

СВЯТЫЙ СЛАВЯНО-ГРЕЦКИЙ

ПРАВОСЛАВНЫЙ КЛАССИЧЕСКИЙ

УЧЕБНИК

ФИЛОСОФИИ
ГРЕЦКИМ

ОСНОВЫ ВОПРОСОВ:

ОБЩЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИСТОРИЯ

- [Аристотель](#)
 - [КНИГА ПЕРВАЯ \(А\)](#)
 - [КНИГА ВТОРАЯ \(В\)](#)
 - [КНИГА ТРЕТЬЯ \(Г\)](#)
 - [КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ \(Д\)](#)
 - [КНИГА ПЯТАЯ \(Е\)](#)
 - [КНИГА ШЕСТАЯ \(З\)](#)
 - [КНИГА СЕДЬМАЯ \(Н\)](#)
 - [КНИГА ВОСЬМАЯ \(О\)](#)
 - [КНИГА ДЕВЯТАЯ \[I\]](#)
 - [КНИГА ДЕСЯТАЯ \(К\)](#)
 - [КОММЕНТАРИИ](#)
 - [* КНИГА ВОСЬМАЯ *](#)
 - [* КНИГА ДЕВЯТАЯ \[1\] *](#)
 - [notes](#)
 - [1](#)
-

Аристотель

Никомахова этика

КНИГА ПЕРВАЯ (А)

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

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

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

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

Разве познание его не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки, видя мишень перед собою, разве не вернее достигнем мы должного? А если так, надо попытаться хотя бы в общих чертах представить себе, что это такое и к какой из наук, или какому из умений, имеет отношение. Надо, видимо, признать, что оно, [высшее благо], относится к ведению важнейшей [науки, т. е. науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или

политика]. Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в каком объеме должен изучать каждый. Мы видим, что наиболее почитаемые умения, как-то: умения в военачалии, хозяйствовании и красноречии — подчинены этой [науке]. А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а, следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще].

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

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

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

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

вообще [добродетельный] образован всесторонне.

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

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

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

Относительно названия сходятся, пожалуй, почти все, причем как большинство, так и люди утонченные называют [высшим благом] счастье, а под благоденствием (to eu dzen) и благополучием (to eu prattein) подразумевают то же, что и под счастливой жизнью (to eudaimonein). Но в вопросе о том, что есть счастье, возникает расхождение, и большинство дает ему иное определение, нежели мудрецы.

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

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

Обсуждать все мнения (doxai), вероятно, бесполезно, достаточно обсудить наиболее распространенные или же такие, которые, как кажется, имеют известные основания (logon). Мы не должны упускать из виду, что рассуждения, отправляющиеся от начал и приводящие к началам, различны. Платон тоже правильно задавался этим вопросом и спрашивал, от начал или к началам [идет] путь [рассуждений] — как на стадионе, бегут

или от атлетов до меты, или наоборот. Начинать, конечно, надо с известного, а оно бывает двух видов: известное нам и известное безотносительно (haplos). Так что нам, вероятно, следует все-таки начинать с известного нам. Вот почему, чтобы сделаться достойным слушателем [рассуждений] о прекрасном и правосудном и вообще о предметах государственной науки, нужно быть уже хорошо воспитанным в нравственном смысле. В самом деле, начало [здесь] — это то, что [дано] (to hoti), и, если это достаточно очевидно, не будет надобности еще и в «почему» (to dioti). Такой, [воспитанный, человек] или имеет начала, или легко может их приобрести. А тот, кому не дано ни того, ни другого, пусть послушает Гесиода:

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

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

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

Люди достойные и деятельные (praktikoi) [понимают под благом и счастьем] почет, а цель государственного образа жизни почти это и есть. Но и такое кажется слишком поверхностным в сравнении с искомым [благом]. Действительно, считается, что почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают, а в благе мы угадываем нечто внутренне присущее и неотчуждаемое. Кроме того, к почету стремятся, наверное, для того, чтобы удостовериться в собственной добродетели. Поэтому добиваются почета у людей рассудительных и знакомых и [притом почета] за добродетель. Ясно, стало быть, что по

крайней мере для таких добродетель лучше почета. Вероятно, ее даже скорее можно представить себе целью государственного образа жизни. Но оказывается, и она не вполне совпадает с этой целью. В самом деле, обладать добродетелью можно, как кажется, и во время сна или всю жизнь бездействуя, а, кроме того, обладая ею, можно пережить беды и величайшие несчастья. Но того, кто так живет, пожалуй, не назовешь счастливым, разве только отстаивая положение [своего учения]. Но довольно об этом. Об этом ведь достаточно было сказано в сочинениях для широкого круга.

Третий образ жизни — созерцательный. Мы рассмотрим его впоследствии.

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

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

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

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

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

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

(Вероятно, убедительней рассуждение пифагорейцев, которые помещают единое (to hen) в один ряд с благами (им, очевидно, следовал также Спевсипп). Но это должно быть предметом особого рассуждения.) Известное сомнение в сказанном возникает потому, что суждения [платоников] имели в виду не всякое благо: как соответствующие одной идее определяются блага привлекательные и желанные сами по себе; то же, что их создает или охраняет или препятствует тому, что им враждебно, определяется как благо из-за этой [отнесенности], т. е. в другом смысле. Ясно, что о «благости» тут говорят в двух смыслах: одни блага — это блага сами по себе, а другие — как средства для первых. А потому, отделив блага сами по себе от вспомогательных, посмотрим, можно ли определять первые как объединенные одной идеей. Какие же блага можно полагать благами самими по себе? Те ли, что преследуются, хотя бы к ним ничего не добавлялось, скажем, рассудительность (to phronein), зрение, определенное удовольствие и почет? В самом деле, даже если мы преследуем их из-за чего-то другого, все равно их можно относить к благам самим по себе. Или же ничто иное, кроме идеи [блага самого по себе], не есть [благо само по себе]? Но тогда эта идея будет бессмысленна. А если и те [названные выше блага] относятся к [благам самим по себе], тогда во всем этом понятие (logos) блага вообще (tagathon) должно будет выявляться как тождественное, подобно тому как понятие белизны тождественно для снега и белил. Между тем понятия почета, рассудительности и удовольствия

именно как благ различны и не совпадают друг с другом. Следовательно, «благо» как нечто общее, объединенное одной идеей, не существует.

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

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

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

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

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

Поскольку целей несколько, а мы выбираем из них какую-то определенную (например, богатство, флейты и вообще орудия) как средство для другого, постольку ясно, что не все цели конечны, [т. е. совершенны]. А наивысшее благо представляется чем-то совершенным. Следовательно, если существует только какая-то одна совершенная [и конечная цель], она и будет искомым [благом], если же целей несколько, то [искемое благо] — самая из них совершенная, [т. е. конечная]. Цель, которую преследуют саму по себе, мы считаем более совершенной, чем та, [к которой стремятся как к средству] для другого, причем цель, которую никогда не избирают как средство для другого, считаем более совершенной, чем цели, которые избирают {как} сами по себе, так и в качестве средств для другого, а безусловно совершенной называем цель, избираемую всегда саму по себе и никогда как средство. Принято считать, что прежде всего такой целью является счастье. Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются как ради них самих (ибо на каждом из этих [благ], пусть из него ничего не следует, мы бы все-таки остановили выбор), так и ради счастья, ибо они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих [благ], ни ради чего-то другого.

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

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

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

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

— то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной). Добавим к этому: за полную [человеческую] жизнь. Ведь одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми.

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

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

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

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

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

Итак, блага подразделяют на три вида: так называемые внешние, относящиеся к душе и относящиеся к телу, причем относящиеся к душе мы [все] называем благами в собственном смысле слова и по преимуществу, но мы именно действия души и ее деятельности представляем относящимися к душе. Таким образом, получается, что наше определение (высшего блага

и счастья] правильно, по крайней мере оно согласуется с тем воззрением, которое и древнее и философами разделяется.

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

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

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

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

Наше определение, стало быть, согласно с [мнением] тех, кто определяет счастье как добродетель или как какую-то определенную добродетель, потому что добродетели как раз присуща деятельность сообразно добродетели. И может быть, немаловажно следующее различие: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души (*hexis*) или деятельность. Ибо может быть так, что имеющийся склад [души] не исполняет никакого благого дела — скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, — а при деятельности это невозможно, ибо она с необходимостью предполагает действие, причем успешное. Подобно тому как на олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки. И даже сама по себе жизнь доставляет им удовольствие. Удовольствие ведь испытывают в душе, а между тем каждому то в удовольствие, любителем чего он называется. Скажем, любителю коней — конь, любителю зрелищ — зрелища, и точно так же правосудное — любящему правое, а любящему добродетель — вообще все, сообразно добродетели. Поэтому у большинства удовольствия борются друг с другом, ведь это такие удовольствия, которые существуют не по природе. То же, что доставляет

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

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

Право прекрасней всего, а здоровье — лучшая участь.

Что сердцу мило добыть — вот удовольствие нам.

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

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

10 (IX). В этой связи ставят вопрос, есть ли счастье результат обучения, приучения или еще какого-то упражнения, дается ли оно как некая божественная доля или оно случайно? Конечно, если вообще

существует какой-нибудь дар богов людям, весьма разумно допустить, что и счастье дарится богами, тем более что это наилучшее из человеческих благ. Но данный вопрос, вероятно, скорее принадлежит другому исследованию; тем не менее ясно, что, даже если счастье не посылается богами, а является плодом добродетели и своего рода усвоения знаний или упражнения, оно все-таки относится к самым божественным вещам, ибо наградою и целью добродетели представляется наивысшее благо и нечто божественное и блаженное.

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

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

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

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

11 (X). Может быть, тогда вообще никого не следует считать

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

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

Надо, однако, вернуться к поставленному ранее вопросу: может быть, с его помощью будет уяснен (theoretheie) и вопрос, исследуемый теперь. В самом деле, если нужно «взирать на конец» и тогда только причислять того или иного человека к блаженным, причем не как блаженного ныне, но потому, что он был блаженным прежде, то как избежать нелепости: о человеке, когда он счастлив, утверждать это в соответствии с его состоянием не будет истиной только потому, что живых не хотят признать счастливыми из-за (возможных) перемен и потому, что под счастьем понимают нечто постоянное и ни в коем случае не подверженное переменам, между тем как судьбы одних и тех же [людей] принимают разный оборот? Ясно ведь, что, если следовать за превратностями судьбы, тогда одного и того же человека мы будем называть то счастливым, то снова злосчастливым, представляя счастливого своего рода хамелеоном и как бы шаткой постройкой. Может быть, следовать за превратностями судьбы отнюдь не правильно? Ведь хорошее или плохое (to eu e kakos) зависит не от них (хотя без них, как мы то уже сказали, человеческая жизнь не обходится); для счастья же главное — деятельности сообразно добродетели, а противоположные деятельности — для противоположного счастью.

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

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

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

[несчастий], а после таких [несчастий] он не станет за короткий срок вновь счастливым, если же все-таки станет, то за долгий и полновесный срок (*teleios khronos*), достигнув за этот срок великого и прекрасного.

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

(XI). Чтобы превратности судьбы потомков и всех вообще близких ничуть не влияли бы на счастье — такое представляется чересчур жестоким (*aphilos*) и противоречащим [общепринятым] мнениям. При обилии различных случайностей, одни из которых имеют большее влияние, а другие — меньшее, выделять каждый отдельный случай, по-видимому, очень долгое [дело], предела не имеющее; между тем общего определения и в общих чертах, пожалуй, будет достаточно. Итак, среди неудач одного и того же человека одни имеют в его жизни известный вес и влияние, а другие кажутся довольно легкими; если это верно, то точно так обстоит дело и с неудачами, касающимися всех близких; и, конечно же, для каждого переживания (*pathos*): кого оно затрагивает — живых или умерших — значит даже больше, чем для преступлений и ужасов, предшествуют ли они трагедии или совершаются [перед зрителями]. Так что необходимо учесть и эту разницу и в еще большей мере сомнение: причастны ли умершие к какому бы то ни было благу или противоположным ему [вещам]? Если даже что-то достигает их, будь то благо или его противоположность, из этих [наших рассуждений следует], что, взятое безотносительно или по отношению к умершим, это «что-то» бледно и незначительно, и если нет — все равно величина и свойство этого таковы, что не могут ни превратить в счастливых не счастливых, ни [счастливых] лишить блаженства.

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

12 (XII). Покончив с этим разбором, обратимся к [следующему] вопросу о счастье: относится ли оно к вещам, заслуживающим похвалы, или, скорее, к тому, что ценится? Ясно ведь, что к возможностям оно, во

всяком случае, не относится. Между тем все заслуживающее похвалы, очевидно, заслуживает ее за известное качество и определенное отношение к чему-либо; мы ведь хвалим правосудного и мужественного и вообще добродетельного и добродетель за дела и поступки, а сильного и быстрого и всякого такого — за известное природное качество и известное отношение к чему-то благому и доброкачественному. Это ясно и на примере похвал богам; боги ведь кажутся смешными, если их соотносят с нами, а это происходит потому, что, как мы уже сказали, похвала предполагает соотнесение.

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

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

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

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

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

которую мы должны рассматривать, человеческая, ведь и благо мы исследовали человеческое, и счастье — человеческое.

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

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

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

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

Таким образом, часть души, лишённая суждения, тоже представляется двусложной. Одна часть — растительная — ни в каком отношении не участвует в суждении, другая — подвластная влечению и вообще стремящаяся (epithymetikon kai holos orektikon) — в каком-то смысле ему причастна постольку, поскольку она послушна суждению, и повинуетсЯ ему. Так, когда мы говорим: «имеется суждение отца и друзей», мы подразумеваем отношение, но не то, какое бывает в математике. Что лишённая суждения часть души в каком-то смысле подчиняется суждению, нам дают понять вразумление и всякого рода обвинения и поощрения. А если нужно признать, что эта часть души обладает суждением, тогда двусложной будет часть, обладающая суждением, т. е., с одной стороны, она [обладает им] в собственном смысле и сама по себе, и с другой — это нечто, слушающеесЯ [суждения, как ребенок] отца.

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

добродетелями.

КНИГА ВТОРАЯ (В)

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

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

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

Далее, [все] то, чем мы обладаем по природе, мы получаем сначала [как] возможность (dynamis), а затем осуществляем в действительности (tas energeias apodidomen). Это поясняет пример с чувствами. Ведь не от частого взглядывания и вслушивания мы получаем чувства [зрения и слуха], а совсем наоборот: имея чувства, мы ими воспользовались, а не то что воспользовавшись — обрели. А вот добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив (energesantes), так же как и в других искусствах. Ибо [если] нечто следует делать, пройдя обучение, [то] учимся мы, делая это; например, строя дома, становятся зодчими, а играя на кифаре — кифаристами. Именно так, совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая] благоразумно — благоразумными, [действуя] мужественно — мужественными.

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

Далее, всякая добродетель и возникает и уничтожается, так же как искусство, из одного и того же и благодаря одному и тому же. Играя на

кифаре, становятся и добрыми (agathoi) и худыми (kakoi) кифаристами, и соответственно — (добрыми и худыми] зодчими и всеми другими мастерами, ибо, хорошо строя дома, станут добрыми зодчими, а строя худо — худыми. Будь это не так, не было бы нужды в обучении, а все так бы и рождались добрыми или худыми (мастерами].

Так обстоит дело и с добродетелями, ведь, совершая поступки при взаимном обмене между людьми (prattontes ta en tois synallagmasi), одни из нас становятся людьми правосудными, а другие неправосудными; совершая же поступки среди опасностей и приучаясь к страху или к отваге, одни становятся мужественными, а другие — трусливыми. То же относится и к влечению, и к гневу: одни становятся благоразумными и ровными, другие — распущенными и гневливыми, потому что ведут себя по-разному. Короче говоря, [повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие нравственные] устои (hexeis).

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

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

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

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

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

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

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

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

Далее, если добродетели связаны с поступками и страстями (*pathe*), а

всякая страсть и всякий поступок сопровождаются удовольствием или страданием, то уже поэтому, вероятно, [нравственная] добродетель связана с удовольствием и страданием. Это показывают и наказания, ибо это своего рода лекарства, а лекарства по своей природе противоположны [заболеванию].

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

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

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

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

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

(kakos) — порочным (kakos).

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

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

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

Более того, случай с искусствами не похож на случай с добродетелями. Совершенство искусства — в самих его творениях, ибо довольно того, чтобы они обладали известными качествами; но поступки, совершаемые сообразно добродетели, не тогда правосудны или благоразумны, когда они обладают этими качествами, но когда [само] совершение этих поступков имеет известное качество— во-первых, оно сознательно (eidos), во-вторых, из брано преднамеренно (proaitoumenos) и ради самого [поступка] и, в-третьих, оно уверенно и устойчиво. Эти условия, за исключением самого знания, не идут в счет при овладении другими искусствами. А для обладания добродетелями знание значит мало или вовсе ничего, в то время как остальные условия — много, даже все, коль скоро [обладание правосудностью и благоразумием] рождается при частом повторении правосудных и благоразумных поступков.

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

Так что правильно сказано, что благодаря правосудным поступкам человек становится правосудным и благодаря благоразумным — благоразумным: без таких поступков нечего и надеяться стать добродетельным. Однако в большинстве своем люди ничего такого не делают, а прибегают к рассуждению и думают, что, занимаясь философией,

станут таким образом добропорядочными. Нечто подобное делают для недужных те, кто внимательно слушает врачей, но ничего из их предписаний не выполняет. Ибо так же как тела при таком уходе не будут здоровы, так и душа тех, кто так философствует.

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

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

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

Итак, сказано, что есть добродетель по родовому понятию.

5(VI). Впрочем, нужно не только указать, что добродетель — это [нравственные] устои, но и [указать], каковы они. Надо сказать между тем, что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным (*sproudaios*) и глаз, и его дело,

ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго (spoudaios) коня, хорошего (agathos) для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне.

Если так обстоит дело во всех случаях, то добродетель человека — это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело. Каково это дело, мы, во-первых, уже сказали, а во-вторых, это станет ясным, когда мы рассмотрим, какова природа добродетели.

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

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

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

Я имею в виду нравственную добродетель, ибо именно она сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина. Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и в страдании возможно и «больше», и

«меньше», а и то и другое не хорошо. Но все это, когда следует, в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели.

Точно так же и в поступках бывает избыток, недостаток и середина. Добродетель сказывается в страстях и в поступках, а в этих последних избыток — это проступок, и недостаток [тоже] {не похвалят}, в то время как середина похвальна и успешна; и то и другое между тем относят к добродетели.

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

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

Лучшие люди просты, но многосложен порок.

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

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

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых [страстей] в самом названии выражено дурное качество (*phaylo tes*), например: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков — блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит, в этом никогда нельзя поступать правильно, можно только совершать проступок; и «хорошо» или «не хорошо» невозможно в таких [вещах; например, невозможно] совершать блуд с кем, когда и как следует; вообще совершать

какой бы то ни было из таких [поступков] — значит совершать проступок. Будь это не так, можно было бы ожидать, что в неправосудных поступках, трусости, распущенности возможны обладание серединой, избыток и недостаток, ведь тогда было бы возможно по крайней мере обладание серединой в избытке и в недостатке, а также избыток избытка и недостаток недостатка. И подобно тому как не существует избытка благоразумия и мужества, потому что середина здесь — это как бы вершина, так и [в названных выше пороках] невозможно ни обладание серединой, ни избыток, ни недостаток, но, коль скоро так поступают, совершают проступок. Ведь, вообще говоря, невозможно ни обладание серединой в избытке и недостатке, ни избыток и недостаток в обладании серединой.

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

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

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

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

С отношением к имуществу связаны и другие наклонности (*diatheseis*).

Обладание серединой здесь — великолепие (*megalopreia*) (великолепный ведь не то же, что щедрый: первый проявляет себя в великом, второй — в малом), а избыток здесь — безвкусная пышность (*apeirokalia kai banavsia*) и недостаток — мелочность (*mikropreia*). Эти [виды порока] отличаются от тех, что соотносятся со щедростью, а чем именно, будет сказано ниже.

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

В каком отношении по нашему суждению щедрость, отличаясь тем, что имеет дело с незначительными вещами, находится к великолипию, в таком же отношении некая другая склонность находится к величию души, так как величие души связано с великой честью, а эта склонность — с небольшой. Можно ведь стремиться к чести столько, сколько следует, а также больше и меньше, чем следует, и тот, чьи стремления чрезмерны, честолюбив (*philotimos*), а чьи недостаточны — нечестолюбив (*aphilotimos*). Тот же, кто стоит посредине, не имеет названия, безымянны и [соответствующие] склонности, за исключением честолюбия (*philotimia*) у честолюбца. Отсюда получается, что крайности присуждают себе наименование промежутка и мы иногда называем того, кто держится середины, честолюбивым, а иногда нечестолюбивым и хвалим то честолюбивого, то нечестолюбивого.

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

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

Существуют еще три [вида] обладания серединой, в одном они подобны, в другом различны. Все они касаются взаимоотношений [людей] посредством слов и поступков (*peri logon kai praxeon koinonia*): а различия их в том, что один связан с правдой (*talethes*) в словах и поступках, а два других — с удовольствием (*to hedy*); это касается как развлечений, так и [вообще] всего, что бывает в жизни. Поэтому надо сказать и об этом, чтобы лучше понять, что обладание серединой похвально в чем бы то ни было, а крайности и не похвальны, и не правильны, но достойны [лишь]

осуждения. Впрочем, и тут по большей части нет названий. Мы же попытаемся все-таки так же, как и раньше, тут тоже создать имена ради ясности изложения и простоты усвоения.

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

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

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

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

Что же касается правосудности (dikaiosyne), поскольку это слово не однозначно (oukh haplos legetai), то после разбора вышеназванных [добродетелей] мы скажем о той и другой [правосудности], в каком смысле

каждая представляет собою обладание серединой. {Это же относится и к добродетелям рассуждения.}

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

Подобным образом и благоразумный в сравнении с бесчувственным распушен, а в сравнении с распушенным — бесчувствен, и щедрый перед скупым — мот, а перед мотом — скупец.

Потому-то люди крайностей отодвигают того, кто держится середины, к противоположной от себя крайности и мужественного трус называет смельчаком, а смельчак — трусом; соответственно [поступают] и с другими. Так получается, что, хотя [наклонности] друг другу противоположны, крайности в наибольшей степени противоположны не середине, а друг другу, подобно тому как большое дальше от малого и малое от большого, нежели то и другое от того, что [находится] ровно между ними. Кроме того, некоторые крайности представляются отчасти подобными середине, как, например, смелость — мужеству или мотовство — щедрости. Крайности же не имеют между собой никакого сходства. А более всего удаленное определяется как противоположное, и, следовательно, более противоположно то, что больше удалено. Середине же в одних случаях более противоположно то, в чем недостаток, в других — то, в чем избыток, скажем, мужеству более противоположна не смелость, в которой избыток, а трусость, в которой недостаток; напротив, благоразумию не так противостоит бесчувственность, в коей присутствует какая-то обделенность (endeia), как распушенность, состоящая в излишестве.

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

ведь то, что дальше отстоит от середины, кажется и резче противопоставленным.

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

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

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

В сторону должен ты судно отвести от волненья и дыма.

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

Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его

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

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

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

КНИГА ТРЕТЬЯ (Г)

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

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

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

Поступки такого рода являются, стало быть, смешанными, но больше они походят на произвольные: их предпочитают другим в то время, когда совершают, но цель поступка зависит от определенных условий (kata ton kairon). Так что поступок следует называть произвольным и непроизвольным в зависимости от того, когда он совершается. В таком смешанном случае, совершая поступки, действуют по своей воле, ибо при таких поступках источник движения членов тела заключен в самом деятеле, а если источник в нем самом, то от него же зависит, совершать данный поступок или нет. Значит, такие поступки произвольны, но они же, взятые безотносительно, вероятно, непроизвольны, ибо никто, наверное, ничего подобного не брал бы само по себе. За поступки такого рода иногда даже хвалят, а именно когда во имя великого и прекрасного терпят нечто постыдное или причиняющее страдание, в противном же случае осуждают,

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

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

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

2. Все совершенное по неведению является не произвольным (oukh hekoysion), но произвольно (akoysion) оно, только если заставило страдать и раскаиваться. Ведь совершивший по неведению какой бы то ни

было поступок и нисколько этим поступком не раздосадованный, хотя и не совершал его по своей воле (hekon), потому что все-таки не знал, поступал в то же время и не невольно (oyd' akon), во всяком случае не страдая. Из тех, кто совершает поступок по неведению, раскаивающийся считается действовавшим невольно (akon), а нераскаивающийся — поскольку это уже другой [случай] — пусть будет «не поступающий по своей воле» (oykh hekon), потому что, раз тут есть различие, лучше, чтобы было и особое название.

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

С другой стороны, называть проступок произвольным, если человек не ведает, в чем польза, нежелательно, ибо сознательно избранное поведение является причиной уже не произвольных поступков, а испорченности (mokhteria) (ведь такое неведение заслуживает осуждения), и неведение общего тоже [нельзя считать причиной произвольных поступков], а причина его — лишь неведение обстоятельств, от которых зависит и с которыми соотносится поступок; в этом, [в особых обстоятельствах], заключены основания для жалости и сочувствия, так как именно в неведении о каком-либо из обстоятельств и поступают произвольно.

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

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

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

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

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

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

Во-первых, если влечение и яростный порыв — общее [свойство

рассуждающего и нерассуждающего], то выбор, напротив, ничему, что не рассуждает (ta aloga), не свойствен. Во-вторых, невоздержный поступает по влечению, но не по выбору, а воздержный, напротив, по выбору, но не по влечению. И влечение противоположно сознательному выбору, а влечение влечению — нет. Далее, влечение связано с удовольствием и страданием, а сознательный выбор ни к тому, ни к другому отношения не имеет.

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

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

Наконец, мнением выбор тоже не будет. Действительно, мнение, кажется, бывает обо всем, т. е. о вечном и невозможном, с таким же успехом, как о зависящем от нас; и различают ложные и истинные мнения, а не порочные и добродетельные; что же касается сознательного выбора, то он [определяется], скорее, в этих [последних понятиях]. Поэтому, вероятно, никто вообще не говорит, что сознательный выбор тождествен мнению и даже что он тождествен определенному мнению; в самом деле, каковы мы [сами], зависит от того, благо или зло мы выбираем, а не от того, какие у нас мнения. И мы сознательно выбираем, что из таких, [т. е. благих и дурных, вещей] принять и чего избежать, а мнения мы составляем о том, что такое благо и зло, кому это полезно или в каком смысле, но о том, принять или избежать, едва ли составляем мнения. Кроме того, сознательный выбор хвалят, скорее, за то, что [выбрано] должное, т. е. за верность (orthos), мнение же [одобряют] за истинность (alethos). Наконец, сознательно мы выбираем то, что мы прежде всего знаем как благо, а мнение мы составляем о том, чего толком не знаем. Делают наилучший

выбор и составляют наилучшее мнение, по-видимому, не одни и те же люди, но некоторые довольно хорошо составляют мнение, однако из-за порочности избирают не то, что должно. Не имеет значения, возникают ли мнения до того, как сделан выбор, или после того: мы ведь обсуждаем не это, а тождествен ли он какому-либо мнению.

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

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

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

А принимаем мы решения о том, что зависит от нас и осуществляется в поступках. Это-то нам и осталось [рассмотреть]. В самом деле, причинами принято считать природу, необходимость, случай, а кроме того, ум и все, что исходит от человека. А среди людей все принимают решение о том, что осуществляется ими самими в поступках. О точных и самодостаточных [знаниях, или] науках, например о правописании, не может быть решения, ибо мы не сомневаемся, как следует писать, но о том, что зависит от нас и не всегда бывает одинаково, мы принимаем решения, например о том, что связано с искусством врачевания или наживания денег, и в делах кораблевождения по сравнению с гимнастикой мы скорее принимаем решения, причем тем скорее, чем менее подробно [наука кораблевождения разработана]. Подобным же образом принимаются

решения и в остальных случаях и скорее в искусствах, чем в науках, [т. е. знаниях точных], потому что в первом случае у нас больше сомнений. Решения бывают о том, что происходит, как правило, определенным образом, но чей исход не ясен и в чем заключена [некоторая] неопределенность. Для важных дел, не будучи уверены, что мы сами достаточно [умны] для принятия решений, мы приглашаем советчиков.

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

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

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

Предмет решения и предмет выбора одно и то же, только предмет выбора уже заранее строго определен, ибо сознательно выбирают то, что

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

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

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

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

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

принимая его за благо, а страдания избегают, считая его злом.

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

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

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

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

(Впрочем, делать то, что не зависит от нас и не является произвольным, никто нас не подстегивает, так как без толку (pro ergo) уговаривать не чувствовать тепла, боли, голода и вообще чего-нибудь в этом роде — мы ведь все равно будем это чувствовать.) [Законодатели] карают даже за само неведение, когда считают, что человек повинен в неведении, например пьяных считают виновными вдвойне. Ведь в этом случае источник в самом человеке, потому что в его власти не напиться, и

именно в том, что напился, — причина неведения. И за неведение в законах чего-то такого, что знать положено и нетрудно, наказывают, точно так и в других случаях, когда считают, что неведение обусловлено невниманием, так как тут неведение зависит от самих людей, ведь быть внимательными — это в их власти.

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

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

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

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

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

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

Однако поступки и [нравственные] устои произвольны не в одном и том же смысле: поступки от начала и до конца в нашей власти и мы знаем [все] отдельные обстоятельства, а [нравственные] устои, [или склады души,

в нашей власти только] вначале, и постепенное их складывание происходит незаметно, как то бывает с заболеваниями. Но поскольку от нас зависит так или иначе распорядиться [началом], постольку [устой] произвольны.

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

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

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

Так что мужественным в собственном смысле слова оказывается, видимо, тот, кто безбоязненно (ailees) встречает прекрасную смерть и все, что грозит скорой смертью, а это бывает прежде всего в битве. Впрочем, мужественный человек ведет себя безбоязненно и в бурю, и при недугах, но

все-таки не так, как моряки; ибо мужественные отчаиваются в спасении и негодуют на такую смерть, а моряки, имея опыт, надеются на себя (eyelpides). Кроме того, мужество проявляют при тех [обстоятельствах], когда требуется доблесть или когда смерть прекрасна, между тем при гибели такого рода, [как в море или от недуга}, нет места ни для того, ни для другого.

