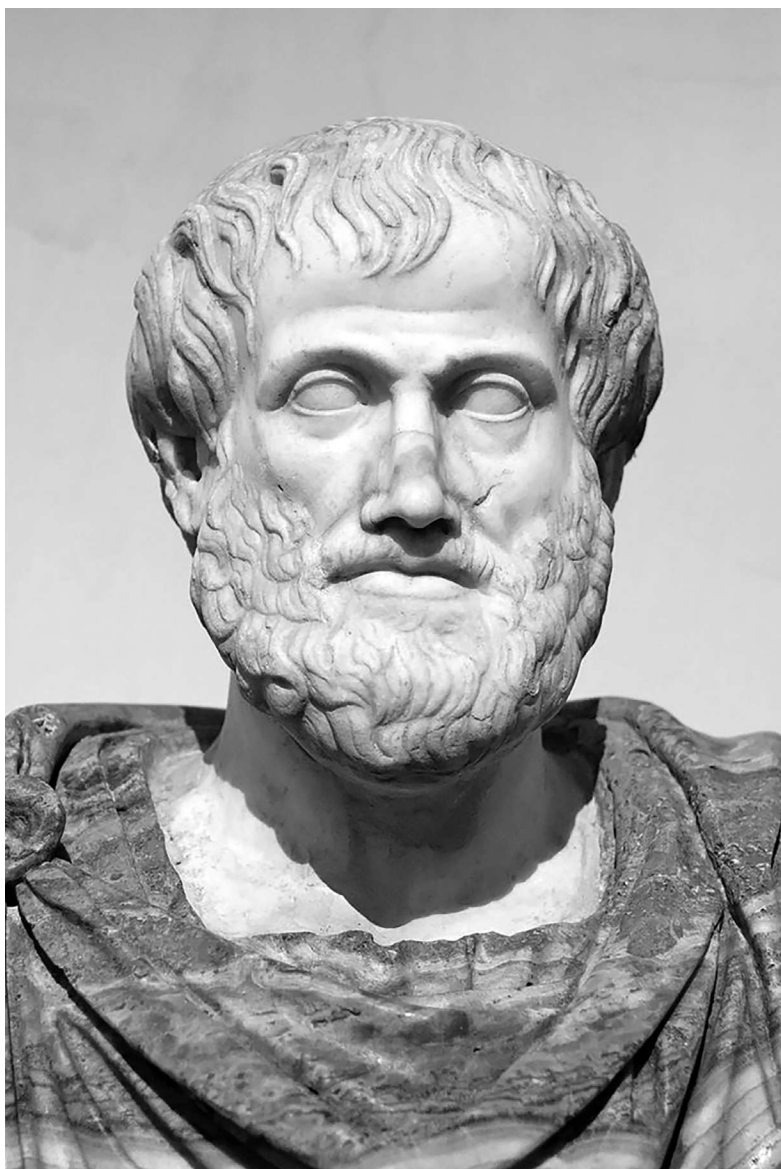


Содержание

Вопросы, на которые дает ответ эта книга	5
Предисловие	7
Этика (К Никомаху).....	9
Политика	267
Риторика	401
Аристотель. Избранные афоризмы	540



Аристотель
(384 год до н. э. — 322 год до н. э.)

Вопросы, на которые дает ответ эта книга

В чем заключается благо человека?

Благо человека заключается в деятельности души, сообразной с добродетелью, а если добродетелей несколько, то в деятельности, сообразной с лучшей и совершеннейшей добродетелью. *Стр. 21*

В чем заключается щедрость?

Щедрость заключается не в количестве раздаваемого, а в душевном свойстве дающего, а это определяется имуществом раздающих. Поэтому-то из двух тот окажется более щедрым, который раздал меньше из меньшего имущества. *Стр. 85*

Каким существом является человек?

Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. *Стр. 271*

Какое стремление природа вселила во всех людей?

Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо. *Стр. 272*

Из чего складывается наука о домохозяйстве?

Наука о домохозяйстве предполагает три элемента власти: во-первых, власть господина по отношению к рабам; во-вторых, отношение отца к детям; в-третьих, отношение мужа к жене. *Стр. 294*

Что является государственным благом?

Государственным благом является справедливость, т. е. то, что служит общей пользе. *Стр. 379*

Почему человек может поступить несправедливо?

Мотивы, под влиянием которых мы добровольно причиняем вред и поступаем несправедливо, — это порок и невоздержанность. *Стр. 456–457*

Что есть гнев?

Гнев — соединенное с чувством неудовольствия стремление к тому, что представляется наказанием за то, что представляется пренебрежением или к нам самим, или к тому, что нам принадлежит, когда пренебрегать бы не следовало. *Стр. 493*

Кого и почему мы любим?

Мы любим и тех, кто оказал благодеяние или нам самим, или тем, в ком мы принимаем участие; и тех, в ком подозреваем желание оказать благодеяние... Любим мы также друзей наших друзей и тех, кто любит людей, любимых нами... *Стр. 504*

Предисловие

Древняя Греция — родина философии. Аристотель — тот, благодаря кому философия превратилась в систему и стала питательной почвой, взрастившей множество научных дисциплин.

Аристотель изучал строение Солнечной системы, писал о государстве и политике, о происхождении животных и человеческой душе, о боге, о красноречии... Аристотель был талантливым педагогом — его весьма почитал Александр Македонский, самый, пожалуй, известный его ученик; а открытый мыслителем Ликей многие по сей день считают образцом учебного заведения.

Сегодня мы предлагаем вам познакомиться с избранными главами самых известных трудов древнегреческого гения — «Этикой», «Политикой» и «Риторикой».

Именно Аристотель считается автором термина «этика» (от греч. ἦθος — «этос» — «обычай, нрав»). Изначально философ объединил этим словом совокупность правил поведения людей в обществе. Но постепенно рамки расширились, и ныне этика — это наука о нравственности, о свободе воли, о долге, о взаимном уважении и — в широком смысле — о добре и зле. Именно Аристотель, любивший все систематизировать, выделил рассуждения о том, каковы должны быть отношения между людьми, в особую область философского знания. Труд Аристотеля на эту тему известен как «Никомахова этика» (или «Этика Никомаха»). Видимо, философ посвятил произведение своему отцу или сыну (они оба носили это имя).

«Политика» представляет собой разностороннее рассмотрение государственного устройства. Аристотель писал свой труд на основе данных о самых разных государственных

системах — тех, что были задолго до него, и тех, что были современны ему. Государство для философа — сложная система, он рассматривает такие ее элементы, как семья, общество, собственность. Особо интересна теория полиса — рассмотрение Аристотелем правильных и неправильных форм правления. Увы, «Политика» осталась незаконченной.

«Риторика» относится к самым известным, основополагающим работам об ораторском искусстве, которую по сей день изучают на юридических и филологических факультетах. Аристотель подробнейшим образом изучает способы эмоционального воздействия на аудиторию, разъясняет основные принципы красноречия, уделяет внимание человеческим эмоциям и связи оратора с аудиторией.

«Начало есть более чем половина всего», — сказал однажды Аристотель. Так давайте же начнем знакомство с его наследием!

ЭТИКА
(К НИКОМАХУ)

Книга I

О благе и блаженстве.

Начало о добродетелях

§1. Всякое искусство и всякая наука, а также и деятельность, и намерение стремятся к известному благу; поэтому благо хорошо определили так: оно есть то, к чему все стремится. Оказывается, однако, различие целей: они — частью деятельности, частью — независимые от них предметы. В тех случаях, где есть, помимо деятельности, цель, там предмет ценнее самой деятельности. **Цели должны быть разнообразны, так как существуют различные действия, и искусства, и науки:** цель врачебного искусства — здоровье, судостроительного — судно, стратегии — победа, экономии — богатство. Те из целей, которые подчинены одной какой-либо способности, как, например, умение сделать уздечку и другие необходимые принадлежности упряжи подчинено уходу за лошадьми, точно так же как все относящееся к войне подчинено стратегии (подобное же подчинение существует и в других областях), — во всех этих случаях наиболее архитектурные [то есть общие и важные] цели должны быть предпочтены целям, им подчиненным, потому что ради первых люди прибегают ко вторым. Нет разницы, будет ли цель действий в деятельности или же, помимо последней, в чем-либо ином, как, например, в перечисленных науках. Если же есть цель в области, осуществляемой деятельностью, к которой мы стремимся ради нее самой, а к другим целям лишь ради нее, и если мы не стремимся ко всему ради чего-либо иного (ибо в таком случае

возник бы бесконечный ряд, и наше стремление стало бы пустым и тщетным), то ясно, что это именно и есть благо и добро. Познание его имеет важное значение для жизни, ибо не лучше ли тогда мы, как стрелки, ясно видящие цель, достигнем желаемого? Если это так, то следует постараться определить в общих чертах высшее благо и к каким наукам или способностям оно относится. Кажется, что оно относится к наиболее могущественной и архитектурной науке, а такова политика, ибо она определяет науки, в которых нуждается государство, и каким наукам следует обучаться отдельным лицам, и в каких пределах. Кроме того, мы видим, что наиболее уважаемые способности служат ей, как, например, стратегия, экономика, риторика. Так как она пользуется остальными науками, имеющими дело с практикой, и так как она предписывает, что следует делать и от чего воздерживаться, то ее цель, вероятно, охватывает цели всех остальных наук и заключает в себе высшее благо человека, и хотя оно и тождественно для отдельного лица и государства, но кажется, будет делом более великим и совершенным постичь и спасти благо государства; хорошо это уже и для отдельного человека, но прекраснее и совершеннее для целого народа или государства. Итак, вот к чему стремится наша наука, относящаяся к политике: о ней в таком случае достаточно сказано, если объяснение дано настолько, насколько позволяет сам предмет, потому что не во всех размышлениях следует искать точности, как, например, не следует искать точность в произведениях ремесла.

Прекрасное же и справедливое, объекты политической науки, заключают в себе такое различие и неопределенность, что кажутся скорее чем-то условным, нежели абсолютным (по природе). Та же неопределенность господствует и относительно благ, в силу чего они многим приносят вред: некоторых погубило богатство, других — мужество. Имея дело

с подобными понятиями и выводами из них, следует довольствоваться указанием истины в общих и крупных чертах, и имея дело с тем, что случается по большей части, также и с выводами из таких посылок, должно стремиться к подобным же заключениям [вероятным]. Эту точку зрения следует прилагать ко всякому отдельному исследованию. Образованный [«знающий»] человек станет стремиться в каждой отдельной науке только к той степени точности, которую допускает природа исследуемого предмета. Одинаково нелепо, кажется, требовать от математика убеждений красноречивых, а от оратора — точных доказательств.

Всякий судит хорошо о том, что знает, и в этой области он хороший судья; в каждой отдельной области таким является человек науки, а всесторонне образованный человек будет безотносительно хорошим судьей; поэтому-то молодой человек не пригоден к занятию политической наукой, так как он неопытен в делах житейских, а политика именно занята ими и заключениями из них. Сверх того, молодой человек, живущий под влиянием аффектов, станет напрасно и бесполезно слушать лекции по политике, так как цель их — не познание, а практика, деятельность. При этом нет разницы, будет ли слушатель молод годами или иметь юношеский нрав, ибо недостаток — не в годах, а в жизни, управляемой аффектами, и в отсутствии интереса к отвлеченному. Подобного рода людям познание приносит столь же мало пользы, как и невоздержанным. Напротив, познание подобных предметов чрезвычайно полезно людям, подчиняющим свои стремления и свою деятельность разуму.

