

Аристотель

Никомахова этика

OCR Сергей Васильченко
«Философы Греции»: ЗАО "Издательство "ЭКСМО-Пресс"; Москва; 1997

КНИГА ПЕРВАЯ (А)

1(I). Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (praxis) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремятся. В целях, однако, обнаруживается некоторое различие, потому что одни цели – это деятельности (energeiai), другие – определенные отдельные от них результаты (erga). В случаях, когда определенные цели существуют отдельно от действий (praxeis), результатам естественно быть лучше [соответствующих] деятельностей.

Так как действий, искусств и наук много, много возникает и целей. У врачевания – это здоровье, у судостроения – судно, у военачалия – победа, у хозяйствования – богатство. Поскольку ряд таких [искусств и наук] подчиняется одному какому-нибудь умению (dynamis) – подобно тому как искусство делать уздечки и все прочее, что относится к конской сбруе, подчинено искусству править лошадьми, а само оно, как и всякое действие в военном деле, подчинено искусству военачалия, и таким же образом остальные искусства подчинены [каким-то] другим, – постольку во всех случаях цели управляющих (ark-hitektonikai) [искусств и наук] заслуживают предпочтения (hairetotera) перед целями подчиненных; в самом деле, ведь последние преследуют ради первых.

При этом безразлично, сами ли деятельности – цели поступков, или цели – это нечто иное, от них отдельное, как в случае с названными выше науками.

(II). Если же у того, что мы делаем (ta prakta), существует некая цель, желанная нам сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее и не все цели мы избираем (hairoumetha) ради иной цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, [наше] стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что цель эта есть собственно благо (tagathon), т. е. наивысшее благо (to ariston).

Разве познание его не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки,

видя мишень перед собою, разве не вернее достигнем мы должного? А если так, надо попытаться хотя бы в общих чертах представить себе, что это такое и к какой из наук, или какому из умений, имеет отношение. Надо, видимо, признать, что оно, [высшее благо], относится к ведению важнейшей [науки, т. е. науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или политика]. Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в каком объеме должен изучать каждый. Мы видим, что наиболее почитаемые умения, как-то: умения в военачалии, хозяйствовании и красноречии – подчинены этой [науке]. А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а, следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще].

Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно (агапелои), разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств.

Итак, настоящее учение как своего рода наука о государстве имеет это, [т. е. достижение и сохранение блага государства], своей целью.

(III). Рассуждение будет удовлетворительным, если удастся добиться ясности, сообразной предмету, подлежащему [рассмотрению]. Ведь не во всех рассуждениях (логoi), так же как не во всех изделиях ремесла, следует добиваться точности в одинаковой степени. Между тем [в понятиях] прекрасного и правосудного, которые, собственно, имеет в виду наука о государстве, заключено столько разного и расплывчатого, что начинает казаться, будто [все это] возможно только условно (помoi), а от природы (physei) этого нет. Такая же своего рода расплывчатость заключена в [выражении] «блага», потому что многим от [благ] бывает вред. Ведь известно, что одних сгубило богатство, других – мужество. Поэтому при подобных предметах рассуждений и подобных предпосылках желательно (агапетон) приблизительно и в общих чертах указать на истину, а если рассуждают о том, что имеет место лишь в большинстве случаев и при соответствующих предпосылках, то [довольно уже и того, чтобы] и выводы [распространялись лишь на большинство случаев]. Конечно, таким же образом нужно воспринимать и каждое наше отдельное высказывание; ведь человеку образованному свойственно добиваться точности для каждого рода [предметов] в той степени, в какой это допускает природа предмета (прагма). Одинаково [нелепым] кажется как довольствоваться правдоподобными рассуждениями математика, так и требовать от риторика строгих доказательств.

Всякий между тем правильно судит о том, в чем сведущ, и именно для этого он добродетельный судья (агаθος критес) Это значит, что [добродетельный] в частном и образован применительно к частному, а вообще [добродетельный] образован всесторонне.

Вот почему юноша – неподходящий слушатель науки о государстве: он ведь неопытен в житейских делах (прахеiс), а из них [исходят] и с ними [связаны наши] рассуждения. Кроме того, покорный страстям, он будет слушать впустую, т. е. без пользы, тогда как цель [данного учения] не познание, а поступки. Неважно, впрочем, годами ли молод человек, или он юноша нравом, ибо этот недостаток бывает не от возраста, а от того, что живут по страсти и [по страсти же] преследуют всякую [цель]. Таким людям познание не помогает, так же как невоздержным, но для тех, чьи стремления и поступки согласованы с рассуждением (ката логон), знать подобные [вещи] будет в высшей степени полезно.

Будем считать, что о слушателе, о способе доказательства и о самом предмете для введения сказано [достаточно].

2(IV). Поскольку всякое познание и всякий сознательный выбор направлены к тому или иному благу, вернемся опять к рассуждению: к чему, по нашему определению, стремится наука о государстве и что есть высшее из всех благ, осуществляемых в поступках (акротатон тон практон агаллон).

Относительно названия сходятся, пожалуй, почти все, причем как большинство, так и

люди утонченные называют [высшим благом] счастье, а под благоденствием (to eu dzen) и благополучием (to eu pratein) подразумевают то же, что и под счастливой жизнью (to eudaimonein). Но в вопросе о том, что есть счастье, возникает расхождение, и большинство дает ему иное определение, нежели мудрецы.

В самом деле, для одних счастье – это нечто наглядное и очевидное, скажем удовольствие, богатство или почет – у разных людей разное; а часто [даже] для одного человека счастье – то одно, то другое: ведь, заболев, [люди видят счастье] в здоровье, впад в нужду – в богатстве, а зная за собой невежество (agnoia), восхищаются теми, кто рассуждает о чем-нибудь великом и превышающем их [понимание].

Некоторые думали, что помимо этих многочисленных благ есть и некое другое – благо само по себе, служащее для всех этих благ причиной, благодаря которой они суть блага.

Обсуждать все мнения (doxai), вероятно, бесполезно, достаточно обсудить наиболее распространенные или же такие, которые, как кажется, имеют известные основания (logon). Мы не должны упускать из виду, что рассуждения, отправляющиеся от начал и приводящие к началам, различны. Платон тоже правильно задавался этим вопросом и спрашивал, от начал или к началам [идет] путь [рассуждений] – как на стадионе, бегут или от атлетов до меты, или наоборот. Начинать, конечно, надо с известного, а оно бывает двух видов: известное нам и известное безотносительно (haplos). Так что нам, вероятно, следует все-таки начинать с известного нам. Вот почему, чтобы сделаться достойным слушателем [рассуждений] о прекрасном и правосудном и вообще о предметах государственной науки, нужно быть уже хорошо воспитанным в нравственном смысле. В самом деле, начало [здесь] – это то, что [дано] (to hoti), и, если это достаточно очевидно, не будет надобности еще и в «почему» (to dioti). Такой, [воспитанный, человек] или имеет начала, или легко может их приобрести. А тот, кому не дано ни того, ни другого, пусть послушает Гесиода:

Тот наилучший над всеми, кто всякое дело способен.
Сам обсудить и заранее предвидеть, что выйдет из дела.
Чести достоин и тот, кто хорошим советам внимает.
Кто же не смыслит и сам ничего и чужого совета
В толк не берет – человек пустой и негодный.

3(V). Продолжим рассуждение с того места, где мы отошли в сторону. Видимо, не бесосновательно благо и счастье представляют себе, исходя из [собственного] образа жизни. Соответственно большинство, т. е. люди весьма грубые (phortikotatoi), [разумеют под благом и счастьем] удовольствие, и потому для них желанна жизнь, полная наслаждений. Существует ведь три основных [образа жизни]: во-первых, только что упомянутый, во-вторых, государственный и, в-третьих, созерцательный.

И вот большинство, сознательно избирая скотский образ жизни, полностью обнаруживают свою низменность, однако находят оправдание в том, что страсти многих могущественных людей похожи на страсти Сарданапалла.

Люди достойные и деятельные (praktikoi) [понимают под благом и счастьем] почет, а цель государственного образа жизни почти это и есть. Но и такое кажется слишком поверхностным в сравнении с искомым [благом]. Действительно, считается, что почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают, а в благе мы угадываем нечто внутренне присущее и неотчуждаемое. Кроме того, к почету стремятся, наверное, для того, чтобы удостовериться в собственной добродетели. Поэтому добиваются почета у людей рассудительных и знакомых и [притом почета] за добродетель. Ясно, стало быть, что по крайней мере для таких добродетель лучше почета. Вероятно, ее даже скорее можно представить себе целью государственного образа жизни. Но оказывается, и она не вполне совпадает с этой целью. В самом деле, обладать добродетелью можно, как кажется, и во время сна или всю жизнь бездействуя, а, кроме того, обладая ею, можно пережить беды и величайшие несчастья. Но того, кто так живет, пожалуй, не назовешь счастливым, разве

только отстаивая положение [своего учения]. Но довольно об этом. Об этом ведь достаточно было сказано в сочинениях для широкого круга.

Третий образ жизни – созерцательный. Мы рассмотрим его впоследствии.

[Жизнь] стяжателя как бы подневольная, и богатство – это, конечно, не искомое благо, ибо оно полезно, т. е. существует ради чего-то другого. Потому-то названные ранее [удовольствие и почет] скорее можно представить себе целями, ибо они желанны сами по себе. Но оказывается, и они не цели, хотя в пользу того, [что они цели], приведено много доводов. Итак, оставим это.

4 (VI). Лучше все-таки рассмотреть [благо] как общее [понятие] (to kalholoy) и задаться вопросом, в каком смысле о нем говорят, хотя именно такое изыскание вызывает неловкость, потому что идеи (ta eide) ввели близкие [нам] люди (philoi andrcs). И все-таки, наверное, лучше – во всяком случае, это [наш] долг – ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия – истину чтить выше.

Основатели этого учения (doxa) не создали идей (ideai), внутри которых определялось бы первичное и вторичное; именно поэтому не создали они идею чисел. Что же касается блага, то оно определяется [в категориях] сути, качества и отношения, а между тем [существующее] само по себе (to kath' hayto), т. е. сущность (oysia), по природе первичнее отношения – последнее походит на отросток, на вторичное свойство сущего (toy ontos), а значит, общая идея для [всего] этого невозможна.

И вот если «благо» имеет столько же значений, сколько «бытие» (to on) (так, в категории сути благо определяется, например, как бог и ум, в категории качества, например, – как добродетель, в категории количества – как мера (to metrion), в категории отношения – как полезное, в категории времени – как своевременность (kairos), в категории пространства – как удобное положение и так далее), то ясно, что «благо» не может быть чем-то всеобъемлюще общим и единым. Ведь тогда оно определялось бы не во всех категориях, а только в одной.

Далее, поскольку для [всего], что объединяется одной идеей, существует одна наука, то и для всех благ существовала бы тогда какая-то одна наука. В действительности же наук много, даже [для благ, подпадающих] под одну категорию. Так, например, благо с точки зрения своевременности, если речь идет о войне, определяется военачалием, а если речь идет о болезни – врачеванием; или благо с точки зрения меры для питания [определяется] врачеванием, а для телесных нагрузок – гимнастикой.

Может возникнуть вопрос: что же все-таки хотят сказать, [добавляя] «само-по-себе» (aytoekaston) к отдельному [понятию], коль скоро «человек сам по себе» (ayto-anthropos) и «человек» – одно и то же понятие, а именно [понятие] «человек». В самом деле, в той мере, в какой речь идет о человеке, ["человек» и «сам по себе человек"] не различаются между собой, а если так, то [благо само по себе и частное благо] тоже не отличаются именно как блага. К тому же [благо само по себе] не будет благом в большей степени, [чем частное благо], даже оттого, что оно вечное, раз уж долговечный белый предмет не белее недолговечного.

(Вероятно, убедительней рассуждение пифагорейцев, которые помещают единое (to hen) в один ряд с благами (им, очевидно, следовал также Спевсипп). Но это должно быть предметом особого рассуждения.) Известное сомнение в сказанном возникает потому, что суждения [платоников] имели в виду не всякое благо: как соответствующие одной идее определяются блага привлекательные и желанные сами по себе; то же, что их создает или охраняет или препятствует тому, что им враждебно, определяется как благо из-за этой [отнесенности], т. е. в другом смысле. Ясно, что о «благе» тут говорят в двух смыслах: одни блага – это блага сами по себе, а другие – как средства для первых. А потому, отделив блага сами по себе от вспомогательных, посмотрим, можно ли определять первые как объединенные одной идеей. Какие же блага можно полагать благами самими по себе? Те ли, что преследуются, хотя бы к ним ничего не добавлялось, скажем, рассудительность (to

phronein), зрение, определенное удовольствие и почет? В самом деле, даже если мы преследуем их из-за чего-то другого, все равно их можно относить к благам самим по себе. Или же ничто иное, кроме идеи [блага самого по себе], не есть [благо само по себе]? Но тогда эта идея будет бессмысленна. А если и те [названные выше блага] относятся к [благам самим по себе], тогда во всем этом понятие (logos) блага вообще (tagathon) должно будет выявляться как тождественное, подобно тому как понятие белизны тождественно для снега и белил. Между тем понятия почета, рассудительности и удовольствия именно как благ различны и не совпадают друг с другом. Следовательно, «благо» как нечто общее, объединенное одной идеей, не существует.

В каком же тогда смысле говорят «блага»? Во всяком случае, не похоже, чтобы [разные вещи] случайно назывались одинаково. Не в том ли дело, что все блага из одного [источника] или служат чему-то одному? Или, скорее, [они благами называются] по аналогии? Так, например, зрение в теле – как ум в душе (или еще что-либо в чем-то другом).

Впрочем, сейчас эти [вопросы] все-таки следует оставить, потому что уточнять их более свойственно другой [части] философии, так же как [все] связанное с «идеей» в самом деле, даже если есть единое благо, которое совместно сказывается [для разных вещей], или же некое отдельное само по себе благо, ясно, что человек не мог бы ни осуществить его в поступке (prakton), ни приобрести (kteton), а мы сейчас ищем именно такое.

Может показаться, что было бы лучше знать это [благо само по себе], если иметь в виду те блага, которые можно приобретать и осуществлять: ведь беря его за образец, мы лучше будем знать, что блага для нас, а зная это, сумеем их добиться. Хотя этот довод (logos) и выглядит убедительным, он, по-видимому, противоречит [опыту] наук. Все они стремятся к известному благу и пытаются найти недостающее, однако не касаются познания [блага самого по себе]. Впрочем, непонятно, как это ни один мастер не знает такого подспорья и не пытается его найти. И в то же время невозможно представить себе, какая польза будет ткачу или плотнику для их искусства, если они знают это самое благо [само по себе], или каким образом благодаря уразумению (tetheamenos) этой идеи врач станет в каком-то смысле лучшим врачом, а военачальник – лучшим военачальником. Ведь очевидно, что врач рассматривает здоровье не так, [т. е. не вообще], а с точки зрения здоровья человека и, скорее даже, здоровья «вот этого» человека, ибо он врачует каждого в отдельности. Будем считать, что об этом сказано.

5(VII). Вернемся теперь к искомому благу: ЧЕМ оно могло бы быть? Кажется, что оно различно для различных действий и искусств: одно благо для врачевания, другое – для военачалия и точно так же для остального. Что же тогда вообще благо в каждом случае? Может быть, то, ради чего все делается? Для врачевания – это здоровье, для военачалия – победа, для строительства – дом и т. д., а для всякого поступка (praxis) и сознательного выбора – это цель, потому что именно ради нее все делают (prattoysi) все остальное. Поэтому, если для всего, что делается (ta prakta), есть некая цель, она-то и будет благом, осуществляемым в поступке (to prakton agathon), а если таких целей несколько, то соответственно и благ несколько.

Итак, избрав другой путь, рассуждение приходит все к тому же; однако надо постараться прояснить это еще более.

Поскольку целей несколько, а мы выбираем из них какую-то определенную (например, богатство, флейты и вообще орудия) как средство для другого, постольку ясно, что не все цели конечны, [т. е. совершенны]. А наивысшее благо представляется чем-то совершенным. Следовательно, если существует только какая-то одна совершенная [и конечная цель], она и будет искомым [благом], если же целей несколько, то [искомое благо] – самая из них совершенная, [т. е. конечная]. Цель, которую преследуют саму по себе, мы считаем более совершенной, чем та, [к которой стремятся как к средству] для другого, причем цель, которую никогда не избирают как средство для другого, считаем более совершенной, чем цели, которые избирают как сами по себе, так и в качестве средств для другого, а безусловно совершенной называем цель, избираемую всегда саму по себе и никогда как средство.

Принято считать, что прежде всего такой целью является счастье. Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются как ради них самих (ибо на каждом из этих [благ], пусть из него ничего не следует, мы бы все-таки остановили выбор), так и ради счастья, ибо они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих [благ], ни ради чего-то другого.

То же самое получится, если исходить из самодостаточности, потому что совершенное благо считается самодостаточным. Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек – по природе [существо] общественное. Но здесь надо принять известное ограничение: в самом деле, если расширять [понятие общества] до предков и потомков и до друзей наших друзей, то придется уйти в бесконечность. Но это следует рассмотреть в своем месте. [Здесь] мы полагаем самодостаточным то, что одно только делает жизнь достойной избрания и ни в чем не нуждающейся, а таковую мы и считаем счастьем. Кроме того, [мы считаем, что счастье] больше всех [благ] достойно избрания, но в то же время не стоит в одном ряду с другими. Иначе счастье, разумеется, [делалось бы] более достойным избрания с [добавлением даже] наименьшего из благ, потому что добавлением создается перевес в благе, а большее из благ всегда достойнее избрания. Итак, счастье как цель действий – это, очевидно, нечто совершенное, [полное, конечное] и самодостаточное.

6. Впрочем, называть счастье высшим благом кажется чем-то общепризнанным, но непременно нужно отчетливее определить еще и его суть. Может быть, это получится, если принять во внимание назначение (*ergon*) человека, ибо, подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера да и вообще [у тех], у кого есть определенное назначение и занятие (*praxis*), собственно благо и совершенство (*to eu*) заключены в их деле (*ergon*), точно так, по-видимому, и у человека [вообще], если только для него существует [определенное] назначение. Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник (*argos*)? Если же подобно тому, как для глаза, руки, ноги и вообще каждой из частей [тела] обнаруживается определенное назначение, так и у человека [в целом] можно предположить помимо всего этого определенное дело? Тогда что бы это могло быть?

В самом деле, жизнь представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений, а искомое нами присуще только человеку. Следовательно, нужно исключить из рассмотрения жизнь с точки зрения питания и роста (*threptike kai auxetike*). Следующей будет жизнь с точки зрения чувства, но и она со всей очевидностью то общее, что есть и у лошади, и у быка, и у всякого живого существа. Остается, таким образом, какая-то деятельная (*praktike*) [жизнь] обладающего суждением [существа] (*to logon ekhon*). Причем одна его [часть] послушна суждению, а другая обладает им и мыслит. Хотя и эта [жизнь, жизнь разумного существа] определяется двояко, следует полагать ее [именно] деятельностью. потому что это значение, видимо, главнее.

Если назначение человека – деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного (*sproydaios*) человека, как тождественно назначение кифариста и изрядного (*sproydaios*) кифариста, и это верно для всех вообще случаев, а преимущества в добродетели – это [лишь] добавление к делу: так, дело кифариста – играть на кифаре, а дело изрядного кифариста – хорошо играть) – если это так, то мы полагаем, что дело человека – некая жизнь, а жизнь эта – деятельность души и поступки при участии суждения, дело же добропорядочного мужа – совершать это хорошо (*to eu*) и прекрасно в нравственном смысле (*kalos*) и мы полагаем, что каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей (*oikeia*) ему добродетели; если все это так, то человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько – то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]. Добавим к этому:

за полную [человеческую] жизнь. Ведь одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми.