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

Это последнее, следовательно, страшно для всякого разумного человека, а первое, оставаясь в пределах человеческих возможностей, отличается величиной и степенью; так же обстоит дело и с тем, что придаст отваги (ta tharrhalea). Мужественный неустрашим как человек, значит, он будет страшиться и такого, [что в пределах человеческих сил,] однако выдержит [страх], как должно и как предписывает верное суждение ради прекрасной цели, ибо [прекрасное] — цель добродетели. Этого, [т. е. страшного в пределах человеческих возможностей], можно страшиться в той или иной степени, а, кроме того, не страшного [можно] страшиться так, будто это страшное. Заблуждение возникает потому, что страшатся или не {того, чего} следует, или не так, как следует, или не тогда, когда следует, или [еще] из-за чего-нибудь такого; так же обстоит дело с тем, что придает отваги. А значит, кто выносит, что следует, и ради того, ради чего следует, так, как следует, и тогда, когда следует, и соответственно испытывает страх и проявляет отвагу, тот мужествен, ибо мужественный и терпит и действует достойно и как [велит верное] суждение.

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

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

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

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

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

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

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

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

и:

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

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

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

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

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

И ярость (*ho thymos*) относят к мужеству, потому что мужественными

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

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

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

Не мужествен, разумеется, и тот, кто самонадеян (eueipis): в опасностях ему придает отваги то, что он часто и над многими одерживал победу, а похож он на мужественного потому, что и тот и другой отважны. Но если мужественный отважен по названным выше причинам, то этот потому, что уверен в своем превосходстве и в том, что ничего [дурного] испытать не придется. Так же ведут себя и упившись пьяными, потому что становятся самонадеянны. Но когда обстоятельства для них неблагоприятны, они обращаются в бегство. Мужественному свойственно выносить являющееся и кажущееся страшным для человека потому, что так поступать прекрасно, а не [так] — позорно. Вот потому и считается, что более мужествен тот, кому присущи бесстрашие и невозмутимость при внезапных опасностях, а не предвиденных заранее. Ведь как мы знаем, [источник мужества] — это скорее [нравственные] устои, так как при подготовленности [мужества] меньше. При опасностях, известных заранее, выбор можно сделать по расчету и рассуждению, но при внезапных — согласно устоям.

Мужественными кажутся и те, кто не ведает об опасности, и они очень похожи на самонадеянных, однако хуже последних, потому что не имеют

[высокой само]оценки (axioma), а те имеют. Именно в силу такой [самооценки самонадеянные] известный срок держатся, те же, кто — в силу заблуждения, поняв, что [дела обстоят] иначе, чем они предполагали, обращаются в бегство, как и произошло с аргивянами, которые напали на лакедемонян, думая, что это сикионцы.

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

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

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

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

13 (X). После этой добродетели поговорим о благоразумии, ведь [мужество и благоразумие] — добродетели частей [души], не обладающих

суждением. А мы уже сказали, что благоразумно — это обладание серединой в связи с удовольствиями, потому что со страданием оно связано меньше и не так, (как с удовольствиями); в тех же вещах проявляется и распущенность.

Поэтому определим теперь, с какого рода удовольствиями связано благоразумие. Пусть различаются удовольствия тела и души; возьмем [из последних] честолюбие и любознательность: в обоих случаях человек наслаждается тем, что ему приятно, причем тело ничего не испытывает, но, скорее, мысль. В связи с такими удовольствиями ни благоразумными, ни распущенными не называются. Равным образом не называются так и те, кто имеет дело с прочими удовольствиями, которые не являются телесными: ведь болтливыми, а не распущенными мы называем тех, кто любит послушать и порассказывать и проводит дни, судача о происшествиях; не называем мы так и тех, кто страдает из-за потери имущества или из-за близких.

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

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

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

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

Благоразумие и распущенность связаны с такими удовольствиями,

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

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

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

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

Однако в естественных влечениях погрешают немногие, и притом в одном направлении — в сторону излишества. Действительно, есть все, что попало, или пить до перепоя означает перейти естественную меру по количеству, так как естественное влечение имеет целью (только) восполнение недостающего. И соответствующих людей потому называют рабами брюха, что они наполняют его сверх должного. Такими становятся люди чрезвычайно низменного [нрава], но многие и во многих отношениях погрешают в связи с удовольствиями, [приятными] им лично. Ведь среди тех, кого называют «любителями» (*philotoioyloi*), одни наслаждаются не

тем, чем следует, другие — сильнее, чем большинство, третьи — не так, как следует, а распущенные преступают меру во всех отношениях; действительно, они наслаждаются такими вещами, какими не следует наслаждаться, потому что они отвратительны, а если от чего-то [из их удовольствий] все же следует получать наслаждение, то они наслаждаются этим больше, чем следует, и сильнее большинства.

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

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

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

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

чем они того стоят, но благоразумный не таков: он [привержен им], согласно верному суждению.

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

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

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

влечет к тому, к чему следует, как и когда следует, т. е. так, как предписывает и [верное] суждение.

Итак, будем считать, что о благоразумии мы сказали.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Д)

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

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

чужого. И вот щедрыми именуются дающие, а тех, кто не берет, не хвалят за щедрость, но хвалят все же за правосудность; берущие же вовсе хвалы не заслуживают. Среди тех, с кем дружат из-за их добродетели, пожалуй, больше всего дружат со щедрыми, ведь они помощники, так как помощь состоит в даянии.

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

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

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

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

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

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

Нелегко щедрому быть богатым, потому что он не склонен к приобретению и бережливости, и при том расточителен и ценит имущество

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

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

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

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

впрочем, в мелочах.

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

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

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

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

разновидностей, так как насчитывается много способов быть скупым.

Есть две [стороны] скупости — недостаточность в даянии и излишество в приобретении, но не у всех она обнаруживается целиком, а иногда [отклонения] встречаются по отдельности, т. е. одни излишне приобретают, а другие недостаточно дают. Те, кого прозвали, скажем, жадинами, скаредами и скрягами, недостаточно дают, но их не тянет к чужому [добру], и они не стремятся завладеть им: в одних случаях из порядочности (ερίεικεῖα) и опасений позора (считается, что для некоторых — во всяком случае, [сами они так] говорят — цель бережливости — не оказаться когда-нибудь вынужденными совершить нечто постыдное; к ним относится «тминорез» и тому подобные люди; имена они получили за излишнее [усердие] в том, чтобы ничего не давать); в других случаях от чужого [добра] воздерживаются, полагая, что трудно самому брать у других, без того чтобы другие брали у тебя самого, и потому они довольны тем, что не берут и не дают.

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

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

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

4(II). За этим, по-видимому, должен последовать разбор того, что

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

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

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

5. Среди затрат есть такие, которые мы считаем почетными, например

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

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

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

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

6. Кто преступает меру и безвкусен, преступает ее, как было сказано,

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

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

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

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

Величавый же — это, по-видимому, тот, кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным. Ведь вопреки достоинству так считает только глупец, а ни глупцов, ни неразумных (anoetoi) нет среди добродетельных. А значит, величавый [именно таков], как сказано. В самом деле, достойный малого и считающий себя достойным малого благоразумен, но не величав, ведь величавость состоит в величии, так же как красота бывает в большом теле, а малорослые изящны и хорошо сложены, но не прекрасны.

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

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

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

Если человек считает себя достойным великого, этого достоин, и

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

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

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

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

Итак, величавый проявляет себя прежде всего, как было сказано, в отношении к чести; вместе с тем и в отношении к богатству, и к власти

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Он не обсуждает людей (*anthropologos*), ибо не станет говорить ни о себе, ни о другом; право же, ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других, и в свою очередь он скуп на похвалы. По той же причине он не злословит даже о врагах, разве только когда, презирая их, хочет оскорбить.

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

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

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

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

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

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

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

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

Мы ведь осуждаем честолюбивого за то, что он стремится к чести больше, чем должно, и к чести не из должного источника, нечестолюбивого — за то, что он не собирается принимать почести даже за прекрасные дела. Бывает иногда, как сказано в первоначальном обзоре, что честолюбивого

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

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

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

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

Избыток может быть во всем (ведь гнев бывает и против тех, против

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

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

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

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

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

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

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

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

разумеется, что следует держаться срединного [душевного] склада.

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

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

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

Он будет по-разному общаться с людьми высокопоставленными и обычными, с более и с менее знакомыми, равным образом учитывая и другие различия, воздавая каждому, что подобает, предпочитая [при этом] как таковое доставление удовольствия и остерегаясь доставления страдания, но принимая во внимание (когда это важнее), что из этого

выходит, т. е. нравственную красоту и пользу. И вот ради большего удовольствия впоследствии он заставит немного пострадать. Таков, стало быть, человек, держащийся середины, но имени ему не дано.

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

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

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

Принято считать, что хвастун склонен приписывать себе славное — то, чего у него нет, или большее, чем у него есть; а притвора, наоборот, отрицает, [что у него есть то], что у него есть, или преуменьшает [это]; тот же, кто держится середины, как [человек] «прямой», что ли (*aythekastos tis*), — и в поведении, и в речах правдивый (*aletheytikos*), признающий, что владеет тем, что у него есть, не больше и не меньше. Все это можно делать и с определенной целью, и просто так. И если поступки не преследуют известную цель, то каков каждый [человек по складу], таковы его слова и поступки, так он и живет.

Обман сам по себе дурен и заслуживает осуждения, а правда прекрасна и заслуживает похвалы. Так и правдивый человек как держащийся середины, заслуживает похвалы, а обманывающий — безразлично в какую сторону — заслуживает осуждения, но в большей степени — хвастун.

Мы скажем о каждом из них, но сперва о правдивом. Речь идет, конечно, о правдивом не в договорах и не в том, что касается неправосудности или правосудности (это ведь будет относиться к другой добродетели), а о правдивом в том, для чего ничто в этом роде не имеет важности, о правдивом в речи и в поведении, потому что он таков по [своему] складу. Такого, вероятно, будут считать добрым человеком.

Действительно, кто правдолюб и правдив, даже когда это не важно, будет тем более правдив, когда это важно, ведь обмана он будет [заведомо] остерегаться как позора, если уж он остерегается его как такового; а такой человек заслуживает похвалы. Он отклоняется от правды, скорее, в сторону преуменьшения, потому что из-за отвратительности преувеличения [преуменьшение] кажется более пристойным.

Кто приписывает себе больше, чем у него есть, безо всякой цели, похож на дурного человека (иначе он не радовался бы обману), но он кажется более пустым, нежели порочным. Если же это делают ради какой-то цели, то, чья цель — честь или слава, тот как хвастун заслуживает осуждения, но не слишком [сурового], а чья цель — деньги или что ведет к деньгам, тот довольно-таки непригляден.

(Хвастуном человека делает не возможность [хвастать], а сознательный выбор, ибо хвастуном он является по складу и потому, что он таков.) Соответственно и среди обманщиков один рад самому обману, а другой стремится к славе или наживе. Стало быть, те, кто хвастают ради славы, приписывают себе такое, за что их восхваляют и почитают счастливыми; а кто делает это ради наживы, приписывает себе то, чем можно угодить окружающим и отсутствие чего можно скрыть, — скажем, [знания] прорицателя, мудреца, врача. Поэтому в большинстве случаев себе приписывают такого рода вещи и хвастают [ими]: они ведь имеют названные [свойства].

Притворы, которые говорят о себе приниженно и на словах отклоняются в сторону преуменьшения, представляются людьми, скорее, обходительного нрава (*khariesteroi*); кажется, что они говорят так не ради наживы, но избегая важничанья, и прежде всего они отказывают себе в славном, как делал, например, Сократ. Те, кто {притворяются} по ничтожным поводам, когда очевидно [обратное], называются лицемерами и вполне заслуживают презрения, а иногда это оказывается хвастовством, например одежда лаконян, ибо и излишек, и нарочитый недостаток [могут быть] хвастливыми. А кто умеренно прибегают к притворству и притворяются не в том, что слишком бросается в глаза, — те кажутся обходительными. Правдивому, по-видимому, противоположен хвастун, ибо он хуже притворы.

14 (VIII). Поскольку в жизни бывает отдых и тогда время проводят в развлечениях, то и тут, видимо, существует известная пристойность в общении (*homilia tis emmeles*): что и как следует говорить и соответственно выслушивать. При этом будет важно различие: говорит ли человек в таких случаях или слушает. Ясно между тем, что и в этом бывает излишек и

недостаток по сравнению с серединой. А значит, те, кто в смешном преступают меру, считаются шутами и грубыми людьми, ибо они добиваются смешного любой ценой и, скорее, стараются вызвать смех, чем сказать [нечто] изящное, не заставив страдать того, над кем насмеваются.

А кто, не сказавши сам ничего смешного, отвергает тех, кто такое говорит, считается неотесанным и скучным (skleros). Те же, кто развлекаются пристойно, прозываются остроумными (eutrapeloi), т. е. людьми как бы проворными (eutropoi), потому что такая подвижность, кажется, принадлежит нраву, и, как о телах судят по движению, так и о нравах. Но поскольку смешное встречается повсюду и большинство людей рады развлечению и насмешкам больше, чем следует, то и прозывают шутов остроумными, как будто они обходительны; однако из сказанного выше ясно, что они отличаются от остроумных, и притом значительно.

Срединному душевному складу свойственна любезность (epidexiotes), а кто умеет быть любезным (epidexios), тому свойственно высказывать и выслушивать [лишь] то, что подобает доброму и свободнорожденному человеку. Действительно, есть нечто такое, что подобному человеку в качестве развлечения прилично и говорить, и выслушивать, а развлечения свободнорожденного отличаются от развлечения скота так же, как развлечения воспитанного и невежи. [Разницу эту] можно увидеть [на примере] старых и новых комедий: в первых смешным было срамословие, а в последних — скорее намеки. С точки зрения изящества это различие существенно. По чему же тогда надо определять умелого насмешника? по речам ли не неприличным для свободнорожденного? или по тому, что он не заставляет страдать слушающего [насмешки]? или по тому, что даже веселит его? или это все-таки неопределенно? Ведь как ненависть, так и удовольствие у одного вызываются одним, у другого — другим. Соответственно будут и слушать, ведь считается, что, какие насмешки не стесняются выслушивать, такие и сами говорят. Но не всякие насмешки, ибо насмешка — это своего рода поношение, а [если] иные поношения запрещаются законодателями, то следовало бы, вероятно, запретить также [иные] насмешки.

Человек же обходительный и свободнорожденный будет вести себя так, словно он сам себе закон. Таков, стало быть, кто держится середины, любезным ли его называть или остроумным. А шут подчинен смешному, и, если выйдет потеха, он не пощадит ни себя, ни других, говоря такое, из чего обходительный человек ни одного слова не скажет, а иного не сможет и выслушать.

Что до неотесанного, то для такого общения он непригоден, ибо, ни в

чем ему не способствуя, он всем недоволен.

Принято считать, что отдых и развлечение необходимы в жизни. А значит, в жизни возможны три названных [выше вида] обладания серединой, и все они связаны с взаимоотношениями посредством речей и поступков. Отличие же в том, что один [вид] связан с правдой, а [два] других — с удовольствием. Что же до связанных с удовольствием, то один [вид] соотносится с развлечениями, другой — с общением во [всей] остальной жизни.

15 (IX). О стыде не приличествует говорить как о некоей добродетели, потому что он больше напоминает страсть, нежели склад [души]. Во всяком случае, его определяют как своего рода страх дурной славы, и он доходит почти до такой силы, как страх перед ужасным; от стыда краснеют, а от страха смерти бледнеют. Значит, и то и другое в каком-то смысле явления телесные, а это считается свойственным, скорее, страсти, нежели [душевному] складу.

Эта страсть, [т. е. переживание], подобает не всякому возрасту, но [только] молодому. Мы полагаем, что в определенном возрасте следует быть стыдливými, потому что, живя по страсти, молодые совершают много проступков, а стыдливость препятствует им. И мы хвалим стыдливых среди молодежи, но человека более взрослого никто, пожалуй, не похвалит за стеснительность (*aiskhyntelos*). Мы ведь уверены, что он не должен совершать поступки, которых стесняются (*eph' hois aiskhyne*). Стыдливость, коль скоро она возникла в связи с дурными поступками, чужда порядочному (*epieikes*) человеку (ведь [ему] не следует их совершать), причем безразлично, воистину постыдны (*aiskhra*) эти деяния или слывут таковыми, потому что ни тех, ни других совершать не следует, чтобы не пришлось стесняться. Свойство же дурного человека — это как раз быть способным совершить нечто постыдное. Нелепо ведет себя тот, кто, совершив один из постыдных поступков, стесняется и думает, что тем самым он порядочный человек. Стыд ведь бывает за произвольные поступки, а порядочный человек по своей воле никогда не сделает дурного. Стыд мог бы быть чем-то порядочным условно: ведь если [порядочный] человек совершил [постыдный] поступок, он будет этого стесняться, но к добродетелям это не имеет отношения. И хотя беззастенчивость (*anaiskhyntia*), т. е. отсутствие стыда (*to me aideisthai*) за постыдные (поступки), — это нечто дурное, тем не менее стесняться, совершая такие поступки, вовсе не есть нечто порядочное. Ведь и воздержанность тоже не добродетель, а нечто смешанной природы; на нее в этой связи мы укажем позднее.

КНИГА ПЯТАЯ (Е)

(1). В связи с правосудностью (*dikaïosyne*) и несправосудностью (*adikia*) нужно рассмотреть [следующие вопросы]: к каким поступкам то и другое может иметь отношение, обладание какого рода серединой есть правосудность и в чем серединой является правосудное (*to dikaion*)?

Пусть наше рассмотрение идет тем же путем (*metho-don*), что и в предыдущем изложении.

Мы видим, конечно, что все склонны называть правосудностью такой склад [души], при котором люди склонны к правосудным поступкам (*praktikoi ton dikaion*), совершают правосудные дела (*dikaïopragoysi*) и желают правосудного (*ta dikaia*). Подобным образом и о несправосудности [говорят, что это такой склад], при котором поступают несправосудно (*adikoysi*) и желают несправосудного (*ta adika*). Поэтому сперва пусть это и будет у нас как бы в общих чертах принято за основу.

Между тем с науками и умениями дело обстоит иначе, нежели со складами [души]. А именно для противоположностей признается существование одного и того же умения, или одной и той же науки, но склад как один из противоположных складов не может быть тождественным для противоположностей; скажем, от здоровья не бывает ничего ему противоположного, только здоровье: ведь походку мы определяем как здоровую, когда ходят так, как в здоровом состоянии.

Часто поэтому [душевный] склад узнается [при сопоставлении] с противоположным и часто по тому, с чем он имеет дело; например, когда очевидно, [в чем состоит] закалка, становится очевидным и то, в чем плохая закалка; и как по тому, что закаливает, [выясняется] она сама, так по ней — что закаливает, потому что если закалка — это крепость мышц, то отсутствие ее — их вялость, а что закаливает, то делает мышцы крепкими.

Отсюда, как правило, следует, что если одно из двух [противоположных понятий склада] многозначно, то многозначно и другое, т. е. если многозначно «справосудное», [или «правое»], то и «несправосудное», [или «неправое»].

2. По всей видимости, у «справосудности» и «несправосудности» много значений, но из-за их близости, что это соименность, скрыто и не так заметно, как при далеких [значениях] (в последнем случае велико различие по внешнему виду); ясна, например, соименность, когда называют «ключом», [«ключицей»], кость пониже шеи у животных и то, чем

запирают двери.

Посмотрим теперь, в скольких значениях говорят «не правосудный» (*adikos*). Итак, «неправосудным» считается тот, кто преступает закон (*paranomos*), кто своекорыстен (*pleonektes*) и несправедлив (*anisos*), а отсюда ясно, что правосудный — это законопослушный (*nomimos*) и справедливый (*isos*). Стало быть, правосудие, [или право], — это законное и справедливое, а неправосудие, [или неправо], — это противозаконное и несправедливое.

Коль скоро неправосудный своекорыстен, корысть его будет в благах вообще, но не во всех, а в тех, с которыми связана удача или неудача [в жизни] и которые, если взять их безотносительно, всегда являются благами, но применительно к тому или иному человеку не всегда. [Тем не менее] люди молят о таких благах и ищут их, [чего делать] не должно, но надо, с одной стороны, молить, чтобы блага безотносительные были бы [благами] и для них самих, а с другой — выбирать то, что для них блага.

Неправосудный не всегда избирает большее, но [иногда] и меньшее, если речь идет о безусловном зле. А поскольку меньшее зло считается в известном смысле благом, своекорыстие же обращено на блага, то тем самым и здесь [неправосудного] надо считать своекорыстным. Он и несправедлив: ведь это [понятие] включает [присвоение «чужого» блага и отказ от «своего» зла] и [является, стало быть,] общим [понятием].

3. Коль скоро, как мы видели, преступающий законы неправосуден, а законопослушный правосуден (*dikaios*), ясно, что все законное в известном смысле правосудно. В самом деле, что определено законодательным [искусством], законно, а каждое из этих [определений] мы признаем правосудным, [т. е. правом].

Законы говорят обо всем вместе, причем имеют в виду либо пользу всех, либо лучших, либо имеющих власть {по добродетели} или как-то еще иначе, так что в одном из значений, [а именно в широком], мы называем правосудным то, что для взаимоотношений в государстве (*politike koinonia*) создает и сохраняет счастье, и все, что его составляет.

Закон, стало быть, предписывает как дела мужественного (например, не оставлять строя, не обращаться в бегство и не бросать оружия), так и благоразумного (например, не блудить, не насильничать), а также ровного (например, не бить и не бранить); соответственно и с другими добродетелями и пороками: в одном он наставляет, а другое воспрещает, причем если правильно составлен, то правильно, и хуже, если составлен небрежно.

Итак, правосудность сия есть полная добродетель, [взятая], однако, не

безотносительно, но в отношении к другому [лицу]. Поэтому правосудность часто кажется величайшей из добродетелей, и ей дивятся больше, чем «свету вечерней и утренней звезды». И даже пословица говорит:

Всю добродетель в себе правосудность соединяет!

И эта добродетель есть в первую очередь полная добродетель, так как обращение с нею — [это проявление] полной добродетели, а полнота здесь от того, что, обладая этой добродетелью, можно обращать ее на другого, а не только на себя самого. А ведь многие способны обращать добродетель на свои собственные [дела], но на отношения с другим не способны. Потому-то метким слывет изречение Бианта: «Мужчину чин покажет», ибо как начальник [он проявляет себя] в отношении к другому и во взаимоотношениях в государстве. На том же [основании] правосудность единственную из добродетелей почитают «чужим благом» затем, что она существует в отношении к другому. Действительно, [правосудный] приносит пользу другому, будь то начальник или [один] из сограждан (kosnonos).

Самый порочный человек, конечно, тот, чей порок обращается на него самого и близких, однако самый добродетельный не тот, чья добродетель обращается на него самого, а тот, чья — на другого, ибо это трудное дело.

Потому данная правосудность не часть добродетели, а добродетель в целом, а противоположное не часть порочности, но порочность в целом. В чем же разница между добродетелью и данной правосудностью, ясно из сказанного выше, ибо, с одной стороны, они тождественны, а с другой — это разные понятия, а именно: поскольку речь идет об отношении к другому, постольку [перед нами] правосудность, а поскольку о соответствующем [душевном] складе, взятом безусловно, постольку о добродетели.

4(II). Но мы все-таки исследуем правосудность как часть добродетели, ибо есть и такая, как мы утверждаем. То же самое справедливо и для неправосудности как части [порочности]. Что такая существует, доказывает [следующее]: тот, чьи действия соответствуют иным порокам, конечно, поступает неправосудно, однако он ни в чем не своекорыстен (скажем, бросив по трусости щит, или обругав по злобе, или не пособив по скупости деньгами). Когда же человек ведет себя своекорыстно, [его поступки] часто ни одному из [пороков] не соответствуют, ни тем более всем [порокам], и

все же их отличает какая-то подлость (ведь этого человека мы осуждаем!) и неправосудность. А значит, существует особая «неправосудность», как бы часть от неправосудности в целом, и существует нечто «неправосудное» как часть от неправосудного [и] противозаконного в целом.

Далее, если один блудит ради наживы и за плату, а другой — по влечению, платя и платясь за это, то последнего скорее, пожалуй, сочтут распущенным, нежели своекорыстным, а первого — неправосудным, но не распущенным. Ясно, что это из-за наживы.

Далее, все прочие неправосудные дела (adikemata) всегда можно возвести к какому-нибудь пороку, например: если совершил блуд — к распущенности, если оставил соратника [в бою] — к трусости, если ударил — к гневу, но если нажился, то ни к чему, кроме неправосудности.

Таким образом, очевидно, что наряду с неправосудностью в целом существует и некая другая, частная, именуемая так же, потому что по определению они относятся к одному и тому же роду, ведь и то и другое имеет смысл в отношении к другому [лицу], только неправосудность [в узком смысле] обращена на почесть, имущество, безопасность или на то, что (будь у нас одно слово) охватывает это все и что [возникает] при удовольствии от наживы; а другая [неправосудность] обращена на все, с чем имеет дело добропорядочный.

5. Ясно, таким образом, что существует несколько [видов] правосудности и что наряду [с той, которая совпадает] с добродетелью в целом, существует некая другая; осталось выяснить, что это и каково оно.

Итак, неправосудное определено и как противозаконное, и как несправедливое, а правосудное — как законное и справедливое. Неправосудность, о которой было сказано ранее, соответствует противозаконности. Поскольку же несправедливость [как неравенство] и противозаконность не тождественны, но различаются как часть по отношению к целому (ведь все несправедливое [в смысле неравенства] противозаконно, но не все противозаконное несправедливо [в этом смысле]), то неправосудное и неправосудность тоже не одни и те же, но [могут] отличаться от [неправосудности и неправосудного в целом], т. е. одно [выступает] как часть, другое — как целое; действительно, неправосудность в смысле несправедливости — часть неправосудности в целом, точно так же как правосудность [в смысле справедливости — часть] правосудности в целом. Следовательно, нам нужно сказать о частной правосудности и частной неправосудности и о таком же правосудном и неправосудном.

Поэтому оставим в стороне правосудность, подчиненную добродетели

в целом и представляющую собою обращение добродетели в целом на другое [лицо], и соответствующую неправосудность, [которая так же соотносится] с порочностью [в целом]. Ясно также, как в соответствии с этим следует определить правосудное и неправосудное. Дело в том, что, может быть, большинство законных [поступков] совершается от добродетели в целом, так как закон предписывает жить по всей добродетели и запрещает — по любой порочности; а добродетель в целом создается поступками, которые представляют собою узаконенные [действия], установленные законодателем для воспитания на общее [благо]. По поводу воспитания каждого в отдельности, благодаря которому муж [бывает] добродетелен в безусловном смысле слова, впоследствии надо [будет] определить, к государственной или другой науке это относится, ибо, во-видимому, быть добродетельным мужем и [добродетельным] гражданином не во всех отношениях одно и то же.

Один вид частной правосудности и соответствующего права (*to dikaion*) связан с распределением (*en tais dianomais*) почестей, имущества и всего прочего, что может быть поделено между согражданами (*koinonioyntes*) определенного государственного устройства (именно среди них одному возможно иметь в сравнении с другим несправедливую или справедливую [долю] (*anison kai ison*). Другой [вид] — направительное (*diortotikon*) право при взаимном обмене (*synallagmata*). Оно состоит из двух частей; дело в том, что обмен бывает произвольный (*hekoysia*) и непроизвольный (*akoysia*), а именно: произволен такой, как купля, продажа, ссуда, залог, заем, задаток, платеж (произвольными они называются потому, что начало этих обменов зависит от нашей [воли]), а непроизвольный обмен осуществляется тайком — скажем, кража, блуд, спаивание приворотным зельем, сводничество, переманивание рабов, убийство исподтишка, лжесвидетельство — или подневольно — скажем, посрамление, пленение, умерщвление, ограбление, увечие, брань, унижение.

6(III). Поскольку неправосудный несправедлив и неправосудное несправедливо, ясно, что между [крайностями] несправедливого существует некая середина. Это и есть справедливое равенство (*to ison*), ибо, в каком действии возможно «больше» и «меньше», в том возможно и справедливое равенство. Следовательно, если неправосудное несправедливо, то правосудное-справедливо; именно так все и думают даже без рассуждения. Поскольку же справедливое равенство — это середина, то правосудное — это [тоже], видимо, какая-то середина, а справедливое равенство предполагает не менее двух [долей и двух сторон].

Соответственно и правосудие необходимо является серединой и справедливым равенством по отношению к чему-то и для кого-то, притом как середина [оно находится] между какими-то [крайностями] (а именно между «больше» и «меньше»), а как справедливое равенство — это [равенство] двух [долей], наконец, как право — это [право] для известных [лиц].

Право, таким образом, с необходимостью предполагает не менее четырех [вещей], потому что и тех, для кого [существует право, не менее] двух, и то, к чему [оно применяется], — две вещи. При этом для лиц и для вещей будет иметь место одно и то же уравнивание (*isotes*), ибо одинаково отношение одной пары, [т. е. вещей], и другой, [т. е. лиц], а именно: если люди не равны, они не будут обладать равными [долями], вот почему борьба и жалобы [в суд] бывают всякий раз, когда не равные [доли] имеют и получают равные [люди] или, [наоборот], не равные [люди] — равные [доли]. Это дополнительно проясняется [понятием] «по достоинству». Дело в том, что распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство, правда, [«достоинством»] не все называют одно и то же, но сторонники демократии — свободу, сторонники олигархии — богатство, иные — благородное происхождение, а сторонники аристократии — добродетель.

Следовательно, право есть нечто соотносительное [т. е. пропорциональное]. А входить в пропорцию — это свойство не только числа самого по себе, но вообще счисляемого. Пропорция есть приравнивание (*isotes*) отношений и состоит не менее чем из четырех членов. Ясно, таким образом, что из четырех членов состоит прерывная пропорция. Но и непрерывная тоже. Ведь в ней одним членом пользуются как двумя и повторяют его дважды, например А относится к В, как В относится к У. Значит, В повторено дважды, а следовательно, если В дважды и поставить, членов пропорции будет четыре.

Так и право предполагает не менее четырех [членов] и отношение здесь то же самое, ведь они разделены соответственно на лица и вещи. А значит, как член А будет относиться к В, так У — к S, и соответственно [в другом порядке]: как А к У, так В к S, следовательно, [точно так относится] и целое к целому, [A+Y: B+S] и распределение объединяет в пары именно эти [слагаемые целого]; а если именно так составили [одно и другое целое], то пары объединены правосудно.

7. Итак, объединение в пары А с У и В с S — это правосудие в распределении, и правосудие это представляет собою середину, {а не правосудие} — нарушение пропорциональности, ибо

пропорциональность — это середина и право состоит в пропорциональности.

(Эту пропорцию математики называют геометрической, так как в геометрической пропорции суммы членов относятся именно так, как каждый член пропорции к соответствующему члену.) Но эта пропорция не непрерывная, потому что в ней не может быть члена, который, будучи одним, обозначал бы и того, кому [нечто уделяется], и то, что [уделяется].