§ 2. Достаточно сказано относительно слушателя, относительно нашей точки зрения и нашей цели. Вернемся вновь к началу. Так как всякая наука и намерение стремятся к известному благу, то спрашивается: в чем заключается цель политики и каково высшее благо, осуществимое

деятельностью? На словах почти все люди согласны между собою: блаженство считается высшим благом как людьми необразованными, так и образованными, а под словом «блаженство» разумеют приятную жизнь и жизнь в довольстве. Но относительно понятия блаженства мнения расходятся, и необразованные люди иначе определяют его, чем мудрецы: одни относят блаженство к ясным и бросающимся в глаза предметам, как, например, к наслаждению, или богатству, или почету; другие считают его чем-то иным; часто один и тот же человек определяет блаженство то так, то иначе: больной видит его в здоровье, неимущий — в богатстве; люди, сознающие свое невежество, особенно удивляются тем, кто говорит о чем-то великом и им недоступном. А некоторые думают, что, помимо всех этих благ, существует «благо само по себе», в котором и заключается причина того, что мы считаем перечисленные блага таковыми. Исследовать все мнения, пожалуй, будет бесполезно: достаточно остановиться на самых обычных и имеющих какое-либо основание. Но мы не должны упускать из виду различие методов — идущего от принципов и идущего к принципам. Справедливо поэтому Платон останавливался на этом затруднении и исследовал вопрос, какого метода следует держаться — ведущего ли от принципов или ведущего к принципам, подобно тому как можно себя спросить: должен ли бег в стадиях совершаться по направлению к экспертам, назначающим награды, или же, напротив, от них. Начинать следует от известного, а оно двоякого рода: частью известное нам, частью безусловно-известное. Пожалуй, что нам следует начинать с того, что нам известно.

Здесь-то и лежит причина, почему тот, кто хочет с пользой слушать исследование о прекрасном и справедливом и вообще о политике, должен быть нравственным человеком, ибо началом исследования должно быть понятие

нравственности; если оно существует в человеке в достаточной мере, то он не будет нуждаться в исследовании причины, ибо подобный человек сам обладает принципами или легко найдет их; тот же, кто не имеет ни того, ни другого [то есть ни понятия, ни причины], пусть послушает Гезиода:

Тот превосходный человек,

кто все сам познал,

Хорош также и тот,

кто слушает умные речи.

А тот, кто и сам ни о чем не мыслит

и не принимает к сердцу

Речь другого, тот совершенно

бесполезный.

§ 3. Вернемся вновь к началу. **Не без основания люди образуют понятия блага и блаженства соответственно с жизнью, которую они ведут.** Необразованная и грубая толпа видит благо и блаженство в наслаждении и поэтому любит проводить жизнь в удовольствиях. Существуют три наиболее выдающихся образа жизни: только что упомянутый, далее — политический и третий — созерцательный. Итак, большинство людей, отдавая предпочтение животной жизни, тем доказывают свой рабский образ мышления; но они имеют оправдание в том, что многие из людей, живущих в довольстве, сочувствуют Сарданапалу. Люди образованные и деятельные высшим благом считают почести, ибо в них почти исключительно лежит цель политической жизни. Но это определение кажется слишком поверхностным для искомого нами понятия, ибо честь более принадлежит тому, кто ею наделяет, чем тому, кого ею наделяют; мы уже предчувствуем, что благо есть нечто неотъемлемое и свойственное человеку, стремящемуся к нему. Сверх того, ведь люди, кажется, для того стремятся к почестям, чтобы убедить самих себя в своих хороших качествах, поэтому-то

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

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

природе ранее отношения. Последнее — лишь случайный признак бытия и подобно его отпрыску, так что и эти категории не могут подходить под одну общую идею. Далее, так как благо и бытие подходят под одни и те же категории (в категории бытия, например, оно называется Богом и разумом, в категории качества — добродетелями, в категории количества — мерою; в категории отношения — полезным, в категории времени — удобным случаем, в категории пространства — приятным местопребыванием и т. п.), то ясно, что оно не может быть одною общею идеей, ибо в таком случае благо не подходило бы под все категории, а лишь под одну. Далее, относительно всех благ должна быть одна наука, так как понятиями, стоящими в одной категории, занята всегда одна наука. В данном случае многие науки заняты понятиями, относящимися к одной категории: так, например, благоприятное время в войне исследует стратегия, в болезни — врачебное искусство, меру в пище — врачебное искусство, а в телесном упражнении — гимнастика.

К тому же возникает затруднение, что они хотят сказать своей «абсолютной идеей», если понятие «человека самого по себе» и понятие человека [в отдельности] тождественны, ибо, поскольку он человек, он нисколько не отличается от понятия человека «самого по себе». Если это так, то и благо «самого по себе» нисколько не отличается от относительно блага. Благо нисколько не станет большим благом в силу того, что оно вечно, точно так же, как то, что в течение долгого времени сохраняет белый цвет, нисколько не более того, что сохранит этот цвет лишь в течение одного дня. В этом случае пифагорейцы учили, как кажется, более правдоподобно, полагая и единое в число благ. Кажется, что и Спевсипп следовал их мнению. Но об этом будет говорено в другой раз. Что касается сказанного, то возникает некоторое затруднение: речь шла не о всем благе; ведь Платон относил

к одному виду то благо, к которому стремятся и которого желают ради него самого, а к другому виду — то, которое служит лишь средством создать или сохранить благо или защититься от противоположного зла, этот второй вид существует лишь благодаря первому и называется благом в ином смысле. Итак, ясно, что он понятие блага употреблял в двояком значении, разумея под этим то благо само по себе, то благо относительное. Различив благо само по себе от полезностей, посмотрим, могут ли они быть подведены под одну идею. Но что считать благом самим по себе? Может быть, то, что само по себе в отдельности составляет предмет стремлений, как, например, мышление или зрение, или известные наслаждения, или почести. Хотя ко всему этому мы стремимся ради иной цели, но все же их в известном смысле можно назвать благом «самим по себе». Или же ничто не считать таковым, за исключением идеи. Но в таком случае упомянутое различие становится совершенно напрасным. Если же допустить, что только что названное относится к благу самому по себе, то понятие блага во всех должно быть одним и тем же, как, например, понятие белизны в снеге и белилах; однако понятия почести, мышления и наслаждения различны, и различны именно, поскольку они суть блага. **Итак, благо не есть нечто общее, подходящее под одну идею.** Но в каком же смысле употребляется это понятие? Ведь не случайно же столь различное названо одним именем [благом]: может быть, потому, что все это вытекает из одного принципа, или же потому, что все направлено к одному принципу, или же по аналогии? Как, например, зрение в теле, так разум в душе и другие тому подобные аналогии. Но может быть, следует оставить теперь эту тему; более точное исследование ее относится к другой части философии. Оставим также и идеи, потому что если бы даже и было благо, существующее само по себе и употребляемое как общее

сказуемое, то ясно, что оно неосуществимо и для человека недостижимо. Мы же желаем теперь найти достижимое благо. Но может быть, кому-либо покажется полезным познание идеи блага для различения достижимых практических благ: имея как бы пример, мы тем легче узнаем относительные блага человека, и если будем знать благо само по себе, то тем легче достигнем относительных благ. Этот довод имеет известного рода убедительность, но не подтверждается науками, ибо они, стремясь к определенному благу, стараются найти именно это и пренебрегают познанием блага самого по себе; с другой стороны, и нелепо предположить, чтобы все практики (*τεχνίται*) пренебрегали подобной помощью и не старались о ее приобретении. К тому же не ясно, какого рода помощь может подать познание блага самого по себе ткачу или плотнику в их ремесле и почему бы тот, кто познал идею саму по себе, стал лучшим врачом или полководцем. Ведь врач не с этой [идеальной] точки зрения рассматривает здоровье вообще, а здоровье человека, и притом именно известного человека, ибо лечит он каждого в отдельности.

§ 5. Но об этом достаточно сказано. Вернемся вновь к исследуемому нами понятию блага и посмотрим, что оно такое? Оно различно в различных деятельности и искусствах. Оно одно во врачебном искусстве, другое в стратегии и подобным же образом иное в остальных. Что же считать благом для каждой отдельной деятельности? Не то ли, ради чего все остальное предпринимается? А это во врачебном искусстве — здоровье, в стратегии — победа, в строительном искусстве — дом, а в других — нечто другое, во всех же действиях и намерениях — цель, ибо все ради цели предпринимает остальное. Так что если все действия имеют одну цель, то она-то и будет осуществимое благо, если же несколько, то они будут таковыми. Наше рассуждение иным путем опять пришло к тому же самому результату, и его-то

должно постараться сделать еще более ясным. Так как существуют различные цели, из которых мы одни выбираем лишь как средства, например богатство, флейту и вообще все инструменты, то ясно, что не все цели одинаково совершенны, высшее же благо кажется чем-то совершенным, так что если есть одна совершенная цель, то она и должна быть искомою нами; если же их несколько, то совершеннейшая из них будет искомою нами.

То, к чему стремятся ради него самого, мы называем более совершенным в сравнении с тем, к чему стремятся лишь как к средству, а то, что никогда не бывает средством для чего-либо иного, мы называем более совершенным в сравнении с тем, к чему стремятся то как к цели самой по себе, то как к средству; безусловно же совершенным мы называем то, к чему всегда стремятся как к цели самой по себе и никогда как к средству; блаженство более всего кажется чем-то подобным, ибо его мы всегда избираем как цель и никогда как средство; к почести же, наслаждению, разуму и всей добродетели мы стремимся то как к целям (ибо мы выбрали бы каждое отдельное из перечисленных, даже если бы не имели от них никакой пользы), то ради блаженства, считая их средствами к блаженству; блаженство же никто не выбирает ради этого или как средство к чему-либо иному.

То же самое следует из понятия самоудовлетворенности (*αὐταρκεία*): совершенное благо должно удовлетворять само себя. Когда мы говорим о самоудовлетворенности, то мы не разумеем здесь нечто такое, что удовлетворяло бы человека, живущего исключительно для себя, жизнью одинокого, а такое, что удовлетворило бы и родителей, детей, жену и вообще друзей и соотечественников, так как человек по своей природе существо политическое. Однако необходимо положить известный предел этим отношениям, ибо если распространить их и на родителей, и на все наше

потомство, и на друзей наших друзей, то получится бесконечный ряд. Это мы рассмотрим после, а под понятием самоудовлетворенности будем разуметь то, что само по себе делает жизнь желанною и ни в чем не нуждающейся; нечто подобное и есть, как мы полагаем, блаженство. Сверх того, блаженство, будучи более желанным, чем все остальное, не есть нечто сложное [из отдельных благ], ибо ясно, что в таком случае достаточно бы прибавить самое незначительное благо, чтобы сделать блаженство еще более желанным, ибо эта прибавка создала бы перевес благ, а всегда большее благо в то же время и более желательнее. Таким образом, блаженство, будучи целью человеческой деятельности, представляется чем-то совершенным и самоудовлетворяющимся.

§ 6. Однако, соглашаясь с тем, что блаженство прекрасно, можно желать более ясного определения понятия; этого же мы, может быть, достигнем, если определим назначение человека. Подобно тому как музыкант, или скульптор и всякий художник, или даже вообще всякий человек, занятый каким-либо делом, в этом своем деле видит благо и [находит] удовлетворение, точно то же можно бы думать и относительно человека вообще, если только у него есть какое-либо назначение. Но неужели же плотник или сапожник имеют известного рода назначение и дело, а человек по природе не имеет назначения? Не вероятнее ли, что как глаз, или рука, или нога, или вообще всякий член имеет свое назначение, точно так же и человек, помимо всего этого, имеет свое специальное назначение? В чем же оно состоит? Жизнь свойственна и растениям, а мы ищем специально принадлежащее [человеку]: итак, мы должны выделить жизни питательную и растительную. Следующий вид жизни — чувствующий; но и он свойствен как лошади, так и быку, и вообще всем животным. Остается деятельная жизнь разумного существа, притом

такого, которое частью повинуется разуму, частью же владеет разумом и мышлением.