7. Итак, пусть это и будет предварительное описание [высшего человеческого] блага, потому что сначала нужно, наверно, дать общий очерк, а уже потом подробное описание.

Всякий, пожалуй, может развить и разработать то, для чего есть хорошее предварительное описание, да и время в таких делах добрый подсказчик и помощник, отсюда и успехи в искусствах: всякий может добавить недостающее.

Надо, однако, памятуя сказанное ранее, не добиваться точности во всем одинаково, но в каждом случае соотносываться с предметом, подлежащим [рассмотрению, и добиваться точности] в той мере, в какой это присуще данному способу исследования (*methodos*). Действительно, по-разному занимается прямым углом плотник и геометр, ибо первому [он нужен] с такой [точностью], какая полезна для дела, а второму [нужно знать] его суть или качества, ибо он зритель истины. Подобным образом следует поступать и в других случаях, чтобы, [как говорится], «задел не больше дела был».

Не следует также для всего одинаково доискиваться причины, но в иных случаях достаточно правильно указать, что [нечто имеет место] (*to hoti*), как и в связи с началами, ибо что [дано] (*to hoti*) – это первое и начало. Одни из начал постигаются через наведение, другие – чувством, третьи – благодаря некоему приучению (*ethismoi*), а другие еще как-то иначе. Нужно стараться «преследовать» каждое начало по тому пути, который отвечает его природе, и позаботиться о правильном выделении [начал] ведь начала имеют огромное влияние на все последующее. В самом деле, начало – это, по всей видимости, больше половины всего [дела] и благодаря [началу] выясняется многое из того, что мы ищем.

8(VIII). Исследовать это [начало, т. е. счастье], нужно исходя не только из выводов и предпосылок [нашего] определения, но также из того, что об [этом] говорят. Ведь все, что есть, согласуется с истиной, а между ложью и истиной очень скоро обнаруживается несогласие.

Итак, блага подразделяют на три вида: так называемые внешние, относящиеся к душе и относящиеся к телу, причем относящиеся к душе мы [все] называем благами в собственном смысле слова и по преимуществу, но мы именно действия души и ее деятельности представляем относящимися к душе. Таким образом, получается, что наше определение [высшего блага и счастья] правильно, по крайней мере оно согласуется с тем воззрением, которое и древнее и философами разделяется.

[Определение] верно еще и потому, что целью оно называет известные действия и деятельности, ибо тем самым целью оказывается одно из благ, относящихся к душе, а не одно из внешних благ.

С [нашим] определением согласуется и то [мнение], что счастливый благоденствует и живет благополучно, ибо счастьем мы выше почти было назвали некое благоденствие и благополучие (*euzoia kai eurychia*).

9. По-видимому, все, что обычно видят в счастье, – все это присутствует в [данном нами] определении.

Одним счастьем кажется добродетель, другим – рассудительность, третьим – известная мудрость, а иным – все это (вместе) или что-нибудь одно в соединении с удовольствием или не без участия удовольствия; есть, [наконец], и такие, что включают [в понятие счастья] и внешнее благосостояние (*euyetaria*). Одни из этих воззрений широко распространены и идут из древности, другие же разделяются немногими, однако знаменитыми людьми. Разумно, конечно, полагать, что ни в том, ни в другом случае не заблуждаются всецело, а, напротив, хотя бы в каком-то одном отношении или даже в основном бывают правы.

Наше определение, стало быть, согласно с [мнением] тех, кто определяет счастье как добродетель или как какую-то определенную добродетель, потому что добродетели как раз присуща деятельность сообразно добродетели. И может быть, немаловажно следующее различие: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее,

склад души (hexis) или деятельность. Ибо может быть так, что имеющийся склад [души] не исполняет никакого благого дела – скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, – а при деятельности это невозможно, ибо она с необходимостью предполагает действие, причем успешное. Подобно тому как на олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки. И даже сама по себе жизнь доставляет им удовольствие. Удовольствие ведь испытывают в душе, а между тем каждому то в удовольствие, любителем чего он называется. Скажем, любителю коней – конь, любителю зрелищ – зрелища, и точно так же правосудное

– любящему правое, а любящему добродетель – вообще все, сообразно добродетели. Поэтому у большинства удовольствия борются друг с другом, ведь это такие удовольствия, которые существуют не по природе. То же, что доставляет удовольствие любящим прекрасное (philokaloi), доставляет удовольствие по природе, а таковы поступки, сообразные добродетели, следовательно, они доставляют удовольствие и подобным людям, и сами по себе. Жизнь этих людей, конечно, ничуть не нуждается в удовольствии, словно в каком-то приукрашивании, но содержит удовольствие в самой себе. К сказанному надо добавить: не является добродетельным тот, кто не радуется прекрасным поступкам, ибо и правосудным никто не назвал бы человека, который не радуется правому, а щедрым – того, кто не радуется щедрым поступкам, подобным образом – и в других случаях. А если так, то поступки сообразные добродетели (kaf' areten) будут доставлять удовольствие сами по себе. Более того, они в то же время добры (agathai) и прекрасны, причем и то и другое в высшей степени, если только правильно судит о них добропорядочный человек, а он судит так, как мы уже сказали.

Счастье, таким образом, – это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие, причем все это нераздельно, вопреки известной делос-ской надписи:

Право прекрасней всего, а здоровье – лучшая участь.
Что сердцу мило добыть – вот удовольствие нам.

А ведь все это вместе присуще наилучшим деятельно-стям, а мы утверждаем, что счастье и есть эти деятельности или одна, самая из них лучшая.

Однако, по-видимому, для счастья нужны, как мы сказали, внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств. Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий, а лишение иного, например благородного происхождения, хорошего потомства, красоты, исключает блаженство. Ибо едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный; и должно быть, еще меньше [можно быть счастливым]; если дети и друзья отвратительны или если были хорошие, да умерли. А потому для счастья, как мы уже сказали, нужны, видимо, еще и такого рода благоприятные обстоятельства (euetheia). Именно поэтому некоторые отождествляют со счастьем удачу (eutukhia), в то время как другие – добродетель.

10 (IX). В этой связи ставят вопрос, есть ли счастье результат обучения, приучения или еще какого-то упражнения, дается ли оно как некая божественная доля или оно случайно? Конечно, если вообще существует какой-нибудь дар богов людям, весьма разумно допустить, что и счастье дарится богами, тем более что это наилучшее из человеческих благ. Но данный вопрос, вероятно, скорее принадлежит другому исследованию; тем не менее ясно, что, даже если счастье не посылается богами, а является плодом добродетели и своего рода усвоения знаний или упражнения, оно все-таки относится к самым божественным вещам, ибо наградою и целью добродетели представляется наивысшее благо и нечто божественное и блаженное.

В то же время [счастье] – это нечто общее для многих, ведь благодаря своего рода

обучению и усердию (*epimeleia*) оно может принадлежать всем, кто не увечен для добродетели. А если быть счастливым так лучше, чем случайно, то разумно признать, что так и бывают [счастливыми], коль скоро сообразному с природой свойственно иметь состояние наипрекраснейшее из возможных, так же как и сообразному с искусством и со всякой причиной, а особенно сообразному с наилучшей. Предоставлять же случаю самое великое и прекрасное было бы слишком опрометчиво.

Исследуемый вопрос проясняется также из нашего определения счастья, ибо сказано, что счастье – это определенное качества деятельность души сообразно добродетели. Что же касается прочих [благ], то одни из них даны как необходимое [условие счастья], а другие по своей природе являются подсобными и полезными орудиями.

Это, видимо, согласуется со сказанным вначале: мы полагали целью науки о государстве наивысшее благо, потому что именно эта наука больше всего уделяет внимания (*epimeleian poieitai*) тому, чтобы создать граждан определенного качества, т. е. добродетельных и совершающих прекрасные поступки (*praktikoi ton kalon*).

Мы, стало быть, разумно не называем счастливым ни быка, ни коня и никакое другое животное, ведь ни одно из них не может оказаться причастным такой деятельности. По той же причине и ребенок не является счастливым, ибо по возрасту он еще не способен к таким поступкам (*ouro praktikos*), а кого из детей так называют, тех считают блаженными, уповая на будущее. Ведь для счастья, как мы уже сказали, нужна и полнота добродетели, и полнота жизни. А между тем в течение жизни случается много перемен и всевозможные превратности судьбы, и может статься, что самого процветающего человека под старость постигнут великие несчастья, как повествуется в троянских сказаниях о Приаме; того же, кто познал подобные превратности судьбы и кончил [столь] злосчастно, счастливым не считает никто.

11 (X). Может быть, тогда вообще никого не следует считать счастливым, покуда он жив, а нужно, по Солону, «взирать на конец»? Если в самом деле признать такое, то не будет ли человек счастлив лишь тогда, когда умер? Или это все-таки нелепо во всех отношениях, а особенно для нас, коль скоро мы определяем счастье как некую деятельность? Если же мы не называем умершего счастливым и Солон имел в виду не это, а то, что без ошибки признать человека блаженным можно, лишь когда он уже вне зол и несчастий, то и в этом случае [рассуждение будет] несколько спорным.

Ведь принято считать, что для умершего существует некое зло и благо, коль скоро это так для живого, когда он ничего не чувствует; это, например, честь и бесчестье, а также благополучие и несчастья детей и вообще потомков. Но и это ставит трудный вопрос. Действительно, можно допустить, что у человека, прожившего в блаженстве до старости и соответственно скончавшегося, происходят многочисленные перемены, связанные с его потомками, причем одни из потомков добродетельные и добились достойной жизни, а у других все наоборот. Ясно также, что потомки могут быть в самых разных степенях родстве с предками. Однако было бы, разумеется, нелепо, если бы умерший переживал перемены вместе с потомками и становился то счастливым, то снова злосчастливым, но нелепо также допустить, что [удел] потомков ни в чем и ни на каком отрезке времени не оказывает влияния на предков.

Надо, однако, вернуться к поставленному ранее вопросу: может быть, с его помощью будет уяснен (*theoretheie*) и вопрос, исследуемый теперь. В самом деле, если нужно «взирать на конец» и тогда только причислять того или иного человека к блаженным, причем не как блаженного ныне, но потому, что он был блаженным прежде, то как избежать нелепости: о человеке, когда он счаспвц, утверждать это в соответствии с его состоянием не будет истиной только потому, что живых не хотят признать счастливыми из-за (возможных) перемен и потому, что под счастьем понимают нечто постоянное и ни в коем случае не подверженное переменам, между тем как судьбы одних и тех же [людей] принимают разный оборот? Ясно ведь, что, если следовать за превратностями судьбы, тогда одного и того же человека мы будем называть то счастливым, то снова злосчастливым, представляя счастливого

своего рода хамелеоном и как бы шаткой постройкой. Может быть, следовать за превратностями судьбы отнюдь не правильно? Ведь хорошее или плохое (to eu e kakos) зависит не от них (хотя без них, как мы то уже сказали, человеческая жизнь не обходится); для счастья же главное – деятельности сообразно добродетели, а противоположные деятельности – для противоположного счастью.

В пользу нашего определения говорит и решение только что рассмотренного вопроса. Действительно, ни в одном из человеческих дел не заложена такая основательность, как в деятельности сообразно добродетелям, ведь эти деятельности явно более постоянны, чем [даже занятия] науками, причем самые ценные из них те, что более постоянны, затем что именно в них и притом непрерывно проходит жизнь блаженных людей. В этом, пожалуй, причина того, что они не уходят в забвение. Таким образом, счастливый будет обладать искомым [свойством] и в течение всей жизни останется счастливым, ибо всегда или насколько вообще возможно как в поступках, так и в умозрении (theoresei) он будет сообразовываться с добродетелью, а превратности судьбы будет переносить превосходно и пристойно во всех отношениях, во всяком случае как человек истинно добродетельный и «безупречно квадратный».

Поскольку случайностей бывает много, и они различны по значению, ясно, что незначительные счастливые случаи, точно так же как и соответствующие [несчастливые], не оказывают на жизнь решающего влияния. Но если важные и многочисленные [обстоятельства] оказываются благоприятными, они сделают жизнь более блаженной (ибо и сами они по своей природе способствуют украшению [жизни] и воспользоваться ими можно прекрасно и добропорядочно), а случаи, напротив, неблагоприятные стесняют и омрачают блаженство (ибо и приносят страдание, и препятствуют многим деятельности). Однако и при таких [обстоятельствах] нравственная красота (to kalon) продолжает сиять, коль скоро человек легко переносит многочисленные и великие несчастья – и не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости.

Если же действительно, как мы уже сказали, деятельности – главное в жизни, то никто из блаженных не может стать злосчастливым, потому что он никогда не совершит омерзительных и дурных [поступков]. Мы ведь уверены, что истинно добродетельный и здравомыслящий человек умело переносит все превратности судьбы и всегда совершает самые прекрасные из возможных в данном случае поступков, подобно тому как доблестный (agathos) военачальник использует имеющееся у него войско наилучшим для ведения войны способом, а хороший (agathos) башмачник из полученных кож [всегда] делает самые лучшие башмаки, и точно так же все другие мастера. Коль скоро это так, счастливый никогда не станет злосчастливым, хотя, конечно, он не будет блаженным, если ему выпадет жребий Приама. Но, во всяком случае, его жизнь не пестра и не легко поддастся переменам, потому что трудно будет лишить его счастья и [он лишается его] не от случайных неудач, но от великих и многочисленных [несчастий], а после таких [несчастий] он не станет за короткий срок вновь счастливым, если же все-таки станет, то за долгий и полновесный срок (teleios khronos), достигнув за этот срок великого и прекрасного.

Что же мешает назвать счастливым того, кто действу-ет в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни? Может быть, нужно прибавить: «так прожившего и соответственно скончавшегося», поскольку будущее нам неясно, а счастье мы полагаем целью во всех отношениях совершенной [и конечной]? А раз это так, то мы назовем блаженными в течение жизни тех, кто обладает и будет обладать описанными выше [качествами], причем блаженными именно как люди. Будем считать, что с этим мы несколько разобрались.

(XI). Чтобы превратности судьбы потомков и всех вообще близких ничуть не влияли бы на счастье – такое представляется чересчур жестоким (aphilos) и противоречащим [общепринятым] мнениям. При обилии различных случайностей, одни из которых имеют большее влияние, а другие – меньшее, выделять каждый отдельный случай, по-видимому, очень долгое [дело], предела не имеющее; между тем общего определения и в общих чертах,

пожалуй, будет достаточно. Итак, среди неудач одного и того же человека одни имеют в его жизни известный вес и влияние, а другие кажутся довольно легкими; если это верно, то точно так обстоит дело и с неудачами, касающимися всех близких; и, конечно же, для каждого переживания (pathos): кого оно затрагивает – живых или умерших – значит даже больше, чем для преступлений и ужасов, предшествуют ли они трагедии или совершаются [перед зрителями]. Так что необходимо учесть и эту разницу и в еще большей мере сомнение: причастны ли умершие к какому бы то ни было благу или противоположным ему [вещам]? Если даже что-то достигает их, будь то благо или его противоположность, из этих [наших рассуждений следует], что, взятое безотносительно или по отношению к умершим, это «что-то» бледно и незначительно, и если нет – все равно величина и свойство этого таковы, что не могут ни превратить в счастливых не счастливых, ни [счастливых] лишить блаженства.

Итак, благополучие близких, так же как и неблагополучие, по-видимому, как-то влияет на умерших, но это [влияние] такого свойства и такой степени, что не может ни сделать счастливых несчастливыми, ни оказать иное подобное [воздействие].

12 (XII). Покончив с этим разбором, обратимся к [следующему] вопросу о счастье: относится ли оно к вещам, заслуживающим похвалы, или, скорее, к тому, что ценится? Ясно ведь, что к возможностям оно, во всяком случае, не относится. Между тем все заслуживающее похвалы, очевидно, заслуживает ее за известное качество и определенное отношение к чему-либо; мы ведь хвалим правосудного и мужественного и вообще добродетельного и добродетель за дела и поступки, а сильного и быстрого и всякого такого – за известное природное качество и известное отношение к чему-то благому и доброкачественному. Это ясно и на примере похвал богам; боги ведь кажутся смешными, если их соотносят с нами, а это происходит потому, что, как мы уже сказали, похвала предполагает соотнесение.

Но если похвала связана с такими вещами, тогда ясно, что наилучшим вещам пристала не похвала, но нечто большее и лучшее, как мы то и видим, ведь богов, а из мужей самых божественных мы считаем блаженными и счастливыми, [но не достойными похвал]. Точно так же и с благами. Никто ведь не хвалит счастье так, как правосудие, но, видя в нем нечто более божественное и лучшее, почитают его блаженством.

Видимо, и Евдокс удачно защищал притязания удовольствия на высшую награду. Дело в том, что в отсутствии похвал удовольствию, хотя оно относится к благам, он усматривал указание на то, что оно выше похвал, а таковы божество и высшее благо: с ними ведь соотносится все остальное.

Таким образом, хвала подобает добродетели, ибо благодаря последней люди совершают прекрасные [поступки], а прославления подобают плодам трудов, как телесных, так и духовных. Но знать тонкости в этих вопросах свойственнее, вероятно, тем, кто потрудился над прославлениями. Нам же из сказанного ясно, что счастье относится к вещам [высоко] ценным и совершенным. Это так, должно быть, еще потому, что [счастье] – это начало в том смысле, что все [мы] ради него делаем все остальное, а [такое] начало и причину благ мы полагаем чем-то ценным и божественным.

13 (XIII). Поскольку счастье – это некая деятельность души в полноте добродетели, нужно, пожалуй, подробно рассмотреть добродетели; так мы, вероятно, лучше сможем уразуметь (theoresaimen) все связанное со счастьем.

Настоящий государственный муж (politikos) тоже, кажется, больше всего старается о добродетели, ибо он хочет делать граждан добродетельными и законопослушными. Образец таких [государственных людей] мы имеем в законодателях критян и лакедемонян и других, им подобных, если таковые были. Коль скоро рассмотрение этого вопроса относится к науке о государстве, [т. е. к политике], то, очевидно, наши поиски идут [путем], избранным в самом начале. Ясно, что добродетель, которую мы должны рассматривать, человеческая, ведь и благо мы исследовали человеческое, и счастье – человеческое.

Между тем человеческой добродетелью мы называем добродетель не тела, но души, и

счастьем мы называем [тоже] деятельность души. Если это так, ясно, что государственному человеку нужно в известном смысле знать то, что относится к душе, точно так, как, вознамерившись лечить глаза, [нужно знать] все тело, причем в первом случае это настолько же важнее, насколько политика, [или наука о государстве], ценнее и выше врачевания. А выдающиеся врачи много занимаются познанием тела. Так что и государственному мужу следует изучать связанное с душой, причем изучать ради своих собственных [целей] и в той мере, в какой это потребно для исследуемых вопросов, ибо с точки зрения [задач], стоящих перед ним, далеко идущие уточнения, вероятно, слишком трудоемки.

Кое-что о душе удовлетворительно излагается также и в сочинениях вне нашего круга, так что ими следует воспользоваться, скажем, [содержащейся там мыслью, что] одна часть души не обладает суждением (alogon), а другая им обладает (logon ekhon). Разграничены ли они, подобно частям тела и всему, что имеет части, или же их две только понятийно (toi logoi), а по природе они нераздельны, как выпуклость и вогнутость окружности, – для настоящего исследования это не имеет никакого значения. Одна часть того, что лишено суждения, видимо, общая [для всего живого], т. е. растительная (to phytikon), – под этим я имею в виду причину усвоения пищи и роста – такую способность (dynamis) души можно полагать во всем, что усваивает пищу, в том числе в зародышах, причем это та же самая способность, что и во взрослых (существах); это ведь более разумно, чем полагать в последнем случае какую-то иную [способность к тому же самому].

