красоте и величию, но все же она лишена покоя, стремится всегда к известной цели и желательна не ради нее самой. Созерцательная деятельность разума, напротив, отличается значительностью, существует ради себя самой, не стремится ни к какой [внешней] цели и заключает в себе ей одной свойственное наслаждение, которое усиливает энергию; если она, сверх того, является самоудовлетворенной, заключающей в себе покой и лишенной тревожений, насколько это возможно человеку, и имеющей все остальные качества, которые можно приписать блаженному и которые свойственны подобной деятельности, то она-то и есть совершенное блаженство человека, если оно продолжается всю жизнь, ибо ничто неполное не свойственно блаженству. Однако такая жизнь окажется, пожалуй, более значительной, чем это возможно человеку; и прожил бы он ее не потому, что он человек, а потому, что в нем есть нечто божественное; и поскольку оно отличается

от человека, как сложного существа, настолько и энергия его [божественного начала] отличается от деятельности всякой другой добродетели. Если же разум в сравнении с человеком есть нечто божественное, то и жизнь, сообразная ему, будет божественной в сравнении с жизнью человека. Не должно внимать тем, которые увещевают нас заботиться о близком человеке, так как мы люди, и о том, что брэнно, так как мы сами смертны, а следует как можно более стремиться к бессмертию и делать все возможное, чтобы жить сообразно с тем, что в нас наиболее сильно и значительно, ибо хотя оно по объему и незначительно, но по силе и значению превышает все остальное. Можно даже сказать, что каждый человек и есть только это, так как оно в нем самое властвующее и лучшее. Итак, нелепо было бы, если бы человек избирал не свою собственную жизнь, а жизнь кого-то другого. Ранее сказанное совершенно согласно с мыслями, высказанными теперь, то есть: каждому по природе свойственно, что для каждого значительнее и приятнее всего, а следовательно, человеку естественная разумная жизнь, так как это делает его человеком по преимуществу. Такая жизнь, значит, самая блаженная.

§ 8. На втором плане стоит жизнь, сообразная с остальными добродетелями. Осуществление их — дело человеческое. Ибо дела справедливости и мужественности и другие сообразные добродетелям дела мы совершаем относительно друг друга в общении, под влиянием нужды и различных обстоятельств, в аффектах, стараясь найти для каждого подходящее. Все эти дела кажутся чисто человеческими, и кое-какие из них, как кажется, зависят от тела; вообще этическая добродетель во многом подобна аффектам. И размышление связано с этической добродетелью, а эта последняя — с размышлением, если только справедливо, что принципы размышления заключены в этических добродетелях, а правильное в этическом отношении, в свою очередь, познается размышлением. Так как этические добродетели связаны с аффектами, то они касаются человека, поскольку он сложное существо, а добродетели сложного существа суть, в свою очередь, человеческие; следовательно, такова же жизнь, сообразная им, и блаженство, а блаженство разума отдельное. Но о нем достаточно сказано, и более подробное