А так как разумная жизнь понимается в двояком смысле, то мы должны разуметь здесь деятельную, ибо последней более соответствует название разумной. Итак, назначение человека — в разумной деятельности или, по крайней мере, не в неразумной деятельности души; при этом мы употребляем понятие назначения в родовом значении тождественно с индивидуальным значением, например, для хорошего человека; подобно тому как мы сказали бы, что назначение играющего на кифаре и хорошо играющего на кифаре тождественны, и это безусловно верно во всех случаях: мы только к самой деятельности прибавляем превосходство мастерского выполнения; так, про играющего на кифаре мы говорим, что его назначение играть на кифаре, про хорошо играющего — играть мастерски на кифаре. Точно так же мы назначение человека видим в известного рода жизни, а именно — состоящей в разумной душевной энергии и деятельности, а назначение хорошего человека — в хорошем и прекрасном выполнении этой деятельности, **каждое же действие тогда хорошо, когда оно сообразуется со специально относящейся к нему добродетелью**. Итак, ежели все это справедливо, то благо человека заключается в деятельности души, сообразной с добродетелью, а если добродетелей несколько, то в деятельности, сообразной с лучшей и совершеннейшей добродетелью, и притом в течение всей жизни, ибо «одна ласточка еще не делает весны», как не делается ею и один день; точно так же один день или короткое время еще не делает человека счастливым или блаженным.

§ 7. Удовлетворимся таким определением блага, потому что сначала достаточно определить его в общих чертах, а потом уже описать его подробнее; всякий, кажется,

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

§ 8. Мы должны исследовать высшее благо не только путем умозаключения и посылок, но и обращать внимание на то, что сказано о нем [философами], ибо все действительно существующее согласуется с истиной и не истинное тотчас выделяется от истинного. Блага делятся на три группы: на так называемые внешние, на психические и телесные;

психические блага — наиболее важные, и их по преимуществу мы называем благами. Действия же и психическую энергию мы относим к областям души. Итак, можно утверждать, что наше определение верно, так как оно согласно с древним, принятым философами определением, но столь же справедливо и утверждение, что цель [человеческой жизни] заключается в известных действиях и энергии, ибо таким образом цель помещена в число душевных благ, а не внешних; это наше определение подтверждается еще и тем, что про блаженного говорится, что он счастливо живет и успевает в жизни; при этом под счастливою жизнью разумеют успешную деятельность.

§ 9. Кажется, различные мнения, высказанные относительно блаженства, сходятся со сказанным нами: одни видят блаженство в добродетели, другие — в здравомыслии, третьи — в мудрости, четвертые — во всем этом вместе в связи с наслаждением или, по крайней мере, не без наслаждения; некоторые вносят в число условий блаженство и внешнее благосостояние. Одну часть этих мнений защищают многие древние философы, другую — хотя и немногие, но знаменитые. Невероятно, чтоб и те, и другие в своих мнениях во всем ошибались; вероятнее, что то, или другое, или даже большая часть вопросов решались ими верно. Что касается тех, которые считают блаженство добродетелью [вообще] или одной специальной добродетелью, то наше определение с ними согласуется, ибо деятельность, сообразная с добродетелью, причастна добродетели; но немаловажно различие в понимании высшего блага — как обладания или как пользования, как приобретенного качества души или же как энергии [деятельности]: ведь хорошее качество может быть в человеке, но бездействовать, как, например, в спящем или по какой-либо причине бездейственном. С энергией этого не может быть, ибо она по необходимости действует и стремится к благу. И подобно тому,

как на Олимпийских играх награждаются венцом не самые красивые и самые сильные, а принимавшие участие в состязаниях (ибо в их числе находятся победители), точно так же и в жизни только те достигают *καλοκάγαθίαν* (собственного совершенства), которые действуют. Зато жизнь таких людей сама по себе приятна, ибо наслаждение — душевное состояние, и каждому приятно только то, что он любит; так, человеку, любящему лошадей, нравятся лошади, любящему зрелища — нравится театр; точно так же все справедливое нравится человеку, любящему справедливость, и вообще всякая добродетель нравится человеку, любящему добродетель. Наслаждения большинства людей, правда, противоречат друг другу вследствие того, что их наслаждения не суть таковы по природе, напротив того, люди, любящие прекрасное, наслаждаются тем, что по своей природе способно доставить наслаждение, а к таким предметам должно причислить действия, сообразные с добродетелью: они-то и нравятся подобным людям и прекрасны сами по себе. Жизнь таких людей во все не нуждается в наслаждении, как в каком-то украшении, ибо содержит в себе наслаждение. Сверх всего сказанного, тот человек нехорош, который не восхищается прекрасными поступками, точно так же как никто не назовет справедливым того, кто не восхищается справедливыми поступками, или же щедрым того, кто не восхищается щедростью. Это справедливо и в других случаях. Если это так, то и действия, сообразные с добродетелью, должны быть сами по себе приятными, а сверх того — и хорошими и прекрасными, и притом каждое из указанных качеств им свойственно в высшей мере, если только верно наше утверждение, что о таких действиях судить хорошо в состоянии лишь хороший человек. Итак, блаженство лучше всего, прекраснее и приятнее всего, и эти три качества в нем нераздельны, как в эпиграмме в Делосе, которая гласит:

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

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

§ 10. Отсюда является затруднение объяснить, как возникает блаженство: можно ли ему научиться, или приобрести привычкой, или другим каким путем, или же оно дается какою-то божественною судьбой, или даже просто случаем. Конечно, **если боги наделили чем-либо человека, то следует и блаженство считать даром богов, и тем более что оно есть лучшее, чем владеют люди.** Этот вопрос лучше рассмотреть в другом месте, но если бы даже блаженство не было даром богов, а приобретено было добродетелью, или обучением, или упражнением, то все же оно останется чем-то божественным. Ибо кажется, что цель

и награда добродетели должны быть чем-то прекрасным, божественным и блаженным. В таком случае блаженство есть цель, общая всем, ибо все, не совсем лишенные добродетелей, в состоянии достичь его известным обучением и трудом. И если это справедливо, то лучше стать блаженным этим путем, чем случаем, а весьма вероятно, что оно справедливо, если только справедливо, что все в природе наилучшим образом приспособлено. То же самое можно сказать про создания искусства и всякой вообще причины, а тем более высшей причины; было бы ошибочно предоставить все лучшее и величайшее случаю; это явствует и из определения исследуемого нами объекта: ведь сказано, что блаженство состоит в известного рода деятельности, сообразной с добродетелью. Что касается остальных благ, то они частью необходимы, частью же играют роль пособий, полезностей и средств. Все это согласно с тем, что сказано в начале: там мы высказали мысль, что цель политики — наиболее высокая; ее главная забота состоит в том, чтобы придать гражданам известного рода хорошие качества и сделать их людьми, поступающими прекрасно; поэтому-то мы и не называем ни быка, ни лошадь, ни другое какое-либо животное блаженным, ибо ни одно из них не в состоянии принять участие в подобной деятельности. По этой же самой причине и ребенок не блажен, потому что он, в силу своего возраста, не может действовать подобным образом, а если же мы и назовем его блаженным, то лишь в надежде на будущее; поэтому необходима, как мы сказали, совершенная добродетель и совершенная жизнь, а так как жизнь подвержена многим изменениям и разнообразным случайностям, то может произойти, что на того, кому очень хорошо жилось, под старость обрушатся несчастья, как, например, рассказывают в героических песнях про Приама; человека, испытавшего подобные бедствия и умершего в несчастье, никто не назовет счастливым.

§ 11. А может быть, вообще ни одного человека не следует считать счастливым, пока он живет, и должно, по выражению Солона, смотреть на конец. Но если даже и так, то спрашивается: может ли быть счастливым тот, кто умер? Не совершенно ли это нелепо, особенно для нас, полагающих блаженство в деятельности? Но даже если бы мы и не называли умершего счастливым, и если бы Солон не это хотел сказать, а лишь то, что только тогда можно безошибочно назвать человека блаженным, когда он находится вне всяких несчастий и бедствий, и в этом случае остается некоторое затруднение. Ведь, кажется, и для умершего есть своего рода зло и благо, как, например, почести или бесчестье, счастье или несчастье детей или вообще потомства, точно так же как для человека живого, но не чувствующего [например, спящего].

Но вот и еще затруднение: человек, до старости счастливо живший и в счастье умерший, может подвергнуться разным превратностям судьбы по отношению к потомкам: одни из них могут быть людьми хорошими и получить в удел жизнь по заслугам, другие — наоборот; ясно, что их судьба во многом может отличаться от судьбы родителей; нелепо в таком случае и умершего подвергать превратностям судьбы и делать его то счастливым, то вновь несчастным; с другой стороны, утверждать, что нет никакой связи и ни в какое время между судьбой родителей и их потомков, — также нелепо. Но вернемся к первому затруднению; может быть, оно уяснит нам и настоящее [затруднение]. Если же должно взирать на конец и считать каждого блаженным не постольку, поскольку он теперь блажен, а поскольку он ранее был таким, то как же избежать нелепости, что человеку счастливому в настоящее время нельзя приписать качества, принадлежащего ему, не впадая в ошибку, и это только вследствие нехотения назвать счастливыми живущих, памятуя о превратностях судьбы и считая блаженство чем-то твердым

и неизменным, в то время как одни и те же люди подвержены круговороту судьбы. Ясно, что если мы будем следовать за судьбами, то нам часто придется одного и того же называть то счастливым, то опять несчастным, и мы сделаем из блаженства своего рода хамелеона и нечто не имеющее прочного основания.

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

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

Мы думаем, что **тот истинно хороший и благомыслящий человек, кто с некоторым достоинством переносит превратности судьбы** и всегда при известных данных обстоятельствах поступает наилучшим образом, подобно хорошему полководцу, который с предоставленным ему войском достигает наибольших военных успехов, или подобно хорошему сапожнику, который из данной ему кожи сошьет наилучшие сапоги; это справедливо и относительно остальных художников и ремесленников. Если это так, то счастливый никогда не может стать несчастным; он не станет и блаженным, если на него обрушатся несчастья Приама, однако все же не будет переменчивым, и нелегко будет лишить его блаженства случайными несчастьями, а разве только великими и часто повторяющимися; но, раз впад в несчастье, он не станет в короткое время вновь счастливым, разве только если ему удастся совершить великие и прекрасные дела в течение долгого и непрерывного времени. Итак, что мешает нам назвать счастливым человека, действующего сообразно совершенной добродетели, в достаточной мере наделенного внешними благами и притом действующего не в течение какого-либо срока, а в течение всей жизни? Или же следует прибавить: человека, жившего так и умершего так, ввиду того что грядущее нам не ясно, а блаженство мы считаем целью во всех отношениях

законченной? Если так, то блаженными, и притом блаженными людьми, мы назовем тех, которые имеют или будут иметь указанные качества.

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

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

§ 12. Разъяснив это, рассмотрим вопрос, следует ли блаженство относить к предметам, заслуживающим похвалы,

или же скорее к предметам, заслуживающим уважения. Ясно, что оно не относится к возможностям. Все, что хвалимо, представляется известным качеством и хвалится по отношению к чему-либо. Справедливого, храброго и вообще хорошего человека и добродетель мы хвалим за их действия и дела, точно так же и сильного или быстрого и т. д. мы хвалим за их качества и за то, что они имеют известное отношение к благу и к нравственному совершенству. Ясно это и из похвал, обращаемых к богам: они покажутся смешными в приложении к ним, и это потому, что всякая похвала возникает, как мы сказали, из известного отношения. Если такова природа похвалы, то она не приложена к самым высоким предметам, а им, как кажется, свойственно нечто большее и лучшее, ибо богов мы не хвалим, а почитаем блаженными и счастливейшими, точно так же мы почитаем блаженными и наиболее божественных людей. То же самое можно сказать и о благах. Никто не хвалит блаженства или справедливости, а считают их чем-то божественным и превосходным, чем-то стоящим выше всяких похвал. По этой-то причине и Эвдокс справедливо причислил наслаждение к прекраснейшим предметам; он полагал, что оно лучше, чем предметы, заслуживающие похвалы, так как его не хвалят, хотя оно и принадлежит к числу благ; Божество и высшее благо он относил туда же, так как все остальное зависит от них. Похвала же принадлежит добродетели, ибо она делает нас способными ко всему прекрасному; хвалебные же гимны относятся в одинаковой мере как к душевной, так и к физической деятельности. Но рассмотрение этого вопроса скорее относится к науке, исследующей хвалебные гимны [риторика]. Для нас же ясно, что блаженство относится к предметам, заслуживающим уважения, и притом безусловно. Это следует, как кажется, и из того, что блаженство — начало

[принцип], ибо к нему мы направляем всю нашу деятельность. Принцип же и причину благ мы называем чем-то божественным и заслуживающим уважения.