Итак, правосудие это — пропорциональность, а несправосудие — непропорциональность. Значит, [в последнем случае] одно отношение больше, а другое меньше; именно так и происходит на деле. Действительно, поступая несправосудно, имеют блага больше, [чем следует], а терпя несправосудие — меньше. А со злом наоборот: при сравнении с большим меньшее зло подпадает определению блага, ибо меньшее зло предпочтительнее большего, а что предпочтительно, то и благо, и, чем больше [нечто предпочитают], тем большее [это благо]. Таков, следовательно, один вид правосудия.

(IV). Осталось рассмотреть еще одно право — направительное, которое имеет место при произвольном и непроизвольном обмене. Этот вид права иной в сравнении с предыдущим. Дело в том, что правосудие в распределении общественного всегда согласуется с названной, [т. е. геометрической], пропорцией (ибо и тогда, когда распределяют общее имущество, распределение будет соответствовать тому же самому отношению, в каком находятся друг к другу взносы [участников]), а несправосудие, противоположное этому правосудию, состоит в непропорциональности.

Что же касается правосудия при обмене, то оно хотя [и означает] известное справедливое равенство (а несправосудие — несправедливое неравенство), но соответствует не этой пропорции, а арифметической. Ведь безразлично, кто у кого украл — добрый у дурного или дурной у доброго — и кто сотворил блуд — добрый или дурной; но если один поступает несправосудно, а другой терпит несправосудие и один причинил вред, а другому он причинен, то закон учитывает разницу только с точки зрения вреда, с людьми же он обращается как с равными. Так что если данное нарушение права представляет собою нарушение равенства, то судья [как вершитель правосудия] старается восстановить его; ведь и тогда, когда один получил увечье, а другой его нанес или [один] убил, а другой умер, страдание и деяние различают как несправедливо неравные [доли]; [а судья], отнимая наживу, восстанавливает равенство с помощью «убытка», [т. е. взыскания]. В подобных случаях, конечно, выражаются обобщенно

(hos haplos eipein), даже если название иногда не подходит, скажем «нажива» для побившего и «убыток» для пострадавшего, и тем не менее, когда страдание измерено, одно зовется «убытком» (he dzemia), а другое — «наживой» (to kerdos).

Таким образом, справедливое равенство — это середина между «больше» и «меньше», а нажива и убыток — это «больше» и «меньше» в противоположных смыслах, т. е. больше блага и меньше зла — нажива, а наоборот — убыток. Серединой между тем и другим оказывается справедливое равенство, которое мы определяем как правосудное, следовательно, исправительное право[судие] подразумевает середину между убытком и наживой.

Вот почему при тяжбах прибегают к посредничеству судьи (dikastes), ведь идти к судье — значит идти к правосудию, так как судья хочет быть как бы одушевленным правосудием. И ищут судью, который стоит посередине [между сторонами]; некоторые даже называют судей «посредниками», полагая, что, найдя посредника, найдут и правосудие. Выходит, правосудие — это какая-то середина, раз судья — [это посредник].

Судья уравнивает по справедливости, причем так, как [геометр уравнивает отрезки] неравно поделенной линии: насколько больший отрезок выходит за половину, столько он отнял и прибавил к меньшему отрезку. Когда целое разделено надвое, признают, что имеют свою [долю], когда получили равные [доли]. А равное — это среднее между большим и меньшим по арифметической пропорции (Потому и называют правосудие «дикайон», что это [дележ] пополам — «диха», как бы говоря «дихайон», и вместо «дикастес» — «дихастес».) Действительно, если отнять часть от одной из двух равных [величин] и прибавить к другой, последняя на две эти части больше первой, если же отнять, но не прибавить, [что отняли], то вторая величина больше первой только на одну часть. Следовательно, [то, к чему прибавили], на одну часть больше средней [величины], а средняя [величина] на одну часть больше того, от чего отняли. По этой части, таким образом, мы узнаем и что нужно отнять у владеющего слишком многим, и что добавить владеющему слишком малым, ибо, насколько средняя [величина] превосходит [меньшую], столько нужно добавить имеющему меньшую часть, а насколько средняя [величина] превышена, столько нужно отнять от наибольшей части.

[Возьмем, например, три] равных между собой [отрезка]: AA, BB и YY отнимем от AA [отрезок] AE и прибавим его к YY, обозначив через ES, так что весь [отрезок] SYU больше EA на YS+YG, а следовательно, больше BB

на SY.

[10]. Названия эти, и «убыток» и «нажива», пришли из [области] произвольного обмена. Ведь иметь больше своей [доли] — значит «наживаться», а иметь меньше, чем было первоначально, — значит «терпеть убытки», как бывает при купле, продаже и всех других [делах], дозволенных законом. А когда нет ни «больше», ни «меньше», но как раз все то же самое, говорят, что у каждого его [доля] и никто не терпит убытка и не наживается.

Итак, правосудие при обмене, противном воле, — это, во-первых, середина между своего рода наживой и убытком и, во-вторых, обладание справедливо равной [долей] до и после [обмена].

8(V). Некоторые считают между тем, что расплата (to antipeponthos) и есть вообще (haplos) правосудие, как то и утверждали пифагорейцы, ибо вообще они определяли правосудие, [или право}, просто (haplos) как расплату с другим [лицом, т. е. с потерпевшим]. Однако [понятие] расплаты не подходит ни для распределительного права, ни для направительного (впрочем, в Радамантово «право» вкладывают все-таки тот смысл:

Терпишь когда что содеял, то правда прямая родится), —

ибо [оно] многому противоречит. Так, например, если исполняющий должность начальника (arkhon) нанес удар, то ответный удар наносить не следует, а если удар нанесен начальнику, то [в ответ] следует не только ударить, но и подвергнуть каре. И кроме того, весьма важно, произвольно ли [действовал человек] или непроизвольно. Между тем во взаимоотношениях [на основе] обмена связующим является именно такое право — расплата, основанная, однако, не на уравнивании, а на установлении пропорции. Дело ведь в том, что и государство держится на пропорциональном ответном даянии. В самом деле, либо стремятся [делать] зло в ответ на зло, а [вести себя] иначе кажется рабством, либо — добро [за добро], а иначе не бывает передачи (metadosis), между тем как вместе держатся благодаря передаче, недаром храмы богинь Благодарения ставят на видном месте: чтобы воздаяние (antapodosis) осуществлялось; это ведь и присуще благодарности — ответить угодившему услугой за услугу и в свой черед начать угождать ему.

Пропорциональное воздаяние получается при перекрестном попарном объединении. Так, например, строитель дома будет А, башмачник — В, дом — Y, башмаки — S. В этом случае строителю нужно приобретать [часть]

работы этого башмачника, а свою собственную передавать ему.

Если сначала имеется пропорциональное равенство [работы], а затем произошла расплата, получится то, что называется [правосудным в смысле справедливого равенства]. А если нет, то имеет место неравенство, и [взаимоотношения] не поддерживаются; ничто ведь не мешает работе одного из двух быть лучше, чем работа другого, а между тем эти [работы] должны быть уравнены. Так обстоит дело и с другими искусствами: они были бы уничтожены, если бы, производя, не производили {нечто} определенного количества и качества, а получая это, не получали бы [как раз] такое количество и качество. Ведь [общественные] взаимоотношения возникают не тогда, когда есть два врача, а когда есть [скажем], врач и земледелец и вообще разные и неравные [стороны], а их-то и нужно приравнять.

Поэтому все, что участвует в обмене, должно быть каким-то образом сопоставимо. Для этого появилась монета и служит в известном смысле посредницей, ибо ею все измеряется, а значит, как преизбыток, так и недостаток, и тем самым сколько башмаков равно дому или еде. Соответственно отношения строителя дома к башмачнику должны отвечать отношению определенного количества башмаков к дому или к еде. А если этого нет, не будет ни обмена, ни [общественных] взаимоотношений. Не будет же этого, если [обмениваемые вещи] не будут в каком-то смысле равны. Поэтому, как и было сказано выше, все должно измеряться чем-то одним. Поистине такой мерой является потребность, которая все связывает вместе, ибо, не будь у людей ни в чем нужды или нуждайся они по-разному, тогда либо не будет обмена, либо он будет не таким, [т. е. не справедливым]; и, словно замена потребности, по общему уговору появилась монета; оттого и имя ей «номисма», что она существует не по природе, а по установлению (поμοι) и в нашей власти изменить ее или вывести из употребления.

Итак, расплата будет иметь место, когда справедливое равенство установлено так, чтобы земледелец относился к башмачнику, как работа башмачника к работе земледельца.

Но этого в виде пропорции не следует представлять, когда обмен уже совершен (иначе оба преимущества будут находиться у одного из крайних [членов пропорции]), а лишь когда [стороны] обладают своим собственным. Тогда они равны и [могут] участвовать (κοινοποι) [в общей жизни], так как это приравнивание может осуществиться. [Пусть] земледелец — А, еда — Υ, башмачник — Β и его работа, приравненная [к Υ], — Σ. Будь невозможной подобная расплата, не было бы и

[общественных] взаимоотношений.

Что потребность связывает так, как будто существует известное единство, станет, должно быть, ясно, потому что если нет потребности друг в друге (у обеих ли сторон или у одной из двух в другой), то обмен и не происходит, например, когда у одного есть то, в чем другой, нуждаясь (скажем, в вине), позволяет [взамен] вывоз хлеба. А значит, это, [т. е. хлеб и вино], должно быть приравнено.

И если сегодня нет ни в чем нужды, то монета служит нам как бы залогом возможности обмена в будущем, если возникнет нужда, ибо нужно, чтобы у того, кто приносит [деньги], была возможность приобрести [на них что-либо].

Но и монета претерпевает то же, [что и другие блага], ведь не всегда она имеет равную силу. И все же монета более тяготеет к постоянству. Потому и нужно, чтобы всему была назначена цена, ибо в таком случае всегда будет возможен обмен, а если будет обмен, будут и [общественные] взаимоотношения. Итак, монета, словно мера, делая вещи соизмеримыми, приравнивает; и как без обмена не было бы [общественных] взаимоотношений, так без приравнивания — обмена, а без соизмеримости — приравнивания.

Конечно, в действительности вещи столь различные не могут стать соизмеримы, но, если иметь в виду потребность, основания [для соизмерения] достаточны.

Итак, должна существовать какая-то единица [измерения], причем [основанная] на условленности, и потому она зовется номисма, в самом деле, она делает все соизмеримым, ибо все измеряют монетами.

[Пусть] дом — А, десять мин — В, ложе — У; А — это половина В, если дом стоит пять мин или равен пяти минам. Ложе У есть десятая часть В; ясно тогда, сколько лож равно дому, а именно пять. Ясно также, что до монеты обмен происходил как раз таким образом, потому что безразлично, дать ли за дом пять лож или цену пяти лож.

9. Итак, что есть неправосудие и что есть правосудие — сказано.

Коль скоро эти [понятия] определены, ясно, что правосудность в действии (*dikaiopragia*) означает середину между тем, чтобы поступать неправосудно (*to adikein*), и тем, чтобы терпеть неправосудие (*to adikeisthai*): в одном случае имеют больше [должного], в другом — меньше. А правосудность состоит в обладании некоей серединой, однако не в том же смысле, что прочие добродетели, но потому, что она принадлежит середине, а неправосудность — крайностям.

Правосудность, стало быть, есть то, в силу чего правосудный

считается способным поступать правосудно по сознательному выбору и [способным] распределять [блага] между собою и другими, а также между другими [лицами] не так, чтобы больше от достойного избрания [досталось] ему самому, а меньше — ближнему (и наоборот — при [распределении] вредного), но [так, чтобы обе стороны получили] пропорционально равные доли; так же он поступает, [распределяя доли] между другими лицами.

Напротив, неправосудность предполагает неправосудное, [т. е. несправедливое], а значит, в выгодном и вредном соответственно избыток и недостаток, которые нарушают пропорциональность. Вот почему неправосудность — это избыток и недостаток, ведь она [причина] избытка и недостатка, и притом для самого [неправосудного человека — причина] избытка в безусловно выгодном и недостатка во вредном, а для других в целом [все] так же, только пропорциональность может нарушаться в любую сторону. Итак, неправосудное дело (to adikema) [имеет две стороны]: [иметь] «меньше» означает терпеть несправедливость, [иметь] «больше» — неправосудно поступать.

На этом сочтем завершенным разговор о правосудности и неправосудности, о том, какова их природа, а соответственно и об общих [понятиях] правосудного и неправосудного.

10(VI). Поскольку можно, поступая неправосудно, не быть еще неправосудным [человеком, спрашивается]: в каком неправосудном деле, поступая неправосудно, человек тем самым является неправосудным с точки зрения [той или иной] частной неправосудности, скажем является вором, или блудником, или разбойником? Или же так различие обнаружено не будет?

Пусть даже человек сошелся с [замужней] женщиной, зная, кто она, однако источник [поступка] — не сознательный выбор, а страсть. И вот, поступая неправосудно, [человек все-таки] не является неправосудным [по существу], например не вор, хотя украл, и не блудник, хотя блудил; соответственно и в других случаях.

Выше было сказано, как связаны расплата и право. Нужно между тем помнить, что исследуется вообще право и государственное право. Последнее имеет место для участвующих в общей жизни ради самодостаточного бытия [в государстве], причем для [граждан] свободнорожденных и равных пропорционально или арифметически. А посему, у кого этого нет, у тех нет друг по отношению к другу государственного правосудия, а есть лишь [внешне] схожая его разновидность. Право[судие] существует для тех, у кого есть закон,

относящийся к ним самим, а закон [нужен] для того, в чем [возможна] неправосудность, ибо «правда», [т. е. приговор] (dike), представляет собою суд над правым и неправым (dikaioy kai adikoy).

Итак, где [возможна] неправосудность, там есть и возможность поступать неправосудно (но там, где есть возможность поступать неправосудно, не всегда [возможна] неправосудность), а это значит [возможность] уделять себе большую [долю] безусловных благ и меньшую — безусловных зол. Поэтому мы разрешаем начальствовать не человеку, а слову [закона] (logos), так как человек себе [уделяет больше благ и меньше зол] и делается тираном. Между тем начальник — страж правосудия, а раз правосудия, то и равенства по справедливости. А поскольку считается, что у него, если только он в самом деле правосуден, «больше» не бывает (он ведь не уделяет себе больше безусловного блага, за исключением того, что для него пропорционально; потому его труд на [пользу] другому, и недаром говорят, что правосудность — это «чужое благо», как и было ранее сказано), постольку ему следует давать определенное вознаграждение, а именно уважение и почести; те же, кому это недостаточно, становятся тиранами.

Право господ и отцов не то же, [что правосудие граждан], хотя и подобно ему; дело в том, что невозможна безусловная неправосудность по отношению к своему, а приобретение, [т. е. раб], и ребенок (покуда он не достиг определенного возраста и не отделился), — это как бы часть самого [владельца], себе же сознательно никто вредить не собирается. Именно поэтому в отношении самого себя не бывает неправосудности. Следовательно, здесь, [между рабом и господином, детьми и отцом], нет ни нарушения, ни соблюдения государственного права, ибо мы видим, что [последнее] основано на законе и бывает у тех, кому по природе присуще иметь закон, а это те, кто поровну участвуют (hupaikhei isotes) и в начальстве и в подчинении.

Поэтому право[судие] существует, скорее, в отношении к жене, а не к детям и приобретениям, [т. е. рабам]; это и есть семейное право, но и оно разнится от государственного.

(VII). Государственное право[судие] частью естественно, частью — узаконено; оно естественно, если повсюду имеет одинаковую силу и не зависит от признания и непризнания [его людьми]. Но если изначально не важно, так [поступать] или иначе, а тогда важно, когда это [уже] установлено, — например, что [пленника] выкупают за одну мину или что в жертву приносят одного козла, а не двух баранов, — то [перед нами] узаконенное [право]. Сюда же относятся законы, установленные для

отдельных случаев (например, о жертве Брасиду), а также все [частные вопросы], по которым, голосуя, принимают особые решения.

Иные считают узаконенными все [виды права], ибо природное неизменно и повсюду имеет ту же силу; так, например, и здесь, и в Персии огонь жжется; однако, как меняется то, что [считается] правосудным, видят [своими глазами]. В таком виде это [мнение] не[верно], но в известном смысле может быть [верно]. Для богов, во всяком случае, [изменчивость], видимо, совершенно исключена, а для нас хотя и возможно нечто [правое] от природы, все это, однако, изменчиво, и вместе с тем одно существует от природы, другое — не от природы.

Какое [право] от природы, а какое по закону и уговору, если речь идет о том, что может быть и так, и иначе, и при условии, что и то и другое подвержено изменениям, также ясно; и для других вещей подходит такое же разграничение. В самом деле, от природы сильней правая рука, но все-таки всем можно стать с двумя правыми руками.

Те из правовых [установлений], что основаны на уговоре и взаимной выгоде, можно уподобить мерам; действительно, меры для вина и хлеба не везде равны: у скупщиков они больше, у [розничных] торговцев — меньше. Подобным образом и правовые [установления], не природные, а человеческие, не бывают повсюду тождественны, коль скоро и государственные устройства [не повсюду тождественны], между тем как лишь одно [из них] повсюду является лучшим по природе.

Каждое [положение] права или закона есть как бы общее по отношению к частному, ибо поступки многообразны, а [положение] — как общее — всякий раз одно.

Разнятся же неправосудное дело (to adikema) и [понятие] «неправосудное» (to adikon), правосудное дело (dikaioma) и [понятие] «правосудное» (to dikaion). Неправосудное может быть по природе или по установлению, и, когда это осуществилось в поступке, тогда [перед нами] неправосудное дело, но прежде чем осуществилось — это еще не [дело], а [понятие] неправосудного. Соответственно и с правосудным делом.

Общее понятие скорее называется [словом] «праводе-лание» (dikaiopragma), а «правосудное дело» [обозначает] исправление неправосудного дела. Впоследствии надо будет внимательно рассмотреть каждое в отдельности: каковы виды [правосудного и неправосудного дела], сколько таких [дел] и с чем они могут быть связаны.

(VIII). Коль скоро [понятия] правосудного и неправосудного таковы, как мы сказали, человек поступает неправосудно и правосудно тогда, когда совершает поступки по своей воле, а когда он совершает их невольно, то ни

правосудное, ни неправоудное не имеет места, разве только привходящим образом, т. е. он совершает поступки, которые, смотря по обстоятельствам, являются правосудными или неправоудными.

Определение неправоудного и правосудного дела зависит от его произвольности и непроизвольности, ибо, когда [неправоудное еще и] произвольно, оно осуждается, и тогда имеет место неправоудное дело, а следовательно, нечто будет «неправоудным», не будучи еще «неправоудным делом», а именно если не добавляется произвольность.

Произвольным я называю, как было сказано и прежде, какой-либо из зависящих от самого человека поступков, который он совершает сознательно и не по неведению о том, против кого, посредством чего и {ради} чего он это делает, например кого он бьет, чем и зачем, причем все это независимо от случайных обстоятельств и не подневольно (так, если кто-нибудь, взявши руку человека, ударит другого, то это будет не по воле [ударившего], ибо от него не зависит).

Может быть и так, что удар наносят отцу, зная, что это человек или кто-то из присутствующих, но что отец — и не ведая. Соответственно необходимо разграничение [самого] поступка и того, что относится в целом к его совершению.

Если поступок совершен в неведении или хотя и не в неведении, но независимо от самого человека или подневольно, это поступок непроизвольный. Многие ведь из того, что существует от природы, мы совершаем и испытываем, зная это, [но] ничто из этого не является ни произвольным, ни непроизвольным, как, например, старение или умирание.

И случайные обстоятельства также влияют на неправоудное и правосудное.

Если кто-нибудь отдает назад вверенное [ему имущество] против своей воли и из страха, то не следует говорить, ни что он поступает правосудно, ни что он осуществляет правосудие иначе, нежели случайным образом.

Точно так же, если человек не возвращает вверенное [ему имущество] вынужденно и против своей воли, следует говорить, что он нарушает правосудное и совершает неправоудное в силу случайных обстоятельств.

Одни произвольные поступки мы совершаем по сознательному выбору, а другие — не по выбору, ибо сознательно выбрано то, о чем предварительно принято решение, о чем же не принимают решений заранее, то не выбирают сознательно.

При взаимоотношениях в государстве вред может быть тройким. Поступки, [приносящие вред], обусловлены неведением, когда действуют

против того, посредством того и того ради, [против кого, посредством чего и чего ради] не предполагали действовать; так, человек либо не [хотел] бросать, либо не в то, либо не тем, либо не затем, а вышло вопреки ожиданию, например думал не ранить, а уколоть, или не это [существо], или не этим [орудием].

Итак, если вред причинен вопреки расчету, то случилась неудача, а если не вопреки расчету, но без участия порочности, то совершен проступок (ибо проступок совершают, когда сам человек — источник вины, а неудача случается, когда источник вовне). Когда действуют сознательно, однако не приняв решения заранее, то [перед нами] неправосудное дело; случается это между людьми из-за порыва ярости и из-за других страстей, вынужденные они или естественные. Причиняя этот вред и совершая такие проступки, люди поступают неправосудно, и имеют место неправосудные дела, но из-за этого люди все-таки в каком-то смысле не «неправосудные» [по складу] и не «подлые». Дело в том, что причиненный вред не обусловлен их испорченностью.

Когда же [человек причиняет вред] по сознательному выбору, он неправосудный [по своему складу] и испорченный. Суд поэтому правильно расценивает совершенное в порыве ярости как совершенное без умысла, ибо источником здесь является не тот, кто действует движимый порывом, а тот, кто разгневал.

Добавим к этому, что спорно здесь не «было или не было», а право [так действовать], ибо гнев бывает [обращен] на то, что кажется неправосудностью. Итак, спорно не то, что произошло (как в случае с обменом, при котором одна сторона с необходимостью порочна (*mokhteros*), если только ее действия не объясняются забывчивостью); напротив, о [самом] предмете [стороны] согласны, а спорят о том, на чьей стороне право (кто злоумышляет, отнюдь не пребывает в неведении на этот счет), так что второй думает, что терпит неправосудие, а другой [так] не [думает].

Значит, если человек по сознательному выбору, [т. е. преднамеренно], причинил вред, он поступает неправосудно и уже из-за таких [преднамеренных] неправосудных дел, когда нарушается пропорциональность или справедливое равенство, является неправосудным [по складу]. Соответственно и правосудным человек является тогда, когда правосудные дела он совершает по сознательному выбору, а о правосудном деле можно говорить, если поступают только по своей воле.

Из произвольных поступков одни вызывают сочувствие, другие нет. Проступки, совершенные не только в неведении, но и по неведению,

вызывают сочувствие, а совершенные не по неведению, но в неведении из-за страсти, причем противоестественной и нечеловеческой, сочувствия не вызывают.

11 (IX). Может возникнуть вопрос: достаточно ли уже разграничены [понятия] «терпеть неправосудие» и «поступать неправосудно»? Прежде всего, возможно ли то, что [так] странно выразил Еврипид:

— Я мать убил свою, мой короток рассказ.

— То воля вас двоих? или ее одной?

В самом деле, возможно ли «терпеть неправосудие» (*adikeisthai*) воистину по своей воле, или [это] невозможно, но такое всегда произвольно; так же как всякий неправосудный поступок — это [поступок] произвольный? И [терпят неправосудие] всегда ли по своей воле или всегда против воли, или же в одних случаях имеет место одно, а в других другое?

То же самое относится и к [понятию] «терпеть правосудие» (*dikaioysthai*), так как совершение правосудного дела (*dikaiopragein*) всегда произвольно, а потому вполне разумно полагать в обоих случаях сходное противопоставление, т. е. терпеть неправосудие и правосудие — это либо [действия] произвольные, либо произвольные. Однако даже применительно к «терпеть правосудие» было бы, пожалуй, нелепо [считать, что это] всякий раз произвольно: действительно, некоторые «терпят правосудие» не по своей воле.

Можно задать затем и следующий вопрос: всякий ли, кто испытал неправосудное (*to adikon peronthos*), [необходимо] терпит от кого-то неправосудие, или же как с действием, так и с претерпеванием? В самом деле, и в том и в другом смысле, [и в действительном, и в страдательном], можно быть причастным правосудным [поступкам] случайно. Ясно, что точно так обстоит дело и с неправосудными [поступками] (*ta adika*), ибо не одно и то же делать неправосудное (*tadika prattein*) и поступать неправосудно (*adikein*), так же как [не одно и то же] испытывать неправосудное (*adika paskhein*) и терпеть неправосудие (*adikeisthai*); это же справедливо и для [понятий] «совершать правосудные дела» (*dikaiopragein*) и «терпеть правосудие» (*dikaioysthai*), потому что невозможно терпеть неправосудие, если нет того, кто поступает неправосудно, или терпеть правосудие, если нет того, кто делает правосудное дело.

Если же «поступать неправосудно» — значит вообще вредить кому-либо по своей воле, а «по своей воле» — значит, зная, кому, чем и как [причиняется вред], причем невоздержный вредит сам себе по своей воле, то получится, что он по своей воле терпит неправосудие и что возможно,

чтобы человек сам с собой поступал неправосудно (aytos hayton adikein). Этот вопрос — возможно ли самому с собой поступать неправосудно — один из вопросов, вызывающих затруднения. Добавим также, что от неводержности человек может по своей воле терпеть вред от другого, [действующего] по своей воле, так что оказывается возможным терпеть неправосудие по своей воле.

Но может быть, определение неверно и к тому, что вред причиняют, зная, кому, чем и каким способом, нужно прибавить— «вопреки желанию»? Действительно, человек по своей воле терпит вред (blaptetai) и испытывает [что-то] неправосудное (tadika paskhei), но никто не терпит неправосудие (adikeitai) по своей воле, ибо никто [этого] не хочет, в том числе неводержный, напротив, его поступки противоречат [его] желанию, потому что никто не желает того, о чем он не думает, что это добропорядочно, а неводержный совершает такие поступки, какие, он думает, совершать не следует. Но тот, кто отдает свое собственное, подобно тому как Гомер говорит о Главке, давшем Диомеду ...доспех золотой свой за медный.

Во сто ценимый талантов {...} за стоящий девять,

не терпит неправосудие, ведь от него зависит давать [или не давать], а терпеть [или не терпеть] неправосудие от него не зависит, но [для этого] должен быть в наличии тот, кто поступает неправосудно.

Итак, ясно, что «терпеть неправосудие» нельзя по своей воле.

12. Из [вопросов], выбранных нами, нужно [обсудить] еще два: кто поступает неправосудно, тот ли, кто уделяет [кому-то часть], большую, чем тому по достоинству, или тот, кто такую [часть] имеет, а также можно ли поступать неправосудно с самим собой?

В самом деле, если возможно первое положение, т. е. неправосудно поступает распределяющий, а не тот, кто имеет больше, [чем следует], тогда если кто-либо уделяет другому больше, чем себе, сознательно и по своей воле, то он сам с собою поступает неправосудно; принято считать, что именно это делают умеренные люди, потому что добрый склонен [брать] меньше. Но может быть, и это не так просто? Ведь может случиться, что он имеет свою корысть в другом благе, скажем в славе или в безусловно прекрасном. Кроме того, [вопрос] решается ссылкой на определение [понятия] «поступать неправосудно», ибо [поступающий так] ничего не испытывает вопреки своему желанию и, значит, по крайней мере

в силу этого [обстоятельства], не терпит неправосудие, а если [ему что-то] и [причиняется], то всего-навсего вред.

Очевидно также, что неправосудно поступать может распределяющий, но не всегда [так поступает] тот, кто имеет больше, ибо не тот поступает неправосудно, у кого в наличии неправосудная [доля], а тот, у кого есть воля делать [свою долю неправосудной]. Это и есть источник поступка, который заключен в распределителе, но не в получателе.

Далее, поскольку «делать» имеет много смыслов, можно сказать, будто убивают неодушевленные предметы, и рука, и слуга по приказу [хозяина], но они не поступают неправосудно, хотя и делают неправосудные вещи.

Кроме того, если в неведении [тех или иных обстоятельств] человек [кого-то] осудил, он не поступает неправосудно с точки зрения узаконенного правосудия и суд его не неправосудный, но в каком-то ином смысле этот человек все же неправосудный, ибо законное правосудие и первичное — разные вещи. Если же судил неправосудно, зная [это], то и сам поступает своекорыстно, ища благодарности или добиваясь мести. А потому, кто, имея такую цель, вынес судебное решение неправосудно, тот своекорыстен, подобно тому, кто принял участие в [самом] неправосудном деле; действительно, присудив спорное поле, он тоже получил — не поле, [правда], а деньги.

13. Люди уверены, что от них зависит поступать [или не поступать] неправосудно, а потому [думают], что легко быть правосудным. Но это не так, ибо легко и в их власти сойтись с женой соседа, поколотить того, кто поблизости, и дать взятку, но делать [даже] это, имея соответствующий склад [души], и не легко и не зависит от них.

Соответственно и в том, чтобы познать, что такое правосудные вещи и что — неправосудные, как они думают, нет ничего мудреного, потому что, о чем говорят законы, сообразить не трудно, но это [еще] не правосудное, разве что привходящим образом; [только] поступки, совершаемые определенным образом, и [доли], уделяемые определенным образом, [могут быть] правосудны, а потому знать это — труд больший, чем [знать, что полезно] для здоровья, так как даже в этом случае легко знать, [что полезны] и мед, и вино, и морозник, и прижигание, и вскрытие, но [знать], как нужно применить [это] к здоровью, для кого и когда, столь же большой труд, как и быть врачом.

По той же самой причине люди думают, что правосудному ничуть не менее свойственно поступать неправосудно, так как правосудный человек ничуть не хуже, но даже лучше смог бы совершать любой из такого рода поступков, т. е. сойтись с [чужой] женой и поколотить [кого-нибудь]; а

мужественный мог бы бросить щит и, обратившись [спиной к врагу], бежать куда глаза глядят. Между тем «трусить» и «поступать неправосудно» не значит (если не считать случайных совпадений) [просто] делать это, но значит делать это, имея соответствующий склад [души], подобно тому как врачевание или лечение состоит не в том, чтобы резать или не резать, давать или не давать лекарство, но в определенном качестве [этих действий].

Правосудие существует для тех, кто причастны к безусловным благам, но имеют в них избыток или недостаток, ибо для иных невозможен избыток этих благ, как, вероятно, для богов, а для других, неизлечимо порочных, нет даже самой малой частицы блага, чтобы была им на пользу, но все во вред; для третьих же за [блага полезны] до известной степени; вот почему правосудие имеет дело с людьми.

14 (X). Следующее, о чем надо сказать, — это доброта (εἰεῖκεῖα) и добро (τὸ εἰεῖκες), [а именно сказать], как доброта относится к правосудности, а добро — к праву.