Итак, «добродетель» этой способности кажется общей, а не только человеческой; в самом деле, принято считать, что эта часть души и эта способность действуют главным образом во время сна, между тем именно во сне менее всего можно выявить добродетельного и порочного человека (потому и говорят, мол, полжизни счастливые не отличимы от злосчастных, и это вполне понятно, ибо сон – бездеятельность души в том смысле, в каком ее можно называть «добропорядочной» и «дурной»), если только не принимать в расчет каких-то движений, которые могут слегка затрагивать душу, отчего сновидения у добрых людей бывают лучше, чем у обычных. Однако и об этом довольно, и часть души, усваивающую пищу (to threptikon), следует оставить в стороне, поскольку по своей природе она не имеет доли в человеческой добродетели.

Но, должно быть, существует и какое-то иное естество (plivsis) души, которое, будучи лишено суждения, все же как-то ему причастно (metekhoysa logoy). Мы хвалим суждение (logos), т. е. часть души, обладающую суждением (to logon ekhon), применительно к воздержному и невоздержному за правильные побуждения, [обращенные] к наилучшим [целям]. Но в этих, [т. е. в воздержных и невоздержных, людях] обнаруживается и какая-то другая часть души, существующая по своей природе вопреки суждению (para logon), которая борется с суждением и тянет в другую сторону. Так же как при намерении сдвинуть парализованные члены вправо, они повертываются, наоборот, влево, точно так и с душой, ибо устремления невоздержных противоположны [суждению], но, когда рука или нога промахиваются, мы это видим, а что происходит с душой – не видим. Вероятно, точно так же нужно признать, что и в душе есть нечто противное суждению, противоположное ему и идущее ему наперекор. В каком смысле это другая часть – здесь нам не важно. Но, как мы уже сказали, и эта часть души, очевидно, тоже причастна суждению; во всяком случае, у воздержного человека она повинуетсЯ суждению, а у благоразумного и у мужественного она, вероятно, еще более послушна, потому что у них все согласуется с суждением.

Таким образом, часть души, лишенная суждения, тоже представляется двусложной. Одна часть – растительная – ни в каком отношении не участвует в суждении, другая – подвластная влечению и вообще стремящаяся (epithymetikon kai holos orektikon) – в каком-то смысле ему причастна постольку, поскольку она послушна суждению, и повинуетсЯ ему. Так, когда мы говорим: «имеется суждение отца и друзей», мы подразумеваем отношение, но не то, какое бывает в математике. Что лишенная суждения часть души в каком-то смысле подчиняется суждению, нам дают понять вразумление и всякого рода обвинения и поощрения. А если нужно признать, что эта часть души обладает суждением, тогда

двусложной будет часть, обладающая суждением, т. е., с одной стороны, она [обладает им] в собственном смысле и сама по себе, и с другой – это нечто, слушающееся [суждения, как ребенок] отца.

Учитывая это различие, подразделяют и добродетели, ибо одни добродетели мы называем мыслительными (*dianoikai*); мудрость, сообразительность и рассудительность – это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие – нравственные, ибо, рассуждая о нраве, мы не говорим, что человек мудр или сообразителен, но говорим, что он ровен или благоразумен. В то же время и мудрого мы хвалим за [его душевный] склад, а те складывающие [души], которые заслуживают похвалы, мы называем добродетелями.

КНИГА ВТОРАЯ (В)

1(Г). Итак, при наличии добродетели двух [видов], как мыслительной, так и нравственной, мыслительная возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная (*ethike*) рождается привычкой (*ex ethoys*), откуда и получила название: от этос при небольшом изменении [буквы].

Отсюда ясно, что ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться (*ethidzein*) к чему бы то ни было. Так, например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх, приучай его, подбрасывая вверх хоть тысячу раз; а огонь не [приучится двигаться] вниз, и ничто другое, имея по природе некий [образ существования], не приучится к другому.

Следовательно, добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению (*dia tou ethoys*) мы в них совершенствуемся.

Далее, [все] то, чем мы обладаем по природе, мы получаем сначала [как] возможность (*dynameis*), а затем осуществляем в действительности (*tas energeias apodidomen*). Это поясняет пример с чувствами. Ведь не от частого взглядывания и вслушивания мы получаем чувства [зрения и слуха], а совсем наоборот: имея чувства, мы ими воспользовались, а не то что воспользовавшись

– обрели. А вот добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив (*energesantes*), так же как и в других искусствах. Ибо [если] нечто следует делать, пройдя обучение, [то] учимся мы, делая это; например, строя дома, становятся зодчими, а играя на кифаре – кифаристами. Именно так, совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая] благоразумно – благоразумными, [действуя] мужественно – мужественными.

Доказывается это и тем, что происходит в государстве, ведь законодатели, приучая [к законам] граждан, делают их добродетельными, ибо таково желание всякого законодателя; а кто не преуспевает [в приучении] – не достигает цели, и в этом отличие одного государственного устройства от другого, а именно добродетельного от дурного.

Далее, всякая добродетель и возникает и уничтожается, так же как искусство, из одного и того же и благодаря одному и тому же. Играя на кифаре, становятся и добрыми (*agathoi*) и худыми (*kakoi*) кифаристами, и соответственно – (добрыми и худыми) зодчими и всеми другими мастерами, ибо, хорошо строя дома, станут добрыми зодчими, а строя худо – худыми. Будь это не так, не было бы нужды в обучении, а все так бы и рождались добрыми или худыми (мастерами).

Так обстоит дело и с добродетелями, ведь, совершая поступки при взаимном обмене между людьми (*prattontes ta en tois synallagmasi*), одни из нас становятся людьми правосудными, а другие неправосудными; совершая же поступки среди опасностей и приучаясь к страху или к отваге, одни становятся мужественными, а другие – трусливыми. То же относится и к влечению, и к гневу: одни становятся благоразумными и ровными, другие – распушенными и гневливыми, потому что ведут себя по-разному. Короче говоря,

[повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие нравственные] устои (hexeis).

Потому-то нужно определить качества деятельности: в соответствии с их различиями различаются и устои. Так что вовсе не мало, а очень много, пожалуй даже все, зависит от того, к чему именно приучаться с самого детства.

2(II). Итак, поскольку нынешние [наши] занятия не [ставят себе), как другие, цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку), постольку необходимо внимательно рассмотреть то, что относится к поступкам, а именно как следует поступать. Ведь мы уже сказали: от того, как мы поступаем, зависит, какими быть складам [души, или устоям].

Итак, поступать согласно верному суждению (kata ton orthon logon) – это общее правило, и мы примем его за основу, а поговорим о нем позже, как и о том, что такое верное суждение и как оно соотносится с другими добродетелями.

Впрочем, условимся заранее, что давать любое [определение] поступкам лучше в общих чертах и не точно, согласно сказанному вначале, что [точность] определений необходимо соразмерять с предметом. А ведь во всем, что связано с поступками, их пользой [и вредом], нет ничего раз и навсегда установленного, так же как и [в вопросах) здоровья. Если таково определение общего, то еще более неточны определения частного. Ведь частные случаи не может предусмотреть ни одно искусство и известные приемы [ремесла]; напротив, те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность, так же как это требуется от искусства врача или кормчего.

И все же, хотя это так, надо попытаться помочь делу. Прежде всего нужно уяснить себе, что добродетели по своей природе таковы, что недостаток (endeia) и избыток (hyperbole) их губят, так же как мы это видим на примере телесной силы и здоровья (ведь для неочевидного нужно пользоваться очевидными примерами). Действительно, для телесной силы губельны и чрезмерные занятия гимнастикой, и недостаточные, подобно тому, как питье и еда при избытке или недостатке губят здоровье, в то время как все это в меру (ta symmetra) и создает его, и увеличивает, и сохраняет. Так обстоит дело и с благоразумием, и с мужеством, и с другими добродетелями. Кто всего избегает, всего боится, ничему не может противостоять, становится трусливым, а кто ничего вообще не боится и идет на все – смельчаком. Точно так же, вкушая от всякого удовольствия и ни от одного не воздерживаясь, становятся распущенными, а сторонясь, как неотесанные, всякого удовольствия, – какими-то бесчувственными. Итак, избыток (hyperbole) и недостаток (eleipsis) губельны для благоразумия и мужества, а обладание серединой (mesotes) благотворно.

Но добродетели не только возникают, возрастают и гибнут благодаря одному и тому же и из-за одного и того же [действия], но и деятельности [сообразные добродетели] будут зависеть от того же самого. Так бывает и с другими вещами, более очевидными, например с телесной силой: ее создает обильное питание и занятие тяжелым трудом, а справится с этим лучше всего, видимо, сильный человек. И с добродетелями так. Ведь воздерживаясь от удовольствий, мы становимся благоразумными, а становясь такими, лучше всего способны от них воздерживаться. Так и с мужеством: приучаясь презирать опасности и не отступать перед ними, мы становимся мужественными, а став такими, лучше всего сможем выстоять.

(III). Признаком [тех или иных нравственных] устоев следует считать вызываемое делами удовольствие или страдание. Ведь кто, воздерживаясь от телесных удовольствий, этим и доволен, тот благоразумен, а кто тяготится – распущен, так же как тот, кто с радостью противостоит опасностям или по крайней мере не страдает от этого, мужествен, а кому это доставляет страдание – труслив. Ведь нравственная добродетель сказывается в удовольствиях и страданиях: ибо если дурно мы поступаем ради удовольствия, то и от прекрасных поступков уклоняемся из-за страданий.

Вот поэтому, как говорит Платон, с самого детства надо вести к тому, чтобы наслаждение и страдание доставляло то, что следует; именно в этом состоит правильное

воспитание.

Далее, если добродетели связаны с поступками и страстями (pathe), а всякая страсть и всякий поступок сопровождаются удовольствием или страданием, то уже поэтому, вероятно, [нравственная] добродетель связана с удовольствием и страданием. Это показывают и наказания, ибо это своего рода лекарства, а лекарства по своей природе противоположны [заболеванию].

Кроме того, как мы сказали ранее, всякий склад души проявляется по отношению к тому и в связи с тем, что способно улучшать его и ухудшать, ибо [нравственные устои] становятся дурными из-за удовольствий и страданий, когда их добиваются и избегают, причем либо не того, чего следует, либо не так, как следует, либо [неверно] в каком-нибудь еще смысле. Вот почему добродетели определяют даже как некое бесстрашие и безмятежность. Но это [определение] не годится, потому что не указывается, при каких условиях [это так, а именно] как, когда и при каких еще имеющих сюда отношение обстоятельствах.

Следовательно, основополагающее [определение такое]: данная, [т. е. нравственная], добродетель – это способность поступать наилучшим образом [во всем], что касается удовольствий и страданий, а порочность – это ее противоположность.

Это же явствует, пожалуй, еще и из следующего. Три [вещи] мы избираем и трех избегаем: первые три – это прекрасное, полезное и доставляющее удовольствие, а вторые противоположны этому – постыдное, вредное, доставляющее страдание, во всем этом добродетельный поступает правильно, а порочный оступается, причем главным образом в связи с удовольствием. Ведь именно оно общее [достояние] живых существ и сопутствует [для нас] всему тому, что подлежит избранию, ибо прекрасное и полезное тоже кажутся доставляющими удовольствие.

Кроме того, [чувство удовольствия] с младенчества воспитывается в нас и растет вместе с нами, и потому трудно избавиться от этой страсти, коей пропитана [вся] жизнь. (Так что в наших] поступках мерилom нам служат – одним больше, а другим меньше – удовольствия и страдания. Поэтому наши занятия должны быть целиком посвящены этому, ведь для поступков очень важно, хорошо или плохо наслаждаются и страдают.

Кроме того, по словам Гераклита, с удовольствием бороться труднее, чем с яростью, а искусство и добродетель всегда рождаются там, где труднее, ведь в этом случае совершенство стоит большего. Так что еще и поэтому с удовольствиями и страданиями связано все, с чем имеют дело и добродетель, и наука о государстве; действительно, кто хорошо справляется [с удовольствием и страданием], будет добродетельным, а кто плохо (kakos) – порочным (kakos).

Итак, договоримся, что [нравственная] добродетель имеет дело с удовольствиями и страданиями, что она возрастает благодаря тем поступкам, благодаря которым она возникла, но она гибнет, если этих поступков не делать, и деятельность ее связана с теми же поступками, благодаря которым она возникла.

3(IV). Может быть, кто-нибудь спросит, что мы имеем в виду, утверждая, будто правосудными нужно делаться, поступая правосудно, а благоразумными – поступая благоразумно; ведь если поступают правосудно и благоразумно, то уже и правосудны, и благоразумны, так же как те, кто занимается грамматикой и музыкой, суть грамматик и музыканты.

А может быть, и в искусствах все обстоит не так? В самом деле, можно сделать что-то грамотно и случайно и по чужой подсказке, но [истинным] грамматиком будет тот, кто, делая что-то грамотно, делает это как грамматик, т. е. согласно грамматическому искусству, заключенному в нем самом.

Более того, случай с искусствами не похож на случай с добродетелями. Совершенство искусства – в самих его творениях, ибо довольно того, чтобы они обладали известными качествами; но поступки, совершаемые сообразно добродетели, не тогда правосудны или благоразумны, когда они обладают этими качествами, но когда [само] совершение этих

поступков имеет известное качество— во-первых, оно сознательно (*eidos*), во-вторых, избрано преднамеренно (*proaitoumenos*) и ради самого [поступка] и, в-третьих, оно уверенно и устойчиво. Эти условия, за исключением самого знания, не идут в счет при овладении другими искусствами. А для обладания добродетелями знание значит мало или вовсе ничего, в то время как остальные условия – много, даже все, коль скоро [обладание правосудностью и благоразумием] рождается при частом повторении правосудных и благоразумных поступков.

Итак, поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто [просто] совершает такие [поступки], но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные.

Так что правильно сказано, что благодаря правосудным поступкам человек становится правосудным и благодаря благоразумным – благоразумным: без таких поступков нечего и надеяться стать добродетельным. Однако в большинстве своем люди ничего такого не делают, а прибегают к рассуждению и думают, что, занимаясь философией, станут таким образом добропорядочными. Нечто подобное делают для недужных те, кто внимательно слушает врачей, но ничего из их предписаний не выполняет. Ибо так же как тела при таком уходе не будут здоровы, так и душа тех, кто так философствует.

4. Теперь надо рассмотреть, что такое добродетель. Поскольку в душе бывают три [вещи] – страсти, способности и устои, то добродетель, видимо, соотносится с одной из этих трех вещей. Страстями, [или переживаниями], я называю влечение, гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь (*philia*), ненависть, тоску, зависть, жалость – вообще [все], чему сопутствуют удовольствия или страдания. Способности – это то, благодаря чему мы считаемся подвластными этим страстям, благодаря чему нас можно, например, разгневать, заставить страдать или разжалобить. Нравственные устои, [или склад души], – это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем [своими] страстями, например гневом: если [гневаемся] бурно или вяло, то владеем дурно, если держимся середины, то хорошо. Точно так и со всеми остальными страстями.

Итак, ни добродетели, ни пороки не суть страсти, потому что за страсти нас не почитают ни добропорядочными, ни дурными, за добродетели же и пороки почитают, а также потому, что за страсти мы не заслуживаем ни похвалы, ни осуждения – не хвалят же за страх и не порицают за гнев вообще, но за какой-то [определенный]. А вот за добродетели и пороки мы достойны и похвалы, и осуждения.

Кроме того, гневаемся и страшимся мы не преднамеренно (*proairetos*), а добродетели – это, напротив, своего рода сознательный выбор (*proairesis*), или, [во всяком случае], они его предполагают. И наконец, в связи со страстями говорят о движениях [души], а в связи с добродетелями и пороками – не о движениях, а об известных наклонностях. Поэтому добродетели – это не способности: нас ведь не считают ни добродетельными, ни порочными за способности вообще что-нибудь испытывать и нас не хвалят за это и не осуждают. Кроме того, способности в нас от природы, а добродетельными или порочными от природы мы не бываем. Раньше мы уже сказали об этом. Поскольку же добродетели – это не страсти и не способности, выходит, что это устои.

Итак, сказано, что есть добродетель по родовому понятию.

5(VI). Впрочем, нужно не только указать, что добродетель – это [нравственные] устои, но и [указать], каковы они. Надо сказать между тем, что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным (*sproudaios*) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго (*sproudaios*) коня, хорошего (*agathos*) для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне.

Если так обстоит дело во всех случаях, то добродетель человека – это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при

котором он хорошо выполняет свое дело. Каково это дело, мы, во-первых, уже сказали, а во-вторых, это станет ясным, когда мы рассмотрим, какова природа добродетели.

Итак, во всем непрерывном и делимом можно взять части большие, меньшие и равные, причем либо по отношению друг к другу, либо по отношению к нам; а равенство (to ison) – это некая середина (meson ti) между избытком и недостатком.

Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем эта [середина] одна и для всех одинаковая. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех. Так, например, если десять много, а два мало, то шесть принимают за середину, потому что, насколько шесть больше двух, настолько же меньше десяти, а это и есть середина по арифметической пропорции.

Но не следует понимать так середину по отношению к нам. Ведь если пищи на десять мин много, а на две – мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало. Для Милона этого мало, а для начинающего занятия – много. Так и с бегом и борьбой. Поэтому избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя [именно] ее, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас. Если же всякая наука успешно совершает свое дело (to ergon) таким вот образом, т. е. стремясь к середине и к ней ведя свои результаты (ta erga) (откуда обычай говорить о делах, выполненных в совершенстве, «ни убавить, ни прибавить», имея в виду, что избыток и недостаток губельны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные (agathoi) мастера, как мы утверждаем, работают с оглядкой на это [правило]), то и добродетель, которая, так же как природа, и точнее и лучше искусства любого [мастера], будет, пожалуй, попадать в середину.

Я имею в виду нравственную добродетель, ибо именно она сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина. Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и в страдании возможно и «больше», и «меньше», а и то и другое не хорошо. Но все это, когда следует, в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели.

Точно так же и в поступках бывает избыток, недостаток и середина. Добродетель сказывается в страстях и в поступках, а в этих последних избыток

– это проступок, и недостаток [тоже] не похвалят, в то время как середина похвальна и успешна; и то и другое между тем относят к добродетели.

Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает.

Добавим к этому, что совершать проступок можно по-разному (ибо зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо – определенному), между тем поступать правильно можно только одним-единственным способом (недаром первое легко, а второе трудно, ведь легко промахнуться, трудно попасть в цель). В этом, стало быть, причина тому, что избыток и недостаток присущи порочности (kakia), а обладание серединой – добродетели.

Лучшие люди просты, но многосложен порок.

6. Итак, добродетель есть сознательно избираемый склад души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка. А еще и потому [добродетель означает обладание серединой], что как в страстях, так и в поступках [пороки] преступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает.

Именно поэтому по сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства –

обладание вершиной.

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых [страстей] в самом названии выражено дурное качество (phaylo tes), например: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков – блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит, в этом никогда нельзя поступать правильно, можно только совершать проступок; и «хорошо» или «не хорошо» невозможно в таких [вещах; например, невозможно] совершать блуд с кем, когда и как следует; вообще совершать какой бы то ни было из таких [поступков] – значит совершать проступок. Будь это не так, можно было бы ожидать, что в неправосудных поступках, трусости, распущенности возможны обладание серединой, избыток и недостаток, ведь тогда было бы возможно по крайней мере обладание серединой в избытке и в недостатке, а также избыток избытка и недостаток недостатка. И подобно тому как не существует избытка благоразумия и мужества, потому что середина здесь – это как бы вершина, так и [в названных выше пороках] невозможно ни обладание серединой, ни избыток, ни недостаток, но, коль скоро так поступают, совершают проступок. Ведь, вообще говоря, невозможно ни обладание серединой в избытке и недостатке, ни избыток и недостаток в обладании серединой.