§ 13. Если блаженство состоит в душевной деятельности, сообразной с добродетелью, то мы должны исследовать добродетель; может быть, что мы тогда лучше поймем и природу блаженства. Кажется также, что истинный государственный человек более всего заботится о добродетели, ибо он хочет сделать граждан хорошими людьми, повинующимися законам: примером нам могут служить законодатели Крита и Лакедемона и другие, равные им по значению. Если этот вопрос относится к политике, то ясно, что наше рассуждение следует пути, которого мы намеревались держаться. Если мы говорим, что нужно исследовать понятие добродетели, то, конечно, мы разумеем человеческую добродетель, ибо ведь мы исследуем благо человеческое и блаженство человеческое; но, говоря о человеческой добродетели, мы разумеем не телесную, а душевную: ведь и блаженство мы определили как душевную деятельность.

Если это так, то ясно, что **политик должен в то же время знать несколько психологию, подобно тому как тот, кто хочет лечить глаз, должен знать строение всего тела**, и притом эти сведения для первого настолько необходимее, насколько политика выше врачебного искусства, — поэтому образованные врачи усердно занимаются познанием тела. Итак, и политик должен заняться психологией, и притом заняться ради своего предмета, но настолько, насколько достаточно для исследуемого им объекта, ибо более подробное и внимательное занятие психологией отвлекло бы его только от непосредственной задачи. Некоторые отделы психологии в достаточной мере изложены в экзотерических лекциях, и ими можно воспользоваться; например, можно заимствовать положение, что

одна часть души не разумна, другая же разумна. Для настоящего исследования не имеет значения вопрос, отделимы ли эти части подобно членам тела и подобно всему протяженному или же они неотделимы, и только мышление разложило их на два понятия, подобно тому как в круге неотделимы выпуклая от вогнутой стороны линии. Одна часть неразумной души — растительная — обща всем существам: я разумею причину питания и роста, эту душевную способность необходимо принять во всем, что питается, и даже в эмбрионах, но ее же с большим основанием, чем какую-либо иную, должно принять и в существах вполне развитых. Итак, добродетель этой части души обща всем существам, а не специально человеческая. Кажется, что эта часть и способность человеческой души более всего деятельна во время сна; и хороший, и дурной человек менее всего проявляются во сне, почему и говорят, что половина жизни счастливых людей ничем не отличается от жизни несчастных, и это весьма естественно, ибо сон есть бездействие именно той способности души, в силу которой она называется хорошей или дурной; разница только в том случае, когда кое-какие слабые движения достигают все же души, и поэтому сновидения порядочных людей становятся худшими, чем других каких-либо. Но достаточно об этом. Оставим в стороне питательную часть души, так как она не имеет отношения к человеческой добродетели. Кажется, что и еще одна сторона души неразумна, хотя и стоит в известном отношении к разуму. Ведь хвалим же мы в человеке воздержном и невоздержном разум и разумную часть души, ибо он побуждает к истине и прекрасному. Но есть в этих людях, как кажется, нечто другое, помимо разума, что борется и противодействует ему. Как члены тела, разбитые параличом, повертываются в левую сторону, когда человек намерен передвинуть их вправо, точно то же происходит и в душе невоздержанных

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

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

Книга II

Разделение и определение добродетелей. Оправдание определения на примерах этических добродетелей

§1. Итак, добродетель бывает двоякой: частью диано-этической, частью — этической. Дианоэтическая добродетель возникает и развивается по преимуществу путем обучения, поэтому и нуждается в опыте и во времени; этическая же слагается путем привычек; от них-то она и получила свое название, так как оно образовано мелким изменением слова нрав (ἔθος). Отсюда ясно, что ни одна этическая добродетель не дается нам от природы, ибо ни одно качество, данное природой, не может измениться под влиянием привычки, подобно тому как камень, имеющий от природы движение вниз, вряд ли может привыкнуть двигаться вверх, даже если кто либо и захочет приучить его к этому, бросая его десять тысяч раз вверх; точно так же и огонь не привыкнет гореть вниз, и, вообще говоря, ни один предмет не меняет своих естественных качеств под влиянием привычки. Следовательно, добродетели не даются нам от природы и не возникают помимо природы, но мы от природы имеем возможность приобрести их, путем привычек же приобретаем их в совершенстве. Вообще, **все, что мы имеем от природы, мы первоначально получаем лишь в виде возможностей и впоследствии преобра-**

зуем их к действительности. Это ясно на ощущениях; ведь не потому, что мы часто пользовались зрением или слухом, возникают в нас соответственные органы ощущения, но, наоборот, мы пользуемся ими, потому что имеем их, а не потому получаем их, что пользовались ими. Так же и добродетели приобретаем мы путем предшествующей им деятельности, как вообще все искусства; ибо то, что мы должны делать, научившись, этому мы научаемся деятельностью, например, архитектор [научается своему искусству] — строя дома, артист на кифаре — играя на кифаре. Точно так же мы становимся и справедливыми — творя справедливые дела, умеренными — действуя с умеренностью, мужественными — поступая мужественно. Подтверждается это явлениями государственной жизни; ведь законодатели делают граждан хорошими путем привычек, и стремление всякого законодателя направлено именно к этому. Те законодатели ошибаются, которые не обращают должного внимания на привычки, и именно этим хорошее государственное устройство отличается от дурного. Далее, тем же самым путем и средствами, которыми возникает всякая добродетель и искусство, оно и гибнет. Игра на кифаре образует как хороших, так и дурных музыкантов; то же и относительно архитекторов и всех остальных, ибо хорошими архитекторами станут те, которые будут хорошо строить дома, дурными — те, которые станут это делать дурно. Если бы это было не так, то не нужны были бы учителя, и все сразу становились бы хорошими или дурными. То же самое и относительно добродетелей, ибо люди, поступая так, как это принято во взаимных отношениях, становятся частью справедливыми, частью — несправедливыми. Действуя в опасных положениях и привыкнув или испытывать страх, или же быть мужественными, одни становятся мужественными, другие — трусами. Так же дело обстоит и относительно страстей и склонностей: одни ста-

новятся уверенными и кроткими, другие — невоздержными и гневливыми благодаря тому, что одни при данных обстоятельствах поступают так, а другие иначе. Одним словом, из одинаковых определенных деятельностей возникают им соответственные [приобретенные] свойства. Поэтому-то следует влиять на характер деятельности, ибо приобретенные свойства души зависят от различия деятельностей. Поэтому немаловажно, приучен ли кто-либо с первой молодости к тому или другому, напротив, это очень важно, от этого зависит все.

§ 2. Так как наша наука не имеет целью теорию [знание], как другие науки (ведь не для того мы рассуждаем, чтобы знать, что такое добродетель, а для того, чтобы стать хорошими людьми: в противном случае наука наша была бы бесполезной), то необходимо рассмотреть все, что связано с деятельностью человека, чтобы определить, как следует поступать, ибо, как мы сказали, от нашей деятельности зависят качества характера, приобретенные нами. Что касается правила, что в деятельности должно следовать истинному разуму, то оно пригодно как общее положение, и о нем будет говорено позднее, а также и о том, что такое истинный разум и как он относится к другим добродетелям. Однако в том мы должны заранее согласиться, что всякое рассуждение, касающееся деятельности человека, обязано давать лишь общие, а не точные определения, как мы и говорили с самого начала, что должно требовать определения, соответствующего с исследуемым предметом. Исследования же, касающиеся деятельности и понятия пользы, не представляют ничего твердого, как и исследования, относящиеся к здоровью. Если это справедливо даже относительно общего, то тем менее точности может заключать в себе исследование частных явлений, ибо они не могут быть определены никаким искусством или правилом, и каждый отдельный

человек в своей деятельности должен иметь в виду обстоятельства точно так же, как и во врачебном искусстве и искусстве управления кораблем.

Несмотря на это, должно оказать помощь настоящему исследованию. Должно, во-первых, обратить внимание на то, что подобные [вышеупомянутые] явления уничтожают сами себя недостатком или избытком. Мы должны при этом пользоваться указаниями ясного и конкретного для объяснения отвлеченного (αφανών): это мы видим, например, по отношению к телесной силе или здоровью: слишком усиленное или недостаточное занятие гимнастикой губит телесную силу, точно так же и недостаточная или излишняя пища и питье губят здоровье, в то время как пользование ими в меру рождает, сохраняет и увеличивает здоровье. Так же дело обстоит относительно умеренности (σωφροσύνη), мужественности и других добродетелей, ибо тот, кто избегает и боится всего и ничего не испытал, тот становится трусом, а тот, кто ничего не боится и идет на все, становится безумно отважным; точно так же тот становится невоздержным, кто предается всякому наслаждению и ни от одного не удерживается; напротив, человек, избегающий всякого наслаждения, становится бесстрастным (ἀναισθητός), как аскет (Ἰ ἄγροικοί). Умеренность и мужество в одинаковой мере гибнут от избытка и недостатка, в то время как середина спасает их.

Но не только зарождение, рост и гибель стоят под этими условиями и зависят от них, но и проявления этих добродетелей заключаются в том же самом. Ведь это видно на других, более наглядных примерах, как, например, на телесной силе: возникает она вследствие достаточного питания и больших физических трудов, и, с другой стороны, сильный станет к этому наиболее способным. То же самое и относительно добродетелей: мы становимся умеренными, воздерживаясь от удовольствий, но, став такими, мы будем

наиболее способны противостоять опасностям. Наслаждение и страдание, сопутствующие деятельности, свидетельствуют о том, что указанные приобретенные свойства души возникают из деятельности, ибо тот умеренный человек, кто находит наслаждение в воздержании от чувственных удовольствий; тот, напротив, невоздержный, кто при этом испытывает неудовольствие, и тот мужественен, кому доставляет наслаждение или, по крайней мере, не доставляет страдания противостоять опасностям; напротив, тот трус, кто при этом испытывает неудовольствие. Этическая добродетель имеет дело с наслаждением и страданием, ибо ради наслаждения мы поступаем дурно и вследствие страдания не выполняем прекрасного; поэтому-то и **необходимо**, как говорил Платон, **тотчас с молодости вести человека так, чтоб он радовался, чему следует, и испытывал страдание, когда следует; в этом-то и заключается истинное воспитание.** Далее, и из того уже ясно, что добродетель имеет дело с наслаждением и страданием, что добродетели касаются деятельности и аффектов, а всякому действию сопутствуют наслаждение или страдание. Это же доказывают и наказания, действующие страданием: ведь наказание известного рода лечение, а лечение производится противоположно.

Далее, мы уже ранее сказали, что всякое приобретенное качество души проявляется и имеет дело с тем, в силу чего качество становится худшим или лучшим; наслаждение же и страдание делают людей дурными в силу того, что они стремятся и избегают их, притом стремятся к тому, к чему не следовало бы стремиться, и избегают того, чего не следовало избегать, или делают это не вовремя, или не так, как следовало, и т. д. по всем категориям, которые разум применяет к подобным явлениям. Поэтому-то некоторые и определяют добродетель как известного рода апатию и душевное

спокойствие. Ошибка их заключается лишь в том, что говорят они это безусловно, не добавляя к этому определению положительных и отрицательных признаков, не указывая обстоятельств и вообще не давая более близких определений. Следовательно, добродетель есть то, что делает человека способным к совершенной деятельности по отношению к наслаждению и страданию, порочность же — противоположное. Сверх того, еще и следующее обстоятельство уяснит нам, что добродетель имеет дело с наслаждением и страданием: три понятия определяют наш выбор и наше уклонение от него: прекрасное, полезное и приятное, и три противоположных понятия: некрасивое, вредное и неприятное. Во всем этом хороший человек находит истину, дурной же ошибается, и в особенности по отношению к наслаждению, ибо это последнее обще всем животным и сопряжено, как следствие, со всем тем, относительно чего существует выбор; прекрасное и полезное в то же время и приятное. К тому же наслаждение смолоду возрастает вместе с нами, и чрезвычайно трудно уничтожить в себе это состояние, которым проникнута вся жизнь. Наслаждением и страданием управляются все наши действия, одни более, другие менее.