Если тщательно взвесить, окажется, что [эти вещи] не являются тождественными во всех отношениях, но и не различны по роду. Причем иногда мы хвалим «добро» и «доброго мужа», так что при похвале переносно [употребляем «добрый»] и для других [добродетелей, кроме правосудности], вместо [слова] «добродетельный», чтобы показать, что быть добрее лучше; а иногда, если следовать смыслу слова (τοῖ λόγοι ἀκολούθειν), кажется странным, если добро похвально, хотя это нечто помимо права. В самом деле, либо право, либо добро не есть нечто добропорядочное, коль скоро это разное, либо, если и то и другое добропорядочно, то [правосудное и доброе] тождественны. Из-за этих [рассуждений], вероятно, и возникает затруднение в связи с [понятием] добра, но все они в каком-то смысле правильны и самим себе ничуть не противоречат. Дело в том, что «добро», будучи лучше какого-то [вида] права, есть [все-таки] «правое», а не лучше права как некий другой род. Следовательно, право и добро тождественны, и при том, что и то и другое добропорядочно, добро выше.

Затруднение создает то, что хотя добро есть право, однако право не в силу закона, а [в качестве] исправления законного правосудия. Причина этого в том, что всякий закон [составлен] для общего [случая], но о некоторых вещах невозможно сказать верно в общем [виде]. Поэтому в тех случаях, когда необходимо сказать в общем виде, но нельзя [сделать это] правильно, закон охватывает то, что [имеет место] по преимуществу, вполне сознавая [возможную] погрешность. И тем не менее закон

правилен, ибо погрешность [заложена] не в законе и не в законодателе, а в природе предмета, ибо именно такова материя поступков (hyle ton prakton).

Так что, когда закон составлен для общего случая, а произошло [нечто] подсудное ему, но вне общего случая, тогда поступать правильно значит: там, где у законодателя, составившего закон без оговорок, пропуск или погрешность, поправить упущение, которое признал бы даже сам законодатель, окажись он тут, а если бы знал заранее, то внес бы [эту поправку] в законодательство.

Посему [добро] и есть право и лучше любого, но не безусловного права, [а точнее], оно лучше [права] с погрешностью, причина которой — его безусловность. И сама природа доброго — это поправка к закону в том, в чем из-за его всеобщности имеется упущение.

Здесь причина тому, что не все подчиняется закону, так как относительно иных вещей нельзя установить закона, а, следовательно, нужно особое решение голосованием.

Для неопределенного и правило (kanon) неопределенно; подобно тому как в лесбосском зодчестве лекало (kanon) из свинца, ведь оно изгибается по очертаниям камня и не остается [неизменным] правилом, так и особое решение голосованием [меняется] в зависимости от предмета.

Итак, ясно, что есть «добро», и почему оно правосудно, и какого [вида] правосудия оно лучше. Понятно из этого также, кто такой добрый человек, ибо, кто способен сознательно избрать [добро] и осуществлять это в поступках, кто не [требует] точного [соблюдения своего] права в ущерб [другим], но, несмотря на поддержку закона, склонен [брать] меньше, тот и добр, и этот [душевный] склад — доброта, представляющая собою вид правосудности и не являющаяся каким-то отличным от нее [душевым] складом.

15 (XI). Возможно ли поступать с самим собой несправедливо — ясно из сказанного выше. А именно: одна часть правосудного — это то, что установлено законом в согласии со всей добродетелью; так, закон не приказывает убивать самого себя, а что он не приказывает, [то] воспрещает.

Далее, когда человек вопреки закону причиняет вред, к тому же не в ответ на вред, [ему причиненный], и по своей воле, он поступает несправедливо, а [самоубийца поступает) по своей воле, потому что он знает, кому [вредит] и чем. И еще: кто в гневе поражает себя по своей воле, совершает это вопреки верному суждению, закон же этого не разрешает. Следовательно, [такой человек] поступает несправедливо. Но с кем? Может быть, с государством, а не с самим собой? В самом деле, он страдает по своей воле, а никто не терпит несправедливости по своей воле. Вот почему

государство даже налагает взыскание на самоубийцу и своего рода бесчестие преследует его как человека, который неправосудно поступил по отношению к государству.

Далее, в той мере, в какой поступающий неправосудно лишь неправосуден и не дурен в целом, ему невозможно поступать неправосудно с самим собой (это иной довод по сравнению с предыдущим; действительно, неправосудный в каком-то определенном отношении подл в таком же частном смысле, как, скажем, трус, а не как обладатель [всей] подлости целиком, а значит, и поступает неправосудно он не в меру такой [подлости]). В самом деле, иначе одного и того же [человека — самого себя] — можно было бы одновременно и обделить и наделить одним и тем же, а это невозможно; напротив, правосудие и неправосудие необходимо существуют между [двумя или] несколькими [лицами].

Кроме того, [неправосудный поступок] предполагает произвольность, сознательный выбор и первый шаг, так как не считается, что неправосудно поступают, делая в ответ то же самое, из-за чего пострадали, между тем как тот, кто [поступает неправосудно] с самим собой, одновременно [одно и то же] испытывает и делает.

Кроме того, [наконец], получится, что, [поступая с собой неправосудно, человек] терпит неправосудие по своей воле.

И в конце концов, никто не поступает неправосудно без того, чтобы совершить частное неправосудное дело, но никто не может блудить со своей [женой], вломиться в собственный дом, украсть свое [имущество].

В целом [вопрос о] неправосудном поступке по отношению к самому себе разрешается благодаря определению, [которое мы дали понятию] «по своей воле терпеть неправосудие».

Очевидно, что и то и другое дурно — и терпеть неправосудие, и поступать неправосудно, ведь одно означает иметь меньше, а другое — [иметь] {больше середины...}, она же подобна здоровью во врачебном [искусстве], закалке — в гимнастическом.

Поступать неправосудно, однако, хуже, ибо если такие поступки достойны осуждения и причастны порочности, — причем либо полной и безусловной порочности, либо близкой к тому (ведь не все, что произвольно [и неправосудно], сопряжено с неправосудностью [как складом]), — то «терпеть неправосудие» не причастно к порочности и неправосудности.

Итак, само по себе терпеть неправосудие менее дурно, но при [известном] стечении обстоятельств ничто не мешает этому быть большим злом. Впрочем, искусству [или науке] до этого нет дела. Так, воспаление

легких [врачевание] называет болезнью более [опасной], чем ушиб, и все-таки при стечении обстоятельств последний может оказаться иной раз [опаснее], если случится так, что [человек], упавший от удара и получивший ушиб, захвачен врагами или погиб.

В переносном смысле, или пользуясь сравнением, [можно сказать], что право может существовать не в отношении к самому себе, но в отношениях частей [души], причем не всякое право, а «господское» и «семейное». Ведь в этих рассуждениях было проведено различие между частью души, наделенной суждением и лишенной суждения; имея в виду [обе] эти части, и думают, что существует неправосудность в отношении к себе самому, ибо между этими частями может быть [так, что] они испытывают нечто вопреки собственным стремлениям (*orexeis*), и потому у этих [частей души] своего рода право в отношениях друг к другу подобно [правовым отношениям] начальника и подчиненного.

Итак будем считать, что правосудность и другие [нравственные добродетели] мы, таким образом, разобрали.

КНИГА ШЕСТАЯ (Z)

1(I). Поскольку ранее мы сказали, что следует избирать середину, а не избыток и недостаток, а середина такова, как определяет верное суждение, то давайте в этом разберемся.

Итак, для всех вышеупомянутых складов [души], как и для прочего, существует определенная «цель», с оглядкой на которую обладающий суждением натягивает и ослабляет [струны]; и для обладания серединой в чем бы то ни было существует известная граница (hōgos), которая, как мы утверждаем, помещается между избытком и недостатком, будучи согласована с верным суждением.

Такое высказывание истинно, но отнюдь не прозрачно, ибо и для других занятий, для которых существует наука, истинно высказывание, что утруждаться и прохлаждаться нужно не слишком много и не слишком мало, а [соблюдая] середину, т. е. так, как [велит] верное суждение; но, обладая только этим [знанием], человек не знал бы ничего больше, например [он не знал бы], какие [лекарства] нужны для тела, если бы сказал: «те, которые предписывает врачебное искусство, и тот, кто им обладает». Вот почему нужно, чтобы применительно к складам души тоже не только было высказано нечто истинное, но и было бы точно определено: что есть верное суждение и какова [определяющая] его граница.

2. Разделив добродетели души, мы утверждали, что одни относятся к нраву, а другие к мысли. Мы уже разобрали нравственные добродетели, об остальных будем говорить — прежде сказав о душе — следующим способом.

Ранее уже было сказано, что существуют две части души: наделенная суждением и лишенная его; теперь нужно таким же образом предпринять разделение в той, что обладает суждением. Предположим, что частей, наделенных суждением, тоже две: одна — та, с помощью которой мы созерцаем такие сущности, чьи начала не могут быть иными, [т. е. меняться]; другая — та, с помощью которой [понимаем] те, [чьи начала] могут [быть и такими, и иными]. Дело в том, что для вещей разного рода существуют разного рода части души, предназначенные для каждой отдельной вещи по самой своей природе, коль скоро познание возможно здесь в соответствии с каким-то подобием и сродством [этих частей души и предметов познания]. Пусть тогда одна часть называется научной, а другая рассчитывающей (to logistikon), ибо принимать решения (boyleyesthai) и

рассчитывать (logidzesthai) — это одно и то же, причем никто не принимает решений о том, что не может быть иначе. Следовательно, рассчитывающая часть — это [только] какая-то одна часть [части], наделенной суждением.

Нужно теперь рассмотреть, каков наилучший склад для той и для другой части души, ибо для той и для другой именно он является добродетелью, а добродетель проявляется в свойственном ей деле.

(II). Есть три [силы] души, главные для поступка и для истины: чувство, ум (noys), стремление (orexis). Из них чувство не является началом какого бы то ни было поступка; это ясно потому, что чувство имеют и звери, но они не причастны к поступку. Далее, что для мысли утверждение и отрицание, то для стремления преследование и бегство. Таким образом, если нравственная добродетель — это устои, которые избираются нами сознательно (hexis proairetike), а сознательный выбор — это стремление, при котором принимают решения (orexis boyleytike), то суждение должно быть поэтому истинным, а стремление правильным, коль скоро и сознательный выбор добропорядочен и [суждение] утверждает то же, что преследует стремление.

Итак, мысль и истина, о которых идет речь, имеют дело с поступками (praktike), а для созерцательной (theoretike) мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания-творчества (poietike), добро (to eu) и зло (to kakos) — это соответственно истина и ложь; ибо это — дело всего мыслящего, дело же части, предполагающей поступки и мыслительной, — истина, которая согласуется с правильным стремлением.

Начало, {источник}, поступка — сознательный выбор, но как движущая причина, а не как целевая, [в то время как источник] сознательного выбора — стремление и суждение, имеющее что-то целью. Вот почему сознательный выбор невозможен ни помимо ума и мысли, ни помимо [нравственных] устоев; в самом деле, благополучие [как получение блага] в поступках (eupraxia), так же как его противоположность, не существует в поступке помимо мысли и нрава. Однако сама мысль ничего не приводит в движение, [это делает только мысль], предполагающая какую-то цель, т. е. поступок, ибо у этой [мысли] под началом находится творческая [мысль]. Дело в том, что всякий, кто творит, творит ради чего-то и творчество (to poieton) — это не безотносительная цель, но чья-то [цель] и относительная. Между тем свершение поступка (to prakton) — [цель безотносительная], а именно: благо-получение в поступке (eupraxia) само есть цель, стремление же направлено к цели. Именно поэтому сознательный выбор — это стремящийся ум, [т. е. ум, движимый стремлением], или же осмысленное стремление, [т. е. стремление,

движимое мыслью], а именно такое начало есть человек.

Предметом сознательного выбора (*proaireton*) не может быть нечто в прошлом; так, никто не собирается (*proairetai*) разрушить Илион, ибо о прошедшем не принимают решений, [их принимают только] о будущем и о том, что может быть, а прошедшее не может стать не бывшим, и потому прав Агафон:

Ведь только одного и богу не дано:
Не бывшим сделать то, что было сделано.

Таким образом, дело обеих умственных частей души — истина. А это значит, что для обеих частей добродетелями являются те склады [души], благодаря которым та и другая [часть] достигнет истины наиболее полно.

З(III). Итак, снова начнем наше рассуждение об этих [душевных складах] от начала. Допустим, что душа достигает истины, утверждая и отрицая благодаря пяти [вещам], а именно: искусству, науке, рассудительности, мудрости, уму (поскольку в предположениях и мнениях можно обмануться, [мы их не учитываем]).

Что такое наука — если нужно давать точные определения, а не следовать за внешним сходством, — ясно из следующего. Мы все предполагаем, что известное нам по науке не может быть и таким а инаким; а о том, что может быть и так и иначе, когда оно вне [нашего] созерцания, мы уже не знаем, существует оно или нет. Таким образом, то, что составляет предмет научного знания (*to epistelon*), существует с необходимостью, а значит, вечно, ибо все существующее с безусловной необходимостью вечно, вечное же не возникает и не уничтожается.

Далее, считается, что всякой науке нас обучают (*didakte*), а предмет науки — это предмет усвоения (*matheton*). Как мы утверждали и в «Аналитиках», всякое обучение, исходя из уже познанного, [прибегает] в одном случае к наведению, в другом — к умозаключению, [т. е. силлогизму]. При этом наведение — это [исходный] принцип, и [он ведет] к общему, а силлогизм исходит из общего. Следовательно, существуют принципы, [т. е. посылки], из которых выводится силлогизм и которые не могут быть получены силлогически, а значит, их получают наведением.

Итак, научность (*episteme*) — это доказывающий, [аподиктический], склад (сюда надо добавить и другие уточнения, данные в «Аналитиках»), ибо человек обладает научным знанием, когда он в каком-то смысле обладает верой и принципы ему известны. Если же [принципы известны

ему] не больше вывода, он будет обладать наукой только привходящим образом.

(IV). Таким образом мы дадим здесь определение науке.

4. В том, что может быть так и иначе, одно относится к творчеству, другое к поступкам, а творчество (*poiesis*) и поступки (*praxis*) — это разные вещи (в этом мы доверяемся сочинениям: для широкого круга). Следовательно, и предполагающий поступки склад, причастный суждению, отличается от причастного суждению склада, предполагающего творчество. Поэтому они друг в друге не содержатся, ибо ни поступок не есть творчество, ни творчество — поступок. Поскольку, скажем, зодчество — некое искусство, а значит, и разновидность соответствующего причастного суждению склада [души], предполагающего творчество, [поскольку, далее], не существует ни такого искусства, которое не было бы причастным суждению и предполагающим творчество складом [души], ни подобного склада, который не был бы искусством [как искусностью], постольку искусство и склад [души], причастный истинному суждению и предполагающий творчество, — это, по-видимому, одно и то же. Всякое искусство имеет дело с возникновением, и быть искусным значит разуместь (*theorein*), как возникает нечто из вещей, могущих быть и не быть и чье начало в творце, а не в творимом. Искусство ведь не относится ни к тому, что существует или возникает с необходимостью, ни к тому, что существует или возникает естественно, ибо [все] это имеет начало [своего существования и возникновения] в себе самом. А поскольку творчество и поступки — вещи разные, искусство с необходимостью относится к творчеству, а не к поступкам. Случай и искусство, между тем, в каком-то смысле имеют дело с одним и тем же; по слову Агафона:

Искусству случай мил, искусство — случаю.

Таким образом, как уже было сказано, искусство (и искусность) — это некий причастный истинному суждению склад [души], предполагающий творчество, а неискусность в противоположность ему есть склад [души], предполагающий творчество, но причастный ложному суждению, причем [и то и другое] имеет дело с вещами, которые могут быть и такими и иными.

5(V). О рассудительности (*phronesis*) мы тогда составим понятие, когда уразумеем, кого мы называем рассудительными. Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях — например, что [полезно] для

здоровья, для крепости тела, — но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни. Подтверждается это тем, что мы говорим о рассудительных в каком-то отношении, когда люди сумели хорошо рассчитать, что нужно для достижения известной добропорядочной цели, [для достижения которой] не существует искусства Следовательно, кто способен принимать [разумные] решения, тот и рассудителен в общем смысле слова. Между тем никто не принимает решений ни о том, что он может быть иным, ни о том, что ему невозможно осуществить. Следовательно, коль скоро наука связана с доказательством, а для того, чьи принципы могут быть и такими и иными, доказательство невозможно (ибо все может быть и иначе) и, наконец, невозможно принимать решения о существующем с необходимостью, то рассудительность не будет ни наукой, ни искусством: наукой не будет, потому что поступать можно и так и иначе, а искусством не будет, потому что поступок и творчество различаются по роду. А значит, ей остается быть истинным причастным суждению складом [души], предполагающим поступки, касающиеся блага и для человека. Цель творчества отлична от него [самого], а цель поступка, видимо, нет, ибо здесь целью является само благо-получение в поступке. Оттого мы и считаем рассудительным Перикла и ему подобных, что они способны разуметь, в чем их собственное благо и в чем благо человека, такие качества мы приписываем тем, что управляет хозяйством или государством.

Вот оттого мы зовем и благоразумие его именем, что полагаем его блюстителем рассудительности, а блюдет оно такое представление [о собственном и человеческом благе]. Ведь не всякое представление уничтожается (*diaphtheirei*) или извращается удовольствием и страданием (скажем, [представление о том, что] сумма углов треугольника равна или не равна сумме двух прямых углов); [это происходит только с представлениями], которые связаны с поступками. Дело в том, что принципы поступков — это то, ради чего они совершаются, но для того, кто из-за удовольствия или страдания развращен (*toi diephtharmenoi*), принцип немедленно теряет очевидность, как и то, что всякий выбор и поступок надо делать ради этого принципа и из-за него. Действительно, порочность уничтожает (*phthartike*) [именно] принцип.

Итак, рассудительностью необходимо является [душевный] склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ.

Но, однако, если для искусства существует добродетель, то для рассудительности нет. К тому же в искусстве предпочтение отдается тому, кто ошибается по своей воле, но в том, что касается рассудительности,

[такой человек] хуже [ошибающегося непроизвольно], точно так же как в случае с добродетелями. Ясно поэтому, что [рассудительность сама] есть некая добродетель и не есть искусство, [или искусность]. Поскольку существуют две части души, обладающие суждением, рассудительность, видимо, будет добродетелью одной из них, а именно той, что производит мнения, ибо и мнение, и рассудительность имеют дело с тем, что может быть и так и иначе. Но рассудительность — это тем не менее не только [душевный] склад, причастный суждению; а подтверждение этому в том, что такой склад [души — навык —] можно забыть, а рассудительность нет.

6 (VI). Поскольку наука — это представление (*hypolepsis*) общего и существующего с необходимостью, а доказательство (*ta apodeikta*) и всякое иное знание исходит из принципов, ибо наука следует [рас]суждению (*meta logou*), постольку принцип предмета научного знания (*toy episteto*) не относится ни [к ведению] науки, ни [тем более] — искусства и рассудительности. Действительно, предмет научного знания — [это нечто] доказываемое (*to apodeikton*), а [искусство и рассудительность] имеют дело с тем, что может быть и так и иначе. Даже мудрость не для этих первопринципов, потому что мудрецу свойственно в некоторых случаях пользоваться доказательствами. Если же то, благодаря чему мы достигаем истины и никогда не обманываемся относительно вещей, не могущих быть такими и иными или даже могущих, это наука, рассудительность, мудрость и ум и ни одна из трех [способностей] (под тремя я имею в виду рассудительность, науку и мудрость) не может [приниматься в расчет в этом случае], остается [сделать вывод], что для [перво]принципов существует ум.

7 (VII) Мудрость в искусствах мы признаем за теми, кто безупречно точен в [своем] искусстве; так, например, Фидия мы признаем мудрым камнерезом, а Поликлета — мудрым ваятелем статуй, подразумевая под мудростью, конечно, не что иное, как добродетель, [т. е. совершенство], искусства. Однако мы уверены, что существуют некие мудрецы в общем смысле, а не в частном и ни в каком другом, как Гомер говорит в «Маргите»:

Боги не дали ему землекопа и пахаря мудрость,
Да и другой никакой.

Итак, ясно, что мудрость — это самая точная из наук. А значит, должно быть так, что мудрец не только знает [следствия] из принципов, но

и обладает истинным [знанием самих] принципов (pen tas arkhas aletheyein).

Мудрость, следовательно, будет умом и наукой, словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее. Было бы нелепо думать, будто либо наука о государстве, либо рассудительность — самая важная [наука], поскольку человек не есть высшее из всего в мире. Далее, если «здоровое» и «благое» для людей и рыб различно, но «белое» и «прямое» всегда одно и то же, то и мудрым все бы признали одно и то же, а «рассудительным» разное. Действительно, рассудительным назовут того, кто отлично разбирается в том или ином деле, {касающемся [его] самого}, и предоставят это на его усмотрение. Вот почему даже иных зверей признают «рассудительными», а именно тех, у кого, видимо, есть способность предчувствия того, что касается их собственного существования. Так что ясно, что мудрость и искусство управлять государством не будут тождественны, ибо если скажут, что [умение разбираться] в собственной выгоде есть мудрость, то много окажется мудростей, потому что не существует одного [умения] для [определения] блага всех живых существ совокупно, но для каждого — свое, коль скоро и врачебное искусство тоже не едино для всего существующего.

А если [сказать], что человек лучше [всех] прочих живых существ, то это ничего не меняет, ибо даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое — [звезды], из которых состоит небо (kosmos).

Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость — это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают они [предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют.

8. Рассудительность же связана с человеческими делами и с тем, о чем можно принимать решение; мы утверждаем, что дело рассудительного — это, прежде всего, разумно принимать решения (to ey boyleyesthai), а решения не принимают ни о вещах, которым невозможно быть и такими и иными, ни о тех, что не имеют известной цели, причем эта цель есть благо, осуществимое в поступке. А безусловно способный к разумным решениям (eyboylos) тот, кто благодаря расчету (kata ton logismon) умеет добиться высшего из осуществимых в поступках блага для человека.

И не только с общим имеет дело рассудительность, но ей следует быть осведомленной в частных [вопросах], потому что она направлена на

поступки, а поступок связан с частными [обстоятельствами]. Вот почему некоторые, не будучи знатоками [общих вопросов], в каждом отдельном случае поступают лучше иных знатоков [общих правил] и вообще опытны в других вещах. Так, если, зная, что постное мясо хорошо переваривается и полезно для здоровья, не знать, какое [мясо бывает] постным, здоровья не добиться, и скорее добьется [здоровья] тот, кто знает, что постное и полезное для здоровья [мясо] птиц.

Итак, рассудительность направлена на поступки, следовательно, [чтобы быть рассудительным], нужно обладать [знанием] и того и другого [— и частного, и общего] или даже в большей степени [знанием частных вопросов]. Однако и в этом случае имеется своего рода управляющее, (arkhitektomke) [знание, или искусство, т. е. политика]. И государственное [искусство], и рассудительность — это один и тот же склад, хотя эти понятия и не тождественны.

(VIII). Рассудительность в делах государства (politike phronesis) [бывает двух видов]: одна как управляющая представляет собою законодательную [науку], другая как имеющая дело с частными [вопросами] носит общее название государственной науки, причем она предполагает поступки и принятие решений, ибо что решено голосованием [народного собрания] как последняя данность (to eskhaton) осуществляется в поступках. Поэтому только об этих людях говорят, что они занимаются государственными делами, так как они действуют подобно ремесленникам.

Вместо с тем, согласно общему мнению, рассудительностью по преимуществу является та, что связана с самим человеком, причем с одним; она тоже носит общее имя «рассудительность». А из тех [рассудительностей, что направлены не на самого ее обладателя,] одна хозяйственная, другая законодательная, третья государственная, причем последняя подразделяется на рассудительность в принятии решений и в судопроизводстве.

9. Итак, знание {блага} для себя будет одним из видов познания, но он весьма отличается от прочих. И согласно общему мнению, рассудителен знаток собственного блага, который им и занимается; что же до государственных мужей, то они лезут в чужие дела. Потому Еврипид и говорит:

Я рассудительный? да я бы мог без суеты
И вместе с многими причисленный к полку
И долю равную иметь.

Но те, кто лучше, дело есть кому везде...

Люди ведь преследуют свое собственное благо и уверены, что это и надо делать. Исходя из такого мнения, и пришли [к убеждению], что эти, [занятые своим благом люди], рассудительные, хотя собственное благо, вероятно, не может существовать независимо от хозяйства и устройства государства. Более того, неясно и подлежит рассмотрению, как нужно вести свое собственное хозяйство.

Сказанное подтверждается также и тем, что молодые люди становятся геометрами и математиками и мудрыми в подобных предметах, но, по всей видимости, не бывают рассудительными. Причина этому в том, что рассудительность проявляется в частных случаях, с которыми знакомятся на опыте, а молодой человек не бывает опытен, ибо опытность дается за долгий срок. Впрочем, можно рассмотреть и такой [вопрос]: почему, в самом деле, ребенок может стать математиком, но мудрым природоведом не может. Может быть, дело в том, что [предмет математики] существует отвлеченно, а начала [предметов философии — мудрости и физики] постигаются из опыта? И юноши не имеют веры [в начала философии и физики], но только говорят [с чужих слов], а в чем суть [начал в математике], им совершенно ясно? А кроме того, решение может быть принято ошибочно либо с точки зрения общего, либо с точки зрения частного, ведь [можно ошибаться], как полагая, что плоха всякая вода с примесями, так и считая, что в данном случае она их содержит.

Что рассудительность не есть наука, [теперь] ясно, ведь она, как было сказано, имеет дело с последней данностью, потому что таково то, что осуществляется в поступке. Рассудительность, таким образом, противоположна уму, ибо ум имеет дело с [предельно общими] определениями, для которых невозможно суждение, [или обоснование], а рассудительность, напротив, — с последней данностью, для [постижения] которой существует не наука, а чувство, однако чувство не собственных [предметов чувственного восприятия], а такое, благодаря которому {в математике} мы чувствуем, что последнее [ограничение плоскости ломаной линией] — это треугольник, ибо здесь и придется остановиться. Но [хотя] по сравнению с рассудительностью это в большей степени чувства, оно представляет собою все-таки особый вид [чувства].

10. Поиски (to dzetein) отличаются от принятия решений (to boyleyesthai), потому что принятие решения — это один из видов поисков. Что касается разумности в решениях (eubyolia), то надо понять, в

чем ее суть, является ли она своего рода знанием, [или наукой], мнением, наитием, или это нечто другого рода.

Конечно, это не знание, ведь не исследуют то, что знают, а разумность в решениях — это разновидность принятия решения, и тот, кто принимает решение, занимается поисками и расчетом. Но это, конечно, и не наитие, ибо наитие [обходится] без [рас]суждения и [является] внезапно, между тем как решение принимают в течение долгого времени; и пословица гласит: решению скоро выполняться, приниматься медленно. Наконец, и проницательность отличается от разумности в решениях, ибо проницательность — это своего рода наитие.

И конечно, разумность в решениях не совпадает с мнением. Но поскольку тот, кто плохо принимает решения, ошибается, а кто разумно — [поступает] правильно, ясно, что разумность в решениях — это разновидность правильности, однако правильности не науки и не мнения, потому что правильность для науки не существует (ибо не существует и ошибочность), а для мнения правильность — [это] истинность, [а не разумность], и вместе с тем все, о чем имеется мнение, уже определено, [а решение принимают о неопределенном]. Однако разумность в решениях не чужда и рассуждению. Остается, стало быть, правильность мысли, ибо мысль — это еще не утверждение. Ведь и мнение — это не поиски (dzetesis), но уже некое утверждение, а кто принимает решение — разумно он это делает или плохо, — нечто ищет и рассчитывает. Разумность в решениях — это разновидность правильности в решениях, поэтому сначала надо исследовать, что такое принятие решения и к чему оно относится.

Поскольку «правильность» (orthotes) [говорят] во многих смыслах, ясно, что правильность в решениях — это еще не вся правильность. Действительно, невоздержный и дурной человек достигнет поставленной цели по расчету (ek toy logismou), а следовательно, будет человеком, который принял решение правильно, но приобрел великое зло. Считается, однако, что разумно принять решение — это своего рода благо, потому что такая правильность решения означает разумность в решениях, которая умеет достигать блага. Однако благо можно получить и при ложном умозаключении, [т. е. силлогизме), а именно: получить, что должно сделать, но способом, каким не должно, [потому что] ложен средний член силлогизма. Следовательно, такая правильность, в силу которой находят то, что нужно, но все же не тем способом, каким должно, не есть разумность в решениях. Кроме того, один находит, [что нужно], долго обдумывая решение, а другой [решает] быстро. Значит, правильность в этом смысле тоже не является разумностью в решениях, а является ею правильность с

точки зрения выгоды, так же как с точки зрения цели, средств и срока.

Наконец, решение может быть разумным безотносительно и относительно определенной цели. И конечно, безотносительно разумное решение правильно для безотносительной цели, а решение, разумное в каком-то определенном отношении, — для относительной цели. Поскольку же принимать разумные решения свойственно рассудительным, разумность в решениях будет правильностью с точки зрения средств, нужных (to kata to sympheron) для достижения той или иной цели, рассудительность относительно которых и есть истинное представление.

11 (X). Соображение и сообразительность, в силу которых мы зовем людей соображающими и сообразительными, не тождественны науке или мнению в целом (ибо тогда все были бы соображающими) и не являются какой-либо одной из частных наук, как, скажем, врачебная [наука], связанная со здоровьем, или геометрия, связанная с величинами. Соображение ведь не относится ни к вечно сущему, ни к неизменному, ни к чему бы то ни было, находящемуся в становлении, но к тому, о чем можно задаться вопросом и принять решение. А потому, будучи связано с тем же, с чем связана рассудительность, соображение не тождественно рассудительности. Рассудительность предписывает, ведь ее цель [указать], что следует делать и чего не следует, а соображение способно только судить. Соображение и сообразительность (synesis kai eusynesia) [по сути] одно и то же, так же как соображающие и сообразительные (synetoi kai eusynetoi) Соображение не состоит ни в обладании рассудительностью, ни в приобретении оной, но подобно тому, как применительно к научному знанию усваивать означает соображать, так применительно к мнению соображать означает судить о том, в чем [сведущ] рассудительный, когда говорит об этом другой человек, причем судить хорошо, потому что «сообразительно» (eu) и «хорошо» (kalos) одно и то же.

Отсюда и происходит слово «соображение» и соответственно «сообразительные», а именно от соображения при усвоении знаний, ибо часто мы говорим «соображать» вместо «усваивать».

(XI). Так называемая совесть, которая позволяет называть людей совестящимися и имеющими совесть, — это правильный суд доброго человека. Это подтверждается [вот чем]: доброго мы считаем особенно совестливым, а иметь совестливость в иных вещах — это свойство доброты.

Совестливость же — это умеющая судить совесть доброго человека, причем судить правильно, а правилен [этот суд], когда исходит от истинно [доброго человека].