разъяснение переступает цели настоящего сочинения. Кажется, однако, что это блаженство только в малой мере нуждается во внешних благах или же в меньшей мере, чем этическая добродетель, ибо что касается необходимого, то в нем нуждаются оба, и, допустим, нуждаются равным образом, хотя политик более заботится о теле и тому подобном, но это лишь незначительное различие. Большее различие относительно деятельностей, ибо щедрый нуждается в деньгах, чтобы творить дела щедрости, справедливый — чтобы воздавать (ибо одних добрых намерений недостаточно, а справедливыми прикидываются и такие люди, которые вовсе не намерены поступать по справедливости). Мужественный нуждается в силе, если он желает совершить что-либо сообразное своей добродетели, и благоразумный нуждается в достатке; каким образом иначе он или остальные проявят себя? Существует сомнение, что для добродетели важнее — намерение или действие, так как она проявляется и в тех, и в других. Ясно, что совершенство заключалось бы в том и в другом. Действие же нуждается во многом, и притом тем в больших средствах, чем значительнее и прекраснее самые действия. Человек, занятый созерцанием, ни в чем подобном для своей деятельности не нуждается, и можно сказать, все это служит лишь помехой для созерцания, но так как он человек и сожительствует со многими другими, то он стремится поступать сообразно добродетели, а потому и нуждается во всем этом, чтобы быть человеком. Из нижеследующего явствует также, что совершенное блаженство состоит в созерцательной деятельности. Мы считаем богов наиболее счастливыми и блаженными; но в какого рода действиях они нуждаются? Неужели же в справедливых? Не покажутся ли они смешными, заключая союзы, выдавая вклады и делая тому подобное? Или же в мужественных, причем они станут переносить страшное и опасное, ибо это прекрасно? Или же в щедрых? Но кого же они станут дарить? К тому же нелепо думать, что у них есть долги или нечто подобное. Или же, может быть, в делах благоразумия? Но не будет ли обидной похвалой сказать, что они не имеют дурных страстей? Если мы пройдем всю область действий, то она окажется мелкой и недостойной богов. Однако все приписывают им жизнь, а следовательно,

и деятельность; не спят же они подобно Эндимиону. Но если отнять у живого существа не только деятельность, но в еще большей мере и производительность, то что же останется, за исключением созерцания? Итак, деятельность Божества, будучи самой блаженной, есть созерцательная деятельность, а следовательно, и из людских деятельностей наиболее блаженна та, которая родственнее всего божественной. Доказательством служит и то, что остальные животные не участвуют в блаженстве, так как они совершенно лишены подобной деятельности. Жизнь богов всецело блаженна, жизнь людей — настолько, насколько в них есть подобие такой деятельности. Ни одно из остальных животных не блаженствует, ибо вовсе не участвует в созерцании. Блаженство простирается так же далеко, как и созерцание; и чем в каком-либо существе более созерцания, тем в нем и более блаженства; и это не случайно, а сообразно с сущностью созерцания, ибо оно само по себе ценно. Итак, блаженство есть своего рода созерцание.

§ 9. Но человек, как таковой, нуждается еще во внешнем благополучии, ибо человеческая природа недостаточно самоудовлетворена для созерцания, но необходимо, чтоб и тело было здорово, чтобы была пища и остальные удобства. Однако не должно думать, что блаженный нуждается во многом и большом, хотя счастье невозможно без внешних благ. Ибо самоудовлетворенность и способность к деятельности заключается не в избытке; можно поступать прекрасно, не будучи повелителем земли и моря; даже с умеренными средствами можно поступить сообразно с добродетелью. Это вполне очевидно: частные лица, как кажется, совершают добрых дел не только не менее династов, но даже более их; достаточно, значит, чтобы было настолько, и жизнь человека, действующего сообразно с добродетелью, будет счастлива. Солон хорошо, кажется, определил блаженного, указывая на людей со средним достатком, которые, как он полагал, совершили прекраснейшие дела и жили благополучно. Ведь очень можно поступить как следует, имея лишь средний достаток. Кажется, и Анаксагор не считал блаженным ни богатого, ни династа, говоря, что он не удивился бы, если бы блаженный показался толпе совершенно непригодным для блаженства, так как толпа

судит всегда по внешности, которую только и понимает. Итак, мнения мудрецов согласуются, по-видимому, с этими положениями; такое согласие придает известную достоверность мнениям, хотя истина в практике определяется лишь делами и самую жизнь, ибо в них заключается решающий момент. Сказанное следует рассмотреть по отношению к делам и жизни, и если оно согласуется с делами, то должно считать его доказанным, если же расходится — считать пустыми речами.