Итак, вся этика необходимо должна рассматривать наслаждение и страдание. Ибо немаловажно для деятельности, хорошо радоваться и страдать или дурно. Сверх того, с наслаждением бороться, говорит Гераклит, труднее, чем с гневом, а искусство и добродетели всегда имеют дело с тем, что трудно, и совершенство в этой сфере выше. Итак, и из этого обстоятельства можно заключить, что вся наука о добродетели и политика имеют дело с наслаждением и страданием; тот хороший человек, кто хорошо ими пользуется, а кто дурно, тот дурной. Итак, запомним, что добродетель имеет дело с наслаждением и страданием, что те же самые условия, в силу которых добродетель возникает, увеличивают ее или,

если они действуют не надлежащим образом, губят ее, и что добродетель проявляется именно в том, из чего возникла.

§ 3. Но может быть, кого-либо затруднит то, что мы говорим, что человек становится справедливым, творя дела справедливости, и умеренным, поступая с умеренностью; если же они творят дела справедливости и умеренности, то они уже и суть справедливые и умеренные, подобно тому как люди, знающие грамматику и музыку, и суть грамматик и музыканты. Но разве дело, хотя бы в искусствах, обстоит так? Ведь может же кто-либо писать верно по правилам грамматики по случаю или по указанию кого-либо иного; он будет лишь тогда грамматиком, когда он пользуется верно грамматикой, сознавая грамматические правила, т. е. когда он воспользуется правилами грамматики, находящимися в его сознании. Далее, есть разница между искусствами и добродетелями; в произведениях искусства совершенство лежит в них самих, и достаточно, чтоб эти произведения возникли сообразно правилам, лежащим в самом искусстве; недостаточно, однако, добродетельным действиям иметь известные качества, чтобы вместе с тем назвать их справедливыми или умеренными: необходимо, чтобы действующее лицо во время деятельности имело известное душевное состояние (πὸς ἔλων): во-первых, чтоб оно действовало сознательно, далее — с намерением, и притом с таким намерением, которое считало бы эти действия целью самой по себе [а не средством], и, в-третьих, чтоб это лицо твердо и неизменно держалось известных принципов в своей деятельности. Все эти условия не перечисляются в других искусствах, за исключением одного условия — знания. Знание же имеет малое значение или вовсе не имеет по отношению к добродетели, другие же условия не маловажны, но, напротив, составляют все. Эти-то условия и возникают в нас от часто повторения справедливых и умеренных действий. Итак,

действия называются тогда справедливыми и умеренными, когда они таковые, какие мог бы совершить справедливый и умеренный человек; справедливый же и умеренный человек не тот, кто поступает так [ибо он мог бы поступать так и случайно], но тот, кто поступает так, как справедливые и умеренные. Итак, верно, что справедливым человек становится, творя дела справедливости, а умеренным — поступая с умеренностью, а без подобной деятельности пусть никому и в голову не приходит стать хорошим человеком. Большинство же людей не поступают так, а, прибегая к теории, думают, что, философствуя, они могут стать людьми нравственными; точно так же поступают больные, которые внимательно выслушивают врачей, но ни в чем не следуют их предписаниям: как тело людей, лечащихся таким образом, не будет в хорошем состоянии, так и души тех, которые подобным образом философствуют [а не действуют].

§ 4. После этого следует рассмотреть, что такое добродетель. Душевные движения бывают тройкого рода: аффекты (πάθη), способности (δυνάμεις) и приобретенные свойства (ἕξεις). Добродетель должна относиться к одной из этих групп. Аффектами я называю страсть, гнев, страх, отвагу, зависть, радость, дружбу, ненависть, желание, ревность, сожаление — одним словом, все то, чему способствует удовольствие или страдание. Под способностями я разумею то, что содержит в себе причину, в силу которой мы имеем эти аффекты, например, в силу чего мы способны испытывать гнев, или печаль, или сожаление. Приобретенными же свойствами души я называю то, в силу чего мы верно или дурно относимся к аффектам, например, к гневу: если мы слишком отдаемся ему или слишком мало отдаемся ему, то мы поступаем дурно; если же придерживаемся середины, то — хорошо, и подобным образом относительно других аффектов. Аффекты не суть ни добродетели, ни пороки, ибо ведь мы

не в силу наших аффектов называемся хорошими и дурными, а называемся таковыми в силу добродетелей или пороков, и ведь нас не хвалят и не хулят за наши аффекты (ведь не хвалят же человека, испытывающего страх, и не безусловно хулят гневающегося, а лишь известным образом гневающегося), а за добродетели и пороки нас хвалят или хулят. Далее, гневаемся мы и страшимся не преднамеренно, добродетели же суть известного рода намерения или, по крайней мере, не без намерения. Сверх всего этого, мы говорим, что аффекты нас побуждают к деятельности, про добродетели же и пороки не говорится, что они побуждают нас к деятельности, а что мы находимся в известном состоянии.

В силу того же самого добродетели и не суть способности, ибо нас не называют хорошими или дурными единственно в силу того, что мы способны к аффектам, и нас за это не хвалят и не хулят. Далее, способности мы получаем от природы, как мы об этом ранее говорили. Итак, если добродетели не суть ни аффекты, ни способности, то остается лишь признать их приобретенными качествами души. Этим определено, что такое добродетель по своему родовому понятию.

§ 5. Но нельзя удовлетвориться одним указанием, что добродетель — приобретенное качество души; нужно определить, какое именно приобретенное качество. Должно заметить, что **всякая добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и деятельность этой душевной способности ведется ею в совершенстве**; так как добродетель глаза делает хорошим глаз и его дело, благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Подобным же образом добродетель лошади делает лошадь хорошей, и способной бегать, и носить всадника, и противостоять неприятелям. Если это справедливо относительно всех случаев, то и добродетель человеческая состоит в приобретенном свойстве души, в силу

которого человек становится хорошим и в силу которого он хорошо выполняет свое назначение, а в чем оно состоит — это мы уже ранее сказали, и оно станет еще яснее, когда мы рассмотрим, какова природа добродетели. Во всякой сложной и делимой величине можно отличать большее от меньшего и равного (ἴσον), и притом или по отношению к самому предмету, или по отношению к нам. Равное же состоит в известной середине между излишком и недостатком; под серединой самого предмета я разумею то, что равно отстоит от обоих концов, и она всегда одна, и притом одна и та же во всех предметах. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не дает ни излишка, ни недостатка, и эта середина не одна и та же для всех. Если, например, десять слишком много, а два слишком мало, то шесть мы признаем серединой по отношению самого предмета, ибо шесть на столько же единиц больше двух, на сколько меньше десяти. Это-то и есть середина арифметической прогрессии (ἀριθμητικὴ ἀναλογία).

Но среднее по отношению к нам не может быть определено таким же образом. Если для кого-либо десять фунтов пищи слишком много, а два фунта — слишком мало, то учитель гимнастики не прикажет ему есть шесть фунтов, потому что и это количество может оказаться для указанного лица или слишком большим, или слишком малым: пифагорейцу Милону этого слишком мало, а начинающему заниматься гимнастикой — слишком много. То же самое и относительно бега и состязаний. Каждый знающий человек избегает излишества и недостатка и стремится к середине и избирает ее, и притом середину не по отношению к самому предмету, а по отношению к себе. Если всякая наука тем путем достигает хороших результатов, что имеет в виду середину и к этой середине направляет свои действия (поэтому то обыкновенно и называют те результаты совершенными,

от которых нельзя ничего ни отнять, ни прибавить, так как совершенство уничтожается избытком и недостатком, а сохраняется серединой), и если хорошие техники [артисты] работают, как мы сказали, имея в виду середину, и если добродетель выше и лучше всякого искусства, то и она, точно так же как и природа, должна стремиться к середине. Я здесь говорю об этической добродетели, ибо она имеет дело с аффектами и с деятельностью, а в них-то и возможны избыток, или недостаток, или середина, как, например, страх и отважность, страсть и гнев, сожаление и вообще всякое наслаждение или страдание допускают избыток или недостаток, которые оба не хороши. Если же вышеупомянутые явления существуют вовремя, при надлежащих обстоятельствах, направлены на лиц, их заслуживающих, возникли из причин и проявляются в форме, в которой следует, то они придерживаются середины и в этом случае совершенны, а это-то и производит добродетель.

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

Совершенные люди однообразны, порочные разнообразны.

§ 6. Итак, добродетель — преднамеренное [сознательное] приобретенное качество души, состоящее в субъективной середине и определенное разумом, и притом определенное так,

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

§ 7. Но недостаточно высказать это в общих чертах, следует применить это к частным явлениям. В исследованиях,

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

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

И другие душевные расположения (*δτα&έσειс*) также касаются богатства; из них середина называется великолепием (*μεγαλοπρέτεια*) (великолепный ведь отличается от щедрого: первый проявляется в крупном, второй — в мелких делах). Избыток великолепия называется напыщенностью и чванством (*βαναυσία*), недостаток — мелочностью (*μικροπρέτεια*). Итак, эти душевные состояния отличаются от щедрости, а чем они отличаются — это мы увидим

позднее. Великодушие — середина в области почести и бесчестия; его избыток называется тщеславием, недостаток — малодушием. В том же самом отношении, в каком, как мы сказали, щедрость стоит к великолепию, различаясь тем, что первое имеет дело с меньшим, в таком же отношении стоит одно определенное душевное расположение к великодушию, которое имеет дело с честью, но с честью, понимаемой в великом значении этого слова; упомянутое же расположение имеет дело с мелкой честью. Ведь к чести можно стремиться настолько, насколько следует, или более, чем следует, или менее, чем следует. Кто слишком стремится к чести, называется честолюбивым, кто слишком мало — нечестолюбивым (αφιλότιμος), середина же не имеет названия; и самое душевное расположение не имеет названия, за исключением одного честолюбия; отсюда и происходит, что крайности себе приписывают право на середину.

И мы иногда называем человека, придерживающегося середины, честолюбивым, а иногда нечестолюбивым, а иногда хвалим честолюбивого, иногда же — нечестолюбивого. На каком основании мы это делаем, об этом будет сказано позднее, теперь же мы таким же образом [то есть вкратце] будем говорить об остальных душевных расположениях. И относительно гнева может быть избыток, недостаток и середина, но они не имеют названия; мы же назовем человека, придерживающегося середины, кротким, а самую середину — кротостью, одну из крайностей, избыток то есть, самый порок назовем гневливостью, а человека — гневливым; человека, имеющего слишком мало гнева (ἀόρητος), смиренным, самый недостаток, — смирением. Существуют еще три другие середины, имеющие между собою некоторое сходство, но различающиеся друг от друга. Все они относятся к общению людей словом и делом, но различаются тем, что одна имеет в виду истину в словах и делах, другие же имеют

в виду приятное; последнее при этом [может проявляться] или в шутке, или же вообще во всех житейских отношениях. И о них следует сказать для того, чтобы мы еще лучше увидели, что середина во всем заслуживает похвалы, крайности же не похвальны, а заслуживают порицания. Правда, что и здесь, как и в других случаях, язык не имеет большинства названий; однако должно попытаться создать термины, как мы это уже делали в других случаях, ради ясности и большей легкости понимания.