12. Разумеется, все эти склады имеют одну и ту же направленность, ведь мы применяем понятия «совесть», «соображение», «рассудительность» и «ум» к одним и тем же людям и говорим, что они имеют совесть и уже наделены умом и что они рассудительные и соображающие.

Дело в том, что все эти способности существуют для последних данностей (ta eskhata) и частных случаев (ta kath hekaston). И если человек способен судить о том, с чем имеет дело рассудительность, то он соображающий, добросовестный, или совестьясый, ибо доброта — общее свойство вообще всех добродетельных людей в их отношении к другому.

К частным же случаям и последним данностям относится вообще все, что осуществляется в поступках, ведь нужно, чтобы и рассудительный их знал; и соображение вместе с совестью тоже существует для поступков, а они представляют собою последнюю данность. И ум тоже имеет дело с последними данностями, [но последними] в обе стороны, ибо и для первых определений и для последних данностей существует ум (а не суждение), и если при доказательствах ум имеет дело с неизменными и первыми определениями, то в том, что касается поступков, — с последней данностью, т. е. с допускающим изменения и со второй посылкой; эти [последние, или вторые посылки], — начала в смысле целевой причины, потому что к общему [приходят] от частного; следовательно, нужно обладать чувством этих [частных, последних данностей], а оно-то и есть ум.

Поэтому считается, что данные [способности] — природные, и если никто не бывает мудр от природы, то совесть, соображение и ум имеют от природы. Это подтверждается нашей уверенностью в том, что эти способности появляются с возрастом и определенный возраст обладает умом [-разумом] и совестью, как если бы причиной была природа. {Вот почему ум — это начало и конец, [или, принцип и цель]: доказательства исходят из [начал] и направлены [на последнюю данность]}.

Поэтому недоказательным утверждениям и мнениям опытных и старших {или рассудительных} внимать следует не меньше, чем доказательствам. В самом деле, благодаря тому что опыт дал им «око», они видят [все] правильно.

Таким образом, сказано, что такое рассудительность и мудрость, к чему та и другая может относиться и что то и другое является добродетелью разных частей души.

13 (XII). Можно задать вопрос: зачем они нужны? Мудрость ведь не учит (ouyen theorei), отчего человек будет счастлив, ибо ничто

становящееся не есть ее предмет, рассудительность же занимается этим. Но какая в ней надобность, коль скоро предмет рассудительности — правосудное, прекрасное и добродетельное применительно к человеку, а это и есть поступки, какие свойственны добродетельному мужу? Причем благодаря [одному только] знанию того, что [правосудно, добродетельно и прекрасно], мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках (поскольку добродетели суть склады [души]), точно так как не [становятся здоровее и закаленнее], зная, что такое «здоровое» и «закалка» (если только понимать под [здоровым и закалкой] не то, что создает [такое состояние], а то, что при таком состоянии-складе имеет место); действительно, обладая [наукой] врачевания или гимнастики, мы ничуть не более способны к соответствующим поступкам.

Если же надо говорить, что рассудительный существует не ради этих (знаний), но ради возникновения [добродетельных устоев], то [людям уже] добропорядочным [рассудительный] совершенно бесполезен, более того, и тем, кто не обладает [добродетелью], — тоже, ибо не будет различия, сами ли [они] обладают [добродетелью] или слушаются тех, кто ею обладает; и пожалуй, достаточно, если [мы будем поступать] так, как со здоровьем: желая быть здоровыми, мы все же не изучаем врачевания.

Далее, нелепым кажется, если, будучи ниже мудрости, рассудительность окажется главнее она ведь начальствует как творческая способность и отдает приказания для частных случаев.

Об этом-то и следует говорить, а пока мы только поставили вопросы.

Итак, прежде всего надо сказать, что эти добродетели с необходимостью являются предметом выбора как таковые уже потому, что каждая из них — это добродетель соответствующей части души, даже если ни та, ни другая добродетель ничего не производит. Но при всем этом они нечто производят, однако не так, как [искусство] врачевания — здоровье, а как здоровье — [здоровую жизнь]; и в таком же смысле мудрость создает счастье, потому что, будучи частью добродетели в целом, она делает человека счастливым от обладания добродетелью и от деятельного ее проявления (toi energein).

И далее: назначение [человека] выполняется благодаря рассудительности и нравственной добродетели, ведь добродетель делает правильной цель, а рассудительность [делает правильными] средства для ее достижения. Но для четвертой, т. е. способной к питанию, части души нет такой добродетели, потому что от этой части не зависит свершение или не свершение поступка. Что же касается утверждения, что от рассудительности мы ничуть не делаемся способнее совершать

нравственно прекрасные и правосудные поступки, то тут нужно начать несколько более издалека и вот что принять за начало.

Если, как мы говорим, некоторые, совершая правосудные поступки, еще не являются правосудными [по устоям] (например, те, кто делают, что приказывают законы, или против воли, по неведению, или по другой какой [причине], но не ради самих правосудных поступков, хотя бы они совершали при этом поступки должные и те, что подобают добропорядочному), то кажется возможным, чтобы, имея определенный склад, человек поступал в каждом отдельном случае так, чтобы быть добродетельным, т. е. быть таким человеком, чьи поступки обусловлены сознательным выбором и совершаются ради самих этих поступков.

Итак, правильным сознательный выбор делает добродетель, но не к добродетели, а к другой способности относится то, что естественно делать, чтобы осуществить [избранное].

Если мы намереваемся изучить [это], нужно дать некоторые пояснения.

Существует способность под названием «изобретательность» (demotes); свойство ее состоит в способности делать то, что направлено к предложенной цели, и достигать ее. Поэтому, если цель прекрасна, такая способность похвальна, а если дурна, то это изворотливость (panourgia), недаром даже рассудительных мы называем изобретательными и изворотливыми. Но рассудительность не является этой способностью, однако и без этой способности она не существует. И [добродетельным] складом, [т. е. рассудительностью, изобретательность] становится при наличии того «ока души» [и] при условии добродетели, что и было сказано, да и ясно. Действительно, силлогизмы, имеющие своим предметом поступки, включают исходный принцип: «поскольку такая-то цель и есть наилучшее...» (причем безразлично, что именно, ибо при рассуждении эти может быть что угодно), но, что есть [наилучшее], никому, кроме добродетельного, не видно, так как испорченность сбивает с толку, заставляя обманываться насчет исходных принципов поступков. Таким образом ясно, что быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно.

(XIII). Теперь нужно снова рассмотреть добродетель, так как в случае с добродетелью имеет место такое же соотношение, как между рассудительностью и изобретательностью: с одной стороны, это не одно и то же, а с другой — [нечто] подобное; так и природная (physike) добродетель соотносится с добродетелью в собственном смысле слова (kyria). Действительно, всем кажется, что каждая [черта] нрава дана в

каком-то смысле от природы, ведь и правосудными, и благоразумными, и мужественными, и так далее [в каком-то смысле] мы бываем прямо с рождения, однако мы исследуем некое иное «добродетельное», [или «благо»], в собственном смысле слова, и такие [добродетели] даны иным способом [нежели от природы]. В самом деле, и детям, и зверям даны природные [склады], но без руководства ума они оказываются вредными. Это же, наверное, видно при таком сравнении: как сильное тело, двигаясь вслепую, сильно ушибается, потому что лишено зрения, так и в данном случае [возможен вред]. Когда же человек обрел ум, он отличается по поступкам [от неразумных детей и зверей], и [только] тогда склад [души], хотя он и подобен [природной добродетели], будет добродетелью в собственном смысле слова.

Следовательно, подобно тому как у производящей мнения части души (to doxastikon) есть два вида [добродетели]: изобретательность и рассудительность, так и у нравственной ее части тоже два вида: одна добродетель природная и другая — в собственном смысле слова, а из них та, что добродетель в собственном смысле, возникает [и развивается] при участии рассудительности.

Именно поэтому некоторые утверждают, что все добродетели — это [разновидности] рассудительности, и Сократ, исследуя добродетель, в одном был прав, а в другом заблуждался, а именно: он заблуждался, думая, что все добродетели — это [виды] рассудительности, и правильно считал, что добродетель невозможна без рассудительности. Вот тому подтверждение, и ныне все [философы] при определении добродетели, сказавши, что это склад [души] и с чем он имеет дело, прибавляют: «согласный с верным суждением», а верное суждение согласуется с рассудительностью. Значит, по-видимому, все так или иначе догадываются, что именно такой склад есть добродетель — склад, согласный с рассудительностью. Но нужно сделать еще один шаг. Дело в том, что добродетель — это не только склад [души], согласный с верным суждением (kata ton orthon logon), но и склад, причастный ему (meta toy orthoy logoy), а рассудительность — это и есть верное суждение о соответствующих вещах. Таким образом, если Сократ думал, что добродетели — это [верные] суждения (logoi) (потому что, [по его мнению], все они представляют собою знания), то мы считаем, что они лишь причастны [верному] суждению.

Итак, ясно из сказанного, что невозможно ни быть собственно добродетельным без рассудительности, ни быть рассудительным без нравственной добродетели. И тогда можно опровергнуть довод (logos), с

помощью которого было бы диалектически обосновано, что добродетели существуют отдельно друг от друга. [Довод такой]: один и тот же человек не бывает от природы исключительно предрасположен ко всем добродетелям сразу, а значит, [в любой данный миг] одну он уже обрел, а другую еще нет. Но возможно это [лишь] при природных добродетелях, а при тех, при коих человек определяется как добродетельный безотносительно, это невозможно. Ведь при наличии рассудительности, хотя это [только] одна [из добродетелей], все [нравственные добродетели] окажутся в наличии.

Очевидно, что, даже если бы рассудительность не была направлена на поступки, в ней все-таки была бы нужда, потому что она является добродетелью одной из частей души и потому, что как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели.

Но рассудительность все же не главнее мудрости, и лучшей части души, так же как врачевание не главнее здоровья, ибо рассудительность не пользуется мудростью, но только следит, чтобы мудрость возникала [и развивалась]. А потому предписания рассудительности — это предписания ради мудрости, но не ей [самой]. Добавим к этому: сказать, [что рассудительность главенствует над мудростью], — это все равно что сказать, будто наука о государстве начальствует над богами, так как она предписывает все, что имеет отношение к государству.

КНИГА СЕДЬМАЯ (Н)

1(І). А теперь, исходя из другого принципа, надо сказать, что существует три вида такого, чего избегают в нравах: порок, невоздержность, зверство (*kakia*, *akiasia*, *theriotes*). Что противоположно первому и второму, ясно, ибо одно мы зовем добродетелью, а другое — воздержностью, зверству же более всего подобает противопоставить ту добродетель, что превыше нас, — как бы героическую и божественную (так и Гомер сочинил слова Приама о Гекторе, что он-де был весьма добродетелен:

Так, не смертного иужа казался он сыном, но бога!)

Так что, если, как говорится, при избытке добродетели из людей становятся богами, то, очевидно, именно такой склад [души] противоположен зверскому, и, как зверю не свойственны ни порочность, ни добродетель, так не свойственны они и богу, но [у него] есть нечто, ценимое выше добродетели, а у [зверя] — некий род [нрава], отличный от порочности.

Но как человек редко бывает «божественным» (сравним это с обычным обращением лаконцев: когда они кем-то восхищены чрезвычайно, они говорят «божеский муж»), так редко встречается среди людей и звероподобный, причем главным образом среди варваров, да еще рождаются такими из-за болезней и уродств; и мы клеймим этим [словом] тех между людьми, кто от порочности преступает [всякую] меру.

Но об этой склонности нам надо будет упомянуть позже, а о порочности было рассказано ранее, [теперь же] надо сказать о невоздержности, изнеженности (*malakia*) и избалованности, (*truphe*), с одной стороны, и о воздержности — с другой. Дело в том, что ни тот, ни другой склад [души] нельзя представлять тождественным соответственно с добродетелью или испорченностью, ни отличным по роду. Как и в других случаях, [нам] нужно изложить, что людям кажется, и, разобрав сначала спорные вопросы, показать таким образом по возможности все заслуживающие внимания мнения (*ta endoxa*) об этих страстях, а если не [все], то большую их часть и самые главные, ибо, когда сложности будут разрешены и мнения, заслуживающие внимания, отобраны, тогда, видимо, и [предмет] показан достаточно.

2. Принято считать, что воздержность (*egkrateia*) и выдержанность (*karteria*) относятся к числу вещей добропорядочных и достойных похвал, а невоздержность и изнеженность — к числу дурных и осуждаемых и «воздержный» — это то же, что «придерживающийся расчета» (*emmenetikos toi logismoι*), а «невоздержный» — «отступающий от расчета» (*ekstatikos toy logismoy*). И если невоздержный, зная, что [поступает] дурно, тем не менее поступает [так] под влиянием страсти, то воздержный, зная, что [его] влечения дурны, не следует им благодаря [рас]суждению (*dia ton logon*). И с одной стороны, благоразумного признают воздержным и выдержанным, а с другой — по мнению одних, [воздержный и выдержанный] благоразумен во всех отношениях, а по мнению других — не во всех; и если одни смешивают распущенного с невоздержным и невоздержного с распущенным, то другие их различают. О рассудительном же иногда говорят, что он невоздержным быть не может, иногда — что иные, будучи рассудительными и одновременно изобретательными, невоздержны. И наконец, говорят о невоздержных в порыве ярости, (в жажде] почестей и наживы.

Вот что, стало быть, говорится обычно.

3(II). Пожалуй, возникнет вопрос, как [можно], имея правильные представления, вести невоздержную [жизнь]. По этому поводу некоторые говорят, что «знающий» (*epistamenos*) не способен быть [невоздержным], ведь нелепо, по мысли Сократа, если, несмотря на имеющиеся у человека знания (*epistemes enoyses*), верх [в нем] одерживает нечто иное и таскает [его за собою], как раба. Сократ ведь вообще отстаивал разумность (*logos*) так, словно невоздержности не существует: никто, дескать, не поступает вопреки тому, что представляется наилучшим, а [если поступает, то] только по неведению. В таком виде это учение явно противоречит очевидности, и надо исследовать [вопрос] о страсти: если она [бывает] по неведению, то что это за неведение такое [?] Ведь понятно, что ведущий невоздержную [жизнь] все же не думает (так жить], прежде чем оказался охвачен страстью.

Некоторые в одном соглашаются с [Сократом], а в другом нет, а именно: соглашаются, что ничего нет выше знания; но что никто не поступает вопреки тому, что показалось наилучшим, не соглашаются. И потому они утверждают, что невоздержный одержим (*krateisthai*) удовольствиями как имеющий не знание, а только мнение. А если это в самом деле только мнение и не [точное] знание и если удовольствию и страсти противодействует не четкое представление, а смутное, как у нерешительных, то можно посочувствовать тому, кто не придерживается

(*me menein*) этих [мнений и представлений] перед лицом сильных влечений. Но испорченным не сочувствуют, так же как всему прочему, что достойно осуждения.

Тогда рассудительность, может быть, противостоит [влечению]? Ведь она в нас — самое сильное. Но и [такое предположение] нелепо: ибо тогда один и тот же человек будет одновременно рассудительным и невоздержным, между тем никто, пожалуй, не станет утверждать, что рассудительному свойственно по собственной воле совершать самые дурные поступки. Кроме того, прежде уже было показано, что рассудительный как имеющий дело с последними данностями есть [человек] поступков (*praktikos*), обладающий и другими добродетелями.

Далее, если быть воздержным — значит иметь сильные и дурные влечения, то ни благоразумный не будет воздержным, ни воздержный — благоразумным, потому что благоразумному не свойственно иметь ни чрезмерных, ни дурных влечений; а если влечения полезны, склад [души], который препятствует следовать им, — дурной склад; таким образом, не всякая воздержность оказывается чем-то добропорядочным. Но если влечения слабые и не дурные, [в воздержности] нет ничего впечатляющего, а если они дурные, но слабые, то — ничего великого.

Далее, если воздержность заставляет держаться всякого мнения, в том числе ложного, она дурна. А если невоздержность состоит в отступлении от всякого мнения, то будет [существовать] некая добропорядочная невоздержность, как, например, у Софоклова Неоптолема в «Фи-локлете»: ведь он заслуживает похвалы за то, что не держался того, в чем его убедил Одиссей, так как лгать было мучительно.

Кроме того, трудный вопрос ставит софистическое рассуждение. Действительно, из-за того, что софисты хотят заставить принять парадоксы, чтобы, когда это удастся, [вызвать удивление] своей изобретательностью, — из-за этого полученный силлогизм и являет собой неразрешимую трудность. В самом деле, мысль связана, когда из-за неудовлетворенности выводом держаться его не хочет, а идти дальше не может, потому что не способна опровергнуть [это] рассуждение.

При одном [софистическом] рассуждении выходит, что безрассудство (*arhrosyne*) вкупе с невоздержностью есть добродетель. Действительно, от невоздержности человек совершает поступки, противоположные [его собственным] представлениям, а [от безрассудства] ему представляется, что добродетельные [поступки] порочны и совершать их не следует, и, значит, он будет совершать поступки добродетельные, а не порочные.

Далее, кто доставляет себе удовольствия и преследует их по

убеждению и сознательному выбору, тот покажется, должно быть, лучшим в сравнении с тем, кто так поступает не по расчету, а от невоздержности, ведь его легче исцелить, потому что можно переубедить. К невоздержному же относится пословица, в которой говорится: «Когда водой подавишься, чем запивать?», потому что если бы человек совершал поступки по убеждению, то, будучи переубежден, он перестал бы так поступать, в данном же случае убежденный {в одном} он, тем не менее, поступает по-другому.

И наконец, если невоздержность и воздержность могут относиться ко всему, кто же тогда будет невоздержным во всех отношениях, [т. е. в безусловном смысле слова] (*haplos*)? В самом деле, никто не наделен всеми [видами] невоздержности в совокупности, а между тем мы говорим, что некоторые безусловно невоздержны.

4. Таковы, стало быть, определенные [логические] затруднения, которые тут возникают. Одни из них надо отбросить, а другие сохранить, ибо разрешение [логического] затруднения — это обнаружение [истины].

(III). Прежде всего, конечно, надо рассмотреть, сознательно (*eidos*) или нет [поступает невоздержный], и если сознательно, то в каком смысле; затем, в каких вещах следует полагать человека невоздержным и воздержным, т. е. в любых ли удовольствиях и страданиях или [только] в известных, [строго] определенных вещах, а кроме того, одно ли и то же быть воздержным и выдержанным, или это разные вещи? Соответственно надо рассмотреть и другие [вопросы], которые тесно связаны с настоящим исследованием (*theoria*).

Начало нашего рассмотрения (*skepsis*) — [вопрос о том], различаются ли воздержный и невоздержный по тому, с чем они имеют дело, или по тому, как они к этому относятся, иными словами, является ли человек невоздержным только потому, что невоздержен в отношении совершенно определенных вещей, или не поэтому, а по тому, как он к ним относится, или же и не по этому [тоже], но в силу того и другого вместе. Следующий вопрос:, ко всему ли относится невоздержность и воздержность или нет? Дело ведь в том, что невоздержный в безусловном смысле слова невоздержен не во всем, но как раз в том, в чем невоздержен распущенный; однако и не от того он невоздержен, что просто имеет дело с этими вещами, [т. е. не в безусловном смысле слова] (ибо тогда невоздержность была бы тождественна распущенности), но от того, что имеет с ними дело вполне определенным образом. Ведь если распущенного толкает сознательный выбор, так как он считает, что нужно всегда преследовать непосредственное удовольствие, то невоздержный так не думает, но

преследует [все-таки то же самое].

5. Для нашего рассуждения не важно, что невоздержную жизнь ведут вопреки истинному мнению, а не вопреки знанию, ведь некоторые из тех, у кого есть мнения, не сомневаются, а, напротив, думают, что их знания точны. Поэтому, если [скажут, что те], кто имеют лишь мнения, из-за слабой уверенности скорее, нежели те, у кого [твердые] знания, поступают вопреки своим представлениям [о должном], то окажется, что никакой разницы между знанием и мнением нет. В самом деле, иные ничуть не менее уверены в том, о чем имеют мнение, нежели и том, о чем имеют знание. Гераклит ясно это показывает.

Но поскольку мы говорим «знать» в двух смыслах: «знает» говорят и о том, кто, обладая знанием, не применяет его, и о том, кто применяет (*khromenos*), — различие окажется между поступками вопреки должному у обладателя знания, который его не применяет, и обладателя знания, который его применяет (*tlieoron*), именно это последнее нелепо, а не [то, что так поступают] без применения [знания].

Далее, коль скоро посылки бывают двух видов, ничто не мешает, имея обе, поступать вопреки знанию, а именно применять знание общей посылки, а частной нет; между тем поступки — это частные случаи. Более того, может быть различие и внутри [знания] общего, ибо оно может относиться к самому [действующему лицу], а может к предмету, например, [знание], что «всякому человеку полезно сухое», (предполагает и знание], что сам я — человек или что такое-то качество — сухость. Однако, имеет ли данная вещь данное качество, человек либо не знает, либо не употребляет [свое знание] в дело. При том и другом способе [знать] разница будет столь громадной, что не покажется странным, если [человек ошибается], обладая знанием только в одном из смыслов; удивительно, если [он это делает], обладая им иначе.

Кроме того, людям дано также обладать знанием способом иным по сравнению с только что названным. Действительно, в обладании (*to ekhein*) [знанием] без применения мы видим уже совсем другое обладание (*hexis*), так что в каком-то смысле человек знанием обладает, а в каком-то не обладает, как, скажем, спящий, одержимый и пьяный. Однако именно таково состояние (*hoyto diatithentai*) людей, охваченных страстями. Ведь порывы ярости, любовные влечения и некоторые [другие] из таких [страстей] весьма заметно влияют на тело, а у некоторых вызывают даже помешательство. Ясно поэтому, что необходимо сказать: невоздержные имеют склад (*ekhein*), сходный с [состоянием] этих людей. Если высказывают суждение, исходящее из знания, это отнюдь не значит, что им

обладают, ведь и охваченные страстями проводят доказательства и произносят стихи Эмпедокла; начинающие ученики даже строят рассуждения без запинки, но еще и без всякого знания, ибо со знаниями нужно срастись, а это требует времени. Так что высказывания людей, ведущих невоздержную жизнь, нужно представлять себе подобными речам лицедеев.

И наконец, на причину невоздержности можно посмотреть еще и с точки зрения естествознания. Одно мнение, [т. е. посылка], касается общего, другое — частного, где, как известно, решает чувство. Когда же из этих двух [посылок] сложилось одно [мнение], то при [теоретической посылке] необходимо, чтобы душа высказала заключение, а при [посылках], связанных с действием (*poietikai*), — чтобы тут же осуществила его в поступке. Например, если «надо отведывать все сладкое», а вот это — как один какой-то из частных [случаев] — сладкое, то, имея возможность и не имея препятствий, необходимо тотчас осуществлять соответствующий поступок. Итак, когда в нас присутствует общая посылка, запрещающая отведывать сладкое, и [общая] посылка, что «все сладкое доставляет удовольствие», и [если перед] нами нечто сладкое (а это последнее и оказывается действенным), то, оказись у нас влечение [к удовольствиям], тогда одно говорит, что этого надо избегать, но влечение ведет за собою, ибо каждая из частей души способна привести [нас] в движение. Таким образом, выходит, что невоздержную жизнь ведут, в каком-то смысле рассуждая и имея мнение, которое само по себе не противоречит (разве только по случайности) верному суждению, ибо противоречит ему влечение, а не мнение. Так что и по этой причине тоже звери не невоздержны, так как не имеют общих представлений, но только образы (*phantasia*) и память об отдельных [предметах].

Как устраняется неведение и к невоздержному возвращается его знание, объясняет то же самое учение, которое [истолковывает состояние] опьяненного и спящего, и для состояния (*pathos*) [невоздержности] оно не является особенным; слушать это [учение] надо у природоведов (*physiologoi*).

Поскольку же конечная посылка [умозаключения] — это и мнение о воспринимаемом чувствами, и [сила], в чьей власти находятся поступки, а одержимый страстью либо не знает этой посылки, либо знает, но так, что это знание, как было сказано, означает не знание, а только повторение слов, так же как пьяный [бормочет стихи] Эмпедокла; поскольку [далее] последний член силлогизма не имеет обобщающего смысла и, по-видимому, не является в отличие от обобщения, [т. е. обобщающего члена],

научным (epistemonikon), то, похоже, получается как раз то, что хотел доказать Сократ. Дело в том, что страсть не возникает в присутствии знания, которое считается научным в собственном смысле слова (kuriōs episteme), и это знание не увлекается силою страсти; страсть возникает, когда в нас присутствует [только] чувственное знание.

Итак, пусть достаточно сказано о том, сознательно или несознательно и в каком смысле сознательно можно вести невоздержную жизнь.

6 (IV). Вслед за этим надо сказать о том, существует ли невоздержный во всех отношениях [и в безусловном смысле слова], или же все [невоздержные невоздержны только] частично, и если [невоздержный во всех отношениях] существует, то с чем он имеет дело.

Ясно между тем, что воздержные и выдержанные, так же как невоздержные и изнеженные, проявляются в отношении к удовольствиям и страданиям. Коль скоро из того, что доставляет удовольствие, одно — вещи необходимые, а другое само по себе заслуживает избрания, но допускает нарушение меры, причем необходимое относится к телу (под этим я имею в виду то, что связано с пищей и любовной потребностью, и подобные телесные [надобности], с которыми мы соотнесли распущенность и благоразумие), а что является не необходимым, заслуживает избрания само по себе (я имею в виду, например, победу, почет, богатство и тому подобные блага и удовольствия), — [коль скоро все это так], тогда тех, кто [в вещах, достойных избрания], вопреки заключенному в них самих верному суждению нарушают меру, мы не называем невоздержными во всех отношениях, но уточняем: «невоздержные в отношении к имуществу», или «к наживе», или «к почестям», или «в порыве ярости», но не [говорим] без уточнений, потому что эти люди отличаются от [невоздержных в необходимых вещах] и называются невоздержными в силу сходства. (Сравним это с победителем Олимпийских игр по имени Человек. В самом деле, в случае с ним общее понятие «человек» мало отличалось от собственного имени, но все же отличалось.) И вот подтверждение: невоздержность [в общем смысле] осуждают не только как недомыслие, но и как известную порочность или в общем, или в частном смысле, [тогда как] никого [из невоздержных] в других отношениях так, [т. е. как порочных], не [осуждают].

Из тех, кто имеет дело с телесными уладами (в связи с ними мы говорим о благоразумном и распущенном), тот, кто не по сознательному выбору, но вопреки и ему, и мысли, ищет чрезмерных удовольствий и избегает страданий, голода, жажды, жары и холода и всего, что бывает от осязания и вкуса, именуется невоздержным без уточнений (дескать, в

таком-то отношении, например в гневе), а просто вообще невоздержным. Подтверждение такое: изнеженным считают за отношение к этим [удовольствиям и неудовольствиям], но не за отношение к одному из тех, [не телесных удовольствий]. И по этой причине мы почти отождествляем невоздержного и распущенного, так же как воздержного и благоразумного (но никого из тех [дру гих]), потому что они имеют дело с одними и теми же (в известном смысле) удовольствиями и страданиями. Но хотя [распущенный и невоздержный] проявляются в отношении к одному и тому же, они это делают не одинаково, а один по сознательному выбору, другой нет.

Вот почему мы, скорее, назовем распущенным того, кто, не испытывая влечения или испытывая его слабо, преследует чрезмерные удовольствия и избегает [даже] умеренных страданий, нежели назовем так того, кто делает это по сильному влечению. Что же в самом деле натворит первый, появившись в нем к тому же юношески [страстное] влечение и сильное страдание из-за нужды в необходимых вещах?

Однако среди влечений и удовольствий существуют такие, что по роду относятся к вещам прекрасным и доброкачественным (ибо, согласно делению, произведенному ранее, среди вещей, доставляющих удовольствие, иные по природе достойны избрания, другие им противоположны, третьи находятся посередине), например имущество и прибыль, победа и почет. По поводу всего — и этих вещей, и лежащих посередине — людей осуждают не за то, что они испытывают их воздействие, питают к ним влечение и любовь, но за то, как они это делают, а именно за то, что нарушают меру. Вот почему осуждаются и те, кто вопреки [верному] суждению либо воздерживаются от чего-то прекрасного по природе и благого, либо (вопреки суждению) преследуют это, как, например, те, кто больше, чем нужно, хлопочут о почете или о детях и родителях, ибо хотя это тоже относится к благам и, кто хлопочет об этом, заслуживает похвалы, однако и тут бывает своего рода чрезмерность (если, скажем, как Ниоба, спорить с богами или относиться к отцу, как Сатир, прозванный от-целюбом, так как считали, что он ведет себя слишком глупо); ввиду сказанного в этом [все-таки] нет никакой порочности, потому что сам по себе каждый такой предмет влечения относится к вещам по [своей] природе достойным избрания, а дурными и такими, которых избегают, являются излишества в этом. Соответственно нет и невоздержности, коль скоро невоздержность не только нечто избегаемое — это еще и одна из тех вещей, которые осуждаются — и все-таки в силу сходства страсти мы даже здесь говорим о невоздержности, уточняя в

каждом отдельном случае, в чем невоздержность, так же как «плохой врач» и «плохой лицедей» мы говорим о человеке, которого не назвали бы «плохим» (*kakos*) безотносительно. И вот как здесь мы не [обходимся без уточнения], потому что каждая из этих [«порочностей»] означает не собственно порочность (*kakia*), но подобна ей по соответствию, так, очевидно, и в случае с невоздержностью и воздержностью нужно подразумевать (*hypolepton*) только ту невоздержность и ту воздержность, что имеют отношение к тому же, что благоразумие и распущенность. А в связи с яростью мы употребляем эти слова только из-за сходства [страсти], и потому говорим «невоздержный», уточняя: «в порывах ярости», так же как: «в често[любии]», «в наживе».

(V). Если некоторые вещи доставляют удовольствие по природе в разных смыслах: одни — в безусловном, другие — в зависимости от рода животных и людей, а [некоторые доставляют его не по природе], но одно — в силу уродств, другое — в силу привычек, третье — по испорченности естества, [или природы], то и для каждого из названных случаев тоже можно обнаружить наиболее близкие им склады [души]. Последние же я называю звероподобными складами, например: существо женского пола, о котором рассказывают, что оно, взрезав беременных, пожирает детей; или тех, кто наслаждаются (как рассказывают о некоторых из дикарей, живущих у Понта) сырым или человеческим мясом; или тех, кто одалживают друг другу детей для праздничной трапезы; или то, что рассказывают о Фалариде.