7(VII). Нужно не только дать общее определение [добродетели], но и согласовать его с каждым [ее] частным [проявлением]. Действительно, в том, что касается поступков, общие определения слишком широки, частные же ближе к истине, ибо поступки – это все частные случаи и [определения] должны согласовываться с ними. Теперь это нужно представить на следующей таблице.

Итак, мужество (andreia) – это обладание серединой между страхом (phobos) и отвагой (tharrhe); названия для тех, у кого избыток бесстрашия (aphobia), нет (как и вообще многое не имеет имени), а кто излишне отважен – смельчак (thrasys), и кто излишне страшится и недостаточно отважен – трус (deilos).

В связи с удовольствиями (hedonai) и страданиями (lyrai) (страдания имеются в виду не все, в меньшей степени и не в том же смысле, [что удовольствия]) обладание серединой – это благоразумие (sophrosyne), а избыток – распущенность (akolasia). Люди, которым бы недоставало [чувствительности] к удовольствиям, вряд ли существуют, именно поэтому для них не нашлось названия, так что пусть они будут «бесчувственные» (anaisthetoí).

Что касается даяния (dosis) имущества и его приобретения (lepsis), то обладание в этом серединой – щедрость (eleytheriotes), а избыток и недостаток – мотовство (asotia) и скупость (aneleytheria). Те, у кого избыток, и те, у кого недостаток, поступают при [даянии и приобретении] противоположным образом. В самом деле, мот избыточно расточает и недостаточно приобретает, а у скупого избыток в приобретении и недостаток в расточении. Конечно, сейчас мы даем определения в общем виде и в основных чертах, и этим здесь удовлетворяемся, а впоследствии мы дадим [всему] этому более точные определения.

С отношением к имуществу связаны и другие наклонности (diatheseis). Обладание серединой здесь – великолепие (megaloprepeia) (великолепный ведь не то же, что щедрый: первый проявляет себя в великом, второй – в малом), а избыток здесь – безвкусная пышность (apeirokalia kai banavsia) и недостаток

– мелочность (mikroprepeia). Эти [виды порока] отличаются от тех, что соотносятся со щедростью, а чем именно, будет сказано ниже.

В отношении к чести (time) и бесчестию (atimia) обладание серединой – это величавость (megalopsykhia) избыток именуется, может быть, спесью (khaunotes), а недостаток – приниженностью (mikiopsykhia).

В каком отношении по нашему суждению щедрость, отличаясь тем, что имеет дело с незначительными вещами, находится к великолепию, в таком же отношении некая другая наклонность находится к величию души, так как величие души связано с великой честью, а эта наклонность – с небольшой. Можно ведь стремиться к чести столько, сколько следует, а также больше и меньше, чем следует, и тот, чьи стремления чрезмерны, честолюбив

(philotimos), а чьи недостаточны – нечестолобив (aphilotimos). Тот же, кто стоит посредине, не имеет названия, безымянны и [соответствующие] наклонности, за исключением честолобия (philotimia) у честолобца. Отсюда получается, что крайности присуждают себе наименование промежутка и мы иногда называем того, кто держится середины, честолобивым, а иногда нечестолобивым и хвалим то честолобивого, то нечестолобивого.

Почему мы так делаем, будет сказано впоследствии, а сейчас будем рассуждать об остальных наклонностях тем способом, какой мы здесь ввели.

Возможен избыток, недостаток и обладание серединой в связи с гневом (orge), причем соответствующие наклонности, видимо, безымянны, и все же, называя равным (praios) человека, держащегося в этом середины, будем называть обладание серединой равностью (praiotes), а из носителей крайностей тот, у кого избыток, пусть будет гневливым (orgilos), и его порок – гневливостью (onsilotes), а у кого недостаток – как бы безгневным (aoigetos), и его недостаток – безгневностью (aorgesia).

Существуют еще три [вида] обладания серединой, в одном они подобны, в другом различны. Все они касаются взаимоотношений [людей] посредством слов и поступков (peri logon kai praxeon koinonia): а различия их в том, что один связан с правдой (talethes) в словах и поступках, а два других – с удовольствием (to hedy); это касается как развлечений, так и [вообще] всего, что бывает в жизни. Поэтому надо сказать и об этом, чтобы лучше понять, что обладание серединой похвально в чем бы то ни было, а крайности и не похвальны, и не правильны, но достойны [лишь] осуждения. Впрочем, и тут по большей части нет названий. Мы же попытаемся все-таки так же, как и раньше, тут тоже создать имена ради ясности изложения и простоты усвоения.

Итак, что касается правды (to alethes), то пусть, кто держится середины (ho mesos), называется, так сказать, правдивым (alethes), обладание серединой – правдивостью (alatheia), а извращения [истины] в сторону преувеличения – хвастовством (aladzoneia) и его носитель – хвастуном (aladzon), а в сторону умаления – притворством (eironeia) и его носитель – притворой (eirone).

По отношению к удовольствиям в развлечениях (en paidiai) держащийся середины – остроумный (eutrapelos), а его склонность – остроумие (eutrapelia), избыток – это шутовство (bomolokhia), а в ком оно есть – шут (bomolokhos), тот же, в ком недостаток, – это, может быть, неотесанный (agroikos), а склад [его души] – неотесанность (agroikia). Об остальных вещах, доставляющих удовольствие, [скажем], что человек, доставляющий нам удовольствие должным образом, – друг (philos) и обладание серединой – дружелюбие (philia), а кто излишне заботится о нашем удовольствии, но не ради чего-то – угодник (areskos), если [же он ведет себя так] ради собственной выгоды, то он подхалим (kolax), у кого же в этом отношении недостаток и кто сплошь и рядом доставляет неудовольствие, тот как бы зловерный и вздорный (dyseris tis kai dyskolos).

Обладание серединой возможно и в проявлениях страстей, и в том, что связано со страстями; так стыд (aidos) – не добродетель, но стыдливый (aidemon) заслуживает похвалы и в известных вещах держится середины, а у другого – излишек стыда, например у робкого (kata-plex), который всего стыдится. Если же человеку не хватает стыда, или его нет вовсе, он беззастенчив (anaiskhyntos), в то время как держащийся середины стыдливый.

Негодование (nemesis) – это обладание серединой по сравнению со злобной завистью (phthonos) и злорадством (epikhairekakia); это все связано со страданием и удовольствием из-за происходящего с окружающими. Кто склонен к негодованию – страдает, видя незаслуженно благоденствующего, а у завистливого в этом излишек, и его все [хорошее] заставляет страдать; что же до злорадного, то он настолько лишен способности страдать, что радуется [чужой беде]. Об этом, однако, уместно будет сказать и в другом месте.

Что же касается правосудности (dikaiosyne), поскольку это слово не однозначно (oukh haplos legetai), то после разбора вышеназванных [добродетелей] мы скажем о той и другой [правосудности], в каком смысле каждая представляет собою обладание серединой. Это же относится и к добродетелям рассуждения.

8 (VIII). Итак, существуют три наклонности, две относятся к порокам – одна в силу избытка, другая в силу недостатка – и одна к добродетели – в силу обладания серединой; все эти [наклонности] в известном смысле противоположны друг другу, ибо крайние (akrai) противоположны и среднему, и друг другу, а средний – крайним. Ведь так же как равное в сравнении с меньшим больше, а в сравнении с большим меньше, так и находящиеся посередине (taesai) склады [души располагают] избытком сравнительно с недостатком и недостатком сравнительно с избытком как в страстях, так и в поступках. Так, мужественный кажется смельчаком по сравнению с трусом и трусом – по сравнению со смельчаком.

Подобным образом и благоразумный в сравнении с бесчувственным распущен, а в сравнении с распущенным – бесчувствен, и щедрый перед скупым – мот, а перед мотом – скупец.

Потому-то люди крайностей отодвигают того, кто держится середины, к противоположной от себя крайности и мужественного трус называет смельчаком, а смельчак – трусом; соответственно [поступают] и с другими. Так получается, что, хотя [наклонности] друг другу противоположны, крайности в наибольшей степени противоположны не середине, а друг другу, подобно тому как большое дальше от малого и малое от большого, нежели то и другое от того, что [находится] ровно между ними. Кроме того, некоторые крайности представляются отчасти подобными середине, как, например, смелость – мужеству или мотовство

– щедрости. Крайности же не имеют между собой никакого сходства. А более всего удаленное определяется как противоположное, и, следовательно, более противоположно то, что больше удалено. Середине же в одних случаях более противоположно то, в чем недостаток, в других – то, в чем избыток, скажем, мужеству более противоположна не смелость, в которой избыток, а трусость, в которой недостаток; напротив, благоразумию не так противостоит бесчувственность, в коей присутствует какая-то обделенность (endeia), как распущенность, состоящая в излишестве.

Это происходит по двум причинам, [и] одна [из них заключена] в самом предмете. Ведь поскольку одна из крайностей ближе к середине и довольно похожа на нее, мы противопоставляем ее не середине, а, скорее, противоположной крайности; например, поскольку смелость представляется более или менее подобной и близкой мужеству, то более непохожей будет трусость, и ее мы резче противопоставляем мужеству, а ведь то, что дальше отстоит от середины, кажется и резче противопоставленным.

Итак, это и есть одна из причин, заключенная в самом предмете, другая же заключается в нас самих, ибо, чем более мы склонны к чему бы то ни было, тем более это, видимо, противоположно середине. Например, мы сами от природы более склонны к удовольствиям, и потому мы восприимчивее к распущенности, нежели к скромности (kosmiotes). Так что мы считаем более резкой противоположностью середине то, к чему [в нас] больше приверженность (epidosis). И вот по этой причине распущенность, будучи излишеством, резче противопоставлена благоразумию, [чем бесчувственность].

9 (IX). Итак, о том, что нравственная добродетель состоит в обладании серединой и в каком смысле, и что это обладание серединой между двумя пороками, один из которых состоит в избытке, а другой – в недостатке, и что добродетель такова из-за достижения середины как в страстях, так и в поступках, – обо всем этом сказано достаточно.

Вот почему трудное это дело быть добропорядочным, ведь найти середину в каждом отдельном случае – дело трудное, как и середину круга не всякий определит, а тот, кто знает, [как это делать]. Точно так и гневаться для всякого доступно, так же как и просто [раз]дать и растратить деньги, а вот тратить на то, что нужно, столько, сколько нужно, когда, ради того и как следует, способен не всякий, и это не просто. Недаром совершенство и редко, и похвально, и прекрасно. А значит, делая середину целью, прежде всего нужно держаться подальше от того, что резче противостоит середине, как и Калипсо советует:

В сторону должен ты судно отвести от волнения и дыма.

Ведь в одной из крайностей погрешность больше, а в другой меньше, и потому, раз

достичь середины крайне трудно, нужно, как говорят, «во втором плавании избрать наименее дурной путь», а это лучше всего исполнить тем способом, какой мы указываем. Мы должны следить за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать к чему – можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону, потому что, далеко уводя себя от проступка, мы придем к середине, что и делают, например, исправляя кривизну деревьев.

Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно. А значит, именно то, что испытали к Елене старейшины [троянского] народа, и нам надо испытать к удовольствию и при всех обстоятельствах повторять их речи, ибо если мы сможем так, как они, отдалить от себя удовольствие, то меньше будем совершать проступки.

Словом, так поступая, мы, чтобы сказать лишь самое главное, лучше всего сумеем достичь середины. Это, вероятно, трудно, и особенно в каждом отдельном случае, ибо не просто определить, как, из-за кого, из-за чего и сколько времени следует, [например], гневаться. В самом деле, мы иногда хвалим тех, в ком недостаточно гнева, и называем их равными, а иногда тем, кто зол, даем другое имя, [нарекая их] истинными мужами. Но осуждения заслуживает не тот, кто немного отходит от совершенства, будь то в сторону большего или меньшего, а тот, кто далеко отходит, ибо такое не остается незамеченным. Не просто дать определение тому, до какого предела и до какой степени [нарушение меры] заслуживает осуждения; так ведь обстоит дело со всем, что относится к чувственно воспринимаемому, а все это – частные случаи, и судят о них, руководствуясь чувством.

Итак, стало быть, ясно по крайней мере, что срединный склад во всех случаях заслуживает похвалы и что следует отклоняться в одних случаях к избытку, а в других – к недостатку, ибо так мы легче всего достигнем середины и совершенства.

КНИГА ТРЕТЬЯ (Г)

1(Г). Поскольку [нравственная] добродетель связана со страстями и поступками, причем за произвольные страсти и поступки хвалят или осуждают, а непроизвольным сочувствуют и иногда даже жалеют за них, то при внимательном исследовании добродетели необходимо, вероятно, разграничить произвольное и непроизвольное; это могут использовать и законодатели, [назначая] награды (*timai*) и наказания.

Принято считать, что поступки, совершаемые подневольно (*ta biaia*) или по неведению (*di' agnoian*), непроизвольны, причем подневольным (*biaion*) является тот поступок, источник (*arkhe*) которого находится вовне, а таков поступок, в котором действующее или страдательное лицо не является пособником, скажем если человека куда-либо доставит морской ветер или люди, обладающие властью.

Спорным является вопрос о том, непроизвольны или произвольны поступки, которые совершаются из страха перед достаточно тяжелыми бедами или ради чего-либо нравственно прекрасного, например если тиран прикажет совершить какой-либо постыдный поступок, между тем как родители и дети человека находятся в его власти; и если совершить этот поступок, то они будут спасены, а если не совершить – погибнут. Нечто подобное происходит, когда во время бури выбрасывают [имущество] за борт. Ведь просто так (*haplos*) по своей воле никто не выбросит [имущество] за борт, но для спасения самого себя и остальных так поступают все разумные люди.

Поступки такого рода являются, стало быть, смешанными, но больше они походят на произвольные: их предпочитают другим в то время, когда совершают, но цель поступка зависит от определенных условий (*kata ton kairon*). Так что поступок следует называть произвольным и непроизвольным в зависимости от того, когда он совершается. В таком смешанном случае, совершая поступки, действуют по своей воле, ибо при таких поступках источник движения членов тела заключен в самом деятеле, а если источник в нем самом, то от него же зависит, совершать данный поступок или нет. Значит, такие поступки

произвольны, но они же, взятые безотносительно, вероятно, произвольны, ибо никто, наверное, ничего подобного не брал бы само по себе. За поступки такого рода иногда даже хвалят, а именно когда во имя великого и прекрасного терпят нечто постыдное или причиняющее страдание, в противном же случае осуждают, ибо терпеть постыднейшие вещи без какой-либо прекрасной цели или ради чего-то заурядного (*metrion*) свойственно дурному (*phaylos*) человеку. Некоторые поступки не похвальны, однако вызывают сочувствие, когда человек совершает недолжное из-за таких обстоятельств, которые пересиливают человеческую природу и которых никто не мог бы вынести. Однако существуют, вероятно, некоторые поступки, к совершению которых ничто не должно вынудить, но скорее следует умереть, претерпев самое страшное; а потому смехотворными кажутся причины, принудившие Алкмеона у Еврипида убить мать. Но иногда трудно рассудить, какой поступок какому следует предпочесть и что во имя чего вынести, а еще труднее держаться (*emmeinai*) того, что нам заведомо известно, ведь, как правило, либо нас ожидает страдание, либо принуждение к постыдным [действиям]; вот почему хвалу и осуждение получают в зависимости от того, по принуждению или нет совершен поступок.

Итак, какие поступки следует признать подневольными? Может быть, взятые безотносительно, поступки подневольны всякий раз, когда причина находится вовне и, совершая поступок, человек никак не способствует ее действию? Но если поступки, сами по себе произвольные, в данное время и во имя определенных целей избраны, а источник – в том, кто совершает поступок, то, будучи сами по себе произвольны, они произвольны в данное время и при данных обстоятельствах. Больше они походят на произвольные: поступки совершаются в определенных обстоятельствах (*en tois kath' hekasta*) и как поступки в определенных обстоятельствах произвольны. Но не легко определить, какие поступки следует предпочесть, потому что обстоятельства многообразны.

Если сказать, что поступки, доставляющие удовольствие и прекрасные, подневольны, – ведь, будучи вне нас, удовольствие и прекрасное принуждают, – то тогда, пожалуй, все поступки окажутся подневольными, потому что мы все делаем ради удовольствия и прекрасного. Но от насилия и от того, что против воли, испытывают страдание, а от поступков ради удовольствия и прекрасного получают удовольствие. Смешно поэтому за легкость попадания в силки такого рода возлагать вину на внешние обстоятельства, а не на самого себя и полагать себя самого ответственным за прекрасные поступки, а удовольствие – за постыдные. Итак, «подневольное» (*to biaion*) – это то, источник чего вовне, причем тот, кто подневольен, никак не пособничает [насилию].

2. Все совершенное по неведению является не произвольным (*oukh hekoyision*), но произвольно (*akoysion*) оно, только если заставило страдать и раскаиваться. Ведь совершивший по неведению какой бы то ни было поступок и несколько этим поступком не раздосадованный, хотя и не совершал его по своей воле (*hekon*), потому что все-таки не знал, поступал в то же время и не невольно (*oyd' akon*), во всяком случае не страдая. Из тех, кто совершает поступок по неведению, раскаивающийся считается действовавшим невольно (*akon*), а нераскаивающийся – поскольку это уже другой [случай] – пусть будет «не поступающий по своей воле» (*oukh hekon*), потому что, раз тут есть различие, лучше, чтобы было и особое название.

По-видимому, поступки по неведению (*di' agnoian*) и поступки в неведении (*agnoyn*) – разные вещи; так, например, пьяный или охваченный гневом, кажется, совершает поступки не по неведению, но по известным причинам неосознанно и в неведении. Стало быть, всякий испорченный человек (*ho mokhteros*) не ведает, как следует поступать и от чего уклоняться, а именно из-за этого заблуждения становятся неправосудными и вообще порочными.

С другой стороны, называть проступок произвольным, если человек не ведает, в чем польза, нежелательно, ибо сознательно избранное поведение является причиной уже не произвольных поступков, а испорченности (*mokhteria*) (ведь такое неведение заслуживает осуждения), и неведение общего тоже [нельзя считать причиной произвольных поступков], а причина его – лишь неведение обстоятельств, от которых зависит и с которыми

соотносится поступок; в этом, [в особых обстоятельствах], заключены основания для жалости и сочувствия, так как именно в неведении о каком-либо из обстоятельств и поступают непроизвольно.

Недурно было бы определить, что это за обстоятельства, сколько их, кто действующее лицо, что за поступок, с чем и при каких обстоятельствах совершается, а иногда также как и чем (скажем, каким орудием), и ради чего (например, ради спасения), и каким образом (например, мягко или грубо). Конечно, только безумец может ничего из этого не знать, ясно также, что никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать по крайней мере, что это ты сам? А что человек делает, он, пожалуй, может не знать, как, например, + те, кто утверждают, что они «выпали», [потеряли сознание], во время разговора +¹ или что они не знали, что разглашают неизреченное, например Эсхил – тайнства; или, желая показать, как стреляет, [выстреливают на самом деле], как было с катапультной. Можно принять сына за врага, как Меровпа, заостренное копье – за копье с шариком на конце или камень – за пемзу. Можно также, дав питье, чтобы спасти, убить и, намереваясь обхватить руками, как борцы, сбить с ног.

Поскольку неведение может касаться всех обстоятельств, в которых совершается поступок, кто не знает какое-либо из них, кажется, совершил поступок невольно, особенно если он не знал самого главного, а самым главным считается условие и цель его поступка. Кроме того, поступок, который из-за неведения такого рода определяют как непроизвольный, должен заставить страдать и раскаиваться.