Что касается истинного, то назовем человека, придерживающегося середины, правдивым; самую середину — истиной, симулирование, имеющее в виду преувеличение, — хвостовством (*ἀλαζόνεια*), а человека — хвостуном, имеющее же в виду умаление — иронией, а человека — ироничным. Что касается приятного, насколько оно проявляется в шутке, то человека, придерживающегося середины, мы назовем общительным, а самое расположение души — общительностью, избыток — шутовством, а человека — шутком; недостаточно приятного человека — грубым, а самое качество — грубостью. Что касается приятного в остальных житейских отношениях, то человека приятного в той мере, в какой следует, — любезным, а самую середину — любезностью (*φιλία*), человека же излишне приятного, не имеющего при этом задних мыслей, мы назовем слащавым (*ἀρεσκός*), а если он при этом имеет в виду свою пользу, — льстивым; того же человека, который неприятен во всех отношениях, мы называем тяжелым и несносным. Существует середина и по отношению к аффектам и тому, что связано с аффектами; например, хотя стыдливость не есть добродетель, но стыдливого все же хвалят, и таким называется человек, придерживающийся середины в этих аффектах, а излишествующий, как, например, застенчивый, — тот, который всего стыдится; напротив, недостаточно и никогда не стыдящийся называется наглым, придерживающийся

середины — стыдливым. Негодование ($\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$) — середина между завистью и злорадством; это душевное расположение касается страдания и наслаждения, которое мы испытываем при случайностях, коим подвержены наши ближние. Человек негодующий испытывает страдание при виде незаслуженного счастья дурных людей; завистливый идет далее, и всякое счастье ближних доставляет ему страдание, злорадный человек не только не страдает при виде бедствий других, а, напротив, испытывает радость. Но мы найдем еще случай поговорить обо всем этом. Что касается справедливости, понятие которой сложно, то мы позднее укажем ее виды и скажем, в каком смысле в каждом виде можно найти середину. То же самое и относительно умственных добродетелей.

§ 8. Итак, существуют три душевных расположения, из которых два порочны, одно в силу избытка, другое в силу недостатка, и только одно душевное расположение есть расположение добродетели, состоящее в середине. Все эти расположения противоположны друг другу в известном отношении: крайние — противоположны как середине, так и друг другу, а середина — крайностям. Подобно тому как «равное» [$\tau\omicron\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu$] по отношению к меньшему кажется большим, а по отношению к большему меньшим, точно так же и средние приобретенные душевные качества являются по отношению к недостаточным избытком, а по отношению к избыточным — недостатком; и это, как в аффектах, так и в действиях, ибо мужественный кажется отважным по отношению к трусу и трусом в сравнении с безумно отважным; точно так же и умеренный кажется невоздержным по отношению к бесстрастному и бесстрастным в сравнении с невоздержным; щедрый кажется скупым по отношению к расточительному и расточительным в сравнении со скупым.

Поэтому-то люди, придерживающиеся крайностей, отталкивают от себя человека, придерживающегося середины,

и относят его к противоположной крайности: трус называет мужественного человека безумно отважным, а безумно отважный называет его трусом; и в остальном точно так же. Но при этой взаимной противоположности противоположность крайностей между собой значительнее, чем по отношению к середине, ибо они далее отстоят друг от друга, чем от середины, как, например, далее отстоит великое от малого и малое от великого, чем то и другое от среднего. Сверх того, есть известного рода сходство между некоторыми крайностями и серединой, например, между отважностью и мужественностью, между расточительностью и щедростью, а между крайностями всегда величайшая разнородность. Отстоящее друг от друга наибольшим образом определяется противоположными понятиями, и в то же время противоположности наиболее отстоят друг от друга. Что же касается середины, то иногда ей более противоположен недостаток, чем избыток, как, например, мужество не столько противоположно избытку его — безумной отважности, сколько недостатку — трусости; умеренности, наоборот, не столько противоположен недостаток ее — бесстрашие, сколько избыток — невоздержность. Это происходит от двух причин, из коих первая заключается в самом предмете: так как одна из крайностей стоит ближе к середине и сроднее ей, то мы противопоставляем ее не середине, а крайности, ей противоположной; так, например, безумная отважность состоит ближе к мужеству и ему сроднее; напротив того, трусость менее подобна мужеству, ее-то мы и противопоставляем мужеству, ибо что далее отстоит от середины, то кажется противоположным ей. Итак, вот первая причина, заключенная в самом предмете; вторая же причина — в нас самих, ибо **к чему мы от природы более склонны, то нам кажется большей противоположностью середине**; так, например, мы по природе очень склонны к наслаждениям,

поэтому-то нам легче стать невоздержными, чем скромными, и то мы считаем большей противоположностью середине, к чему мы имеем большую склонность, поэтому-то невоздержность, будучи избытком, более противоположна умеренности [чем скромности].

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

*В сторону должен ты судно отвести
от волненья и дыма.*

Ибо одна из крайностей всегда более ошибочна, чем другая. Но так как весьма трудно найти середину, то, во-вторых, следует (как говорят мореплаватели) избирать из двух зол меньшее, а этого лучше всего достичь указанным нами способом. Но должно также обращать внимание на то, к чему мы сами наиболее склонны, ибо характеры людей различны, а наши склонности мы узнаем из наслаждения и страдания, которое мы испытываем. От этой нашей склонности мы должны себя отвлекать в противоположную сторону, и если мы удалимся насколько возможно от нашей ошибочной природной склонности, то достигнем середины; того же самого

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

Книга III

О свободе воли. О мужестве.

Об умеренности

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

Кажется, то непроизвольно, что совершается по насилью или незнанию. Принцип насильственного действия лежит вне действующего лица и притом так, что действующее или страдающее лицо вовсе не причастно самому действию, например, если ветер или сильные люди перенесут кого-либо. Возникает сомнение — назвать ли произвольным или непроизвольным то действие, которое совершается из страха больших бедствий или ради чего-либо прекрасного, например, когда тиран, в руках которого наши родители и дети, прикажет совершить что-либо постыдное, исполнение чего спасет их, неисполнение же погубит. Нечто подобное случается и во время бури, когда выбрасывают имущество за борт. Говоря безусловно, **ни один человек произвольно не выбросит своего имущества, но всякий благоразумный человек сделает это ради собственного спасения и спасения остальных.** Итак, подобные действия имеют смешанный характер, но более похожи на произвольные; во время их совершения они подлежат

выбору, но цель действия определена обстоятельствами [κατὰ τοῦ καίρου] [и не подлежит выбору], так что во время их осуществления их можно назвать и произвольными, и непроизвольными.

Действующее лицо всегда действует произвольно, ибо принцип, приводящий в движение члены организма, в подобных действиях заключен в самом лице; а в тех случаях, когда принцип действия находится в самом лице, от него же зависит и выбор — действовать или нет. Итак, и подобные [смешанные] действия произвольны; но, рассматривая их безотносительно, придется, пожалуй, назвать их непроизвольными, ибо ведь никто сам по себе не выбрал бы ничего подобного. Иногда подобные действия хвалятся, например, если люди берут на себя нечто постыдное или сопряженное со страданием ради великого и прекрасного; в противном случае их порицают, ибо только дрянной человек переносит постыднейшее без какой-либо прекрасной или полезной цели. Иногда же подобные действия находят себе не похвалу, но снисхождение, например, в том случае, когда кто-либо поступает не так, как следовало бы — при обстоятельствах, превышающих силы человеческой природы, при которых никто бы не устоял. Но существуют такие вещи, которых никакая сила не должна заставить сделать, а скорее следует умереть, испытывая страшнейшие страдания: так, например, смешно утверждать, что Алкмеон в трагедии Еврипида был принужден убить свою мать. Трудно иногда бывает определить, какое действие из двух возможных следует выбрать и какое зло из двух — перенести, а еще труднее держаться того, что признано истинным. В большинстве случаев или человека ожидает страдание, или то, к чему его принуждают, постыдно, а похвала или порицание следует сообразно с тем, дозволит ли он себя принудить или нет. Итак, какие действия должно назвать [вынужденными, βίαια]

насильственными? Говоря безусловно — те, причина которых заключается во внешних обстоятельствах, когда действующее лицо непричастно к действию; те же, которые сами по себе произвольны, но в данное время и при данных обстоятельствах подлежат выбору, и принцип которых находится в действующем лице, эти, будучи сами по себе произвольными, в данное время и при данных обстоятельствах произвольны. Они более подобны произвольным, ибо действия всегда имеют дело с частным, а это — то произвольно; но трудно сказать, что ему следует предпочесть, ибо частное всегда имеет множество различий. Если же кому-либо показалось, что и приятное, и прекрасное заключают в себе принуждение (ведь и они, будучи в нас, принуждают нас), то в таком случае все придется назвать насильственным, ибо эти понятия определяют всю деятельность людей. Но люди, делающие что-либо под влиянием принуждения и произвольно, испытывают страдание; напротив, они испытывают наслаждение, если делают что-либо под влиянием приятного и прекрасного. Смешно обвинять внешние условия, а не себя самого в том, что поддался им, или приписывать себе прекрасные действия, а постыдные извинять прекрасностью их. Итак, кажется, что то действие вынужденно, принцип коего находится вне действующего лица, и при коем человек, действующий по принуждению, не причастен самому действию.

§ 2. Что касается действий по неведению, то они в общей сложности не могут быть названы произвольными, но произвольными лишь тогда, когда они сопряжены со страданием и раскаянием, ибо тот, кто что-либо сделал по неведению, но не раскаивается в своем действии, не действовал произвольно, так как не знал того, что делает, но и не произвольно, ибо он не чувствует горести; поэтому кажется, что человек, действующий по неведению и испытывающий впоследствии раскаяние, действует произвольно,

а про того, который не испытывает раскаяния, мы для различия от первого скажем, что он не действовал произвольно; так как он отличается от первого, то лучше назвать его особым именем.

Далее, существует, кажется, различие действия по неведению от того, что кто-либо действует, не сознавая; так, пьяный или разгневанный, кажется, не действует по неведению, но все же по одному из указанных мотивов; он действует, не зная, то есть не сознавая. Но и всякий дурной человек не знает, что должно делать и чего избегать, и в силу этой именно ошибки люди становятся несправедливыми и вообще дурными.

Понятием непроизвольного мы не хотим сказать того, что кто-либо вовсе не знает полезного, ибо ведь преднамеренное незнание не есть причина непроизвольного действия, а причина порочности, и ведь не незнание вообще (за подобное незнание людей порицают), а незнание частных обстоятельств, которых касается и в которых проявляется действие; этими частными обстоятельствами и объясняется сожаление и снисхождение. Тот, кто не знает одного из частных обстоятельств, поступает непроизвольно. Итак, может быть, не дурно определить эти обстоятельства, каковы они и сколько их, кто именно действующее лицо, в чем состоит самое действие, ради какой цели и при каких условиях лицо действует. **Иногда [полезно знать], чем совершает он свое действие, например, каким инструментом; ради чего, например ради собственного спасения, и каким образом, например, спокойно или в волнении.** Все эти условия разве только одному сумасшедшему неизвестны. Ясно также, что и действующее лицо должно быть известно, ибо как может быть, чтобы кто-либо сам себя не знал? Может случиться, что кто-либо не знает того, что он делает, как, например, говорит:

«Это сорвалось с языка» или: «Они не знали, что об этом запрещено говорить» (как это случилось Эсхилу по отношению к мистериям), или как это случилось тому, кто извинялся, что хотел лишь показать оружие, а оно выстрелило. Может также случиться, что кто-либо примет своего сына за врага (как это случилось Меропу), или заостренное копье примет за тупое, или камень примет за пемзу. Далее может случиться, что кто-либо для собственного спасения ударит противника и убьет его, или же, наконец, что кто-либо, желая показать, как следует выпадать при фехтовании, поранит кого-либо. Так как неведение может касаться всех приведенных обстоятельств, при которых совершается действие, то произвольно действие того, кто не знает одного из подобных обстоятельств, и, как кажется, тем произвольнее, чем важнее обстоятельство [которого он не знает]: самые же важные обстоятельства касаются предмета и цели действия, однако для того, чтобы назвать какое-либо действие произвольным в силу неведения одного из таких обстоятельств, необходимо, чтобы за действием следовало страдание и раскаяние.