Кажется, наиболее приятен Богу тот человек, который поступает сообразно разуму, служит разуму и лучшим образом пользуется им. Если действительно боги несколько пекутся о людских делах, а это кажется так, то естественно богам радоваться тому, что есть прекраснейшего и родственнейшего им (а таков ведь разум), и естественно награждать тех, которые разум более всего любят и почитают, — награждать за заботу и правильное и прекрасное пользование тем, что любимо богами. Вполне ясно, что все это более подходит к мудрецу. Итак, он более всех любим богами, он же и наиболее блаженный. Следовательно, и этим способом выходит, что мудрец есть более блаженный.

§ 10. Следует ли полагать, что мы достигли цели нашего намерения после того, как достаточно сказали обо всем этом: и о добродетелях, и о дружбе, и о наслаждении, или же, напротив, в практике, как говорят, цель составляет не созерцание и знание частных, а скорее осуществление их. Ведь недостаточно только знать добродетель, но нужно и обладать ею и стараться осуществить ее, или каким-либо иным путем стать хорошим человеком. Если бы науки было достаточно для того, чтобы сделать человека хорошим, то она по справедливости заслуживала бы, по словам Феогида, многих и больших подарков: и необходимо было бы пройти ее. Ныне же оказывается, что она побуждает благородных юношей, подвигает и совершенно наполняет людей хорошего нрава и любящих поистине прекрасное, но что она не в состоянии побудить толпу к «калокагии», ибо толпа не привыкла повиноваться стыду, а только страху, и воздерживается от дурного не в силу того, что оно постыдно, а лишь вследствие наказаний. Живя под влиянием страсти, она стремится к соответственным наслаждениям

и к средствам их приобретения, избегая противоположных страданий. О прекрасном же и о действительно приятном толпа не имеет понятия, ибо никогда не испытывала его. Какая наука способна настроить иначе таких людей? Невозможно или, по крайней мере, нелегко изменить под влиянием науки то, что издавна укоренилось в нравах. Нужно довольствоваться тем, что при существовании всех условий, благодаря которым мы становимся нравственными, нас обратят к добродетели. Одни полагают, что люди становятся хорошими от природы, другие — благодаря привычке, третьи — обучением. Что касается природы, то ясно, что она не находится в нашей власти, но по какой-то божественной причине даруется тем, которые поистине счастливы. Доводы же и обучение не на всех имеют силу, но необходимо, чтобы душа слушателя заранее была подготовлена привычкой наслаждаться и ненавидеть что следует, подобно тому как земля, которая должна вскормить зерно; человек, живущий страстями, вряд ли станет выслушивать доводы, удерживающие его, и даже не поймет их. Как же разбудить подобного человека? Вообще говоря, страсть повинуется не доводам, а только силе. Итак, необходимо, чтобы заранее был характер, родственный добродетели, любящий прекрасное и ненавидящий позорное. Трудная вещь — в молодости получить правильное воспитание, ведущее к добродетели, если не живешь в соответственных законах: ибо для большинства людей неприятно жить благоразумно и воздержно, в особенности же для молодых; поэтому-то телесное воспитание и занятия должны быть определены законами: что привычно, то перестает быть неприятным. Но может быть недостаточно правильного воспитания и заботы в одной только молодости, а возмужав, мы должны заботиться о том же и привыкать к тому же, так что относительно этого мы нуждаемся в законах и вообще относительно всей жизни, ибо большинство повинуется скорее необходимости, чем разуму, и скорее наказаниям, чем прекрасному. Оттого-то некоторые и полагают, что законодатели должны привлекать к добродетели и побуждать граждан к прекрасному, в предположении, что те послушаются нравственности, характер которых подготовлен, а на непослушных и недаровитых от природы должно налагать