3. Если непроизвольное совершается подневольно и по неведению, то произвольное – это, по-видимому, то, источник чего – в самом деятеле, причем знающем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место. Едва ли правильно считать непроизвольным то, что совершается в ярости или по влечению (*ta dia thumon e epithymian*). Во-первых, потому, что тогда ни одно другое живое существо, ни даже ребенок не будет поступать произвольно, а во-вторых, возникает сомнение: то ли один поступок по влечению и в ярости не бывает произволен, то ли прекрасные поступки произвольны, а постыдные – непроизвольны. Но разве это не смешно, коль причина у поступка одна? И должно быть, нелепо утверждать, будто непроизвольны такие поступки, к которым следует стремиться, ведь и гневаться на что-то следует и влечение к чему-то испытывать, скажем к здоровью или учению. Считается, что непроизвольное приносит страдания, а совпадающее с влечением – удовольствия. Какая, наконец, разница с точки зрения непроизвольности, по расчету (*kata logismon*) или в порыве ярости (*kata thumon*) совершены проступки? Ведь, с одной стороны, следует избегать и тех и других, а с другой – страсти, чуждые [рас]суждения, не менее свойственны человеку, [нежели разумный расчет]. А значит, поступки в порыве ярости и по влечению свойственны человеку, и потому такие поступки нелепо считать непроизвольными.

4(II). Вслед за разграничением произвольного и непроизвольного идет изложение вопроса о сознательном выборе (*proairesis*), [т. е. о преднамеренности], ведь он самым тесным образом связан с добродетелью и еще в большей мере, чем поступки, позволяет судить о нравах.

Кажется, впрочем, что сознательный выбор и есть произвольное, однако [эти понятия] не тождественны, но [понятие] произвольного шире: к произвольному при-частны и дети, и другие живые существа, а к сознательному выбору – нет, и внезапные поступки произвольными мы называем, а сознательно избранными – нет.

Вероятно, неправильно определяют сознательный выбор как влечение, яростный порыв, желание или определенное мнение.

Во-первых, если влечение и яростный порыв – общее [свойство рассуждающего и нерассуждающего], то выбор, напротив, ничему, что не рассуждает (*ta aloga*), не свойствен.

¹ Знаком +...+ помечаются фрагменты текста, восстановленные по смыслу

Во-вторых, невоздержанный поступает по влечению, но не по выбору, а воздержанный, напротив, по выбору, но не по влечению. И влечение противоположно сознательному выбору, а влечение влечению – нет. Далее, влечение связано с удовольствием и страданием, а сознательный выбор ни к тому, ни к другому отношения не имеет.

Еще меньше сознательный выбор походит на порыв ярости; в самом деле, что делается в ярости, меньше всего, как кажется, соотносится с сознательным выбором.

Но это тем не менее и не желание, хотя представляется весьма близким ему; дело в том, что сознательный выбор не бывает связан с невозможным, и, если кто-нибудь скажет, что он сознательно избрал невозможное, его, должно быть, примут за глупца. Но желание бывает и невозможного, например бессмертия. Бывает и такое желание, которое никоим образом не может осуществиться благодаря самому [данному человеку], например желание, чтобы в состязании победил определенный актер или атлет; однако сознательному выбору подлежат не такие вещи, а только те, что считают от себя зависящими. Далее, если желание [направлено], скорее, на цель, то сознательный выбор имеет дело со средствами к цели, например мы желаем быть здоровыми и мы желаем быть счастливыми и так и говорим: ["желаю быть здоровым или счастливым"], но выражение «мы избираем быть здоровыми или счастливыми» нескладно. В целом выбор, похоже, обращен на то, что зависит от нас.

Наконец, мнением выбор тоже не будет. Действительно, мнение, кажется, бывает обо всем, т. е. о вечном и невозможном, с таким же успехом, как о зависящем от нас; и различают ложные и истинные мнения, а не порочные и добродетельные; что же касается сознательного выбора, то он [определяется], скорее, в этих [последних понятиях]. Поэтому, вероятно, никто вообще не говорит, что сознательный выбор тождествен мнению и даже что он тождествен определенному мнению; в самом деле, каковы мы [сами], зависит от того, благо или зло мы выбираем, а не от того, какие у нас мнения. И мы сознательно выбираем, что из таких, [т. е. благих и дурных, вещей] принять и чего избежать, а мнения мы составляем о том, что такое благо и зло, кому это полезно или в каком смысле, но о том, принять или избежать, едва ли составляем мнения. Кроме того, сознательный выбор хвалят, скорее, за то, что [выбрано] должно, т. е. за верность (*orthos*), мнение же [одобряют] за истинность (*alethos*). Наконец, сознательно мы выбираем то, что мы прежде всего знаем как благо, а мнение мы составляем о том, чего толком не знаем. Делают наилучший выбор и составляют наилучшее мнение, по-видимому, не одни и те же люди, но некоторые довольно хорошо составляют мнение, однако из-за порочности избирают не то, что должно. Не имеет значения, возникают ли мнения до того, как сделан выбор, или после того: мы ведь обсуждаем не это, а тождествен ли он какому-либо мнению.

Если ничто из названного [выше] не есть сознательный выбор, то что же он тогда такое и каков он? Итак, с одной стороны, сознательный выбор явно произведен, с другой – не все, что произвольно, – предмет сознательного выбора (*proaireton*). Тогда это, наверное, то, о чем заранее принято решение? Ведь сознательный выбор [сопряжен] с [рас]суждением и [раз]мышлением. На это, кажется, указывает и само название: проайретон – «нечто, избранное перед другими вещами» (*pro heteron haireton*).

5. (III) Обо всем ли принимается решение (*boyleyontai*) и все ли предмет решения (*boleyton*) или же для некоторых [вещей] решение (*boyle*) невозможно? Предметом решения, вероятно, следует называть не то, о чем может принять решение какой-нибудь глупец или безумец, но то, о чем его принимает разумный человек.

Никто не принимает решения о вечном, скажем о космосе или о несоизмеримости диаметра и стороны квадрата, а также и о том, что, изменяясь, всегда изменяется одинаково, будь то по необходимости, или по природе, или по какой-то иной причине (как, например, солнцевороты или восходы). Не принимают решений ни о том, что всякий раз бывает по-разному (как засухи и дожди), ни о случайном (как, например, находка клада). Но и о человеческих делах не обо всех без исключения принимают решения (скажем, никто из лакедемонян не решает, какое государственное устройство было бы наилучшим для скифов, ибо здесь ничего от нас не зависит).

А принимаем мы решения о том, что зависит от нас и осуществляется в поступках. Это-то нам и осталось [рассмотреть]. В самом деле, причинами принято считать природу, необходимость, случай, а кроме того, ум и все, что исходит от человека. А среди людей все принимают решение о том, что осуществляется ими самими в поступках. О точных и самодостаточных [знаниях, или] науках, например о правописании, не может быть решения, ибо мы не сомневаемся, как следует писать, но о том, что зависит от нас и не всегда бывает одинаково, мы принимаем решения, например о том, что связано с искусством врачевания или наживания денег, и в делах кораблевождения по сравнению с гимнастикой мы скорее принимаем решения, причем тем скорее, чем менее подробно [наука кораблевождения разработана]. Подобным же образом принимаются решения и в остальных случаях и скорее в искусствах, чем в науках, [т. е. знаниях точных], потому что в первом случае у нас больше сомнений. Решения бывают о том, что происходит, как правило, определенным образом, но чей исход не ясен и в чем заключена [некоторая] неопределенность. Для важных дел, не будучи уверены, что мы сами достаточно [умны] для принятия решений, мы приглашаем советчиков.

Решение наше касается не целей, а средств к цели, ведь врач принимает решения не о том, будет ли он лечить, и ритор – не о том, станет ли он убеждать, и государственный муж – не о том, будет ли он устанавливать законность, и никто другой из прочих мастеров [не сомневается] в целях, но, поставив цель, он заботится о том, каким образом и какими средствами ее достигнуть; и если окажется несколько средств, то прикидывают, какое самое простое и наилучшее; если же достижению цели служит одно средство, думают, как ее достичь при помощи этого средства и что будет средством для этого средства, покуда не дойдут до первой причины, находят которую последней. Принимая решение, занимаются как бы поисками и анализом описанным выше способом (так же как в задачах на построение).

Однако не всякие поиски оказываются приемлением решения (boyleysis), например в математике, зато всякое принятие решения – поиски: и что в анализе последнее – первое по возникновению. И если наталкиваются на невозможность [осуществления], отступаются (например, если нужны деньги, а достать их невозможно); когда же [достижение цели] представляется возможным, тогда и берутся за дело. «Возможно» то, что бывает благодаря нам, ведь [исполнение чего-то] благодаря друзьям и близким в известном смысле тоже зависит от нас, так как в нас источник [действия]. Поиски здесь обращены в одних случаях на орудия, в других – на их употребление, так и во [всем] остальном: в одном случае – на средства, в другом – на способ, т. е. на исполнителя (dia tinous).

Как сказано, человек – это, конечно, источник поступков, а решение относится к тому, что он сам осуществляет в поступках, поступки же совершаются ради чего-то другого. Действительно, не цель бывает предметом решения, а средства к цели, так же как и не отдельные вещи (скажем, хлеб ли это? или должным ли образом он испечен?), – это ведь дело чувства, и если по всякому поводу будешь принимать решение, то уйдешь в бесконечность.

Предмет решения и предмет выбора одно и то же, только предмет выбора уже заранее строго определен, ибо сознательно выбирают то, что одобрено по принятии решения, потому что всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник [поступка] к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души (to hegoumenon), ибо она и совершает сознательный выбор. Это ясно и на примере древних государственных устройств, изображенных Гомером, ибо цари извещали народ о выборе, который они уже сделали.

Если предмет сознательного выбора есть предмет решения, устремленного к зависящему от нас, то сознательный выбор – это, пожалуй, способное принимать решения стремление (boyleytike orexis) к зависящему от нас; в самом деле, приняв решение, мы выносим свой суд и тогда согласуем наши стремления с решением.

Итак, будем считать, что в общих чертах мы описали сознательный выбор, а именно: с какого рода [вещами] он имеет дело, и показали, что он касается средств к цели.

б(IV). Уже сказано, что желание (boyleysis) [направлено] на цель, но одни считают, что к

благу вообще (tagathon), а другие – что к кажущемуся благом (phainomenon agathon). У тех, кто говорит, что предмет желания (to bouleyton) есть благо вообще, получается: то, чего желают, при неверном выборе не есть «предмет желания», ведь что будет «предметом желания», будет и благом, но мы уже знаем, что он – зло, если выбор сделан неверно. У тех же, кто называет кажущееся благом предметом желания, получается, что нет естественного предмета желания, но всякому желанно то, что ему таким покажется. Между тем, желанным каждому кажется свое, а если так, то, может статься, даже противоположное.

Если же это не годится, то не следует ли сказать, что, взятый безотносительно, истинный предмет желания – это собственно благо, а применительно к каждому в отдельности – кажущееся благом? И если для добропорядочного человека предмет желания – истинное благо, то для дурного – случайное; так ведь даже с телом: для людей закаленных здоровым бывает то, что поистине таково, а для болезненных [совсем] иное; подобным же образом обстоит дело с горьким и сладким, с теплым, тяжелым и со всем прочим. Добропорядочный человек правильно судит в каждом отдельном случае, и в каждом отдельном случае [благом] ему представляется истинное [благо]. Дело в том, что каждому складу присущи свои [представления] о красоте и удовольствии и ничто, вероятно, не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину (tales) так, будто он для них правило и мерка (kanon kai metron). А большинство обманывается явно из-за удовольствия, ведь оно, не будучи благом, кажется таковым. Итак, удовольствие выбирают, принимая его за благо, а страдания избегают, считая его злом.

7(V). Итак, если цель – это предмет желания, а средства к цели – предмет принятия решений и сознательного выбора, то поступки, связанные со средствами, будут сознательно избранными и произвольными. Между тем деятельности добродетелей связаны со средствами [и тем самым с собственной волей и сознательным выбором].

Действительно, добродетель, так же как и порочность, зависит от нас. И в чем мы властны совершать поступки, в том – и не совершать поступков, и в чем [от нас зависит] «нет», в том – и «да». Следовательно, если от нас зависит совершать поступок, когда он прекрасен, то от нас же – не совершать его, когда он постыден; и если не совершать поступок, когда он прекрасен, зависит от нас, то от нас же – совершать, когда он постыден. А если в нашей власти совершать, точно так же как и не совершать, прекрасные и постыдные поступки [и если поступать так или иначе], значит, как мы видели, быть добродетельными или порочными, то от нас зависит, быть нам добрыми или дурными.

Изречение «Никто по воле не дурен и против воли не блажен» в одном, очевидно, ложно, а в другом истинно. В самом деле, блаженным никто не бывает против воли, зато испорченность [есть нечто] произвольное. Иначе придется оспорить только что высказанные [положения], и [окажется], что нельзя признавать человека ни источником, ни «родителем» поступков в том же смысле, в каком он родитель своих детей. А если это очевидно и мы не можем возводить наши поступки к другим источникам, кроме тех, что в нас самих, тогда, имея источник в нас, они сами зависят от нас и являются произвольными.

Это подтверждается, пожалуй, как [поступками] отдельных лиц в сугубо частных делах, так и самими законодателями, ибо они наказывают и осуществляют возмездие по отношению к тем, кто совершает худые дела (ta mokhtera), если только их совершили не подневольно и не по неведению, в котором сами неповинны, а [тем, кто совершает] прекрасные [поступки, законодатели] оказывают почести, чтобы [таким образом] подстегнуть одних и обуздать других.

(Впрочем, делать то, что не зависит от нас и не является произвольным, никто нас не подстегивает, так как без толку (pro ergou) уговаривать не чувствовать тепла, боли, голода и вообще чего-нибудь в этом роде – мы ведь все равно будем это чувствовать.) [Законодатели] карают даже за само неведение, когда считают, что человек повинен в неведении, например пьяных считают виновными вдвойне. Ведь в этом случае источник в самом человеке, потому что в его власти не напиться, и именно в том, что напился, – причина неведения. И за неведение в законах чего-то такого, что знать положено и нетрудно, наказывают, точно так и

в других случаях, когда считают, что неведение обусловлено невниманием, так как тут неведение зависит от самих людей, ведь быть внимательными – это в их власти.

Но может быть, человек таков, что не способен проявить внимания. Однако люди сами виноваты, что стали такими от вялой жизни, так же как сами бывают виноваты, что делаются неправосудными или распущенными: одни – делая зло, другие – проводя время в попойках и тому подобных [занятиях], ибо деятельности, связанные с определенными [вещами], создают людей определенного рода. Это видно на примере тех, кто упражняется для какого-либо состязания или дела, потому что они все время заняты этой деятельностью. Так что не зная, что при определенной деятельности возникают [определенные нравственные] устои, может только тот, кто глух и слеп.

Далее, нелепо полагать, что поступающий против права не хочет быть неправосудным, а ведущий себя распущенно – распущенным. А коль скоро человек отнюдь не в неведении делает такое, из-за чего станет неправосуден, то он неправосуден по своей воле; правда, будучи неправосуден, он не перестанет им быть, когда захочет, и не станет правосудным, ведь и больной не выздоровеет, если просто захочет, хотя бы случилось так, что он болен по своей воле – из-за невоздержного образа жизни и неповиновения врачам. В этом случае у него ведь была возможность не болеть, но, когда он ее упустил, ее больше нет, подобно тому как метнувшийся камень не может получить его обратно, между тем как от него самого зависело – раз источник действия в нем самом – бросить его. Так и у неправосудного и распущенного сначала была возможность не стать такими, а значит, они по своей воле такие, а когда уже человек стал таким, у него больше нет [возможности] таким не быть.

И не только пороки души произвольны, но в некоторых случаях пороки тела тоже. Эти случаи мы и ставим в вину: ведь никто не винит безобразных от природы, винят безобразных из-за неупражнения и невнимания [к здоровью]. Точно так обстоит дело с немощью и увечьем. Никто, вероятно, не станет ругать слепого от природы, из-за болезни или от удара, скорее, его, наоборот, пожалеют. Но если болезнь от пьянства или другой распущенности, всякий, пожалуй, поставит ее в вину. Таким образом, те из телесных пороков, что зависят от нас, ставятся в вину, а те, что не зависят, не ставятся. А если так, то среди других, [т. е. не телесных, пороков], те, которые ставятся в вину, тоже, пожалуй, зависят от нас.

Можно, конечно, возразить, что все стремятся к тому, что кажется [им] благом, но не властны в том, что [именно им таковым] кажется, и, каков каждый человек сам по себе, такая и цель ему является. С другой стороны, если каждый человек в каком-то смысле виновник своих собственных устоев [и состояний], то в каком-то смысле он сам виновник и того, что ему кажется. А если не [признать этого], тогда, [выходит], никто не виноват в своих собственных злых делах, но совершает их по неведению [истинной] цели, полагая, что благодаря им ему достанется наивысшее благо; и стремление к [истинной] цели не будет тогда избираемым добровольно (*aythairetos*), но тогда нужно родиться, имея, словно зрение, [способность] правильно рассудить и выбрать истинное благо; и кто прекрасно одарен этим от природы, тот благороден, ибо он будет владеть величайшим и прекраснейшим даром, – какой не взять у другого и какому не выучиться, но какой дан при рождении. В том, чтобы от природы (*perhykenai*) [видеть] благо (*to eu*) и прекрасное, и состоит полноценное и истинное благородство (*euphyia*).

Если эти [соображения] истинны, то почему добродетель более произвольна, нежели порочность? Ведь для того и другого, т. е. для добродетельного, так как и порочного, цель по природе или как бы то ни было явлена и установлена, а с этой целью соотносят [все] остальное, какие бы поступки ни совершали. Поэтому, видится ли цель каждому человеку такой или иной по природе, но есть в этом что-то от него самого, или же цель дана природой, но все остальное добропорядочный человек делает произвольно, – [в любом случае] добродетель есть нечто произвольное и порочность произвольна ничуть не менее. Соответственно и у порочного есть самостоятельность (*to di' ayton*), если не в [выборе] цели, так в поступках. Итак, если добродетели, согласно определению, произвольны (ведь мы сами являемся в каком-то смысле виновниками [нравственных] устоев, и от того, каковы мы,

зависит, какую мы ставим себе цель), то произвольны также и пороки, ибо [все здесь] одинаково.

8. Итак, в связи с добродетелями мы сказали в общих чертах об их родовом понятии, а именно что они состоят в обладании серединой и что это [нравственные] устои, [или склады души]; о том также, что чем они порождаются, в том и сами деятельны (*praktikai*); о том, что добродетели зависят от нас, что они произвольны, и, [наконец], что [они действуют] так, как предписано верным суждением.

Однако поступки и [нравственные] устои произвольны не в одном и том же смысле: поступки от начала и до конца в нашей власти и мы знаем [все] отдельные обстоятельства, а [нравственные] устои, [или склады души, в нашей власти только] вначале, и постепенное их складывание происходит незаметно, как то бывает с заболеваниями. Но поскольку от нас зависит так или иначе распорядиться [началом], постольку [устои] произвольны.

9. Теперь, взяв снова каждую добродетель в отдельности, мы скажем, какова она, к чему относится и как проявляется. Одновременно выяснится также и число добродетелей.

(VI). Прежде всего мы скажем о мужестве. Мы уже выяснили, что это – обладание серединой между страхом и отвагой. А страх мы испытываем, очевидно, потому, что нечто страшное [угрожает нам], а это, вообще говоря, зло. Именно поэтому страх определяют как ожидание зла. Конечно, мы страшимся всяких зол, например беславия, бедности, неприязни, смерти, но мужественным человек считается применительно не ко всем этим вещам, ибо иного следует страшиться, и, если страшатся, скажем, беславия, это прекрасно, а если нет, то постыдно, и, кто этого страшится, тот добрый и стыдливый, а кто не страшится – беззастенчивый. Некоторые называют последнего «мужественным» в переносном смысле, потому что он обладает чем-то похожим на мужество, ведь мужественный в каком-то смысле тоже бесстрашен. Наверное, не следует страшиться – ни бедности, ни болезней, ни вообще того, что бывает не от порочности и не зависит от самого человека. Но бесстрашие в этом – [еще] не мужество. А в силу сходства мы так называем и его тоже, ведь некоторые трусят в опасностях на войне, но обладают щедростью и отважно переносят потерю имущества; не трус и тот, кто страшится оскорбления детей и жены, или зависти, или еще чего-нибудь в этом роде; а тот, кто отважно ожидает порки, не «мужественный».