§ 3. Если произвольны те действия, которые совершаются по принуждению и неведению, то произвольными, как кажется, следует назвать те, принцип коих находится в самом действующем лице, и которые совершаются, когда все обстоятельства, касающиеся какого-либо действия, известны действующему лицу. Кажется, что неверно называют произвольными действия, совершаемые под влиянием страсти или сильного стремления: во-первых, потому, что в таком случае ни одно из животных, кроме человека, ни дети не имели бы произвольных действий; во-вторых, разве ни одного нашего действия под влиянием страсти и стремления нельзя назвать произвольным? Или же прекрасные можно назвать произвольными, а постыдные произвольными? Но разве

это не смешно? Ведь причина их одна и та же. Нелепо также считать произвольным то, к чему следует стремиться; а ведь наш долг возмущаться в известных случаях и стремиться к известным вещам, например, к здоровью или науке. Сверх того, кажется, что произвольное сопряжено со страданием, а то, что соответствует нашему стремлению, сопряжено с наслаждением. Наконец, чем отличаются проступки, совершаемые под влиянием страсти, от совершаемых с размышлением? И тех, и других следует избегать, и, как кажется, неразумные аффекты не менее свойственны природе человека. В страсти и стремлениях заключается источник человеческой деятельности. Итак, подобное определение произвольного нелепо.

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

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

правильно, представление — когда оно истинно. Наконец, мы намереваемся осуществить благо, которое нам хорошо известно, представление же мы образуем и относительно того, что нам не известно. К тому же кажется, что лучшие намерения и лучшие представления встречаются не у одних и тех же людей, а некоторые имеют обширный разум, но вследствие порочности характера выбирают не то, что должно. Все равно, предшествует ли представление намерению или следует за ним, ибо не в этом вопрос, а в том, тождественно ли намерение с каким-нибудь одним представлением. Итак, какое намерение и каковы его свойства, если оно не подходит ни под одну из указанных категорий? Во всяком случае, намерение есть нечто произвольное, хотя не все, что произвольно, есть намерение. Может быть, оно есть нечто, что человек ранее взвешивал в своем уме (προβουλεύμενον), ибо ведь всякому намерению свойственны разум и размышление; на это указывает и само имя προᾶρεσις: оно есть нечто, что избирается преимущественно перед другими.

§ 5. Что касается размышления с целью выбора, делиберации, то возникает вопрос: относится ли оно до всего, или же есть нечто, не подлежащее делиберации? Должно заметить, что не то подлежит делиберации, о чем, может быть, стал бы делиберировать глупый или сумасшедший человек, но то, о чем делиберировать разумный человек: о вечном никто не делиберировать, как, например, о строении мира или несоизмеримости диаметра и окружности; не делиберировать также и относительно того, что хотя находится в движении, но таком, которое всегда однообразно, все равно, будет ли причина однообразия находиться в необходимости, или в природе, или в какой-либо иной причине, как, например, в восходе и заходе солнца; не делиберировать также и о том, что совершается раз так, раз иначе, например, засуха и дождь;

не делиберируют также и относительно того, что случайно, например находка клада.

Даже не обо всех обстоятельствах человеческой жизни делиберируют, например, никто из лакедемонян не станет делиберировать о том, какое государственное устройство лучше всего для скифов, ибо это и тому подобное не зависят от нас. Делиберируем же мы о том, совершение чего в нашей власти, и это-то и остается нам исследовать. Как кажется, существуют следующие причины: природа, и необходимость, и случай, и разум, и все то, что совершается человеком. Люди делиберируют о том, что может быть выполнено ими. Нет места делиберации в точных и совершенных науках; например, о буквах мы не спорим, как их следует писать; делиберируем же мы о том, что совершается нами, и не всегда одинаковым образом, например, о врачебном искусстве и о финансовом; и об искусстве управлять кораблем мы более делиберируем, чем о гимнастике, так как первые менее определены. То же должно сказать и об остальных [науках и искусствах], но более об искусствах, чем о науках, так как мнения относительно первых более расходятся. Делиберация касается того, что часто случается [но не всегда одинаковым образом], но исход чего не ясен, и что само по себе неопределенно. Если дело важно, то мы берем советников, не доверяя себе и достаточности собственного размышления. Делиберируем мы не о целях, а о средствах, ибо ведь врач не делиберирует о том, следует ли ему вылечить, или оратор — следует ли ему убедить, или государственный деятель — следует ли ему водворить порядок, и вообще никто из им подобных не делиберирует о целях, но, положив себе какую-либо цель, они смотрят, каким образом и какими средствами выполнить ее, и если средств оказывается несколько, то они смотрят, как достичь цели наименее легчайшим и наилучшим образом; если же одно

средство ведет к цели, то они размышляют, каким образом оно действует и как ее достигнуть, пока не дойдут до первой причины, которую исследователь находит последней, ибо делиберирующий человек, как видно из сказанного, исследует и разбирает свой предмет как геометрическую задачу. Однако не всякое исследование в то же время и делиберация, например, математическое; но всякая делиберация есть в то же время исследование, и то, что последнее в анализе, первое по генезису. Если при исследовании причин люди наталкиваются на невозможное, то они отказываются от [проекта], например, если необходимы деньги и их достать они не в состоянии; если же [средства] оказались возможными, то приступают к выполнению: возможны те средства, найти которые в нашей власти; то, что делается при посредстве наших друзей, в известном смысле есть то же, что совершено нами, ибо принцип действия находится в нас. Вопрос при этом может касаться или самих инструментов, или же употребления их, и точно так же по остальным категориям: чем? каким образом? кто действующее лицо? Оказывается, как мы сказали, что человек — принцип своих действий, и что делиберация касается действий, им совершаемых, и что действия [суть средства], предпринимаемые ради цели, отличной от них. Итак, предметом делиберации не может быть цель, но лишь средства к цели, а также не может быть им и частное и единичное, например, хлеб ли это, и испечен ли он как следует, определяет это ощущение. Если бы кто-либо вечно делиберировал, то он запутался бы в бесконечном ряде.

Итак, **намерение и делиберация одно и то же, с той лишь разницей, что намерение — нечто уже определенное.** Намерение — то, на что человек решился на основании делиберации, ибо всякий человек тогда прекращает исследование и приступает к действию, когда

выполнение решения зависит от него; тогда принципом действия становится разум, правящий человеком.

Ясно это и на древних государственных устройствах, упоминаемых Гомером, ибо в них цари возглашали народу лишь о том, что уже решено. Итак, если намерение имеет дело с делиберацией и со стремлениями к тому, что в нашей власти, то намерение можно определить так: оно есть стремление, касающееся того, что в нашей власти, и управляемое делиберацией. Решившись после делиберации, мы действуем по ее указаниям. В общих чертах сказано о намерении и о том, чего оно касается, и что оно относится лишь к средствам.

§ 6. Что касается воли, то уже сказано, что она имеет в виду цель; одним кажется, что эта цель — благо, другим — кажущееся благо. Выходит, по мнению тех, кто полагает благо целью воли, что тот человек, который неправильно выбирает, вовсе не хочет того, к чему он стремится (ибо если б он хотел этого, то оно должно бы быть благом, а в данном случае оно — зло). А по мнению людей, утверждающих, что предмет воли — кажущееся благо, выходит, что воля по своей природе вовсе не определена, а для каждого цель есть то, что ему кажется благом. Но одному благом кажется одно, другому другое, и может случиться, что противоречащее [одному и тому же человеку покажется благом]. Если подобное определение неудовлетворительно, то не следует ли признать, что, говоря безусловно и поистине, воля стремится к благу, но воля каждого отдельного человека — к кажущемуся благу, то есть воля нравственного человека стремится к истинной цели, воля порочного — к случайной, подобно тому как для тела людей, находящихся в нормальном состоянии, то здорово, что поистине здорово, а для больных — другое; то же самое относится и к горькому, и к сладкому, и к теплomu, и к тяжелому и т. д. Нравственный человек об этом судит верно, и то истинно в каждом отдельном

случае, что ему кажется таковым, ибо каждый человек имеет свое собственное представление о прекрасном и приятном, и в том, может быть, и заключается величайшее преимущество нравственного человека, что он в каждом определенном случае находит истину, будучи как бы мерилom и законом ее. Наслаждение же обманывает большинство людей, ибо оно, не будучи благом, кажется таковым; поэтому-то люди выбирают приятное, считая его благом, и избегают страдания, считая его злом.

§ 7. Итак, если воля имеет дело с целью, а делиберация и намерение — со средствами, то действия, касающиеся последней, можно назвать намеренными и произвольными. Деятельность добродетелей проявляется именно в этой сфере, следовательно, и добродетель в нашей власти, а точно так же и порочность, ибо мы властны действовать во всех тех случаях, в которых властны воздержаться от действий, и везде, где мы властны сказать «нет», там мы властны сказать и «да». Следовательно, если прекрасные действия в нашей власти, то и постыдные действия в нашей власти, и если в нашей власти воздержание, в тех случаях, в которых оно прекрасно, то и действия в тех случаях, в которых они постыдны, в нашей власти. А если прекрасная и постыдная деятельность в нашей власти, а равно и воздержание, и если добродетель и порочность именно в этом и заключаются, то значит, в нашей власти быть нравственными или порочными людьми. Что же касается изречения: «Никто не порочен по доброй воле и никто не блажен против воли», то оно частью ложно, частью истинно: действительно, никто не блажен против воли, но порочность произвольна, или нам пришлось бы противоречить только сказанному и не признать человека принципом и родителем как своих действий, так и детей. Если же это справедливо и если мы не можем подвести [нашу деятельность] под иные принципы, помимо

того, что в нашей власти, то, следовательно, и то, принципы чего в нашей власти, должно быть в нашей власти и произвольно. Это подтверждается как частной жизнью отдельных людей, так и деятельностью законодателей, ибо они наказывают и преследуют поступающих дурно, за исключением тех случаев, когда эти действуют под влиянием насилия или по неведению, в чем они не повинны, в то время как они [законодатели] награждают почестями поступающих прекрасно, для того чтобы одних вознаградить, а других утратить, а никто не побуждает к тому, что не в нашей власти и произвольно, так как совершенно бесполезно убеждать человека не испытывать жара, или не испытывать холода, или не голодать, или вообще что-либо подобное, так как мы тем не менее будем испытывать это. И незнание наказуется в том случае, если окажется, что человек сам виновен в своем незнании, как, например, на пьяных налагается двойное наказание, так как принцип действия — в нем: ведь в его власти было не напиться, а пьянство есть причина незнания. Точно так же они [законодатели] наказывают тех, кто не знает какого-либо закона, который следует и нетрудно знать.

Подобным же образом они поступают и в других случаях, в которых незнание, кажется им, зависит от небрежности, так как во власти людей не быть в неведении, ибо небрежность в нашей власти. Но может быть [кто-либо возразит], что он по своему характеру не способен заботиться; но ведь люди сами виновны, что стали такими, живя распутно; сами виновны и в том, что они несправедливы или невоздержанны, так как одни проводили жизнь в преступлениях, другие в пьянстве и т. п. Ведь под влиянием деятельности, имеющей дело с частным, слагается известный характер человека. Это ясно и для тех, которые ревностно заняты каким-либо состязанием или работой, ибо они все время деятельны

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

Но может быть, кто-либо скажет, что все стремятся к кажущемуся благу и что никто не властен в своих представлениях, а что каждый, смотря по качествам своего характера, стремится к тому, что ему кажется благом. Но если всякий в известном отношении виновник собственного характера, то он в известном отношении может быть назван и виновником своих представлений; если же это не так, то никто пред собственным сознанием не виновен в своих поступках, но поступает так вследствие незнания истинных целей, думая достичь подобным образом действий того, что лучше всего для него. Стремление же к истинной цели не подлежит личному выбору, а человеку должно родиться с этим стремлением, как со зрением, для того чтобы хорошо судить и выбрать истинное благо. Тот «благородный человек» (εὐφύης), кто от природы имеет это качество в совершенстве, и такой человек будет владеть величайшим и прекраснейшим, чего нельзя ни получить от другого, ни научиться, но можно лишь иметь от природы; совершенное и истинное благородство и заключается, вероятно, в том, чтоб иметь эти хорошие и прекрасные качества от природы.