Это склады звероподобные, другие возникают вследствие болезней (причем у некоторых от помешательства, как, например, у человека, принесшего в жертву и съевшего свою мать, или у раба, съевшего печень товарища по рабству), и, наконец, бывают [состояния] как бы болезненные или от [дурных] привычек, как, например, привычка выдергивать волосы и грызть ногти, а также уголь и землю, добавим к этому любовные наслаждения с мужчинами. Ведь у одних это бывает от природы, у других — от привычки, как, например, у тех, кто с детства терпел насилие. Тех, у кого причиной [известного склада] является природа, никто, пожалуй, не назовет невоздержным, как, например, женщин за то, что в половом соединении не они обладают, а ими, [как и невоздержным владеет влечение]; соответственно обстоит дело и с теми, кто находится в болезненном состоянии из-за привычки.

Итак, каждое из этих состояний, подобно зверству, находится за пределами порочности.

Если состояние таково, то уметь держаться или быть одержимым

(kratein e krateisthai) не означает [воздержности и соответственно] невоздержности в общем смысле, но [невоздержность только] в силу [внешнего] сходства, подобно тому как человека, чье состояние в порыве ярости имеет вид этой страсти, не следует называть невоздержным.

Ведь всякая чрезмерность и в безрассудстве, и в трусости, и в распущенности, и в злобности либо звероподобная, либо болезненная. А именно, если человек по природе таков, что всего боится, даже если мышь зашуршит, он труслив звероподобной трусостью, а если испугался куницы, то от болезненного [страха именно перед этим зверем}. Что до безрассудных, то одни из них, будучи от природы неспособны рассчитывать (alogistoi) и живя только чувством, звероподобны (как, например, некоторые племена далеких варваров), а другие из-за болезней (например, эпилепсии и помешательства) имеют болезненный [склад души].

Можно обладать одним из этих [свойств, складов, или качеств], только временно, но не быть им одержимым [всегда]; я имею в виду возможность того, что некий Фа-ларид сдержится, испытывая влечение пожрать ребенка или насладиться нелепой любовью. А можно и быть одержимым, а не только иметь [склонность]. Словом, подобно тому, как испорченность, когда она соответствует [природе] человека, определяется как испорченность в безусловном смысле, а когда она с уточнениями «звероподобная» или болезненная, как безусловная не определяется, подобно этому, очевидно, что одна невоздержность может быть зверской, другая болезненной, но невоздержность в безусловном, [или общем], смысле соответствует именно человеческой распущенности.

7. Ясно, таким образом, что невоздержность и воздержность касаются только того, чего касаются распущенность и благоразумие, и что разным видам этого соответствуют разные виды невоздержности, называемые так переносно и не в безусловном смысле.

(VI). Давайте уясним себе (theoresomen), что невоздержность в порыве ярости (peri tou thymou) менее позорна, нежели невоздержность во влечениях. Ведь похоже, что порыв в какой-то мере слушает [голос] суждения, [т. е. разума], но недослышит, как торопливая прислуга, что выбегает вон, не дослушав, что говорят, а потом, исполняя поручение, допускает промах, и как псы, что начинают лаять, едва послышится шорох, не рассмотрев, не свой ли. Вот так и порыв из-за горячности и поспешности его природы бросается мстить, уловив что-то, но не услышав приказа. В самом деле, [рассуждение или воображение (phantasia) объяснило ему, что его оскорбляют или что им пренебрегают, и он, словно

бы придя к заключению, что в таком случае надо наступать, тут же начинает злиться. А влечение, едва только [рассуждение или чувство скажут, что [нечто] доставляет удовольствие, бросается к уладам, так что порыв в каком-то смысле следует за суждением, а влечение нет. А значит, оно позорнее, ведь кто неводержен в порыве ярости, как-то подчиняется суждению, а тот другой — влечению, а не суждению.

Кроме того, следование естественным стремлениям вызывает больше сочувствия, раз уж больше его вызывает следование даже влечениям, если они общи всем, и в той мере, в какой они общи. Порыв ярости и злость более естественны, чем влечения к излишествах и вещам, не являющимся необходимыми. [Вспомним], например, [сына], который, защищаясь [в деле] о побоях, нанесенных отцу, сказал: «Ведь и он [бил] своего [отца], и тот — своего», — и, указав на [собственного] ребенка: «И этот [побьет] меня, когда возмужает, — так уж у нас в роду»; и [отца], которого сын волок [за собою] и который приказал ему остановиться в дверях, потому что и он сам доволакивал-де [своего] отца до этого места.

Кроме того, чем больше злого умысла, тем больше не-правосудности. А между тем ни порывистый, ни порыв не способны злоумышлять — они действуют открыто. Зато влечение — словно Афродита, о которой говорят: «рожденная на Кипре кознодейка» — и о [ее] «узорчатом поясе» Гомер:

[...в нем заключались]

Льстивые речи, не раз уловлявшие ум и разумных.

Так что если эта неводержность влечений действительно более неправосудна и позорна, чем та, что сказывается в порыве ярости, то именно она есть неводержность в безусловном смысле слова и в каком-то смысле порочность.

Далее, никто не ведет себя нагло (hybridzei), при этом страдая; а действуя в гневе, всякий испытывает страдание, тогда как наглец (hybridzon), напротив, действует с удовольствием.

Итак, если больше неправосудности в том, на что гневаться наиболее правосудно, то и в неводержности из-за влечения [больше неправосудности, чем в неводержности из-за порыва ярости], ибо в порыве ярости нет наглости (hybris).

Ясно поэтому, в каком смысле неводержность, связанная с влечением, более позорна, чем неводержность, связанная с порывом ярости, а также что воздержность и неводержность относятся к телесным влечениям и

удовольствиям. Осталось понять, какая между ними [— удовольствием и влечением —] разница.

В самом деле, как уже было сказано вначале, одни из [влечений] человеческие и естественные как по роду, так и по степени, другие — звероподобные, третьи же [обусловлены] уродствами и болезнями. Благоразумие и распущенность связаны только с первым [видом влечения]. Вот почему мы не называем зверей ни благоразумными, ни распущенными иначе, как в переносном смысле, — у них ведь нет ни сознательного выбора, ни расчета — и еще в случае, если один какой-то род животных в целом отличается от другого наглостью, буйством и обжорством, но это отступления от природы, так же как среди людей — помешанные.

Зверство менее [дурно], нежели порочность, но более страшно, ибо лучшая часть души [у зверей] не развращена (*ou diephthartai*), как у [порочного] человека, а отсутствует. Это похоже на сравнение неодушевленного и одушевленного по степени порочности. Ведь безвреднее всегда бывает дурное качество того, что не имеет в себе источника [действия], а ум — [такой] источник (так что это очень похоже на сравнение неправосудности с неправосудным человеком: большим злом в одном смысле будет одно, в другом — другое), ведь порочный (*kakos*) человек натворит, наверное, в тысячу раз больше зла (*kaka*), чем зверь.

8 (VII). В обращении с удовольствиями и страданиями, а также с влечениями и избеганиями, обусловленными осязанием и вкусом, [и] по отношению к которым ранее были даны определения распущенности и благоразумию, можно иметь такой [склад], что уступает даже тем [влечениям и удовольствиям], над коими большинство возвышается, а можно одержать верх даже над теми, коим большинство уступает. Если [уступчивость и способность одерживать верх] связаны с удовольствием, то [обладатель первого клада] невоздержный, а [обладатель второго] — воздержный, если же то и другое связано со страданием, то первый изнеженный, а второй выдержанный. [Душевный] склад подавляющего большинства людей занимает промежуточное положение, хотя бы они больше были склонны к худшим [складам души].

Поскольку некоторые из удовольствий необходимы, а другие нет или же необходимы до определенной степени, в то время как излишества [и недостатки удовольствия] не необходимы, и поскольку с влечениями и страданиями дело обстоит сходным образом, то человек, который ищет излишеств в удовольствиях или излишне, или [ищет их] по сознательному выбору, т. е. ради самих [излишеств], но отнюдь не ради чего-то другого, что из этого получается, — такой человек и есть распущенный.

[Распущенный, а буквально — «необуздываемый»], с необходимостью не склонен к раскаянию, а следовательно, он неисцелимый, ведь именно не способный к раскаянию неисцелим.

Кто недостаточно ищет удовольствий, противоположен распущенному, кто находится посредине, благоразумен. Соответственно распущен тот, кто избегает телесных страданий не потому, что уступает [сильному влечению к удовольствию], а по сознательному выбору. Из тех, в ком сознательного выбора нет, одного ведет удовольствие, а другого — то, что он избегает страдания от влечения, значит, между ними есть разница.

Любому, пожалуй, тот покажется худшим, кто совершает какой-нибудь постыдный поступок, не испытывая влечения или испытывая его слабо, а не тот, кто испытывает сильное влечение, так же как, если человек бьет, не будучи в гневе, [он представляется худшим], нежели тот, кто бьет в гневе. Что бы он делал, право, будь он охвачен страстью?! Именно поэтому распущенный хуже невоздержного.

Из названных [выше складов души] последний представляет собою скорее вид изнеженности, а [обладатель другого] — распущенный. Воздержный противоположен невоздержному, а изнеженному — выдержанный, ибо выдержка (*to karterein*) заключается в том, чтобы противостоять, а воздержность — в том, чтобы сдерживаться (*to antekhein*), а между тем «противостоять» и «сдерживаться» — разные вещи, так же как «не уступать» и «побеждать»; вот почему воздержность — это что-то такое, что больше заслуживает избрания, чем выдержанность.

Если человеку недостает [сил противиться] тому, чему большинство противится и с чем справляются, он изнежен и избалован, ибо избалованность — это тоже разновидность изнеженности. Такой человек волочит плащ, чтобы не пострадать от усилия его подтянуть, и изображает недужного, и хотя похож на жалкого, не думает, что жалок.

С воздержностью и невоздержностью дело обстоит сходным образом. В самом деле, не удивительно, если человек уступит сильным и чрезмерным удовольствиям или страданиям; напротив, он вызывает сочувствие, если противится им так, как укушенный змеей Филоктет у Феодекта, или как Керкион в «Алопе» Каркина, или как те, что, пытаясь сдержать смех, раздражаются взрывом хохота, как случилось с Ксенофантом. Удивляет, причем не вызывает сочувствия, если человек уступает и не может противиться таким вещам, которым большинство способно противостоять, причем это не обусловлено ни его природой, передающейся по наследству, ни болезнью, как, например, наследственная изнеженность царей скифов, ни, [наконец], такими [причинами], по каким

женский пол уступает мужскому.

Ребячливый (*paidiodes*) тоже считается распущенным, но в действительности он изнеженный. Ведь ребячьи забавы, [развлечения] (*he paidia*) — это расслабление, коль скоро это отдых, а ребячливый относится к тем, кто преступает меру [в отдыхе].

С одной стороны, невоздержность — это опрометчивость, а с другой — бессилие. В самом деле, одни, принявши решение, из-за страсти [бессильны] его придерживаться, а других страсть увлекает за собою, потому что они не приняли [никаких] решений. Между тем некоторые благодаря предчувствию и предвидению и приведя себя и свой рассудок (*logismos*) в бодрую готовность — подобно тому как, пощекотавши себя, не чувствуют щекотки — не поддаются ни страсти от удовольствия, ни страсти от страдания. Опрометчивой невоздержностью прежде всего [страдают] резкие и возбудимые (*melagkholikoi*): одни второпях, другие в неистовстве не дожидаются [указаний] суждения, потому что воображение легко увлекает их за собою.

9(VIII). Распущенный, как было сказано, не способен к раскаянию, потому что он придерживается своего собственного выбора, но всякий невоздержный способен к раскаянию. Поэтому в действительности дело обстоит не так, как [показалось] при постановке вопроса, но один, [распущенный], неисцелим, а другой, [невоздержный], исцелим. В самом деле, испорченность [нрава] похожа на такие болезни, как, скажем, водянка или чахотка, а невоздержность — на эпилептические припадки: первая представляет собою непрерывнодействующую, а вторая — приступообразную подлость. Да и в целом невоздержность относится к иному роду, нежели порочность, ибо порочность скрыта [от порочного], а невоздержность [от невоздержного] не скрыта.

Среди самих невоздержных исступленные (*ekstatikoi*) лучше, чем те, кто, обладая суждением, не придерживается его, ведь последние уступают менее [сильной] страсти и в отличие от первых [действуют] не без предварительного решения. Действительно, [такой] невоздержный похож на того, кто пьянеет быстро и от малого количества вина, т. е. от меньшего, чем большинство людей.

Итак, очевидно, что невоздержность — это не порочность (хотя в каком-то смысле, вероятно, [все же порочность]). Действительно, первая действует вопреки, а вторая — согласно сознательному выбору. Тем не менее сходство есть, по крайней мере в поступках; как сказал Демодок о милетянах: «...милетяне, право, не глупы, но поступают во всем жалким подобно глупцам», так и невоздержные, не будучи неправосудными,

поступают все же неправомерно.

Поскольку один, [а именно невоздержный], таков, что не по убеждению ищет телесных удовольствий и чрезмерно и вопреки верному суждению, а другой, [т. е. распущенный], — по убеждению, потому что он такой человек, которому свойственно их искать, постольку первого легко переубедить, а второго нет. Дело в том, что добродетель блюдет принцип, а испорченность [нрава] уничтожает, для поступков же принцип — целевая причина, подобно тому как предположения [являются целевыми причинами] в математике. Конечно, как в ней [рас]суждение не обучает началам, так и в случае с поступками, зато добродетель, от природы ли она или от привычки, [научает] составлять правильное мнение о начале [как принципе]. Таким образом, [обладатель этой добродетели] — благоразумный, а противоположный ему — распущенный.

Может существовать такой человек, от страсти исступленный вопреки верному суждению, который одержим страстью настолько, чтобы не поступать согласно верному суждению, но не настолько, чтобы быть убежденным в том, что кое-какие удовольствия надо беззастенчиво преследовать. Этот человек и является невоздержным {как} лучший, чем распущенный, и не безусловно дурной, потому что самое лучшее, а именно принцип, в нем сохраняется. Другой, противоположный этому, придерживается [верного суждения] и не приходит в исступление, во всяком случае от страсти. Отсюда, наконец, ясно, что этот последний склад [души] добропорядочный, а первый — дурной.

10 (IX). Является ли, таким образом, воздержным тот, кто придерживается какого бы то ни было суждения и какого бы то ни было сознательного выбора, или же тот, кто придерживается правильного выбора?

А также является ли невоздержным только тот, кто не придерживается какого бы то ни было сознательного выбора и какого бы то ни было суждения, или только тот, кто не придерживается неложного суждения и правильного выбора? Таков поставленный ранее вопрос. Но может быть, только привходящим образом человек придерживается любого выбора, а по сути (kath'hayto) один придерживается, другой не придерживается только истинного суждения и правильного выбора? Ведь если что-то определенное избирают или преследуют ради чего-то определенного, то, по сути, преследуют и избирают «то, [ради чего]»; а первое — привходящим образом. Понятие «по сути» означает для нас «безусловно» (haplos). Итак, получается: хотя в каком-то смысле человек придерживается мнения любого рода, так же как и отступает от него, но в безусловном смысле

[один придерживается, а другой отступает] от истинного мнения.

Есть люди, которые крепко держатся своих взглядов, их зовут упрямыми (*iskhyrognomones*), т. е. это такие, кого трудно убедить (*dyspeistoi*) и нелегко заставить изменить убеждения (*ouk eumetapeistoi*). У них есть какое-то сходство с воздержным, так же как у мота со щедрым и у смельчака с отважным, но во многом они различны. Ведь воздержным будет не переменившийся под влиянием страсти и влечения, хотя при известных обстоятельствах и он поддается убеждению. А те, другие, не убеждаются рассуждением, поскольку все-таки восприимчивы к влечениям и большинство ведомо удовольствиями.

Упрямы самоуверенные (*idiognomones*), неучи и неотесанные, причем самоуверенные упрямы из-за удовольствия и страдания; действительно, они радуются победе, когда не дадут себя переубедить, и страдают, когда их [мнения] отводятся, наподобие поставленного на голосование. Этим они больше похожи на невоздержных, чем на воздержных.

Есть и такие, кто не придерживается [своих собственных] мнений, но не из-за невоздержности; таков, например, в Софокловом «Филоктете» Неоптолем: пусть он из-за удовольствия не стал держаться [своего], но это удовольствие прекрасно, ибо для Неоптолема прекрасно было говорить правду, а Одиссей убедил его обманывать. Действительно, не всякий, кто совершает известный поступок ради удовольствия, является распущенным, дурным или невоздержным, но только тот, кто делает это ради некоторого постыдного [удовольствия].

11. Поскольку бывают и такие люди, которым свойственно наслаждаться телесными [благами] меньше, чем следует, причем не придерживаясь [верного] суждения, то находящийся посредине между таким человеком и невоздержным — воздержный, ибо если невоздержный не придерживается [верного] суждения из-за некоего превышения (*to mallon ti*) [меры в удовольствиях], то второй — из-за определенного занижения (*to hetton ti*); что же касается воздержного, то он придерживается [верного] суждения и не изменяет [ему] ни по одной, ни по другой причине.

Если же воздержность в самом деле есть нечто добропорядочное, то обе ее противоположности должны быть дурными складами [души], как оно и видно; но от того, что одна из противоположностей заметна только у немногих людей и в редких случаях, кажется, будто благоразумие противостоит только распущенности, так же как воздержность — только невоздержности.

Поскольку во многих случаях названия даются в силу сходства, то и

тут получилось, что по сходству благоразумному приписывают воздержность; действительно, как воздержный, так и благоразумный способен не делать ничего вопреки суждению ради телесных удовольствий, но первый имеет дурные влечения, а второй нет, и он способен не испытывать удовольствия, если оно противоречит суждению, а первый [в этом случае] способен их испытывать, но не поддаваться.

Подобны друг другу и невоздержный с распущенным, хотя они и разны, ибо телесных удовольствий ищут оба, но при этом один думает, что так и надо, а другой так не думает.

(X). Невозможно одному и тому же человеку быть одновременно рассудительным и невоздержным, ибо, как было показано, быть рассудительным — значит быть добропорядочным по нраву. Кроме того, быть рассудительным — это не только «знать», но и быть способным поступать [в соответствии со знанием]. Между тем невоздержный так поступать не способен.

Ничто не мешает, однако, чтобы изобретательный был невоздержным; именно поэтому создается впечатление, будто люди рассудительные, [а в действительности только изобретательные], одновременно невоздержные. Это связано с тем, что изобретательность отличается от рассудительности таким образом, как было сказано в предыдущих рассуждениях, т. е. эти вещи близки в том, что касается суждения (*kata ton logon*), и различны в том, что касается сознательного выбора (*kata ten proairesin*).

Невоздержный не похож также на знающего и применяющего знание, а похож он на спящего или пьяного. И хотя он [поступает] по своей воле (ибо в каком-то смысле он знает, что и ради чего он делает), он не подлец, ведь сознательно он избирает доброе, так что он полуподлец. И неправосудным он не является, так как не злоумышляет; ведь один невоздержный не способен придерживаться того, что решил, а другой из-за своей возбудимости вообще не способен к принятию решений. И в самом деле, невоздержный похож на государство, где голосуют за все, за что следует, и где есть добропорядочные законы, но ничто из этого не применяется [на деле], как посмеялся Анаксандрид:

И воля государства закон не беспокоит.

Что же касается подлеца, то он похож на государство, которое применяет законы, но подлые.

Невоздержность и воздержность возможны в том, что превышает меру

применительно к складу большинства людей, ибо воздержный держится больше, а невоздержный меньше, чем способно подавляющее большинство.

Среди разного рода невоздержностей та, от которой невоздержны возбудимые, исцеляется легче, нежели та, что у людей, принимающих решение, но его не придерживающихся, и легче исцелить приучившихся к невоздержности, нежели невоздержных по природе, потому что привычку проще переменить, чем природу. В самом деле, даже привычку трудно переменять именно в той мере, в какой она походит на природу, как говорит Эвен:

Друг мой, скажу я, что станет занятие природою в людях,
Если за долгое время оно совершенства достигнет.

Итак, сказано, что такое воздержность, что — невоздержность, что такое выдержанность и что — изнеженность и как эти складываются друг к другу.

12 (XI). Понять удовольствие и страдание — задача для философствующего о государственных делах, кто словно зодчий воздвигает [высшую] цель, взирая на которую мы определяем каждую вещь как зло или как благо в безотносительном смысле.

Кроме того, внимательно рассмотреть это — одна из необходимых [задач]. Ранее мы поставили нравственную добродетель в связь с удовольствием и страданием, а о счастье почти все говорят, что оно сопряжено с удовольствием. И недаром ма-кариос (блаженный) прозвание получил от кхайро (радуюсь, наслаждаюсь).

Итак, одним кажется, что никакое удовольствие не является благом ни само по себе, ни случайным образом, так как благо и удовольствие — вещи не тождественные. Другие считают, что некоторые удовольствия благие, но что большинство — дурные. Есть еще и третье из [мнений]: даже если все удовольствия представляют собою благо, все-таки невозможно, чтобы высшее благо было удовольствием.

Итак, [мнение], что удовольствие в целом не есть благо, основано на том, что всякое удовольствие — это чувственно воспринимаемое становление, [восполняющее] естество (*genesis eis physin aisthete*), а между тем никакое становление не бывает родственно целям, как, скажем, никакое строительство дома не родственно [готовому] дому. Кроме того, благоразумный избегает удовольствий; и еще: рассудительный ищет

свободы от страдания, а не того, что доставляет удовольствие; и еще к этому: удовольствия — это препятствия для рассудительности (to phronein), причем препятствие тем большее, чем больше сами удовольствия, как, например, удовольствие от любовных утех, ведь, предаваясь им, никто, пожалуй, не способен что-нибудь понять умом. Кроме того, не существует никакого искусства удовольствия, в то время как всякое благо — дело искусства. И наконец, удовольствий ищут дети и звери.

[Мнение], что не все удовольствия добропорядочные, основано на том, что бывают удовольствия постыдные и порицаемые и к тому же вредоносные, так как среди удовольствий бывают и нездоровые.

[Мнение], что высшее благо не является удовольствием, [основано на том], что удовольствие не цель, а сам [процесс] становления.

Таковы, стало быть, почти все [мнения], высказываемые [по этому поводу].

13 (XII). Как выясняется из нижеследующих [рассуждений], из этих мнений еще не следует, что удовольствие не есть ни благо, ни высшее благо.

Прежде всего, коль скоро о «благе» говорят в двух смыслах (в одном случае в безотносительном, а в других относительно кого-то (tini)), то соответственно [в двух смыслах говорят] и о естествах людей, и о [душевных] складах, а значит, и об изменениях, и о [процессах] становления; причем из тех, что считаются дурными, одни в безотносительном смысле дурны, а для кого-то нет, но, напротив, в этом смысле достойны избрания; некоторые же не заслуживают избрания с точки зрения какого-то человека, но только в определенное время и на короткий срок, постоянно же нет. К тому же некоторые из них не являются удовольствиями, а [только] кажутся ими, а именно те удовольствия, что сопряжены со страданием и имеют целью исцеление, как в случае с недужными.

Далее, поскольку к благу относятся, с одной стороны, деятельность, а с другой — склад, (или состояние), то [процессы] восстановления естественного состояния привходящим образом доставляют удовольствие; но при этом деятельность в связи с влечениями — это [деятельность] тех частей склада и естества, которые ущербом не затронуты, потому что удовольствия существуют и помимо страдания и влечения, [когда] естество не испытывает нужды, как, например, удовольствия умозрения. Это подтверждается тем, что люди наслаждаются не одними и теми же вещами, когда естество восполняет [ущерб] и когда оно в [обычном] состоянии; напротив, когда оно в [обычном] состоянии, наслаждаются тем, что

доставляет удовольствие безусловно, а когда восполняют [ущерб] — то вещами, даже противоположными [безусловно приятному], ибо наслаждаются кислым и горьким, а ничто из этого и по природе, и безусловно удовольствия не доставляет. Значит, и удовольствия не [одни и те же в этих случаях], потому что удовольствия отстоят друг от друга так же, как то, что их доставляет.

Далее, нет необходимости, чтобы существовало что-то другое, лучшее, нежели удовольствие, в таком же смысле, в каком цель, по утверждению некоторых, лучше становления. Дело в том, что удовольствия не являются [процессами] становления и не все они сопровождаются становлением; напротив, они являются деятельностями в смысле осуществленности и целью и сопутствуют не становлению, а пользованию [тем, что есть]; и не для всех удовольствий цель — это нечто отличное [от них самих], а только для тех, что бывают у движущихся к восполнению естества. Вот почему неправильно говорить, будто удовольствие это воспринимаемый чувствами [процесс] становления. Скорее, следует определить удовольствие как деятельность сообразного естеству [душевного] склада и вместо «чувственно воспринимаемой» назвать эту деятельность «беспрепятственной». Впрочем, некоторые считают, что удовольствие — это становление, так как [удовольствие] есть благо в собственном смысле слова (*kyrios agathon*), они ведь полагают, что деятельность представляет собою становление, но [на самом деле] это разные вещи.

Сказать, что удовольствия дурны, потому что некоторые нездоровые вещи доставляют удовольствие, — это то же самое, что сказать, будто здоровье дурно, потому что некоторые вещи, полезные для здоровья, дурны для на-живания денег. С такой точки зрения и то и другое, [т. е. удовольствие и здоровье], дурно, но дурно все-таки не благодаря тому, [что это удовольствие или здоровье], ведь и умозрение иной раз вредит здоровью. Ни рассудительности и никакому [другому] складу [души] не служит препятствием удовольствие, происходящее от них самих; [препятствует только удовольствие] извне, ведь удовольствие от умозрения и учения заставляет больше занимать-ся умозрением и учением.

Отсюда, конечно, следует, что ни одно удовольствие не является делом искусства, ведь ни в каком ином деятельном проявлении искусности тоже быть не может, но [искусность существует только] в уменье, хотя искусство готовить умещения или жарить пищу и кажется искусством удовольствия.

[Возражения], будто благоразумный избегает удовольствий, а рассудительный ищет жизни, свободной от страданий, и что дети и звери

ищут удовольствий, — все эти [возражения] опровергаются одним и тем же [рассуждением]. Уже ведь было сказано, в каком смысле всевозможные удовольствия безусловно благие и в каком смысле они не благие. Выходит, что последних ищут звери и дети, а рассудительный — свободы от страданий из-за этих вещей; а именно, ищут удовольствий, сопряженных с влечением и страданием, тем самым телесных (ибо они именно таковы), причем ищут излишеств в них, из-за которых распущенный и является распущенным. По этим же причинам благоразумный избегает этих удовольствий, хотя удовольствия, свойственные благоразумному, тоже существуют.

14(XIII). Все, однако, согласны, что страдание — зло и что его избегают; оно является злом либо в безотносительном смысле, либо как препятствие для чего-то. То, что противоположно вещам, которых избегают и которые являются злом именно в тех отношениях, из-за которых этих вещей избегают и из-за которых эти вещи — зло, является благом. Следовательно, удовольствие с необходимостью есть некое благо. А тем способом, какой применял Спевсипп, [вопрос] не решается. По его мнению, [удовольствие противостоит страданию и отсутствию страдания] так же, как большее противостоит меньшему и равному: ведь сказать, что удовольствие это и есть разновидность зла, он все-таки не мог.

Ничто не мешает, чтобы высшее благо было разновидностью удовольствия, пусть даже некоторые удовольствия дурны, подобно тому как [ничто не мешает, чтобы высшее благо] было разновидностью научного знания (*episteme tis*), хотя некоторые науки и дурны. Может быть, даже необходимо (раз уж для каждого [душевного] склада существуют беспрепятственные деятельные проявления), чтобы — [независимо от того], будет ли счастьем деятельное проявление всех складов или (разумеется, при условии беспрепятственного [проявления]) какого-то определенного, — именно [деятельное проявление склада души] было [чем-то] наиболее предпочтительным, а это и есть удовольствие. Следовательно, высшее благо будет разновидностью удовольствия, хотя большинство удовольствий дурны, и, если угодно, в безотносительном смысле. Поэтому все думают, что счастливая жизнь — это жизнь, доставляющая удовольствие, и вполне разумно включают в [понятие] счастья удовольствие, ибо ни одно деятельное проявление не бывает полным, если ему чинятся препятствия, а счастье относится к вещам, достигшим полноты. Вот почему счастливому нужны еще и телесные блага, и внешние, и случаи (*tykhe*), чтобы ему не было тут препятствий.

Те, что твердят, будто под пыткой или переноса великие несчастья

(dystykhiai) человек счастлив, если он добродетелен, вольно или невольно говорят вздор. А от того, что для счастья нужен еще и случай, некоторым, наоборот, кажется, что удача (eutykhia) и счастье (eudaimonia) — одно и то же, но это не так, потому что удача, если она чрезмерна, служит препятствием для счастья, и, вероятно, тогда мы уже не имеем права назвать это «удачей», ибо [понятие «удача»] ограничено тем, что служит счастьем.

Да и то, что все — и звери, и люди — ищут удовольствий, в какой-то мере подтверждает, что высшее благо — это в каком-то смысле удовольствие.

И никогда не исчезнет бесследно молва, что в народе
Многие...

Но поскольку не одно и то же и является и кажется наилучшим естеством и складом [души], то и удовольствие все ищут не одно и то же, хотя все ищут удовольствие. А может быть, люди ищут и не то удовольствие, которое думают, [что ищут], и не то, что могли бы назвать, но [в основе] одно и то же. Ведь от природы все заключают в себе что-то божественное. Телесные же удовольствия захватили имя «удовольствия» из-за того, во-первых, что люди очень часто к ним «причаливают», и, во-вторых, все к ним причастны; таким образом, из-за того, что хорошо знакомы только эти удовольствия, думают, что только они и существуют.

Понятно и то, что если удовольствие, т. е. [беспрепятственное] деятельное проявление [склада души], не есть благо, то счастливый не сможет получать удовольствия от жизни, ибо зачем понадобится ему удовольствие, раз оно не является благом, а [счастливо] можно жить и страдая? Действительно, страдание не будет ни злом, ни благом, коль скоро не является благом удовольствие. А тогда зачем избегать страдания? Так что получится, что жизнь добропорядочного человека доставляет ему удовольствий не больше, [чем жизнь обычных людей], раз не доставляют их [больше обычного] деятельные проявления его [душевного склада].

XIV. Если считать, что по крайней мере некоторые удовольствия весьма заслуживают избрания, скажем нравственно прекрасные, а не телесные и не те, к каким [имеет склонность] распущенный, то нужно внимательно рассмотреть [вопрос] о телесных удовольствиях.