К каким же страшным вещам имеет отношение мужественный? Может быть, к самым большим [ужасам]? Ведь ужасное никто не переносит лучше [мужественного]. А самое страшное – это смерть, ибо это предел, и кажется, что за ним для умершего ничто уже ни хорошо, ни плохо. Но все же и за отношение к смерти мужественным почитают не при всех обстоятельствах, например если [смерть приходит] во время бури или от недугов. Но при каких же тогда? Может быть, при самых прекрасных? Именно таковы [обстоятельства] битвы, ибо это величайшая и прекраснейшая из опасностей. О том же говорит и почет, [который воздают воинам] сограждане и властители (*monarkhoi*).

Так что мужественным в собственном смысле слова оказывается, видимо, тот, кто безбоязненно (*ailees*) встречает прекрасную смерть и все, что грозит скорой смертью, а это бывает прежде всего в битве. Впрочем, мужественный человек ведет себя безбоязненно и в бурю, и при недугах, но все-таки не так, как моряки; ибо мужественные отчаиваются в спасении и негодуют на такую смерть, а моряки, имея опыт, надеются на себя (*eyelpides*). Кроме того, мужество проявляют при тех [обстоятельствах], когда требуется доблесть или когда смерть прекрасна, между тем при гибели такого рода, [как в море или от недуга, нет места ни для того, ни для другого].

10 (VII). Есть вещи не для всех людей одинаково страшные, а кое-что мы называем превышающим [силы] человека.

Это последнее, следовательно, страшно для всякого разумного человека, а первое, оставаясь в пределах человеческих возможностей, отличается величиной и степенью; так же обстоит дело и с тем, что придаст отваги (*ta tharrhalea*). Мужественный неустрашим как человек, значит, он будет страшиться и такого, [что в пределах человеческих сил,] однако выдержит [страх], как должно и как предписывает верное суждение ради прекрасной цели,

ибо [прекрасное] – цель добродетели. Этого, [т. е. страшного в пределах человеческих возможностей], можно страшиться в той или иной степени, а, кроме того, не страшного [можно] страшиться так, будто это страшное. Заблуждение возникает потому, что страшатся или не того, чего следует, или не так, как следует, или не тогда, когда следует, или [еще] из-за чего-нибудь такого; так же обстоит дело с тем, что придает отваги. А значит, кто выносит, что следует, и ради того, ради чего следует, так, как следует, и тогда, когда следует, и соответственно испытывает страх и проявляет отвагу, тот мужествен, ибо мужественный и терпит и действует достойно и как [велит верное] суждение.

Между тем цель всякой деятельности та, что соответствует [нравственным] устоям, т. е. для мужественного мужество прекрасно, а такова и цель мужества, ведь всякий предмет определяется согласно своей цели. Так что нравственно прекрасное и есть та цель, ради которой мужественный выносит и совершает подобающее мужеству.

Тот, кто преступает меру, причем в бесстрашии, не имеет названия (мы уже говорили, что многое безымянно), но, если человек не страшится ничего, даже землетрясения, как то рассказывают про кельтов, он, вероятно, бесноватый или тупой. Кто слишком отважен перед страшными опасностями – смельчак. Кажется, что смельчак – это хвостун, и он склонен приписывать себе мужество: он хочет, чтобы казалось, будто он относится к опасностям так, как [мужественный] на самом деле (к ним относится), и потому, где удастся, разыгрывает мужество. Вот почему многие из смельчаков «смелотрусы», ведь, смельчаки при удобном случае, они не выдерживают [настоящих] опасностей.

А кто преступает меру, причем в страхе, тот трус, ибо страх не того, чего следует, и не такой, как следует, и так далее – следствия этого. Ему недостает также отваги, и чрезмерность [его страха] особенно заметна при страданиях. Действительно, страдая, трус легко теряет надежду: ведь ему все страшно. А мужественный ведет себя противоположным образом, ибо человеку, надеющемуся на себя, свойственна отвага.

Итак, трус, смельчак и мужественный человек имеют дело с одним и тем же, но относятся они к этому по-разному: у одного избыток, у другого недостаток, а третий обладает серединой между крайностями] и [ведет себя] как следует. Кроме того, смельчаки в преддверии опасности безоглядны и полны рвения, но в самой опасности отступают, а мужественные решительны в деле, а перед тем спокойны.

11. Следовательно, как уже было сказано, мужество – это обладание серединой в отношении к внушающему страх и придающему отвагу, с указанными ограничениями; далее, мужественный избирает определенные [действия] и выдерживает что-то потому, что это прекрасно, или потому, что обратное позорно. Умирать, чтобы избавиться от бедности, влюбленности или какого-нибудь страдания, свойственно не мужественному, а, скорее, трусу, ведь это изнеженность – избегать тягот, и изнеженный принимает [смерть] не потому, что это хорошо, а потому, что это избавляет от зла.

(VIII). Что-то такое, стало быть, и представляет собою мужество, однако [этим словом] называются и другие пять видов ["мужества"].

Прежде всего, [гражданское (politike) мужество, оно ведь больше всего походит на собственно мужество. Принято считать, что граждане выносят опасности [войны] из-за установленных законом мер виновности, из-за порицания, а также ради чести. Вот почему самыми мужественными считаются такие [граждане], у которых трусов бесчестят, а мужественных почитают. И Гомер изображает такими, например, Диомеда и Гектора:

Стыд мне, когда я, как робкий, в ворота и стены укроюсь!

и:

Вождь Диомед от меня к кораблям убежал утраченный,—
Скажет хвалясь, и тогда расступися, земля, подо мною!

Такое мужество более всего походит на описанное выше, потому что оно происходит от добродетели, а именно: от стыда, от стремления к прекрасному, т. е. к чести, и во избежание порицания, так как это позор. Возможно, в один ряд с этим поставят и [мужество] тех, кого к тому же самому принуждают начальники, однако они хуже постольку, поскольку они поступают так не от стыда, а от страха, избегая не позора, а страдания; действительно, имеющие власть принуждают их, как Гектор:

Если ж кого я увижу, хотящего вне ратоборства
Возле судов крутоносных остаться, нигде уже после
В стане ахейском ему не укрыться от псов и пернатых.

И кто назначает [воинов] в передовые отряды и бьет их, если они отступают, делает то же самое, [что Гектор], равным образом как и те, кто располагает [воинов] перед рвами и [другими] такого рода [препятствиями]: ведь все они принуждают. Однако мужественным следует быть не по принуждению, а потому что это прекрасно.

Считается, что опыт в отдельных вещах – это тоже мужество. Исходя из этого, Сократ думал, что мужество состоит в знании. Каждый между тем бывает опытен в своем деле, например в ратном – наемники; на войне многие вещи, по-видимому, напрасно внушают страх, и они отлично это знают. Они кажутся мужественными, потому что другие люди не понимают, какова [в действительности опасность]. Кроме того, благодаря опыту они лучше всех умеют нападать и защищаться, умеют обращаться с оружием и обладают таким, которое превосходно служит и для нападения, и для защиты, а потому они сражаются, словно вооруженные с безоружными и словно атлеты с деревенскими жителями. Ведь и в таких состязаниях лучшими бойцами бывают не самые мужественные, а самые сильные, т. е. те, у кого самое крепкое тело. Но наемники становятся трусами всякий раз, когда опасность слишком велика и они уступают врагам численностью и снаряжением, ведь они первыми обращаются в бегство, тогда как гражданское [ополчение], оставаясь [в строю], гибнет, как и случилось возле храма Гермеса. Ибо для одних бегство позорно, и смерть они предпочитают такому спасению, а другие с самого начала подвергали себя опасности при условии, что перевес на их стороне, а поняв, [что этого нет], они обращаются в бегство, страшась смерти больше, чем позора. Но мужественный не таков.

И ярость (*ho thymos*) относят к мужеству, потому что мужественными считаются также те, кто в ярости бросается [навстречу опасности], словно раненый зверь, так как и мужественные бывают яростными (*thymoeideis*), действительно, ярость сильнее всего толкает навстречу опасностям, а отсюда и у Гомера: «силу ему придала ярость», и «силу и бурную ярость это в нем пробудило», и «жаркую силу у ноздрей», и «закипела кровь», ибо все такие признаки, видимо, указывают на возбуждение, ярость и порыв.

Так что мужественные совершают поступки во имя прекрасного, а ярость содействует им в этом; что же до зверей, то они [приходят в ярость] от страдания, т. е. получив удар, или от страха, потому что, когда они в лесу, они не нападают. Разумеется, не мужественны они, когда, не предвидя ничего страшного, гонимые болью и яростью, бросаются навстречу опасности. В противном случае мужественными, пожалуй, окажутся даже голодные ослы, ведь они и под ударами не перестают пастись, да и блудники, повинувшись влечению, совершают много дерзкого. Но мужество от ярости, похоже, самое естественное, и, если добавить сознательный выбор и [прекрасную] цель, это и будет [истинное] мужество.

Гнев, конечно, причиняет людям боль, а месть доставляет удовольствие, но кто лезет в драку из таких [побуждений] – драчун (*makhimos*), а не мужественный, ибо он поступает так не потому, что это прекрасно, и не потому, что так велит суждение, а движимый страстью; однако что-то очень похожее на мужество у него все же есть.

Не мужествен, разумеется, и тот, кто самонадеян (*euelpis*): в опасностях ему придает отваги то, что он часто и над многими одерживал победу, а похож он на мужественного потому, что и тот и другой отважны. Но если мужественный отважен по названному выше

причинам, то этот потому, что уверен в своем превосходстве и в том, что ничего [дурного] испытать не придется. Так же ведут себя и упившись пьяными, потому что становятся самонадеянны. Но когда обстоятельства для них неблагоприятны, они обращаются в бегство. Мужественному свойственно выносить являющееся и кажущееся страшным для человека потому, что так поступать прекрасно, а не [так] – позорно. Вот потому и считается, что более мужествен тот, кому присущи бесстрашие и невозмутимость при внезапных опасностях, а не предвиденных заранее. Ведь как мы знаем, [источник мужества] – это скорее [нравственные] устои, так как при подготовленности [мужества] меньше. При опасностях, известных заранее, выбор можно сделать по расчету и рассуждению, но при внезапных – согласно устоям.

Мужественными кажутся и те, кто не ведает об опасности, и они очень похожи на самонадеянных, однако хуже последних, потому что не имеют [высокой само]оценки (аxiома), а те имеют. Именно в силу такой [самооценки самонадеянные] известный срок держатся, те же, кто – в силу заблуждения, поняв, что [дела обстоят] иначе, чем они предполагали, обращаются в бегство, как и произошло с аргивянами, которые напали на лакедемонян, думая, что это сикионцы.

Итак, сказано и о том, каковы разновидности мужественных, и о том, кого принято считать мужественными.

12 (IX). Мужество связано с тем, что внушает отвагу и страх, но оно связано с тем и другим не одинаково, но больше – со страшным. В самом деле, кто невозмутим в опасностях и ведет себя как должно, более мужествен, чем тот, кто мужествен при обстоятельствах, придающих отваги. Как уже было сказано, мужественными почитаются за [стойкое] перенесение страданий. Вот почему мужество сопряжено со страданиями и ему по праву воздают хвалу; в самом деле, переносить страдания тяжелей, чем воздерживаться от удовольствий.

Впрочем, цель, достигнутая мужеством, пожалуй, доставляет удовольствие, но она не видна за тем, что вокруг, как бывает хотя бы на гимнастических состязаниях; цель кулачных бойцов, ради которой [бьются, – венки и честь – доставляет удовольствие, но получать удары больно, раз плоть живая, и доставляет страдания, как и всякое напряжение; и вот, поскольку этого много, а то, ради чего [состязаются], незначительно, кажется, что у них нет никакого удовольствия. Если так и с мужеством, значит, смерть и раны принесут мужественному страдания, причем против его воли, но он вынесет их, так как это прекрасно и так как не вынести позорно. И чем в большей степени он обладает всей добродетелью и чем он счастливее, тем больше он будет страдать, умирая, ведь такому человеку в высшей степени стоит жить и он лишает себя величайших благ сознательно, а это мучительно (lyperon). Но он от этого ничуть не менее мужествен, а, может быть, даже более, потому что столь [великим благам] предпочитает нравственно прекрасный [поступок] на войне. Да и не для всех добродетелей удовольствие от их проявления имеет место, разве только в той мере, в какой достигается цель. Но ничто не мешает, наверное, чтобы самыми лучшими воинами были не такие, а менее мужественные люди, которые, однако, не имеют никакого другого блага; ведь они готовы к риску и меняют жизнь на ничтожную наживу.

Итак, будем считать, что о мужестве сказано, и не трудно понять из сказанного, в чем его суть по крайней мере в общих чертах.

13 (X). После этой добродетели поговорим о благоразумии, ведь [мужество и благоразумие] – добродетели частей [души], не обладающих суждением. А мы уже сказали, что благоразумно – это обладание серединой в связи с удовольствиями, потому что со страданием оно связано меньше и не так, (как с удовольствиями); в тех же вещах проявляется и распущенность.

Поэтому определим теперь, с какого рода удовольствиями связано благоразумие. Пусть различаются удовольствия тела и души; возьмем [из последних] честолюбие и любознательность: в обоих случаях человек наслаждается тем, что ему приятно, причем тело ничего не испытывает, но, скорее, мысль. В связи с такими удовольствиями ни

благоразумными, ни распущенными не называются. Равным образом не называются так и те, кто имеет дело с прочими удовольствиями, которые не являются телесными: ведь болтливый, а не распущенный мы называем тех, кто любит послушать и порассказывать и проводит дни, судача о происшествиях; не называем мы так и тех, кто страдает из-за потери имущества или из-за близких.

Благоразумие связано, пожалуй, с телесными удовольствиями, но и с телесными не со всеми. Кто наслаждается созерцанием, например, красок и линий картины, не называется ни благоразумным, ни распущенным. Впрочем, и этим, вероятно, можно наслаждаться должно, чрезмерно и недостаточно.

То же справедливо и для удовольствий слуха: тех, кто чрезмерно наслаждается пением или лицедейством, никто не назовет распущенными, а тех, кто [наслаждается] этим как должно, – благоразумными.

Никто не назовет так и [наслаждающихся] обонянием, если исключить привходящие обстоятельства, ибо мы называем распущенными не тех, кто наслаждается запахом яблок, роз или воскурений, но, скорее, тех, кто наслаждается запахом мира и яств; распущенные наслаждаются именно этим потому, что запахи напоминают им о предметах их влечения. Можно, пожалуй, увидеть, как и другие, когда голодны, наслаждаются запахом пищи, но присуще наслаждение такими вещами [именно] распущенному, ибо для него это – предметы влечения.

И другие животные, если исключить привходящие обстоятельства, не получают удовольствия от этих чувств. Ведь не обоняя, а пожирая зайцев, получают наслаждение псы, почуять же [добычу] позволил запах; так и лев [рад] не мычанию, а пожиранию быка, а что бык близко, он почуял по мычанию, вот и кажется, будто мычание доставляет ему наслаждение. Точно так не виду «или оленя или дикой козы» [бывает он рад], а тому, что получит добычу.

Благоразумие и распущенность связаны с такими удовольствиями, которые общи людям и остальным животным, а потому представляются низменными и скотскими. Это осязание и вкус. Но ко вкусу человек, кажется, прибегает мало или даже вовсе им не [пользуется], ведь от вкуса зависит различие соков, к нему прибегают, проверяя вина и приготавливая кушанья, однако отнюдь не это доставляет наслаждение, по крайней мере распущенным, но смакование – а оно возникает всегда благодаря осязанию – как при еде, так и при питье и при так называемых любовных утехах. Вот почему один чревоугодник, полагая, что удовольствие он получает от осязания [пищи], молился, чтобы глотка у него стала длиннее журавлиной.

Итак, распущенность проявляется в связи с тем чувством, которое, более чем все другие, является общим [всем живым существам], и ее с полным правом можно считать достойной порицания, потому что она присутствует в нас не постольку, поскольку мы люди, а постольку, поскольку мы животные. Наслаждаться такими чувствами, т. е. иметь к ним исключительное пристрастие,

– [значит жить] по-скотски. К тому же распущенные лишены самых благородных удовольствий осязания, скажем от натирания маслом в гимназиях и от горячей бани, потому что [наслаждение] распущенному доставляет осязание не во всех частях тела, а только в определенных.

(XI). Принято считать, что одни влечения общие для всех, другие – у каждого свои и приобретенные. Так, например, влечение к пище естественно, ибо к ней влечет всякого, кто нуждается в еде или питье, а иногда в том и другом одновременно; и всякого, «кто молод и в расцвете сил», как говорит Гомер, влечет «к объятьям». Но не всякого [привлекает] именно эта [пища] и именно эта [женщина], и не всех влечет к одному и тому же. Вот почему, [каково влечение], по всей видимости, зависит от нас самих. Впрочем, в нем есть, конечно, и нечто естественное, потому что, [хотя] одному в удовольствие одно, а другому – другое, иные вещи доставляют удовольствие любому и каждому.

Однако в естественных влечениях погрешают немногие, и притом в одном направлении

– в сторону излишества. Действительно, есть все, что попало, или пить до перепоя означает перейти естественную меру по количеству, так как естественное влечение имеет целью (только) восполнение недостающего. И соответствующих людей потому называют рабами брюха, что они наполняют его сверх должного. Такими становятся люди чрезвычайно низменного [нрава], но многие и во многих отношениях погрешают в связи с удовольствиями, [приятными] им лично. Ведь среди тех, кого называют «любителями» (*philotoioyloi*), одни наслаждаются не тем, чем следует, другие – сильнее, чем большинство, третьи – не так, как следует, а распущенные преступают меру во всех отношениях; действительно, они наслаждаются такими вещами, какими не следует наслаждаться, потому что они отвратительны, а если от чего-то [из их удовольствий] все же следует получать наслаждение, то они наслаждаются этим больше, чем следует, и сильнее большинства.

Итак, ясно, что излишество в удовольствиях – это распущенность, и она заслуживает осуждения. За стойкость в страданиях (в отличие от случая с мужеством) не называют благоразумным, а за ее отсутствие не называют распущенным, но в то же время распущенным называют за то, что человек страдает больше, чем следует, из-за того, что ему не достаются удовольствия (даже страдание его бывает из-за удовольствия); а благоразумным называют за то, что человек не страдает при отсутствии удовольствий, и за воздержание от них.

14. Итак, распущенного влекут все или самые [сладкие] удовольствия, и влечение тянет его так, что он предпочитает эти удовольствия всему другому. Вот почему он страдает как от лишения удовольствий, так и от влечения к ним: влечение ведь сопряжено со страданием, хотя и кажется нелепым страдать из-за удовольствия.

Люди, которым недостает влечения к удовольствиям и которые меньше, чем следует, ими наслаждаются, вряд ли существуют, ибо подобная бесчувственность человеку не свойственна, да ведь и остальные живые существа разборчивы в еде, и одно им нравится, другое – нет. Если же некоему [существу] ничто не доставляет удовольствия и оно не делает различия между [приятным и неприятным], оно, вероятно, очень далеко от того, чтобы быть человеком. Не нашлось для такого и названия, потому что он едва ли существует.

Благоразумный же, напротив, держится в этом середины, ибо он не получает удовольствия от того, чем особенно [наслаждается] распущенный; скорее, это вызывает у него негодование, и в целом [он не находит никакого удовольствия] в том, что не должно, и ничто подобное не [влечет] его слишком сильно; а при отсутствии удовольствий он не испытывает ни страдания, ни влечения, разве только умеренно и не сильнее, чем следует, и не тогда, когда не следует, вообще ничего такого [с ним не происходит]. Умеренно и как должно он будет стремиться к удовольствиям, связанным со здоровьем или закалкой, и к другим удовольствиям тоже, если они не препятствуют [здоровью и закалке], не противоречат нравственно прекрасному и соответствуют [его имущественному] состоянию. В самом деле, кто относится к этому иначе, любит подобные удовольствия больше, чем они того стоят, но благоразумный не таков: он [привержен им], согласно верному суждению.