Если все это справедливо, то чем же добродетель произвольна более порока? И тому, и другому, и добру, и злу в одинаковой мере цель положена и определена природой или чем бы то ни было, и люди, как бы они ни поступали, имеют в виду все же эту цель. Если цель, какова бы она ни была, не является каждому от природы, а зависит хотя несколько и от самого человека, или если цель и определена природой, но все остальное нравственный человек делает произвольно, тогда добродетель произвольна, но, вероятно, и порок не менее первой произволен, так как дурной человек точно так же властен в средствах, которыми он действует, хотя бы он не был властен в целях. Итак, если добродетели, как признается всеми, произвольны (так как мы

в известном отношении соучастники образования нашего характера и так как мы задаемся целями, сообразными нашему характеру), то и пороки следует признать произвольными, ибо о них можно сказать то же, что и о добродетелях.

§ 8. Итак, в общей сложности нами сказано о добродетелях, что они по родовому своему понятию — середина, что они суть приобретенные свойства души; далее, указано, из чего они возникают и что они в той же сфере проявляются, из которой возникли; далее, что они в нашей власти и произвольны и что они следуют указаниям истинного разума.

Но степень произвольности действий и приобретенных свойств души не одна и та же, ибо действия с самого начала и до конца в нашей власти, так как мы всегда знаем частное [с чем имеет дело действие]; приобретенные же свойства души произвольны лишь сначала, и мы не замечаем в частности постепенного сложения нашего характера, подобно тому как это и в болезнях; душевные свойства потому произвольны, что от нас зависело воспользоваться ими так или иначе.

§ 9. Обращаясь к каждой отдельной добродетели, мы разъясним природу их, границы и образ их действия. Вместе с тем выяснится и число их. Мы начнем с мужества. Уже ранее было сказано, что мужество — середина страха и отважности; страшимся же мы, очевидно, того, что внушает страх, а это, говоря безотносительно, есть зло; поэтому-то страх называют ожиданием зла. Мы страшимся всяких зол, например бесчестия, бедности, болезни, и страшимся не иметь друзей, страшимся смерти; но мужество не ко всему этому относится. Ведь есть вещи, которых следует бояться, и, страшась коих, человек поступает прекрасно, а не страшась их — постыдно, например бесчестье: кто страшится его, тот человек хороший и стыдливый, кто же не страшится — бесстыдный. Правда, и такой называется

некоторыми мужественным, но лишь метафорически, ибо он имеет нечто общее с мужественным, который в известном смысле тоже бесстрашен. Кажется, бедности не следует страшиться, и болезни тоже, и вообще не следует страшиться всего того, источник чего не есть нравственное зло и что не во власти самого человека. Итак, не того называют мужественным, кто не страшится перечисленных вещей; называют, правда, и подобного человека мужественным в силу известного сходства, ибо случается, что люди, трусливые в опасности, оказываются щедрыми и бодро переносят потерю денег. Тот еще не трус, кто боится поругания детей и жены, или зависти, или чего-либо подобного; точно так же не мужественен еще и тот, кто спокойно ожидает бичевания. Итак, в силу каких вещей, возбуждающих страх, человека называют мужественным? По отношению ли к наиболее страшному? Ведь никто лучше мужественного не перенесет страшное. Самое страшное — смерть, она — конец; кажется, что для умершего нет более ни блага, ни зла; кажется, однако, что не во всех случаях отношение к смерти определяет собой мужественного, например, на море или в болезнях. В каких же случаях? Не в самых ли прекрасных? А таковые на войне, ибо здесь величайшая и в то же время прекраснейшая опасность. В пользу такого мнения свидетельствуют те почести, которые воздаются [воинам] как в республиках, так и монархиями. Итак, в собственном значении слова мужественным называется тот, кто безбоязненно идет навстречу прекрасной смерти и всем обстоятельствам, ведущим к непосредственной смерти, а таковые встречаются чаще всего на войне. Конечно, мужественный и на море, и в болезнях бесстрашен, но не так, например, как моряки. Ибо первые в таких случаях отбрасывают всякую надежду на спасение и негодуют на подобную смерть, вторые [моряки] питают надежду

на спасение вследствие своей опытности. Сверх того, первые привыкли выказывать мужество в тех случаях, в которых можно проявить силу и в которых прекрасно умереть. В указанных случаях ни то, ни другое невозможно.

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

Ради прекрасного мужественный человек берет на себя и совершает дела, требующие храбрости. Человек, переступающий границы в бесстрашии, не имеет названия (мы уже ранее заметили, что многое не имеет названия), такой походил бы на беснующегося или бесчувственного, если б он не боялся ни землетрясения,

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

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

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

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

мужественными тем, которые этого не знают. Далее, они особенно в силу своей опытности умеют наносить ущерб и не терпеть его, так как они умеют пользоваться оружием и обладают таким вооружением, которое особенно удобно к нападению на других и к защите самого себя; итак, они находятся в положении вооруженного, сражающегося с невооруженным, или атлета, сражающегося с человеком, незнакомым с кулачным боем; ведь и в последнего рода состязаниях не те суть самые способные к сражению, которые наиболее мужественны, а те, которые наиболее сильны и имеют более крепкое тело. И наемные солдаты становятся трусами, когда опасность делается слишком великой, и когда они уступают врагам численностью и вооружением.

Они первые убегают, в то время как ополчение граждан остается на поле сражения и гибнет, как это случилось на Гермесовом поле. Гражданам бегство кажется постыдным, и они предпочитают смерть спасению бегством. Наемные же солдаты с самого начала лишь в том случае решаются подвергнуться опасности, когда знают, что они сильнее противников; заметив же противное, они убегают, страшась смерти более позора. Мужественный не таков.

Гнев также причисляют к мужеству; ведь и те кажутся мужественными, которые в гневе подобны диким зверям, кидаящимся на ранивших их; к тому же мужественные гневливы [*θυμοειδής*], ибо гнев более всего заставляет подвергать себя опасностям; поэтому-то Гомер говорит: «Гнев дал ему силы» («Илиада», 16, 159); «возбудил в нем ненависть и гнев» («Илиада», 15, 510); «и закипела в нем кровь» («Одиссея», 24, 318). Все эти и им подобные выражения, кажется, указывают на возбуждение и проявление гнева. Но мужественные действуют ради прекрасного, и гнев лишь помогает, животные же — под влиянием боли или под влиянием раны или страха, так как они не нападают на других, находясь в своих

лесах и логовищах; но не свойственно мужеству, чтобы боль и гнев вызывали отпор опасности и непредвиденным ужасам, ибо в таком случае голодающие ослы мужественны, так как они, несмотря на удары, не воздерживаются от пищи; да и прелюбодеи под влиянием страсти совершают много отважного. Но действия, в которых боль и гнев вызывают отпор опасности, нельзя назвать мужественными. Однако кажется, что мужество, причина коего заключается в гнев, самое естественное, и если оно сопряжено с намерением и с целью, то оно, может быть, и есть истинное мужество. Ведь люди страдают, пока испытывают гнев, а месть доставляет им наслаждение; но кто борется из таких побуждений, тот может быть хорошим борцом, но не мужественным, так как не прекрасное есть причина его деятельности, как того требует разум, а — страсть. Но нужно здесь признать известного рода подобие. Те, которые всегда полны надежд [εὐέλιδες], тоже не мужественны. Они отважны в опасностях в силу того, что часто побеждали и многих победили. Но похожи они на мужественных тем, что и те, и другие отважны; однако мужественные полны отваги вследствие ранее указанных причин, а эти — в силу мысли о собственной силе; поэтому им кажется, что нечего бояться. Так же поступают и опьяневшие; они становятся легкомысленными, но если их ожидания не исполняются, они убегают. Напротив того, мужественному свойственно переносить то, что действительно страшно человеку или что кажется ему таковым, и свойственно переносить в силу того, что это прекрасно, а не перенести позорно. Поэтому-то, кажется, требуется больше мужества для того, чтобы быть безбоязненным и неколебимым во внезапных опасностях, чем в предвиденных, потому ли, что такое мужество есть в большей мере приобретенное душевное качество, или потому, что оно менее зависит от подготовки. **В предвиденных опасностях**

человек может руководствоваться расчетом и разумом, во внезапных — лишь приобретенными душевными свойствами. Мужественными кажутся также люди, не знающие [о предстоящей опасности]; они не многим отличаются от легкомысленных, только они хуже последних, так как не имеют никакого достоинства, эти же имеют его, потому-то они и выдерживают некоторое время; те же, которые обманываются [насчет опасности], убегают тотчас, как заметят, что дело обстоит иначе, чем они полагают: подобное случилось с аргивянами, напавшими на лакедемонян, думая, что имеют дело с сикионийцами. Итак, теперь сказано о том, каковы мужественные люди и каковы те, которые кажутся мужественными.

§ 12. Хотя мужество имеет дело с отвагой и со страхом, однако не в одинаковой мере с тем и с другим, а более с возбуждающим страх, так как того надо считать более мужественным, кто непоколебим при подобных обстоятельствах, чем того, кто проявляет отвагу. Итак, нами сказано, что того называют мужественным, кто переносит страдания; поэтому-то мужество — тяжелая вещь, и поэтому оно похвально, ибо труднее вынести страдание, чем удержаться от удовольствий. И хотя цель мужества кажется приятной, однако приятность затмевается тем, что окружает цель, как это видно и из гимнастических состязаний, ибо цель кулачных бойцов, ради которой они борются, — венок и почести — приятны, однако получать удары больно (так как и их тела ведь из мяса), и неприятно, как вообще всякий труд; и так как тягостного и неприятного весьма много, цель же весьма незначительна, то это занятие кажется очень не сладким. Подобное же можно сказать и о мужестве, и очевидно, смерть и раны причиняют мужественному страдания и переносятся им нехотя, выносит же он их потому, что это прекрасно, а противоположное постыдно. И чем кто-либо

добродетельнее и в целом счастливее, тем ему больше умирать, ибо ведь подобный человек более всего достоин жизни, и он-то сознательно лишается величайших благ. А это, конечно, больно. Но он не только менее мужественен, а может быть, и более, так как он предпочитает прекрасное на войне этим благам. Итак, осуществление добродетели не всегда бывает приятно, если не принимать в расчет цели.

Но может быть, ничто не мешает солдатам не быть подобными совершенными людьми, а быть менее мужественными и не иметь никаких других добрых качеств, ибо такие люди готовы на всякие опасные предприятия и продают жизнь за малую цену. Но достаточно говорено о мужестве; не трудно будет по сказанному составить себе общее представление о нем.

§ 13. Рассмотрев мужество, мы будем говорить об умеренности, так как обе эти добродетели, кажется, принадлежат к неразумным частям души. Нами уже сказано, что умеренность — середина касательно наслаждений, она имеет менее отношения и притом не такое же к страданиям. Невоздержанность проявляется в той же самой сфере, в какой и умеренность. Теперь мы определим, с какого рода наслаждениями [имеет дело умеренность]. Следует различать телесные от душевных; к последним относятся честолюбие, любознательность; как честолюбец, так и любознательный наслаждаются тем, к чему стремятся, хотя не тело их испытывает наслаждение, а скорее рассудок. Стремящиеся к подобным наслаждениям не называются ни умеренными, ни невоздержными; одинаковым образом они не называются таковыми в силу других нетелесных наслаждений. Любящих разговоры и рассказы и проводящих дни в болтовне о случившемся мы называем болтунами, а не невоздержными; не называем мы так и тех, кто постоянно жалуется на денежные обстоятельства и на друзей. Итак, умеренность касается телесных

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

Итак, умеренность и невоздержность касаются таких наслаждений, в которых участвуют и остальные животные, почему и самые наслаждения кажутся рабскими и животными. Сюда относятся ощущения осязания и вкуса. Но, кажется, на вкус мало или почти нисколько не следует обращать внимание. Дело вкуса — различие соков; так им пользуются

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

Естественная потребность имеет в виду уничтожить недостаток; поэтому обжорами называются те, которые

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

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