Почему, в самом деле, плохи удовольствия, которые противоположны страданиям? Ведь злу противоположно благо. Необходимые удовольствия

являются благими в том смысле, что благо уже то, что не есть зло, или они благие до определенного предела, ибо когда состояния, (т. е. складывания), и движения [души] таковы, что невозможен избыток в сторону лучшего, избыток удовольствия также невозможен, а [когда состояния и движения души таковы], что избыток возможен, избыток удовольствия тоже возможен. А возможен избыток в телесных благах, и дурной человек является таким потому, что ищет избытка, а не необходимых удовольствий; ведь все каким-то образом наслаждаются и кушаньями, и вином, и любовными утехами, но не [всегда] так, как следует. А со страданием все наоборот, ибо дурной человек избегает не чрезмерного, но вообще страдания, ведь только для ищущего чрезмерных удовольствий страданием будет уже отсутствие (enantia) чрезмерности.

15. Поскольку надо не только установить истину, но также и причину заблуждения (это ведь способствует уверенности, а именно: когда хорошо обосновано, отчего истиной кажется, что истиной не является, такое заставляет верить истине), постольку нужно определить, почему телесные удовольствия кажутся более достойными избрания.

Прежде всего, конечно, потому, что вытесняют страдание: и при чрезмерных страданиях люди ищут чрезмерного удовольствия и вообще телесного удовольствия, полагая, что оно исцеляет. [Удовольствия] оказываются сильнодействующими [лекарствами], недаром за ними охотятся: рядом со [своей] противоположностью (удовольствие особенно) заметно. Действительно, удовольствие, как уже было сказано, считается [делом] не добропорядочным по двум [причинам]: одни удовольствия представляют собою действия дурного естества (или от рождения, как у зверей, или от привычки, как у дурных людей), другие — это лекарства для нуждающегося (естества); между тем, иметь [совершенное естество] лучше, чем приобретать. Эти [удовольствия-лекарства] возникают только при обретении совершенного [состояния], а значит, они хороши (spoudai) лишь привходящим образом.

Добавим, что телесных удовольствий, как сильнодействующих, ищут те, кто не способен наслаждаться иными: эти люди, конечно, сами создают себе своего рода жажду; но когда такие [удовольствия] безвредны, они не ставятся в вину, а когда вредоносны — это дурно. И ведь у этих людей нет ничего иного, чем бы они наслаждались, а для большинства отсутствие [удовольствия и страдания равносильно] страданию: это заложено в [самом] естестве. Действительно, живое существо постоянно напрягается, как заявляют природоведы, повторяя, что видеть и слышать равносильно страданию, только мы, согласно их утверждению, с этим уже свыклись.

Соответственно в молодости благодаря росту чувствуют себя как опьяненные вином, и молодость доставляет удовольствие. А возбудимые от естества всегда нуждаются в лечении, ведь из-за [особого] состава [естества] тело у них постоянно пребывает уязвленным и они всегда охвачены сильным стремлением. Удовольствие же изгоняет страдание, противоположно ли оно как раз данному страданию, или это первое подавшееся удовольствие, будь оно только [достаточно] сильным. Вот почему становятся распущенными и дурными.

А в удовольствиях, которые не сопряжены со страданием, не бывает избытка, ибо все они относятся к естественным удовольствиям и не обусловлены случайными обстоятельствами. Под удовольствиями по случайности я имею в виду те, что исцеляют. Действительно, исцеление, кажется, потому доставляет удовольствие, что оно происходит, когда в нас часть, оставшаяся здоровой, производит известные действия, а естественное удовольствие — это то, что заставляет действовать так, как свойственно данному естеству.

Одно и то же не доставляет удовольствия постоянно, ибо естество наше не просто (*me haple*), а присутствует в нас и нечто другое. В силу этого мы бренны (*phthartoi*). Так что, когда одна из [частей в нас] делает что-либо, для другого [нашего] естества это противоестественно, а когда достигается равновесие, кажется, будто действие не доставляет ни страдания, ни удовольствия. Если естество просто, наивысшее удовольствие всегда доставит одно и то же действие. Поэтому бог всегда наслаждается одним и простым удовольствием, ведь не только для изменчивого возможна деятельность, но и для неизменности, а удовольствие в спокойствии возможно скорее, чем в движении. Однако «перемена всего слаще» (как говорит поэт), в силу известной «подлости» [естества], ведь подобно тому, как подлый человек склонен к перемене, так и естество, нуждающееся в перемене, — [подлое], ибо оно и не простое, и не доброе.

Итак, сказано о воздержности и невоздержности, об удовольствии и страдании: что они собою представляют по отдельности и в каком смысле часть из них относится к благу, [или добродетели], а часть — ко злу, [или пороку]; еще нам осталось сказать о дружественности [и дружбе].

КНИГА ВОСЬМАЯ (О)

1(Ι). Вслед за этим, видимо, идет разбор дружественности (philia), ведь это разновидность добродетели, или, [во всяком случае, нечто] причастное добродетели (met' aretes), а кроме того, это самое необходимое для жизни. Действительно, никто не выберет жизнь без друзей (philoι), даже в обмен на все прочие блага. В самом деле, даже у богачей и у тех, кто имеет должности начальников и власть государя, чрезвычайно велика потребность в друзьях. Какая же польза от такого благосостояния (eueteria), если отнята возможность благодетельствовать (euergesia), а благодетельные оказывают преимущественно друзьям, и это особенно похвально? А как сберечь и сохранять [свое благосостояние] без друзей, ибо, чем оно больше, тем и ненадежней? Да и в бедности и в прочих несчастьях только друзья кажутся прибежищем. Друзья нужны молодым, чтобы избегать ошибок, и старикам, чтобы ухаживали за ними и при недостатках от немощи помогали им поступать [хорошо]; а в расцвете лет они нужны для прекрасных поступков «двум совокупно идущим», ибо вместе люди способнее и к пониманию и к действию.

По-видимому, в родителе дружественность к порожденному заложена от природы, так же как в порожденном — к родителю, причем не только у людей, но и у птиц, и у большинства животных, и у существ одного происхождения — друг к другу, а особенно у людей, недаром мы хвалим человеколюбивых (philanthropoi). Как близок и дружествен (hos oikeion kai philon) человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний. Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности, ибо единомыслие — это, кажется, нечто подобное дружественности, к единомыслию же и стремятся больше всего законодатели и от разногласий (stasis), как от вражды, охраняют [государство]. И когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще и в дружественности; из правосудных же [отношений] наиболее правосудное считается дружеским (philikon).

[Дружба — это] не только нечто необходимое, но и нечто нравственно прекрасное, мы ведь воздаем хвалу дружелюбным, а иметь много друзей почитается чем-то прекрасным. К тому же [некоторые] считают, что добродетельные мужи и дружественные — это одно и то же.

2. О дружбе немало бывает споров. Одни полагают ее каким-то сходством и похожих людей — друзьями, и отсюда поговорки: «Рыбак рыбака...» и «Ворон к ворону...» и тому подобные. Другие утверждают противоположное: «Все гончары».

— [соперники друг другу]. Для этого же самого подыскивают [объяснения] более высокого порядка и более естественнонаучные, так Еврипид говорит: «Земля иссохшая вожделеет к дождю, и величественное небо, полное дождя, вожделеет пасть на землю»; и Гераклит: «Супротивное сходится», и «Из различий прекраснейшая гармония», и «Все рождается от раздора»; этому [мнению] среди прочих противостоит и Эмпедоклово, а именно: «Подобное стремится к подобному».

Итак, мы оставим в стороне те затруднительные вопросы, которые относятся к природоведению (это ведь не подходит для настоящего исследования), а все то, что касается человека и затрагивает нравы и страсти, это мы внимательно исследуем, например: у всех ли бывает дружба, или испорченным невозможно быть друзьями, а также один ли существует вид дружбы или больше. Те, кто думают, что один, по той причине, что дружба допускает большую и меньшую степень, уверились в этом без достаточного основания, ибо большую и меньшую степень имеет и различное по виду. Об этом и прежде было сказано.

(II). Когда мы будем знать, что вызывает дружескую приязнь (*phileton*), вероятно, прояснятся и эти [вопросы]. Ведь считается, что не все вызывает дружбу (*phileisthai*), но только ее собственный предмет (*to phileton*), а это благо, или то, что доставляет удовольствие, или полезное (*agathon e hedy e khresimon*). Правда, может показаться, что полезно то, благодаря чему возникает известное благо или удовольствие, так что предметами дружеской приязни окажутся лишь благо вообще (*tagathon*) и удовольствие — в качестве целей. А в таком случае, к чему питают дружбу (*philoysi*): к благу вообще или к благу для самих себя (*to haytois agathon*)? Ведь иногда эти вещи не согласуются. Соответственно и с удовольствием. Принято считать, что всякий питает дружбу к благу для самого себя, и, хотя благо есть предмет дружеской приязни в безотносительном смысле, для каждого [благом является] благо для него, а дружбу каждый питает не к сущему для него благом, но к кажущемуся. Разницы тут никакой нет: предметом дружеской приязни будет то, что кажется [приятным].

Есть три [основания], по которым питают дружескую приязнь, но о дружеском чувстве (*philesis*) к неодушевленным предметам не говорят как о «дружбе», потому что здесь невозможно ни ответное дружеское чувство, ни желание блага для другого (наверное, смешно желать блага вину, но если и

[говорить о таком пожелании], то это желание быть ему в сохранности, чтобы иметь его самому); между тем говорят: другу надо желать благ вообще ради него самого. Желающих вообще благ именно таким образом называют расположенными (ευνοί), если то же самое желание не возникает и у другой стороны, потому что при взаимном расположении (ευνοία) возникает дружба. Может быть, уточнить: «при не тайном [расположении]»? Многие ведь бывают расположены к тем, кого не видели, полагая, что те добрые люди или полезные [для других]; и то же самое может испытать один из таких людей к данному человеку. Тогда эти люди кажутся расположенными друг к другу, но как назвать их друзьями, если для них тайна, как к ним самим относятся? Следовательно, [чтобы быть друзьями], нужно иметь расположение друг к другу и желать друг другу благ вообще, причем так, чтобы это не оставалось в тайне, и по какому-то одному из названных выше [оснований].

3(III). Эти [основания для возникновения дружбы] отличны друг от друга по роду, а значит, отличаются и дружеские чувства и сами дружбы.

Существуют, стало быть, три вида дружбы — по числу предметов дружеской приязни; в каждом случае имеется ответное дружеское чувство (antiphrasis), не тайное; а люди, питающие друг к другу дружбу, желают друг другу благ вообще постольку, поскольку питают дружбу. Поэтому, кто питают друг к другу дружбу за полезность, питают ее не к самим по себе друзьям, а постольку, поскольку получают друг от друга известное благо. Так и те, кто питают дружбу за удовольствие; например, они восхищаются остроумными не как таковыми, а потому, что они доставляют друзьям удовольствие.

Итак, кто питает дружбу за полезность, те любят за блага для них самих, и кто за удовольствие — за удовольствие, доставляемое им самим, и не за то, что собой представляет человек, к которому питают дружбу, а за то, что он полезный или доставляет удовольствие. Таким образом, это дружба постольку поскольку, ибо не тем, что он именно таков, каков есть, вызывает дружбу к себе тот, к кому ее питают, но в одном случае тем, что он доставляет какое-нибудь благо, и в другом — из-за удовольствия.

Конечно, такие дружбы легко расторгаются, так как стороны не постоянны [в расположении друг к другу]. Действительно, когда они больше не находят друг в друге ни удовольствия, ни пользы, они перестают и питать дружбу. Между тем полезность не является постоянной, но всякий раз состоит в другом. Таким образом, по уничтожении былой основы дружбы расторгается и дружба как существующая с оглядкой на [удовольствие и пользу].

Считается, что такая дружба бывает в основном между стариками (люди такого возраста ищут, конечно, не удовольствий, а помощи); а среди людей во цвете лет и среди молодежи — у тех, кто ищет выгоды. Такие друзья, кстати сказать, вовсе не обязательно ведут жизнь сообща, ведь иногда они даже доставляют друг другу неудовольствие, и, разумеется, они не нуждаются в соответствующем общении, кроме тех случаев, когда оказывают поддержку, ведь эти друзья доставляют удовольствие [ровно] настолько, сколько имеют надежд на [получение] блага [друг от друга]. К этим дружбам относят и [отношения] гостеприимства.

А между юношами дружба, как принято считать, существует ради удовольствия, ибо юноши живут, повинаясь страсти (*kata pathos*), и прежде всего ищут удовольствий для себя и в настоящий миг. С изменением возраста и удовольствия делаются иными. Вот почему юноши вдруг и становятся друзьями, и перестают ими быть, ведь дружба изменяется вместе с тем, что доставляет удовольствие, а у такого удовольствия перемена не заставит себя ждать. Кроме того, юноши влюбчивы (*erotikoi*), а ведь любовная дружба в основном подвластна страсти и [движима] удовольствием. Недаром [юноши легко начинают] питать дружбу и скоро прекращают, переменяясь часто за один день. Но они желают проводить дни вместе и жить сообща, ибо так они получают то, что для них и соответствует дружбе.

4. Совершенная же дружба бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными, ибо они одинаково желают друг для друга собственно блага постольку, поскольку добродетельны, а добродетельны они сами по себе. А те, кто желают друзьям блага ради них, друзья по преимуществу. Действительно, они относятся так друг к другу благодаря самим себе и не в силу посторонних обстоятельств, потому и дружба их остается постоянной, покуда они добродетельны, добродетель же — это нечто постоянное. И каждый из друзей добродетелен как безотносительно, так и в отношении к своему другу, ибо добродетельные как безотносительно добродетельны, так и друг для друга помощники. В соответствии с этим они доставляют удовольствие, ибо добродетельные доставляют его и безотносительно, и друг другу, ведь каждому в удовольствие поступки, внутренне ему присущие (*oikeiai*) и подобные этим, а у добродетельных и поступки одинаковые или похожие. Вполне понятно, что такая дружба постоянна, ведь в ней все, что должно быть у друзей, соединяется вместе. Действительно, всякая дружба существует или ради блага, или ради удовольствия, [причем и то и другое] — или в безотносительном смысле, или для того, кто питает дружбу, т. е. благодаря

известному сходству. А в совершенной дружбе имеется все, о чем было сказано, благодаря самим по себе [друзьям]; в ней ведь друзья подобны друг другу и остальное — благо и удовольствие в безотносительном смысле — присутствует в ней. Это главным образом и вызывает дружбу: так что «дружат» прежде всего такие люди, и дружба у них наилучшая.

Похоже, что такие дружбы редки, потому что и людей таких немного. А кроме того, нужны еще время и близкое знакомство (*synetheia*), ибо, как говорит пословица, нельзя узнать друг друга, прежде чем съешь вместе [с другом] тот знаменитый «[пуд] соли», и потому людям не признать друг друга и не быть друзьями, прежде чем каждый предстанет перед другим как достойный дружбы и доверия. А те, кто в отношениях между собою вдруг начинают вести себя дружески (*ta philika poioyntes*), желают быть друзьями, но не являются ими, разве что они [взаимно] достойны дружеской приязни и знают об этом; действительно, хотя желание дружбы возникает быстро, дружба — нет.

5 (IV). Итак, эта дружба совершенная как с точки зрения продолжительности, так и с остальных точек зрения. И во всех отношениях каждый получает от другого [нечто] тождественное или сходное, как то и должно быть между друзьями. Дружба ради удовольствия имеет сходство с этой дружбой, ведь и добродетельные доставляют друг другу удовольствие. Так обстоит дело и с дружбой ради пользы, ибо добродетельные тоже полезны друг для друга. И даже между такими [друзьями ради пользы или удовольствия] дружеские привязанности (*philiai*) особенно постоянны, когда они получают друг от друга одинаковое, например удовольствие, и не просто [удовольствие], а еще и от того же самого так, как бывает у остроумных, а не как у влюбленного и возлюбленного. Действительно, эти последние получают удовольствие не от одного и того же, но один, видя другого, а другой от ухаживаний влюбленного. Когда же подходит к концу пора [юности], иногда к концу подходит и [такая] дружба: ведь первый не получает удовольствия от созерцания второго, а второй не получает ухаживаний от первого. Многие, однако, постоянны в дружбе, если благодаря близкому знакомству, как люди сходных нравов, они полюбили нравы [друг друга].

Те, кто в любовных делах обмениваются не удовольствием, а пользой, и худшие друзья, и менее постоянные, а те, кто друзьями бывают из соображений пользы, расторгают [дружбу] одновременно с [упразднением] надобности, ибо они были друзьями не друг другу, а выгоде.

Поэтому друзьями из соображений удовольствия и из соображений пользы могут быть и дурные [люди], и добрые [могут быть друзьями]

дурным, и человек, который ни то ни се, — другом кому угодно; ясно, однако, что только добродетельные [бывают друзьями] друг ради друга, ведь порочные люди не наслаждаются друг другом, если им нет друг от друга какой-нибудь выгоды.

И только против дружбы добродетельных бессильна клевета, потому что нелегко поверить кому бы то ни было [в дурное] о человеке, о котором за долгое время сам составил мнение: между ними доверие и невозможность обидеть (*adikein*) и все прочее, что только требуется в дружбе в истинном смысле слова. А при других [отношениях] легко может возникнуть всякое.

Итак, поскольку друзьями называют и тех, кто дружит из соображений пользы, как, например, государства (ибо принято считать, что военные союзы возникают между государствами по надобности), и тех, кто любит друг друга за удовольствие, как, например, дети, то, видно, и нам следует называть таких людей друзьями, учитывая, что видов дружбы несколько. Но прежде всего и в собственном смысле слова (*protos men kai kytios*) дружбою является дружба добродетельных постольку, поскольку они добродетельны, а остальные следует называть дружбами по сходству с этой, так что другие — друзья в той мере, в какой неким благом является и то, что подобно [истинному благу] в [истинной] дружбе, ведь и удовольствие — благо для тех, кто любит удовольствие. Эти [виды] дружбы не обязательно предполагают друг друга, да и не одни и те же люди становятся друзьями ради пользы и друзьями ради удовольствия, ибо второстепенные свойства не обязательно сочетаются между собою.

6. Коль скоро дружба поделена на эти виды, дурные люди будут друзьями из соображений удовольствия или пользы, ибо в отношении к этим вещам они похожи, а добродетельные будут друзьями один ради другого, ибо [они дружат] как добродетельные [сами по себе]. Следовательно, они «друзья» в безотносительном смысле, а те другие в силу второстепенных обстоятельств и по сходству с первыми.

(V). Так же как в случае с добродетелями одни определяются как добродетельные по складу, а другие — по деятельным проявлениям, так и [в случае] с дружбой. Действительно, одни друзья, живя сообща, наслаждаются друг другом и приносят друг другу собственно блага; другие, когда спят или отделены пространством, хотя и не проявляют [дружбы] в действии (*ouk energoysi*), но по своему складу [и состоянию] таковы, что способны проявлять себя дружески (*energein philikos*), ибо расстояния расторгают не вообще дружбу, а ее деятельное проявление. Однако если отсутствие друга продолжительно, оно, кажется, заставляет

забыть даже дружбу; потому и говорится:

Многие дружбы расторгла нехватка беседы.

По-видимому, ни старики, ни скучные люди не годятся для дружбы, ибо с ними возможны лишь скудные удовольствия, а ведь никто не способен проводить дни с тем, кто не доставляет удовольствия; действительно, природа, очевидно, прежде всего избегает того, что доставляет страдание, стремится же к тому, что доставляет удовольствие.

Те, кто признают друг друга, но не живут сообща, скорее, походят на расположенных, чем на друзей. В самом деле, ничто так не свойственно друзьям, как проводить жизнь сообща (к поддержке-то стремятся и нуждающиеся, однако даже блаженные стремятся проводить свои дни вместе [с кем-то], ибо они менее всего должны быть одинокими). Но проводить время друг с другом невозможно, если не доставлять друг другу удовольствия и не получать наслаждение от одинаковых вещей; именно эти [условия] и присутствуют, как кажется, в товарищеской дружбе.

7. Стало быть, как уже было сказано многократно, дружба — это прежде всего дружба добродетельных, потому что предметом дружеской приязни и предпочтения (*phileton kai haireton*) считается безотносительное благо или удовольствие и соответственно для каждого [благо и удовольствие] для него самого, между тем для добродетельного добродетельный [человек — предмет и дружбы, и предпочтения] как на одном, так и на другом основании: [как безотносительно, так и для него].

Дружеское чувство походит на страсть, а дружественность — на определенный склад, ибо дружеское чувство с таким же успехом может быть обращено на неодушевленные предметы, но взаимно дружбу питают при сознательном выборе, а сознательный выбор обусловлен [душевым] складом. Кроме того, добродетельные желают собственно блага тем, к кому питают дружбу, ради самих этих людей, причем не по страсти, но по складу [души]. И, питая дружбу к другу, питают ее к благу для самих себя, ибо, если добродетельный становится другом, он становится благом для того, кому друг. Поэтому и тот и другой питают дружбу к благу для самого себя и воздают друг другу равное в пожеланиях и в удовольствиях, ибо, как говорится, «дружность (*philotes*) — это уравниенность» (*isotes*); а это дано в первую очередь дружбе добродетельных.

(VI). Между людьми скучными и старыми тем менее бывает дружественность, чем более они вздорны и чем менее они наслаждаются взаимным общением, а ведь именно [наслаждение общением], кажется,

главный признак дружбы (*malista philika*) и создает ее в первую очередь. Недаром юноши быстро становятся друзьями, а старики — нет: не становятся друзьями тем, от кого не получают наслаждения. То же самое справедливо и для скучных. Однако такие люди могут испытывать друг к другу расположение, ибо желают друг другу собственно блага и в нужде идут друг другу навстречу, но едва ли они друзья, потому что не проводят дни совместно и не получают друг от друга наслаждения. А именно это считается главными признаками дружбы.

Быть другом для многих при совершенной дружбе невозможно, так же как быть влюбленным во многих одновременно, ([влюбленность] похожа на чрезмерную [дружбу] и является чем-то таким, что по [своей] природе обращено на одного). Многим одновременно трудно быть подходящими для одного и того же человека, и, вероятно, [трудно, чтобы многие] были добродетельными. Нужно ведь приобрести опыт и сблизиться, что трудно в высшей степени, [если друзей много]. А нравиться многим, принося им пользу или удовольствие, можно, ибо таких — [ищущих выгод и удовольствий] — много, а оказывание услуг не [требует] долгого срока.

Из этих [видов] дружбы больше походит на [собственно] дружбу та, что ради удовольствия, когда обо [стороны] получают одно и то же и получают наслаждение друг от друга или от одинаковых вещей; таковы дружбы юношей: здесь широта (*to eleytherion*) присутствует в большей степени. А дружба ради пользы [свойственнее] торговцам.

Даже блаженные, не нуждаясь ни в чем полезном, нуждаются в удовольствиях; поэтому они желают проводить жизнь с кем-то сообща, а что до страдания, то небольшой срок они его терпят, но никому не выдержать причиняющее страдание непрерывно, будь это само благо, — вот почему блаженные ищут друзей, доставляющих удовольствие. Вероятно, нужно, чтобы эти друзья были также и добродетельными, причем для самих блаженных. Дело в том, что только в этом случае у них будет все, что должно быть между друзьями.

Люди, наделенные могуществом, используют друзей, как мы это видим, с разбором: одни друзья приносят им пользу, а другие доставляют удовольствие, но едва ли одни и те же — и то и другое, ибо могущественных не заботит, чтобы доставляющие удовольствие были наделены добродетелью, а полезные были бы [полезны] для прекрасных [деяний]; напротив, стремясь к удовольствиям, они [ищут] остроумных, а для выполнения приказаний — изобретательных, но одни и те же люди редко бывают и теми и другими [одновременно]. Сказано уже, что и удовольствие, и пользу вместе доставляет добропорядочный человек, во

такой человек не делается другом превосходящему его [по положению], если только последний не превосходит его также добродетелью; в противном случае он не будет в положении равенства, т. е. как превзойденный пропорционально [заслугам превосходящего]. Но такие [властители], что обладают превосходством еще и в добродетели, обычно бывают редки.

8. Описанные выше [разновидности] дружбы [основаны] на уравниности. Действительно, обе стороны или получают и желают друг для друга одного и того же, или обмениваются разным, допустим удовольствием и помощью; сказано уже, что эти виды дружбы хуже и менее постоянны. Как кажется, [эти разновидности] и являются, и не являются дружбами в силу соответственно {и} сходства и несходства с одним и тем же; действительно, по сходству с дружбой по добродетели они являются дружбами (ведь в одной разновидности] заключено удовольствие, в другой — польза, а в той [дружбе по добродетели] присутствует и то и другое), но поскольку [дружба по добродетели] неподвластна клевете и постоянна, а эти [виды дружбы] скоропреходящи, да и во многом другом от нее отличны, то из-за несходства [с дружбой по добродетели] кажется, что это — не дружбы.

(VII). Есть и другой род дружбы, основанный на превосходстве [одной стороны], как, скажем, [дружеские отношения] отца к сыну и вообще старшего к младшему, мужа к жене и всякого начальника к подчиненному. Эти [отношения] тоже отличаются друг от друга, ибо неодинаково [чувство] родителей к детям и начальников к подчиненным, так же как [различно отношение] отца к сыну и сына к отцу или мужа к жене и жены к мужу. И добродетель, и назначение каждого из них различны, различно и то, из-за чего питают дружбу. А это значит, что различаются и чувства дружбы, и [сами] дружбы, ведь, разумеется, ни один из них не получает от другого того же, [что дает сам], и не следует искать этого [в таких отношениях]; когда же дети уделяют родителям, что должно уделять породившим их, а родители (сыновьям) — что должно детям, то дружба между ними будет постоянной и доброй.

Во всех этих дружбах, основанных на превосходстве, дружеское чувство должно быть пропорционально, а именно: к лучшему больше питают дружбу, чем он [к другим], и к тому, кто больше оказывает помощь, тоже и соответственно ко всякому другому из лучших, ибо, когда дружеское чувство соответствует достоинству, тогда получается в каком-то смысле уравниность, что и считается присущим дружбе.

9. [Справедливое] равенство (to ison), по-видимому, имеет не один и

тот же смысл в том, что касается правосудия (*ta dikaia*) и в дружбе: для правосудия равенство — это прежде всего [справедливость], учитывающая достоинство (*kat' axian*), а уже во вторую очередь учитывается количество (*kata poson*), в дружбе же, наоборот, в первую очередь — [равенство] по количеству, а во вторую — по достоинству. Это делается ясным, когда люди значительно отстоят [друг от друга] по добродетели, порочности, достатку или чему-то еще. Ведь [тогда] они уже не друзья; напротив, они не считают [себя или другого] достойными дружбы. Особенно очевидно это [на примере] с богами, ибо у них наибольшее превосходство с точки зрения всех благ. Ясно это и на [примере] царей, потому что стоящие много ниже не считают себя достойными быть им друзьями, а люди, ничего не значащие, [не считают себя достойными дружбы] с наилучшими или мудрейшими. Конечно, в таких вещах невозможно определить точную границу, до которой друзья [остаются друзьями]; ведь, с одной стороны, [даже] если отнять многое, [дружба может] все еще оставаться [дружбой], но при слишком большом отстоянии одного от другого, например человека от божества, дружба уже невозможна.

Отсюда и возникает еще один сложный вопрос: действительно ли друзья желают друзьям величайших благ, например быть богами; ведь тогда они не будут для них ни друзьями, ни, стало быть, благами, а друзья — это блага[?] Однако если удачно было сказано, что друг желает для друга собственно блага ради него самого, то, вероятно, последний должен оставаться именно таким, каков он есть, ибо ему будут желать величайших благ как человеку. Но, может быть, не всех [благ], ибо каждый желает собственно блага прежде всего себе.

(VIII). Принято считать, что из честолюбия большинство скорее желает, чтобы к ним выказывали дружбу, чем самим ее выказывать, и потому большинство — друзья подхалимов, так как подхалим — это друг, над которым обладают превосходством, или человек, который прикидывается, что он таков и что он питает дружбу больше, чем питают к нему. Считается между тем, что принимать дружбу (*to phileisthai*), — это почти то же самое, что принимать почести (*to timasthai*), а к этому большинство людей, конечно, стремится. Однако большинство, похоже, предпочитает почет не ради него самого, а за то, что с ним связано. Действительно, большинство наслаждается почетом у могущественных из-за надежд (т. е. они думают получить то, что им понадобится, так что наслаждаются почетом как знаком, предвещающим благодеяния (*eupatheia*)). Те же, кто стремится к почету у добрых и знающих, имеют целью укрепиться в собственном о себе мнении, а значит, и наслаждение

они получают, доверяя суду тех, кто говорит, что они добродетельны.

Но когда к человеку питают дружбу, это доставляет ему наслаждение само по себе, и потому, вероятно, считается, что принимать такое [отношение к себе] лучше, чем принимать почести, и дружба сама по себе достойна избрания. С другой стороны, кажется, что дружба состоит, скорее, в том, чтобы чувствовать ее самому (to philein), а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе (to phileisthai). Это подтверждается тем, что для матерей чувствовать дружбу [к детям] — наслаждение. В самом деле, некоторые отдают собственных [детей] на воспитание и чувствуют к ним дружбу, зная, [что это их дети], но не ищут ответной дружбы (когда [еще] невозможна взаимность), и похоже, им довольно видеть, что [с детьми] все хорошо, и они испытывают дружескую приязнь, даже если по неведению [дети] не уделяют матери ничего из того, что ей подобает.

10. Итак, поскольку дружба состоит, скорее, в том, чтобы питать дружеские чувства, а тех, кто любит друзей, хвалят, то, похоже, добродетель друзей в том, чтобы питать дружбу; значит, кто питает дружбу в соответствии с достоинством, те друзья постоянные и дружба [их постоянна].

Друзьями в этом смысле бывают в первую очередь неровни (anisoî), их ведь можно уравнивать, а уравненность и сходство — это и есть дружность, и особенно [если] сходство по добродетели. Ведь будучи постоянны сами по себе, добродетельные постоянны и в отношении к другим; и они не нуждаются в дурном и не делают дурного в услугу, напротив, они, так сказать, препятствуют дурному, ибо таково свойство добродетельных — самим не совершать проступков и не позволять друзьям.

А у испорченных нет ничего прочного, ведь они не остаются подобными самим себе; однако, получая наслаждение от испорченности друг друга, и они ненадолго становятся друзьями.

Что же касается друзей, приносящих пользу и доставляющих удовольствие, то они дольше остаются друзьями, а именно, покуда оказывают друг другу помощь и доставляют удовольствия. Дружба ради пользы возникает прежде всего, видимо, из противоположностей, например у бедного с богатым, у неуча с ученым, ибо, имея в чем-то нужду, человек тянется к этому, а взамен дарит другое. Сюда можно, пожалуй, с натяжкой отнести влюбленного с возлюбленным и красавца с уродом. И влюбленные недаром иногда кажутся смешными, требуя такой же дружбы, какую сами питают к другому. Конечно, если они равно способны вызывать дружескую приязнь (homoîos philetoi), им, вероятно, следует этого требовать, но, если ничего подобного они не вызывают, это смехотворно. А возможно,

противоположное тянется к противоположному не самому по себе, но опосредованно, так как [в действительности] стремятся к середине. [Середина] — это ведь благо; например, для сухого [благо] не стать влажным, а достичь середины, и для горячего тоже, и соответственно для остального. Оставим, однако, это в стороне, ибо [для настоящего исследования] это довольно-таки посторонние [вопросы].