15 (XII). Распущенность больше походит на нечто произвольное, нежели трусость, ибо если первая связана с удовольствием, то вторая – со страданием и если первое избирают, то второго избегают. И наконец, страдание выводит из равновесия и искажает природу страдающего, а удовольствие ничего такого не делает. Следовательно, распущенность более произвольна, а потому более заслуживает порицания, да и приучиться к воздержности в удовольствиях легче, так как в жизни для этого много [поводов] и приучение не сопряжено с риском, а в случае с опасностями [все] наоборот.

Может показаться также, что трусость [вообще] и при известных обстоятельствах произвольна не одинаково. Ведь сама по себе трусость не связана со страданием, но в каких-то случаях из-за страдания настолько теряют голову, что и оружие бросают, и в остальном ведут себя неприглядно. Вот почему [трусливые поступки] считаются подневольными. А у распущенного все наоборот: в каждом отдельном случае [его поступки] произвольны, так как отвечают его влечению и стремлению, а в целом – едва ли: ведь никого

не влечет быть распущенным.

Понятие «распущенность» мы переносим и на проступки детей, и действительно, здесь есть некоторое сходство. Что от чего получило название, сейчас для нас совершенно безразлично; ясно, однако, что одно первично, а другое от него зависит, и, видимо, перенос этот удачен, ибо то, что стремится к постыдному и быстро растет, нужно обуздывать, а таковы прежде всего «влечения» и «дитя»: ведь и дети живут, повинуюсь влечению, и стремление к удовольствию у них связано прежде всего с этими [постыдными вещами]. Поэтому, если [ребенок] не будет послушен я не будет под началом, [все это] далеко пойдет, ведь у лишнего понимания (anoetos) стремление к удовольствию ненасытно и [тянет] во все стороны, а осуществление влечения увеличивает врожденную силу [влечения], и, если влечения сильны и грубы, они вытесняют [всякий] расчет. Поэтому необходимо, чтобы влечения были умеренны и немногочисленны и ни в чем не противодействовали суждению. Это мы называем «послушным» и «обузданным», и так же как нужно, чтобы ребенок жил, повинуюсь предписаниям воспитателя, так – чтобы и подвластная влечениям часть души (to epithymetikon) существовала, повинуюсь суждению (kata ton logon). Нужно поэтому, чтобы у благоразумного часть души, подвластная влечению, была в согласии с суждением, ибо цель того и другого, [благоразумия и суждения], – нравственно прекрасное: и благоразумного влечет к тому, к чему следует, как и когда следует, т. е. так, как предписывает и [верное] суждение.

Итак, будем считать, что о благоразумии мы сказали.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Д)

1(Г). Теперь по порядку следует рассуждение о щедрости. А ею принято считать обладание серединой в отношении к имуществу, ибо щедрого хвалят не за [подвиги] на войне, и не за то, в чем [заслуги] благоразумного, и равным образом не за то, как он судит, но за отношение к даянию и приобретению имущества, причем больше за то, что связано с даянием. А имуществом мы называем все, стоимость чего измеряется деньгами. Мотовство и скупость – это соответственно излишество и недостаточность в отношении к имуществу. И если скупость мы всегда приписываем тем, кто больше, чем следует, хлопочет [об имуществе], то мотовство ставим в вину, когда имеем в виду несколько [пороков], в самом деле, мы зовем мотами невоздержных и тратящих [имущество] на распущенную [жизнь]. Недаром они признаются самыми дурными людьми они ведь соединяют в себе много пороков. Имя же им дают неподходящее, потому что «быть мотом» – значит иметь один какой-то порок, а именно уничтожить свое состояние, в самом деле, мот гибнет по собственной вине, а своего рода гибелью его кажется уничтожение состояния, ибо [как мот] он живет, [уничтожая состояние]. В таком смысле мы и понимаем мотовство.

Чем пользуются, можно пользоваться и хорошо и плохо, а богатство относится к используемым вещам, и лучше всех пользуется всякой вещь тот, кто обладает соответствующей добродетелью. Значит, и богатством воспользуется лучше всего тот, чья добродетель – в отношении к имуществу. А таков щедрый. Пользование – это, по-видимому, трата и даяние имущества, а приобретение и сбережение – это, скорее, владение, [а не пользование]. Поэтому щедрому более свойственно давать тому, кому следует, нежели получать от того, от кого следует, и не получать, от кого не следует. В самом деле, свойство добродетели состоит, скорее, в том, чтобы делать добро (eu poiein), а не принимать его (eu paskhein), и в том, чтобы совершать прекрасные поступки, более, чем в том, чтобы не совершать постыдных. Между тем совершенно ясно, что даяние предполагает добрые дела и прекрасные поступки, а приобретение – принятие добра, если уж не совершение постыдных поступков, и, наконец, благодарность причитается тому, кто дает, а не тому, кто не берет. Да и похвалу, скорее, заслуживает первый. Легче ведь не брать, чем давать, ибо расточать свое [добро] люди еще менее склонны, чем не брать, пусть даже больше, чужого. И вот щедрыми именуются дающие, а тех, кто не берет, не хвалят за щедрость, но хвалят все же за

правосудность; берущие же вовсе хвалы не заслуживают. Среди тех, с кем дружат из-за их добродетели, пожалуй, больше всего дружат со щедрыми, ведь они помощники, так как помощь состоит в даянии.

2. Поступки, сообразные добродетели, прекрасны и совершаются во имя прекрасного (toу kalou heneka). Следовательно, и щедрый будет давать во имя прекрасного и правильно: кому следует, сколько и когда следует, и так далее во всем, что предполагается правильным даянием, а кроме того, это доставляет ему удовольствие и не приносит страдания, ибо согласное с добродетелью или доставляет удовольствие, или не причиняет страданий (менее всего это заставляет страдать).

А кто дает, кому не следует и не во имя прекрасного, но по некоей другой причине, будет именоваться не щедрым, а как-то иначе. Не заслуживает этого имени и тот, кто, давая, страдает. Он ведь охотно предпочел бы имущество прекрасному поступку, а щедрому это чуждо.

Щедрый не станет и брать, откуда не следует, ибо такое приобретение чуждо человеку, который не ценит имущество. Видимо, он не станет и просителем, ибо делающему добро не свойственно с легкостью принимать благодеяния. Но откуда следует, он будет брать, например из собственных владений, не потому, что это прекрасно, а потому, что необходимо, чтобы иметь, что давать другим. Он не будет невнимателен к собственным [владениям], раз уж намерен с их помощью удовлетворять чьи-либо [нужды], и не станет давать кому попало, чтобы иметь, что дать тем, кому следует, в нужное время и ради прекрасной цели.

Щедрому весьма свойственно даже преступать меру в даянии, так что себе самому он оставляет меньше, [чем следует]. Дело в том, что не принимать себя в расчет – свойство щедрого человека.

О щедрости говорят, учитывая состояние, ибо на щедрость указывает не количество отдаваемого, а [душевный] склад даятеля, а уже он соразмеряется с состоянием. Ничто поэтому не мешает, чтобы более щедрым оказался тот, кто дает меньше, если он дает из меньшего состояния.

Более щедрыми, видимо, бывают те, кто не сами нажили состояние, а получили его по наследству: во-первых, они не испытывали нужды, а, во-вторых, все сильнее привязаны к своим творениям (erga), как, например, родители [к детям] и поэты [к стихам].

Нелегко щедрому быть богатым, потому что он не склонен к приобретению и бережливости, и при том расточителен и ценит имущество не ради него самого, а ради даяния. Отсюда и жалобы на судьбу, что-де наиболее достойные [богатства] менее всего богаты. Вполне понятно, что происходит именно это: как и в других случаях, невозможно обладать имуществом, не прилагая стараний к тому, чтобы его иметь. И все же щедрый не станет давать кому не следует и когда не следует и так далее; ведь в подобных поступках еще нет щедрости, и, израсходовав [деньги] на такое, он будет лишен [средств], чтобы расходовать их на должное, ибо, как уже было сказано, щедрый – это человек, который тратит сообразно состоянию и на то, на что следует, а кто в этом преступает меру – тот мот. Тиранам, владеющим огромными [состояниями], нелегко, кажется, преступить меру в даяниях и тратах, именно поэтому мы и называем их мотами.

Но поскольку щедрость – это обладание серединой в отношении к даянию и приобретению имущества, щедрый и давать, и тратить будет на ТО, на что следует, и столько, сколько следует, одинаково и в большом, и в малом, и притом с удовольствием; а кроме того, он будет брать откуда следует и сколько следует. Ведь коль скоро добродетель – это обладание серединой по отношению к тому и другому, [и к даянию, и к приобретению], щедрый и то и другое будет делать как должно. Доброе (epieikes) приобретение предполагается [добрым] даянием. А не доброе [приобретение] противоположно [доброму даянию]. Поэтому свойства, предполагающие друг друга, совмещаются в одном человеке, а противоположные, разумеется, нет. Когда же случается щедрому издержаться, нарушив должное и прекрасное, он будет страдать, однако умеренно и как подобает, потому что

добродетели присуще переживать удовольствия и страдания, отчего следует и как следует.

Кроме того, щедрый легко делится имуществом (*eukoinonetos*) с другими: ведь поспание своего права (*to adikeisthai*) он допускает; во всяком случае, он не ценит имущества и больше досадует, если не израсходовал что-нибудь должное, чем страдает, если израсходовал что-то недолжное, для него ведь не годится Симионидова [мудрость].

3. Мот между тем погрешает и в таких вещах: ведь у него ни удовольствия, ни страдания не бывают от того, от чего следует, и так, как следует; впоследствии это станет яснее. Мы ведь уже сказали, что избыточность и недостаточность – это соответственно мотовство и скупость, причем в двух вещах – даянии и приобретении, ибо и трату мы относим к даянию. Итак, если мотовство – это [отклонение] к избытку в даянии и неприобретении и к недостатку в приобретении, то скупость – это [отклонение] к недостатку в даянии и избытку в приобретении, впрочем, в мелочах.

Поэтому [две стороны] мотовства никак не сочетаются друг с другом: ведь нелегко всем давать, ниоткуда не беря, так как у частных даятелей состояние быстро истощается. А они-то и считаются мотами [в собственном смысле слова]. Впрочем, можно считать, что такой человек все-таки гораздо лучше скупого. Его болезнь легко излечима потому что [мот], во-первых, молод, а во-вторых, стеснен в средствах, и он способен прийти к середине, так как обладает [чертами] щедрого: он ведь дает и не берет, но и то и другое делает не как должно и не хорошо. Если бы он в конце концов приучился делать это [как должно] или как-то иначе изменился, он был бы щедрым, ведь он будет давать, кому следует, и не будет брать, откуда не следует.

Вот почему он не считается дурным по нраву, ведь излишне давать и не брать – [черта] не испорченного и низкого (*agenes*), но глупого. Принято считать, что такой мот гораздо лучше скупца, как на основании вышесказанного, так и потому, что он многим оказывает помощь, а скупец – никому, даже самому себе.

Однако большинство мотов, как сказано, берут, откуда не следует, и по этому признаку являются скупцами. Они становятся склонны брать таким образом, потому что хотят расходовать, но не могут делать это с легкостью, так как скоро у них истощаются наличные [средства]. Значит, они вынуждены добывать их откуда-то еще, а поскольку они при этом ничуть не заботятся о нравственности (*to kalon*), то легкомысленно берут отовсюду, ибо давать для них привлекательно, а как и откуда [добыты средства], им совершенно безразлично. Именно поэтому их даяния не являются щедрыми, т. е. они не являются нравственно прекрасными, и не ради этого делаются, и не так, как должно, а иногда они даже делают богатыми тех, кому следует жить в бедности, и, хотя людям умеренных нравов они не дадут ничего, подхалимам и тем, кто доставляет им какое-либо иное удовольствие, – много. Потому в большинстве они распушенны, ибо, с легкостью расходуя [деньги], они и тратят их на распушенное времяпрепровождение, а не имея в жизни прекрасной цели, клонятся в сторону удовольствий.

Оказавшись без воспитателя, мот опускается до [распушенности], а если обратить на него внимание, может достичь середины и должного. Что же до скупости, то она неизлечима (принято считать, что старость и всякая немощь делают людей скупыми); и она теснее срослась с природой человека, чем мотовство. Большинство ведь, скорее, стяжатели, чем раздаватели. Кроме того, скупость распространенней и имеет много разновидностей, так как насчитывается много способов быть скупым.

Есть две [стороны] скупости – недостаточность в даянии и излишество в приобретении, но не у всех она обнаруживается целиком, а иногда [отклонения] встречаются по отдельности, т. е. одни излишне приобретают, а другие недостаточно дают. Те, кого прозвали, скажем, жадинами, скаредами и скрягами, недостаточно дают, но их не тянет к чужому [добру], и они не стремятся завладеть им: в одних случаях из порядочности (*epieikeia*) и опасений позора (считается, что для некоторых – во всяком случае, [сами они так] говорят – цель бережливости – не оказаться когда-нибудь вынужденными совершить нечто постыдное; к ним относится «тминорез» и тому подобные люди; имена они получили

за излишнее [усердие] в том, чтобы ничего не давать); в других случаях от чужого [добра] воздерживаются, полагая, что трудно самому брать у других, без того чтобы другие брали у тебя самого, и потому они довольны тем, что не берут и не дают.

А другие в свою очередь преступают меру в приобретении, беря откуда угодно и что угодно, как, например, те, чье ремесло недостойно свободных (aneleytheros): содержатели публичных домов и все им подобные, а также ростовщики, [дающие] малую [ссуду] за большую [лихву]. Все они берут откуда не следует и сколько не следует. По-видимому, всем им одинаково присущи позорные способы наживы, ибо все они терпят порицание ради наживы, к тому же ничтожной. В самом деле, берущих очень много откуда не следует и что не следует, например тиранов, разоряющих государства, и грабителей, опустошающих святилища, мы называем не скупыми, а, скорее, подлыми, нечестивыми и неправосудными. А вот игрок в кости, вор одежды в бане и разбойник тоже относятся к скупым, ибо их нажива позорна. Действительно, и те и другие утруждаются и терпят порицание ради наживы, только одни ради наживы идут на огромный риск, а другие наживаются за счет окружающих (philoï), которым [на самом деле] следует давать. Таким образом, и те и другие, желая наживаться не на том, на чем следует, наживаются позорными способами, а все приобретения такого рода – это приобретения скупца.

Так что разумно противоположностью щедрости называть скупость, ибо это порок больший, чем мотовство, и чаще погрешают в эту сторону, нежели в сторону описанного нами мотовства.

Будем считать, что о щедрости и о противоположных ей пороках в какой-то мере сказано.

4(II). За этим, по-видимому, должен последовать разбор того, что относится к великолепию. Кажется, и это – какая-то добродетель в отношении к имуществу. Однако в отличие от щедрости она касается не всех действий, связанных с имуществом, а только поступков, связанных с тратами, и в них она превосходит щедрость величию. Ибо, как подсказывает и само название, подобающая трата зависит от величины. Величина же относительна. Ведь разные затраты подобают триерарху и главе священного посольства. Подобное, стало быть, соотносится с лицом, условиями и предметом. Кто тратит по достоинству на мелкое и заурядное, не называется великолепным, например, «дававший много нищим», а тот называется так, кто достойно тратит в великих делах, ибо, хотя великолепный – это человек щедрый, щедрый человек отнюдь не есть великолепный.

Недостаточность в таком [душевном] складе именуется мелочностью, а излишек – безвкусной пышностью и тому подобными [именами, говорящими] не о количественном избытке в том, в чем следует, а о показном блеске в том, в чем не следует, и так, как не следует. Впоследствии мы поговорим об этом.

Великолепный же подобен знатоку: он способен разуметь, что подобает, и большие средства потратить пристойно, ибо, как мы сказали вначале, [душевный] склад определяется деятельностью и предметами [деятельности], а траты великолепного велики и подобающи. Таковы и дела (erga) его, ибо так трата будет великой и подобающей. Следовательно, дело должно стоить траты, а трата – дела или даже быть чрезмерной. Великолепный пойдет на эти траты во имя прекрасной цели (ибо это общее свойство добродетели), причем с удовольствием и расточительно (потому что точный расчет мелочен). И он будет больше смотреть за тем, чтобы [все] было как можно красивее и [устроено] самым подобающим образом, чем за стоимостью, и за тем, чтобы потратить возможно меньше. Таким образом, великолепный с необходимостью также и щедр, потому что и щедрый станет тратить то, что следует, и так, как следует. [Щедрость] проявляется в этом, а великолепный добавляет размах (to mega), или величие (megethos), что даже при равных затратах сделает предпринятое (ergon) великолепней. Ведь не одна добродетель у собственности и у дела, на которое тратишь, ибо для собственности самое ценное – стоить как можно дороже, например как золото, а [самое ценное] для дела, на которое истратились, – величие и красота; ибо созерцание этого поражает, а великолепию свойственно поражать; и добродетель

предприятия – великолепие - заключается в величии.

5. Среди затрат есть такие, которые мы считаем почетными, например затраты на [почитание] богов, посвятельные дары, постройки и жертвоприношения, так же как и все вообще связанное с божеством, а также все то, что охотно делают из честолюбия на общее благо, например когда думают, что нужно блистательно снарядить хор или триеру или устроить пир для всего города.

Во всех этих случаях, как уже было сказано, учитывается действующее лицо: кто это такой и чем он располагает. Ведь затраты должны быть достойны того и другого, т. е. подобать не только делу, но и деятелю. Поэтому бедняк не сможет быть великолепным: у него ведь нет средств, чтобы потратить подобающе много; и кто возьмется – глупец, ибо это вопреки и достоинству, и должному, а только то, что правильно, сообразно добродетели. Подобают же такие траты тем, у кого имеются достаточные [средства, безразлично], сами ли они нажили их или получили от предков или друзей, а также тем, кто благороден, знаменит и тому подобное, потому что во всем этом присутствуют величие и достоинство.

Итак, великолепен преимущественно такой человек и великолепие [проявляется] в таких затратах, о которых было сказано: ведь они самые величественные и почетные. В частных же делах великолепно то, что бывает единожды, например свадьба или еще что-нибудь такое, а также то, о чем хлопочет весь город или высокопоставленные [граждане]; кроме того, великолепно бывают встречи и проводы чужеземных гостей, подарки и отдари-вания. Великолепный тратит, конечно же, не на себя самого, но на общие дела, а подарки чем-то похожи на посвящения богам.

Убранство дома, подобающее богатству, – также признак великолепного (ведь и дом этот служит своего рода украшением города); кроме того, великолепный тратится больше на такие дела, которые сравнительно долговечны (а это и есть самое прекрасное), и на то, [наконец], что подобает каждому отдельному случаю, потому что не одно и то же подобает богам и людям, храмам и гробницам. И поскольку каждая из затрат великолепного в своем роде величественна, великолепнейшей безусловно является великая [трата] на великое [дело], а великолепной постольку-поскольку – великая для данных обстоятельств, причем различается великое с точки зрения самого дела или вещи и с точки зрения затрат; ведь самый красивый мяч или лекиф, конечно, обладает великолепием как подарок ребенку, но цена [этого подарка] ничтожная и скупая. Поэтому признак великолепного человека делать великолепно, какого бы рода ни было дело (ибо такое не легко превзойти), и затрачивая по достоинству. Таков, стало быть, великолепный.