наказания; совершенно же неизлечимых должно удалять из пределов города; нравственный человек, живущий сообразно с понятием прекрасного, будет повиноваться разуму, между тем как дурной человек, стремящийся к наслаждению, будет удерживаем страданием, подобно животному, несущему ярмо. Поэтому говорят, что страдания должны быть такими, чтобы более всего противодействовать любимейшим наслаждениям. Для того чтобы стать хорошим, как было сказано, нужно получить хорошее воспитание и привычки, нужно провести жизнь в хороших занятиях и не делать ни произвольно, ни против воли ничего дурного; все это возможно только тогда, когда человек живет по известному предписанию разума и правильному распорядку, имеющему силу; однако власть отца не имеет ни той силы, ни той принудительности — не имеет ее вообще никогда власть одного лица, — если он не будет царем или чем-либо подобным; закон, напротив, имеет принудительную силу, ибо есть положение, вытекающее из размышления и разума. Людей, которые противодействуют нашим стремлениям, мы ненавидим, хотя бы они и поступали правильно, — закон же, определяющий дозволенное, не может быть ненавидим. В одном только государстве спартанцев, и еще в немногих других, законодатель позаботился о телесном воспитании и о занятиях. В большинстве же государств на тому подобные вещи не положено заботы, и каждый живет как хочет, подобно циклопам, «творя суд на женой и детьми». Весьма важно было бы, чтоб об этих предметах существовала общая и правильная забота и чтоб она проявлялась на деле. Но если государство не заботится об этом, то кажется, следует каждому в отдельности помогать своим детям и друзьям в приобретении добродетели или же, по крайней мере, иметь подобное намерение; но лучше всего, как явствует из сказанного, он будет в состоянии выполнить это, если станет способным к законодательству. Ясно, что для общественного воспитания необходимы законы, а для хорошего — необходимы хорошие законы. При этом кажется, нет различия, будут ли законы писанные или неписанные, будет ли по ним воспитываться один человек или многие, как это безразлично и при обучении музыке, гимнастике или другим наукам. Как в государствах получают власть закон и обычай,

точно так же в доме — отцовские правила и привычки, и это благодаря родству и взаимной помощи еще в большей мере, ибо здесь управляемые исполнены от природы любовью и потому охотно повинуются. Есть, однако, разница между частным и общественным воспитанием, такая же разница, как во врачебном искусстве; вообще говоря, больному лихорадкой полезны покой и диета, известному же больному, может быть, и не полезны; и учитель кулачного боя не всех обучает одному и тому же роду боя. Кажется, что каждая отдельная вещь становится тем более законченной, чем больше на нее положено особой работы; таким путем каждый достигнет того, что ему полезно. Но в каждом отдельном случае лучше всего заботиться будет врач, или гимнаст, или вообще имеющий общие сведения о том, что всем или именно этим определенным лицам полезно, ибо науки считаются знанием общего и действительно суть это. Однако ничто не мешает допустить, что лицо, хотя и не обученное, не могло бы хорошо озаботиться, лишь бы оно в точности из опыта знало то, что необходимо для каждого отдельного предмета, подобно тому как бывают люди, которые для самих себя оказываются лучшими врачами, хотя другому не умеют ни в чем пособить. Тем не менее тот, кто хочет стать искусным техником и теоретиком, должен, как кажется, направить свои старания к общему и познать его, насколько возможно, ибо, как уже сказано, с общим имеют дело науки; точно так же и тот, кто захотел бы сделать людей лучшими, заботясь о них, многих или немногих, должен попытаться овладеть знанием законодателя ввиду того, что мы становимся хорошими благодаря законам: не всякий может расположить надлежащим образом первого попавшегося или первого встречного, и если кто-либо это может, то лишь знающий; так дело обстоит и во врачебном искусстве, и в других, где есть забота и размышление об остальных людях. После этого следует рассмотреть, из каких источников и каким способом кто-либо может стать способным к законодательству. Не точно так же ли, как и в других случаях, то есть путем тех, которые занимаются политикой? Ибо ведь законодательство есть часть политики. Или же в политике дело поставлено иначе, чем в остальных науках и способностях? Ибо в остальных