6. Кто претупает меру и безвкусен, претупает ее, как было сказано, издерживаясь против должного. На что затраты [должны быть] малыми, на это он издерживает много и блистает роскошью невпопад: на пирушке в складчину угощает, как на свадьбе, а будучи хорегом в комедии, приносит для народа пурпурный (ковер), словно мегарец. И все это он станет делать не ради прекрасной цели, но показывая свое богатство и надеясь вызвать этим удивление; и где следует пойти на большие издержки, он тратит мало, а где на небольшие – много.

У мелочного же во всем недостаток; даже издержавши очень много, он из-за мелочи погубит [красоту], и, что бы ни делал, он колеблется и прикидывает, как бы издержать поменьше, и все равно сокрушается, будучи уверен, что все делает велико[лепней], чем следует.

Итак, эти склады [души] являются пороками, но они все же не вызывают [сурового] порицания, потому что не вредят окружающим и не слишком неприглядны.

7(III). Проявлять себя в великом величавости подобает уже по самому названию, мы же прежде всего рассмотрим, в чем [именно]; а исследовать ли [сам душевный] склад или его обладателя – это безразлично.

Величавый же – это, по-видимому, тот, кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным. Ведь вопреки достоинству так считает только глупец, а ни глупцов, ни неразумных (anoetoi) нет среди добродетельных. А значит, величавый [именно таков], как

сказано. В самом деле, достойный малого и считающий себя достойным малого благоразумен, но не величав, ведь величавость состоит в величии, так же как красота бывает в большом теле, а малорослые изящны и хорошо сложены, но не прекрасны.

Кто считает себя достойным великого, хотя не достоин, спесив, но спесив не всякий, [кто считает себя достойным] большего, нежели [действительно] достоин.

Приниженный же – это тот, кто считает себя достойным меньшего, [чем он достоин]; велики ли его достоинства или незначительны, он все равно считает себя еще менее достойным, и тот, кто достоин великого, [а считает себя достойным малого], – тот кажется, пожалуй, самым приниженным: каким же он считал бы себя, если б не был достоин столь [великого]?!

Величавый поэтому – крайний с точки зрения величия и срединный с точки зрения должного [поведения], ибо ему свойственно ценить себя по достоинству, а те, [другие], отклоняются в сторону излишка или недостатка.

Если человек считает себя достойным великого, этого достоин, и особенно если он достоин величайшего, то этим величайшим в первую очередь бывает что-то одно. [Понятие] достоинства (*he axia*) относится к внешним благам, а величайшим из таких благ мы признаем, видимо, то, что воздаем богам, то, к чему более всего стремятся высокопоставленные люди, и награду, присуждаемую за самые прекрасные [деяния]; это и есть честь, ибо именно она величайшее из внешних благ. Величавый, стало быть, как должно относится к чести и бесчестью. Что величавые имеют дело с честью, ясно и без рассуждения: они ведь считают самих себя достойными прежде всего чести, причем по достоинству.

Что касается приниженного, то ему недостает как чувства собственного достоинства, так и [понимания] достоинства величавого человека. Спесивый преступает меру применительно к самому себе, но все же не применительно к величавому.

Но величавый, коль скоро он достоин самого великого, будет, пожалуй, и самым добродетельным: действительно, большего всегда достоин более добродетельный и величайшего – самый добродетельный. Следовательно, поистине величавый должен быть добродетельным и величие во всякой добродетели можно считать признаком величавого. Разумеется, величавому ни в коем случае не подобает ни удирать со всех ног, ни поступать против права (*adikein*). В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого? Если внимательно рассмотреть [все] по отдельности, станет ясно, что величавый, если он не добродетелен, предстанет во всех отношениях посмешищем. Как дурной человек, он не был бы достоин чести, ибо честь – это награда, присуждаемая за добродетель, и воздается она добродетельным.

Итак, величавость – это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них. Трудно поэтому быть истинно величавым, ведь это невозможно без нравственного совершенства (*kalokagathia*). Величавый, таким образом, имеет дело прежде всего с честью и бесчестьем. При этом удовольствие от великих почестей, воздаваемых добропорядочными людьми, будет у него умеренное, как если бы он получал положенное или даже меньше: дело ведь в том, что нет чести, достойной во всех отношениях совершенной добродетели; он тем не менее примет эту честь, затем что нет ничего большего, чтобы воздать ему. Но он будет совершенно пренебрегать честью, оказываемой случайными людьми и по ничтожным [поводам]. Не этого он достоин. Соответственно он отнесется и к бесчестью, ибо по праву оно не может его коснуться.

Итак, величавый проявляет себя прежде всего, как было сказано, в отношении к чести; вместе с тем и в отношении к богатству, и к власти государя, и вообще ко всякой удаче и неудаче он, как бы там ни было, будет вести себя умеренно и не будет ни чрезмерно радоваться удачам, ни чрезмерно страдать от неудач, ведь даже к чести он не относится как к чему-то величайшему; а между тем и власть государя, и богатство избирают ради чести, во всяком случае, обладая ими, хотят за это быть в чести, а для кого даже честь – пустяк, для того и все прочее [ничтожно]. Вот почему величавые слывут гордецами (*hyperoptai*).

8. Принято считать, что удачные обстоятельства способствуют величию.

Действительно, достойными чести считаются благородные, государи или богачи, ибо они обладают превосходством, а всякое превосходство в благе заслуживает большей чести. Потому подобные обстоятельства и делают более величавыми: ведь некоторые почитают таких людей.

Однако только добродетельный поистине заслуживает чести, а у кого имеется и то и другое, [и добродетель, и удачные обстоятельства], те более достойны чести. Но кто, не будучи добродетелен, обладает подобными благами, не по праву считает себя достойным великого и неправильно именуется он величавым, ибо без добродетели, совершенной во всех отношениях, [величие] невозможно. Гордецами и наглецами (*hybristai*) также становятся обладатели этих благ, потому что нелегко без добродетели пристойно переносить удачу. Не способные переносить их и мнящие о себе, что превосходят других, они других презирают, а сами совершают какие угодно поступки. Они ведь только подражают величавому, не будучи ему подобны, и делают это, в чем могут, т. е. добродетельных поступков они не совершают, зато презирают других.

Что касается величавого, то он по праву выказывает презрение, ибо он составляет мнение истинно, тогда как большинство наугад.

И тот, кто величав, не подвергает себя опасности ради пустяков и не любит самой по себе опасности, потому что [вообще] чтит очень немногое. Но во имя великого он подвергает себя опасности и в решительный миг не боится за свою жизнь, полагая, что недостойно любой ценой остаться в живых.

Он способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их, так как первое – признак его превосходства, а второе – превосходства другого. За благодеяние он воздаст большим благодеянием, ведь тогда оказавший услугу первым останется ему еще должен и будет облагодетельствован. Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал

– нет (облагодетельствованный-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства), притом величавые с удовольствием слушают о благодеяниях, которые они оказали, и недовольно – об оказанных им. Вот почему даже Фетида не упоминает благодеяния, оказанного ею Зевсу, и лаконяне – благодеяний, оказанных ими афинянам, но только те, что были оказаны им самим. Признак величавого – не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко, но в то же время охотно оказывать услуги.

Кроме того, с людьми высокопоставленными и удачливыми величавые держатся величественно, а со средними – умеренно, ибо превосходство над первыми трудно и производит впечатление, а над последними не составляет труда; и если возноситься над первыми отнюдь не низко, то над людьми убогими гадко (*phortikon*), так же как выказывать силу на немощных.

Величавый не гонится за тем, что почетно, и за тем, в чем первенствуют другие; он празден и нетороплив, покуда речь не идет о великой чести или [великом] деле; он деятелен (*praktikos*) в немногих, однако великих и славных [делах].

Ненависть его и дружба необходимо должны быть явными (ведь и таиться, и правде уделять меньше внимания, чем молве, свойственно робкому); и говорит, и действует он явно (он свободен в речах, потому что презирает трусов, и он правдив [всегда], за исключением притворства перед толпой).

Он не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку, за исключением друга, ведь это рабская способность, недаром подхалимы [бывают] из прислуги и убогие – подхалимы.

Его нелегко удивить, ибо ничто не [кажется] ему великим.

Он и не злопамятен: величавому вообще не свойственно кому-то что-то припоминать, особенно когда [речь идет о причиненном ему] зле, скорее, ему свойственно не замечать этого.

Он не обсуждает людей (*anthropologos*), ибо не станет говорить ни о себе, ни о другом; право же, ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других, и в свою очередь он скуп

на похвалы. По той же причине он не злословит даже о врагах, разве только когда, презирая их, хочет оскорбить.

Менее всего он склонен горевать и просить помощи в связи с [повседневными] – необходимыми или малозначительными – делами, ибо так ведет себя тот, кому они важны.

И тот, кто величав, склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными, так как самодостаточному первое более свойственно.

Принято считать, что в движениях величавый человек бывает неспешен, голос у него глубокий, а речь уверенная, ибо не станет торопиться тот, кому мало что важно, и повышать голос тот, кто ничего не признает великим; а крикливость и поспешность от этого [– от того, что все кажется важным и значительным].

9. Таков, стало быть, величавый человек; [отклонения в сторону] недостатка [дают] приниженного, в сторону избытка – спесивого. Но и этих людей считают не злыми (*kakoi*) (так как они не делают зла), а заблудшими (*hemartemenoi*). Ведь приниженный, будучи достоин блага, лишает самого себя того, чего он достоин, и оттого, что он не считает себя достойным блага, кажется, что он наделен неким пороком (*kakon ti*); и самого себя он не знает, [иначе] он ведь стремился бы к тому, чего достоин, во всяком случае [признавая] это благами. И тем не менее таких людей считают не глупцами, а робкими (*okneroi*). Подобное мнение о самих себе, видимо, делает их хуже, ибо всякий человек стремится к тому, что ему по достоинству, а они сторонятся даже прекрасных дел и занятий, а равным образом и внешних благ, как будто они [всего этого] недостойны.

Что до спесивых, то их глупость и незнание самих себя ясно видны. Не обладая достоинством, они берутся за почетные [дела], а потом обнаруживают свою несостоятельность; они и нарядами украшаются, и позы принимают, и все такое [делают], желая, чтобы их успех (*entykemata*) был замечен; и говорят о нем, думая, что за него их будут чтить.

Однако приниженность резко противопоставлена величавости, нежели спесь, и встречается она чаще и хуже [спеси].

Итак, величавость, как уже было сказано, имеет дело с великой честью.

10 (IV). По-видимому, с честью связана, как было сказано в первоначальном обзоре добродетелей, еще одна добродетель; она относится к величавости, наверное, так же, как щедрость к великолепию. Дело в том, что обе эти добродетели далеки от великого, но в обычных и незначительных делах настраивают нас вести себя как должно. Подобно тому как для приобретения и даяния имущества существует обладание серединой, а также избыток и недостаток, так и для стремления к чести существует «больше» и «меньше» должного, а также должный источник и способ [достижения].

Мы ведь осуждаем честолюбивого за то, что он стремится к чести больше, чем должно, и к чести не из должного источника, нечестолюбивого – за то, что он не собирается принимать почести даже за прекрасные дела. Бывает иногда, как сказано в первоначальном обзоре, что честолюбивого мы хвалим за то, что он действительно муж и любит прекрасное (*philokalos*), а нечестолюбивого – за умеренность и благоразумие. Ясно, что (слово) «любитель» мы употребляем по-разному и понятие «честолюбие» не всегда относим к одному и тому же, но когда хвалим – [к тем, кто «любит честь»] сильнее, чем большинство, а когда осуждаем – [к тем, кто любит ее), больше, чем должно. Поскольку же обладание серединой здесь не имеет названия, кажется, что обе крайности оспаривают [ее место], как незанятое. Однако в чем есть излишек и недостаток, в том есть и середина, между тем к чести люди стремятся и больше, чем должно, и меньше, значит, и должное [стремление] тоже существует, так что этот [душевный] склад, представляя собою обладание серединой в отношении к чести, заслуживает похвалы, но не имеет имени. В сравнении с честолюбием он кажется нечестолюбием, в сравнении с нечестолюбием – честолюбием, а в сравнении с тем и другим в известном смысле кажется и тем и другим; так, видимо, обстоит дело и с другими добродетелями. И от того, что [держась середины] не назван, кажется, что противостоят

друг другу носители крайностей.

11(V). Ровность – это обладание, серединой в связи с гневом. В действительности для середины здесь нет имени, как, впрочем, и для крайностей, так что мы относим к середине ровность, которая отклоняется в сторону недостатка, [в свою очередь] безымянного. Избыток, пожалуй, можно назвать гневливостью, ведь переживание (*pathos*) [в этом случае] – гнев, а вызывается он многими и разнообразными [причинами].

Действительно, кого гнев охватывает из-за того, из-за чего следует, из-за тех, из-за кого следует, а кроме того, так, как следует, в должное время и на должный срок, тот заслуживает похвалы, стало быть, он и будет ровным человеком, раз уж ровность заслуживает похвалы. Ровный, разумеется, хочет быть невозмутимым и не идти на поводу у страсти, но, как прикажет суждение, так и злится, за то и такой срок. Погрешает он, скорее, по-видимому, в сторону недостатка, ибо ровный не мстителен, а скорее склонен прощать (*syggnomonikos*).

Недостаток, будь то некая «безгневность» или что бы там ни было, осуждают, ибо те, у кого не вызывает гнева то, что следует, считаются глупцами, а также те, кого гнев охватывает не так, как следует, не тогда и не на тех, на кого следует. Кажется ведь, что такой человек не чувствует и не страдает, а недоступный гневу, [он, видимо], не способен защищаться, между тем сносить унижения самому и допускать, чтобы унижали близких, низко.

Избыток может быть во всем (ведь гнев бывает и против тех, против кого не следует, и против того, против чего не следует, и больше, чем следует, и поспешней и дольше, чем следует), но все-таки все эти отклонения не даны одному и тому же человеку. Да этого и не могло бы быть, ведь порок уничтожает сам себя, и если он достигает полноты, то становится невыносимым [для самого его обладателя].

Итак, гневливых быстро охватывает гнев, причем на кого не следует, на что не следует и сильней, чем следует. Но зато они быстро и успокаиваются, и это [в них] лучше всего. Это происходит с ними потому, что они не сдерживают гнева, а благодаря своей резкости открыто платят [за обиду] и затем успокаиваются.

Горячие (*akrakholoi*) излишне резки и вспыхивают гневом из-за всего, [что угодно], и по всякому поводу; отсюда их название.

Желчные (*pikroi*) непримиримы, и гнев у них долго [не стихает], ведь они сдерживают ярость. Успокоение наступает, когда они отплатят, ибо месть прекращает гнев, заменяя страдание удовольствием; однако если этого не происходит, им тяжело, и это оттого, что они скрытны и никто их не утешает, а между тем, чтобы самому переварить гнев, нужно время. Такие люди очень докучают и себе, и самым своим близким.

Злобными (*khalepoi*) мы называем тех, кто злится и на то, на что не следует, и сильней, чем следует, и дольше, а кроме того, они не идут на примирение, покуда не отметят или не накажут.

Ровности мы противопоставляем, скорее, избыток гнева, ведь он чаще встречается, так как людям более свойственно мстить, да и для совместной жизни злобные хуже, чем безгневные.

Сказанное нами ранее ясно также из того, что мы говорим теперь. А именно, не просто определить, как, против кого, по какому поводу и какой срок следует испытывать гнев, а также до какого предела поступают правильно и [ли] погрешают. Ведь кто немного переходит [грань] – или в сторону большего, или в сторону меньшего, не заслуживает осуждения; действительно, иногда мы хвалим и признаем ровными тех, кому недостает гнева, а злобных признаем воистину мужами за способность начальствовать. Не просто поэтому определить в понятиях, насколько и как переходит [грань] тот, кто заслуживает осуждения, ибо судят об этом по обстоятельствам и руководствуясь чувством.

Ясно по крайней мере то, что похвалы заслуживает срединный [душевный] склад, при котором мы испытываем гнев против того, против кого следует, по должному поводу, должным образом и так далее, а избыток и недостаток заслуживают осуждения, причем если [отклонения] незначительны – мягкого и если они достаточно велики – сурового. Ясно,

разумеется, что следует держаться срединного [душевного] склада.

Итак, о [душевных] складах, связанных с гневом, сказано.

12(VI). С точки зрения общения (*en tais homiliais*) как при совместной жизни (*en toi sydzen*), так и при взаимоотношениях посредством речей и предметов одни считаются угодниками, а именно те, кто все хвалят, чтобы доставить удовольствие, и ничему не противоречат, полагая, что не следует кому бы то ни было причинять страдания; другие, кто, наоборот, всему противоречат и ничуть не заботятся о том, чтобы не заставить страдать, зовутся вредными и вздорными. Вполне понятно, конечно, что названные [душевные] склады заслуживают осуждения и что похвалы заслуживает [душевный склад], который находится посередине между ними: при нем человек примет и что следует, и как следует и соответственно отвергнет. Этому [складу души] не дано никакого имени, но больше всего он походит на дружелюбие (*philia*), ибо если добавить привязанность (*to stergein*), то обладатель срединного [душевного] склада в общении именно таков, каким мы склонны считать доброго друга. Но в отличие от дружбы здесь нет страсти и привязанности к тем, с кем общаются, ведь то или иное принимается [или отвергается] как должно, не из дружбы или вражды, но потому, что таков [сам человек]. А это значит, что он будет одинаково вести себя с незнакомыми и знакомыми, близкими и посторонними, хотя, конечно, так, как подобает в каждом отдельном случае, ибо ни одинаково заботиться о близких и о чужих, ни [одинаково] причинять им страдания не прилично.

Сказано, стало быть, что такой человек будет общаться со всеми как должно, а соотнося [все] с нравственной красотой и пользой, он будет стараться не доставлять страданий или доставить удовольствие. Похоже, что этот [душевный склад] связан с удовольствиями и страданиями, какие бывают при общении. Но если доставлять другим какие-то из этих удовольствий для него не нравственно (*ou kalon*) или вредно, он это отвергнет и намеренно заставит страдать; и если какое-то дело выставит другого человека в неприглядном виде, причем весьма [чувствительно], или причинит ему вред, а противодействие этому делу причинит [данному человеку] некоторое страдание, то [обладатель срединного склада] такое дело не примет, но отвергнет.

Он будет по-разному общаться с людьми высокопоставленными и обычными, с более и с менее знакомыми, равным образом учитывая и другие различия, воздавая каждому, что подобает, предпочитая [при этом] как таковое доставление удовольствия и остерегаясь доставления страдания, но принимая во внимание (когда это важнее), что из этого выходит, т. е. нравственную красоту и пользу. И вот ради большего удовольствия впоследствии он заставит немного пострадать. Таков, стало быть, человек, держащийся середины, но имени ему не дано.

А из доставляющих удовольствие, кто старается доставить его и только, – угодник, а кто делает это ради какой-нибудь выгоды в деньгах или в том, что к деньгам ведет, – подхалим. О том же, кто все отвергает, сказано, что он вздорный и вредный. И [в этом случае тоже] из-за того, что середина безымянна, кажется, будто крайности противопоставлены друг другу.

13 (VII). Обладание серединой в хвастовстве и при-творстве связано почти с тем же самым, но и оно безымянно. Не худо, однако, разобрать и такие [душевные склады], ибо мы, пожалуй, больше узнаем, что относится к нраву, разобрав каждый нрав по отдельности, и мы скорее уверимся, что добродетели состоят в обладания серединой, поняв, что во всех случаях это так.

Уже были названы те, кто в общении при совместной жизни доставляют удовольствие или причиняют страдания, а теперь поговорим о правдивых (*hoi aletheyontes*) и обманщиках (*hoi pseudomsnoi*) как в речах, так и в поступках и в приписывании себе [чего-либо].

Принято считать, что хвастун склонен приписывать себе славное – то, чего у него нет, или большее, чем у него есть; а притвора, наоборот, отрицает, [что у него есть то], что у него есть, или преуменьшает [это]; тот же, кто держится середины, как [человек