науках одни и те же люди являются учителями известных практических сведений, точно так же как и практическими в них деятелями, как, например, врачи и живописцы. Но ведь софисты возвещают себя учителями политики, хотя никто из них не действует в этой области, а действуют государственные люди, которые, как кажется, руководствуются в своей деятельности скорее известной сноровкой и опытом, чем теоретическим знанием, ибо они не пишут и не говорят о подобных предметах (хотя это, вероятно, им было бы более к лицу, чем судебные речи и народные), а также не делают политиками своих детей или своих друзей, хотя этого естественно ожидать, если бы они могли это выполнить; они не могли бы ничего лучшего оставить в наследство государству и не могут сильнее желать ничего иного себе или людям, наиболее ими любимым. Однако опытность немаловажная вещь; в противном случае, как могли бы люди становиться политиками путем навыка в государственных делах? Поэтому-то желающим политического знания, сверх того, необходима, как кажется, и практика. Что касается софистов, то они, несмотря на свои вещания, кажутся очень далекими от умения научить политике. Они вообще не знают, что такое политика и каких предметов она касается: в противном случае они не приравнивали бы и не подчиняли бы ее риторике и не думали бы, что легко создавать законы тому, кто сделал свод наиболее славных законов, ибо он может выбрать лучшие. Как будто подобный выбор не требует, как в музыке, привычки; умение правильно судить есть труднейшее дело, ибо только знающие частности могут правильно судить о делах и понять, в силу чего и каким способом они возникают и что с чем согласуется. Неопытным же должно быть уже то приятно, если от них не ускользнуло, хорошо или дурно написана, например, картина. Законы суть дело государственного знания. Каким же образом кто-либо может стать законодателем, определить лучшие законы, руководствуясь только собранием законов? Ведь кажется, врачом никто не становится благодаря книгам, хотя они стараются указать не только одни лечебные средства, но и способ лечения и уход за каждым отдельным человеком, свойство коего они определяют. Все это очень полезно опытным врачам

и совершенно бесполезно не имеющим опытности. Точно так же, вероятно, собрания законов и государственных устройств полезны лишь для тех, кто умеет определить и различить в них хорошее от дурного и что с чем согласуется. Те же, которые без такой подготовки станут заниматься подобными сборниками, вряд ли будут в состоянии верно определить — разве только случайно, хотя, конечно, благодаря этому занятию они станут более проницательными.

Так как прежние мыслители оставили нерассмотренным вопрос о законодательстве, то, пожалуй, лучше, чтобы мы сами взяли за такое рассмотрение и вообще за государственное устройство, для того чтобы по мере сил довести до конца философию, касающуюся человека. Сначала мы попробуем разобрать, что хорошего сказали наши предшественники относительно частных; далее постараемся определить, на основании существующих государственных устройств, чем держится и что губит государство вообще и каждое государство в частности, и в силу каких причин одни управляются хорошо, а другие — дурно. Рассмотрев это, мы, пожалуй, яснее увидим, какое государственное устройство — лучшее и как каждое устроено и какими законами и обычаями оно пользуется. Итак, начнем с начала²⁵.

²⁵ Переход к политике.

Оглавление

Книга первая.....	3
Книга вторая.....	24
Книга третья.....	40
Книга четвертая.....	65
Книга пятая	87
Книга шестая	114
Книга седьмая	130
Книга восьмая	155
Книга девятая	177
Книга десятая.....	198

Аристотель

Никомахова этика

16+

Ответственный редактор *Е. Романова*
Верстальщик *А. Тельная*

Издательство «Директ-Медиа»
117342, Москва, ул. Обручева, 34/63, стр. 1
Тел/факс + 7 (495) 334-72-11
E-mail: manager@directmedia.ru
www.biblioclub.ru
www.directmedia.ru

Отпечатано в ООО «ПАК ХАУС»
142172, г. Москва, г. Щербинка,
ул. Космонавтов, д. 166