11 (IX). Очевидно, как было сказано и в начале, дружба относится к тем же вещам и бывает между теми же людьми, что и право[судие], ибо своего рода право[судие] и дружба имеют место при всех вообще общественных взаимоотношениях, [т. е. в сообществах]. Во всяком случае, к спутникам в плавании и к соратникам по войску обращаются как к друзьям, равно как и при других видах взаимоотношений, ибо, насколько люди объединены взаимоотношениями [в сообществе], настолько и дружбой, потому что и правом тоже [насколько]. Да и пословица «У друзей [все] общее» правильна, ибо дружба [предполагает отношения] общности. У братьев и товарищей общим может быть все, а у других — [только вполне] определенные вещи — у одних больше, у других меньше, ибо и дружбы бывают и более и менее тесными. Различны и [виды] права, потому что неодинаковые права у родителей по отношению к детям и в отношениях братьев друг к другу, а также права товарищей и сограждан; это справедливо и для других [видов] дружбы. Различными будут и неправосудные вещи в каждом из названных случаев, и [неправосудность] тем больше, чем ближе друзья; так, лишить имущества друга ужаснее, чем согражданина, а брату не оказать помощи ужаснее, чем чужому, избить же отца ужаснее, чем любого другого. Праву также свойственно возрастать по мере [роста] дружбы, коль скоро [дружба и право] относятся к одним и тем же людям и распространяются на равные [области].

Между тем все сообщества — это как бы члены (morioi) государственного сообщества: они промышляют что-то нужное, добывая что-нибудь из необходимого для жизни. А ведь государственные взаимоотношения с самого начала сложились, очевидно, ради [взаимной] пользы и постоянно ей служат; и законодатели стараются достичь ее и утверждают: что всем на пользу, то и есть право. А это значит, что другие взаимоотношения, [в сообществах], преследуют цель частной полезности; так, моряки имеют целью [пользу] в смысле зарабатывания денег за плавание и что-нибудь такое; соратники на войне стремятся к [пользе] с точки зрения войны: в одних случаях — [захватить] имущество, в других — [завоевать] победу, в третьих — [взять] город; соответственно обстоит дело и у членов филы или дема. {А иные [сообщества], видимо, возникают

ради удовольствия, например тиасы и [сообщества] эранистов; их цель — жертвенные пиры и пребывание вместе} (все эти [сообщества], по-видимому, подчиняются государственному, ибо государственные взаимоотношения ставят себе целью не сиюминутную пользу, а пользу для всей жизни в целом), они совершают торжественные жертвоприношения и собираются для этого вместе, оказывая почести богам и предоставляя самим себе отдых, сопровождаемый удовольствием. Как можно заметить, древние торжественные жертвоприношения и собрания бывали после сбора плодов, словно первины в честь богов; действительно, именно в эту пору имели больше всего досуга.

Итак, все взаимоотношения оказываются частями (morioi) взаимоотношений в государстве, [т. е. частями государственного сообщества]. А этим частям соответствуют [разновидности] дружбы.

12 (X). Существуют три вида (eide) государственного устройства в равное число извращений (parekbaseis) [34], представляющих собою как бы растление (phthorai) первых. Эти виды государственного устройства — царская власть, аристократия и третий, основанный на разрядах (aro timematon); именно этому виду, кажется, подходит название «тимократия», однако большинство привыкло называть его [просто] «государственное устройство» (politeia). Лучшее из них — царская власть, худшее — тимократия. Извращение царской власти — тирания: будучи обе единоначалиями (monarkhiai), они весьма различны, так как тиран имеет в виду свою собственную пользу, а царь — пользу подданных. Ведь не царь тот, кто не самодостаточен и не обладает превосходством с точки зрения, всех благ; а будучи таким, он ни в чем не нуждается и, стало быть, будет ставить себе целью поддержку и помощь не для себя самого, а для подданных, потому что в противном случае он был бы своего рода «царем по жребии». Тирания в этом отношении противоположна царской власти, так как тиран преследует собственное благо. И по тирании заметней, что это самое худое [среди извращений], так как самое плохое противоположно самому лучшему.

Царская власть переходит в тиранию, ибо тирания — это дурное качество единоначалия, и плохой царь становится тираном. Аристократия [переходит] в олигархию из-за порочности начальников (arkhai), которые делят [все] в государстве вопреки достоинству, причем все или большую часть благ [берут] себе, а должности начальников всегда [распределяют] между одними и теми же людьми, выше всего ставя богатство. Поэтому начальники малочисленные и плохие (mokhtheroi), вместо того чтобы быть самыми порядочными (epieikestatoi). Тимократия [переходит] в

демократию, ибо эти виды государственного устройства имеют общую грань: тимократия тоже желает быть [властью] большого числа людей, и при ней все относящиеся к одному разряду равны. Демократия — наименее плохое [среди извращений], ибо она незначительно извращает идею (eidos) государственного устройства.

Стало быть, в основном так происходят перемены в государственных устройствах, потому что такие переходы кратчайшие и самые простые.

Подобия и как бы образцы данных [государственных устройств] можно усмотреть также в семьях, ибо отношение (koinonía) отца к сыновьям имеет облик (skhema) царской власти: отец ведь заботится о детях. Недаром и Гомер зовет Зевса отцом; действительно, царская власть желает быть властью отеческой (patrike arkhe). А у персов [власть] отца тираническая, потому что они обращаются с сыновьями как с рабами; тиранической является и [власть] господина над рабами, ибо при этой власти делается то, что нужно господину. Но данное отношение представляется правильным, а [тирания отцов] у персов — ошибочной, ибо различна власть над разными [по роду]. [Сообщество] мужа и жены представляется аристократией, [т. е. властью лучших], ибо муж имеет власть сообразно достоинству и в том, в чем мужу следует, а что подобает жене, он ей и предоставляет. Но если муж распоряжается [в доме] всем, он превращает [их сообщество] в олигархию, ибо делает это вопреки достоинству и не как лучший [по сравнению с женой]. Случается иногда, что жены, будучи богатыми наследницами, имеют власть над мужьями; тем самым это власть не по добродетели, но благодаря богатству и влиянию (dynamis), точно так, как при олигархиях. А на тимократию похожи [отношения] братьев: они ведь равны, за исключением разницы в возрасте; именно поэтому, если они намного отличаются по возрасту, между ними уже невозможна братская дружба. «Демократия» же бывает в домах без господина (там ведь все равны), и там, где начальствующий немошен и каждому можно [делать, что ему вздумается].

13 (XI). В каждом из государственных устройств дружба проявляется в той же мере, что и право[судие]. Дружеское расположение царя к тем, над кем он царь, [выказывается] в преизбытке его благодеяний; действительно, подданным он делает добро, если только, как добродетельный царь, он, словно пастух, [пекущийся] об овцах, внимателен к ним — [к тому], чтобы у них все было хорошо. Недаром Гомер назвал Агамемнона «пастырем народов». Такова и отеческая [власть], но она отличается размером благодеяний, ибо [отец] — виновник самого существования, что уже почитается величайшим благом, а кроме того, еще и воспитания, и

образования. Даже предкам за это воздается, и отношение между отцом и сыном, предками и потомками, царем и подданными есть по природе [отношение] власти [и подчинения] (to arkhikon). Эти дружбы основаны на превосходстве, вот почему почитают родителей. Наконец, и право у одних и других не одинаковое, а сообразное достоинству, так ведь и в дружбе.

Дружба мужа с женой такая же, как и в аристократическом [государстве]: она сообразна добродетели, и лучшему [принадлежит] большее благо, и каждому, что ему подобает; так и с правом.

Дружба братьев напоминает дружбу товарищей, потому что они равны и [примерно] одного возраста, а такие люди, как правило, имеют схожие страсти и схожие нравы. Похожа на эту дружбу и дружба при тимократии, потому что граждане тяготеют к тому, чтобы быть равными и добрыми [гражданами], и вот они начальствуют по очереди и на равных основаниях, и дружба у них этому соответствует.

При извращениях [государственных устройств] как право[судие], так и дружба возможны в очень малой мере, и менее всего при наихудшем извращении, ведь при тирании дружба невозможна совсем или мало [возможна]. Действительно, если у властвующего и подчиненного нет ничего общего, нет и дружбы, потому что и правосудия нет, как, например, в отношениях мастера к его орудию, души к телу, господина к рабу. В самом деле, о всех этих вещах заботится тот, кто их использует, но ни дружбы, ни права не может быть по отношению к неодушевленным предметам. Невозможна дружба и с конем или быком или с рабом в качестве раба. Ведь [тут] ничего общего быть не может, потому что раб — одушевленное орудие, а орудие — неодушевленный раб, так что как с рабом дружба с ним невозможна, но как с человеком возможна. Кажется ведь, что существует некое право у всякого человека в отношении ко всякому человеку, способному вступать во взаимоотношения на основе закона и договора (koinonesai nomou kai synthekes), а значит, и дружба возможна в той мере, в какой раб — человек.

В ничтожных размерах, таким образом, дружба и правосудие возможны даже при тираниях, а в демократических государствах в большей степени, ибо у равных много общего.

14 (XII). Как мы уже сказали, всякая дружба существует при наличии взаимоотношений, [т. е. в обществе], а дружбу родственников и товарищей можно выделить особо. [Дружественные отношения] сограждан, членов филы, спутников в плавании и тому подобные, видимо, больше похожи на [отношения] между членами определенных сообществ (koinonikai), ибо они явно основаны на каком-то соглашении (homologia). В этот ряд, вероятно,

можно поставить и [отношения] между гостем и гостеприимцем.

Что касается дружбы родственников, то и она, по-видимому, имеет много разновидностей, но любая обусловлена отеческой, ибо, с одной стороны, родители любят детей как часть самих себя, а, с другой — дети любят родителей, будучи частью от них. Знание родителей, что дети от них, глубже, чем знание рожденных, что они от родителей, и «тот-от-кого» сильнее привязан к своему порождению, чем рожденный к своему создателю. Действительно, то, что исходит из чего-либо, — родное для того, откуда исходит (например, зуб, волос или что бы то ни было — для их обладателя), но для того, что исходит, «то-из-чего» оно исходит ничего не значит или, во всяком случае, значит меньше. [Есть разница] и с точки зрения срока, а именно: родители любят свои порождения сразу же, а дети родителей — по прошествии известного времени, когда они начнут соображать или чувствовать. Отсюда также ясно, почему матери сильнее питают дружбу к детям, [нежели отцы].

Итак, если родители к детям питают дружбу как к самим себе (ведь отделенные от них их порождения — это как бы другие они сами), то дети питают дружбу к родителям как их естественные порождения, в братья любят друг друга оттого, что они по природе от одних и тех же родителей, так как одинаковость с точки зрения [происхождения] создает одинаковость в их отношениях друг с другом; отсюда и выражения: «одна кровь» и «[один] корень» и тому подобные. Братья, таким образом, представляют собою одно, даже будучи отдельными [существами].

Для их дружбы также много значит совместное воспитание и близость по возрасту, ибо «сверстник к сверстнику» и при близком знакомстве бывают товарищами, именно поэтому дружба братьев подобна дружбе товарищей. Что касается двоюродных братьев и прочих родственников, то их привязанность основана также на этом, потому что они происходят от одних [предков], причем одни более родные, а другие менее, в зависимости от близости или дальности родства с прародителем.

Дружественность детей к родителям и людей к богам существует как дружественность к благу и превосходству. В самом деле, родителям дети обязаны величайшими благодеяниями, так как в родителях причина самого их существования в воспитании, а затем и образования. Такая дружба включает в себе настолько больше и удовольствия, и пользы, нежели дружба с чужими, насколько в жизни родных больше общего. В братской дружбе присутствует именно то, что в товарищеской, причем между добрыми братьями и вообще в дружбе похожих этого больше в той мере, в какой [братья] ближе [товарищей] и возможность любить друг друга имеют

с рождения, и в той мере, в какой более схожи правами происходящие от одних родителей и получившие одинаковое воспитание и образование; да в проверка временем у них самая длительная и самая надежная. У остальных родственников проявления дружбы также соответствуют [степени родства].

Мужу и жене дружба, по-видимому, дана от природы, ибо от природы человек склонен образовывать, скорее, пары, а не государства — настолько же, насколько семья первичнее и необходимее государства, а рождение детей — более общее [назначение] живых существ [в сравнении с назначением человека]. Но если у других [животных] взаимоотношения [и сообщество] существуют лишь постольку, поскольку [они вместе рожают детей], то люди живут вместе не только ради рождения детей, но и ради других [надобностей] жизни. Действительно, дела с самого начала распределены [между супругами] так, что у мужа одни дела, а у жены другие; таким образом муж и жена поддерживают друг друга, внося свою [долю участия] в общее [дело]. Этим объясняется, видимо, то, что в данной дружбе присутствует как польза, так и удовольствие. Она будет и [дружбой] по добродетели, если и муж, и жена — добрые люди, ведь тогда у каждого из них [своя] добродетель и оба будут такому радоваться. А дети, как считается, тесно связывают [супругов], потому-то бездетные скорее разводятся: дети — это общее обоим благо, а общее [благо] объединяет.

Вопрос, как следует жить мужу с женой и вообще другу с другом, по-видимому, ничем не отличается от вопроса, как [им жить] правосудно, потому что неодинаково правосудие в отношениях друга к другу и в отношениях с чужим, или товарищем, или соучеником.

15 (XIII). Поскольку существуют три [вида] дружбы, как было сказано в начале, и при каждой [разновидности] друзьями бывают как на основе уравнивания, так и на основе превосходства (ведь и одинаково добродетельные бывают друзьями, и лучший с худшим, то же справедливо и для [друзей], доставляющих [друг другу] удовольствие, или [друзей] из соображений пользы, [потому что и] они могут быть и равными с точки зрения [взаимной] поддержки, и разными), постольку ровни сообразно своей уравненности должны быть равны (*toys isoys ...kat' isoteta dei... isadzein*) и в чувстве дружбы, и во всем остальном, а неровни должны воздавать [друзьям] пропорционально превосходству [друзей].

Вполне понятно, что жалобы и упреки возникают исключительно или по преимуществу при дружбе ради пользы. А будучи друзьями во имя добродетели, охотно делают добро (*eu dran*) друг другу (потому что это присуще и добродетели, и дружбе); у тех же, кто наперебой [оказывает друг другу благодеяния], не бывает ни жалоб, ни ссор, ибо никто не сердится на

человека, питающего дружбу и делающего добро, напротив, в меру своей учтивости (kharieis) отплачивают ему, делая добро в свою очередь. А кто [делает добро] с избытком, достигая при этом цели своих стремлений, не станет, конечно, жаловаться на друга, ведь стремится каждый к благу. Редки жалобы у друзей ради удовольствия; в самом деле, оба, коль скоро они наслаждаются совместным времяпрепровождением, одновременно получают то, к чему стремятся, и, жалуясь на того, кому он не нравится, человек показался бы смешным: есть же возможность не проводить дни совместно.

Зато дружба из соображений пользы чревата жалобами; обращаясь друг к другу за поддержкой, всегда нуждаются в большем, причем уверены, что имеют меньше, чем прилично, и упрекают за то, что получают не столько, сколько нужно, хотя они этого достойны; но делающие добро не способны оказывать поддержку в той мере, в какой нуждаются те, кто ее принимает.

Кажется, подобно тому как правосудие бывает двух видов — одно неписаное, а другое по закону, так и в дружбе ради пользы различаются дружба на нравственной и на законной [основе]. Таким образом, больше всего жалоб возникает, когда завязали и расторгли [дружественные отношения], имея в виду не один и тот же [их вид].

[Отношения] на основе закона — это [отношения] на оговоренных условиях, причем или чисто торгашеские — «из рук в руки», или более свободные с точки зрения сроков, но при соглашении, кому что [причитается].

В этой [разновидности] обязательства ясны и не являются предметом разногласий, отсрочка же делается по-дружески. Поэтому кое у кого такие случаи не относятся к ведению правосудия, напротив, люди уверены, что, заключив сделку на доверии, нужно примириться [с последствиями].

Что же касается дружбы ради пользы на нравственной основе, то она [существует] не [на оговоренных условиях], так что подарок или другую какую-то [любезность] делают как другу, однако ожидают получить [в ответ] столько же или больше, словно не подарили, а дали займы. И если при расторжении отношений [положение будет] не таково, как была при их завязывании, будут жаловаться. Это происходит потому, что, хотя все или большинство желают прекрасного, выбор свой останавливают (proaireisthai) все-таки на выгодном. Между тем прекрасно само по себе делать добро, а не [делать его], чтобы получить [добро] в ответ; что же касается принятия благодеяний, то оно выгодно, [а не прекрасно].

Итак, если есть возможность, следует отдать назад стоимость

полученного [блага], {тому, кто этого хочет}, (ибо не следует делать другом против воли; напротив, как совершивший вначале ошибку и принявший благодеяние, от кого не следовало, т. е. не от друга и не от того, кто творит [добро] ради самого добра, благодетельствованный должен расторгнуть [«дружбу»] так, словно она на оговоренных условиях), + причем то, что и сам [человек] согласился бы + возвратить при возможности, а при невозможности даже даятель не стал бы требовать. Словом, если есть возможность, следует возвращать полученное. И надо внимательно следить, кто оказывает благодеяние и на каких [условиях], чтобы либо принять его на этих [условиях], либо не [принять].

Спорным является вопрос, что следует считать мерой, чтобы соответственно отдавать назад: выгоду принявшего благодеяние или же [само] благодеяние сделавшего [доброе дело]? Действительно, принявши [какое-нибудь благодеяние], утверждают, что получили от благодетелей то, что для последних ничего не стоит и что можно получить у других, преуменьшая тем самым [благодеяние]. А те в свою очередь [говорят], что это самое большое из того, что есть у них самих, чего к тому же нельзя было получить у других, да к тому же [сами они] были в опасности или испытывали нужду именно в этом.

В таком случае, не правда ли, мерой при дружбе ради пользы является выгода того, кто ее получает? Ведь это он нуждается, и [благодетель] оказывает ему поддержку, имея в виду получить такую же. А значит, поддержка была таких размеров, как полученная выгода, и отдавать следует столько, сколько досталось, или даже больше, ибо это прекрасней.

Но в дружбах, основанных на добродетели, не бывает жалоб, мерой же служит, вероятно, сознательный выбор совершившего [доброе дело], ибо с точки зрения добродетели и нрава главное заключено в сознательном выборе.

16 (XIV). Разногласия бывают и в дружбах, основанных на превосходстве, потому что обе стороны требуют большего; всякий раз, как это происходит, дружба расторгается. Действительно, лучший уверен, что ему самому прилично иметь больше, ибо добродетельному [должны] уделять больше; так же [рассуждает и тот, кто] оказывает больше помощи, ведь говорят, что бесполезному не следует иметь равную [с другими долю] и что получается повинность, а не дружба, если от дружбы будут получать не по стоимости [затраченных] трудов. Они думают, что, как при имущественных взаимоотношениях больше получает тот, кто сделал больший взнос, так должно быть и в дружбе. А нуждающийся и занимающий более низкое положение считает наоборот: добродетельному

другу, моя, свойственно оказывать поддержку нуждающимся [друзьям], ибо говорят: в чем польза быть другом добропорядочному человеку или государю, если не будешь от этого ничего иметь?

Так что, похоже, требования обеих сторон правильны и каждому следует уделять от дружбы большую [долю], однако не одного и того же, но обладающему превосходством больше чести, а нуждающемуся — прибыли, ибо для добродетели и благодеяния честь — это награда, а для нужды прибыль — это поддержка. Так же, очевидно, обстоят дела и в государственном устройстве, а именно не оказываются почести тем, кто не приносит обществу никакого блага; действительно, общее [благо] дается тому, кто благодетельствует па общее [благо], а почести и есть такое сообща воздаваемое [благо]. Нельзя, в самом деле, получать [от государства] одновременно и деньги, и почести, ибо никто не потерпит обойденности во всем. Так что обойденному в деньгах уделяют честь, а падкому на дары — деньги, ибо соответствие достоинству создает справедливое равенство и, как было сказано, сохраняет дружбу, [или дружественность].

Так должно происходить общение и у неравных, причем тот, кому оказана поддержка деньгами или в добродетели, должен в ответ выказывать почтение, отвечая тем, чем может. В дружбе ведь ищут возможного, а не [воздаяния точно] по достоинству, да и не во всех случаях это возможно, как, например, в почестях богам и родителям, ибо никто, пожалуй, никогда не воздаст им достойную честь, но, кто посильно (*eis dynamin*) чтит их, считается добрым человеком.

Вероятно, поэтому считается, что сыну невозможно отречься от отца, а отцу от сына [можно], ибо сын должен отдавать долг, но, что бы он ни сделал, он не сделает того, что достойно полученного прежде [от отца], а значит, он вечный должник. У тех же, кому должны, есть возможность отказаться [от должника], и, следовательно, [она есть] у отца. Вместе с тем никто, пожалуй, и, по-видимому, никогда не отступается [от сына], если он не чрезмерно [погряз] в пороке; помимо естественной [родительской любви] дружбы человеку [свойственно] не отказываться от поддержки и услуг [сына]. А плохой [сын] взбегает или не старается оказывать [отцу] поддержку; большинство ведь желает получать благодеяния, а делать добро избегает, как невыгодного [занятия].

Будем считать, что об этом сказано.

КНИГА ДЕВЯТАЯ [I]

1(I). Во всех разнородных дружбах пропорциональность приравнивает и сохраняет дружбу, как то и было сказано; так, при государственной [дружбе] башмачник за башмаки по [их] стоимости (kaf axian) получает вознаграждение, и ткач тоже, и прочие. В этом случае наготове общая мера — монета, и с ней поэтому все соотносится, ею и измеряется. Что же до любовной [дружбы], то влюбленный иногда жалуется, что при избытке дружбы с его стороны он не получает ответной дружбы, при этом он, может статься, не обладает ничем, что служит предметом дружеской приязни; возлюбленный же часто жалуется, что влюбленный прежде сулил все, а теперь ничего не исполняет. Такое случается всякий раз, когда влюбленный дружит с возлюбленным из-за удовольствия, а возлюбленный с влюбленным — из-за пользы, но у обоих нет того, [чего они ждут друг от друга]. Именно при дружбе ради этих [целей] ее расторжение происходит всякий раз, когда не получают того, ради чего дружили, ибо в этом случае любят не самих друзей, а то, что у них имеется, это, между тем, непостоянно, а потому таковы и дружбы. Но [дружба] нравов, существующая сама по себе, постоянна, как и было сказано.

Разногласия возникают и тогда, когда получают другое, т. е. не то, к чему стремились, ибо не получать того, к чему тянет, все равно что ничего не получать; так, например, [в случае] с кифаредом, которому [царь] посулил тем большую плату, чем лучше он будет петь, но наутро на его требование обещанного сказал, что за удовольствие ему уже было отплачено удовольствием. Если бы, действительно, каждый из них желал того, [что получил, то каждый] получил бы достаточно, но если один желал веселья, а другой — заработка и одни имеет, что желал, а другой нет, при таких взаимоотношениях не будет, пожалуй, ничего хорошего, потому что человек обращается за тем, в чем нуждается, и, во всяком случае, ради этого он отдаст, что имеет.

Но кому же из двух установить стоимость: тому ли, кто первым расточает, или тому, кто первым взял? Ведь тот, кто дает первым, [оценивать свое даяние,] похоже, предоставляет другому. Говорят, это делал Протагор, ибо всякий раз, как он обучил чему бы то ни было, он приказывал ученику оценить, сколько, по его мнению, стоят [полученные] знания, и столько брал. В подобных случаях некоторые довольствуются [правилом] «плати, сколько спросят»; а на тех, кто, взяв сначала деньги,

потом ничего из того, о чем говорили, не делают, потому что их обещания были чрезмерны, — на тех, разумеется, жалуются, ибо они не исполняют того, о чем было соглашение. Софисты, вероятно, были вынуждены делать это, [т. е. брать, плату вперед], потому что никто не дал бы денег за их знания. Так что на них, конечно, жалуются как на людей, которые не делают того, за что взяли плату.

О расточающих первыми ради самих друзей в тех случаях, когда соглашения о [взаимном] содействии не бывает, сказано, что они не вызывают жалоб (ибо именно такова дружба по добродетели). А вознаграждение здесь должно соответствовать сознательному выбору [того, кто дал первым], ибо [сознательный выбор блага для другого] отличает друга и добродетель. Так, видимо, должно быть и у тех, кто занялся сообща философией, [т. е. у учителей и учеников], ибо здесь стоимость не измеряется в деньгах да и равновеликого воздаяния (time), пожалуй, не существует, однако, быть может, в этом случае достаточно того, что посильно, точно так, как и в отношении к богам в родителям.

Но если даяние не такого рода, но предполагает [воздаяние], то прежде всего нужно, наверное, чтобы обе стороны признавали воздаяние достойным, а если этого не произойдет, то, по-видимому, не только необходимым, но и правосудным покажется, чтобы тот, кто первым решил принять [услугу или помощь], устанавливал [их стоимость]. Действительно, сколько один взял себе в поддержку или сколько он согласился [отдать] за [полученное им] удовольствие, столько, получив назад, давший первым будет иметь в качестве стоимости, определенной тем, кто первым взял.

Оказывается, так бывает и при купле-продаже, и кое-где есть законы, которые запрещают судебное разбирательство добровольных сделок (ta hekousia symbolaia), подразумевая тем самым, что с тем, кому оказал доверие, [сделка] должна быть расторгнута на тех же основаниях, на каких вступили во взаимоотношения. В самом деле, считается более правосудным, чтобы [стоимость] установил тот, кому была предоставлена возможность [это сделать], а не тот, кто ее предоставил. Ведь для большинства вещей владельцы и желающие получить эти вещи назначают не равную цену, потому что свое собственное, к тому же отдаваемое, каждому кажется стоящим много. Но вознаграждение все-таки соответствует тому, сколько установят принимающие [даяние]. Нужно, наверное, чтобы цену назначили не ту, что кажется достойной владельцу, а ту, что он назначал, прежде чем стал владельцем.

2(II). Трудности заключаются и в следующих вопросах: предоставлять

ли все на усмотрение отца и во всем слушаться его, или же при недуге надо верить врачу, а военачальником назначать способного вести войну? А также: кому больше оказывать услуги — другу или добропорядочному человеку и что важнее — воздать благодарность благодетелю или расточать [благодаяния] товарищу, если и для того, и для другого [одновременно] нет возможности? Не правда ли, нелегко точно определить все такие случаи? В самом деле, часто они бывают отличны по самым разным признакам: по величине и ничтожности, по нравственной красоте и необходимости.

Совершенно ясно, что не следует предоставлять все на усмотрение одного и того же лица и что в большинстве случаев следует, скорее, воздавать за благодаяния, нежели угождать товарищам, точно так же, как прежде, чем давать товарищу, следует возратить долг тому, кому должен.

Но может быть, так следует поступать не всегда. Например, следует ли выкупленному у разбойников в свою очередь выкупить освободителя, кем бы тот ему ни был, или отплатить ему, даже не попавшему в плен, но требующему воздаяния, [когда] выкупить нужно отца? Не правда ли, принято считать, что отца надо выкупить скорее, чем даже самого себя.

Стало быть, в общем, как уже сказано, долг следует вернуть, но, если это даяние перевешивают нравственно прекрасное или необходимое, следует отклониться в их сторону. Ведь иногда и вознаграждение за первоначально полученное не дает справедливого равенства, а именно когда один делает добро, зная, что другой человек добропорядочный, а этому другому приходится воздавать тому, кого он считает испорченным. Иногда ведь не следует давать в свой черед займы даже заимодавцу, потому что он дал займы доброму человеку, уверенный, что получит [обратно], а добрый не надеется получить от подлого [что-нибудь назад]. Так что если все действительно обстоит так, притязания [первого] несправедливы; если же дела обстоят иначе, но думают, [что так], то и тогда, пожалуй, не покажется, что делать это нелепо. Таким образом, как уже не раз было сказано, суждения о страстях и поступках обладают такой же [и не большей] определенностью, как и то, к чему относятся эти [суждения].

Совершенно ясно, таким образом, что не всем следует воздавать одинаково и даже отцу не все [причитается], подобно тому как не все жертвы приносят Зевсу. А поскольку разное [причитается] родителям, братьям, товарищам и благодетелям, то и уделять каждому следует свойственное ему и подобающее. Так, видимо, и делают. Ведь на свадьбу зовут родственников, ибо у них общий род, а совершаемые действия имеют отношение [к роду]; по той же причине и на похороны, как принято

считать, прежде всего надо приглашать родственников. Если же говорить о пропитании, то тут в первую очередь, видимо, следует оказывать поддержку родителям, поскольку мы их должники, а кроме того, оказывать ее виновникам [самого нашего] существования прекраснее, чем самим себе; и почет родителям [положен], словно богам, но не всякий; действительно, отцу [положен] не такой же почет, как матери, и равным образом не такой, [что положен] мудрецу или военачальнику, но отцу оказывают отцовы почести и соответственно матери, и любому, кто старше, соответственно его возрасту оказывают почет, вставая ему навстречу, укладывая его и так далее; в отношении же товарищей, а равным образом и братьев, напротив, свобода речи (*parrhesia*) и равенство (*keinotes*) во всем. Нужно всегда стараться уделять и родственникам, и членам своей филы, и согражданам, и всем остальным, что им подходит, и сопоставлять принадлежащее каждому из них с родством, добродетелью или полезностью. Если речь идет о людях сходного происхождения, сопоставить это сравнительно просто; более трудоемкое дело, когда они разные. Отступать из-за этого тем не менее не следует, но надо так провести разграничение, как это окажется возможным.

З(III). Труден и вопрос о том, расторгать или нет дружеские связи с теми, кто не остаются прежними. Может быть, нет ничего странного в расторжении дружбы с теми, кто нам друзья из соображений пользы или удовольствия, когда ни того, ни другого в них уже не [находят]? Друзьями-то были тем [выгодам и удовольствиям], а когда они исчерпались, вполне разумно не питать дружбы. Однако будет поводом к жалобе, если, любя за пользу или удовольствие, делали вид, что за нрав. Именно это мы уже сказали в начале: большинство разногласий возникает между друзьями тогда, когда они являются друзьями не в том смысле, в каком думают. Поэтому всякий раз, как человек обманулся и предположил, что к нему питают дружбу за его нрав, в то время как другой ничего подобного не делает, пусть он винит самого себя; но всякий раз, когда он введен в заблуждение притворством другого, он вправе жаловаться на введшего в заблуждение, причем даже больше, чем на фальшивомонетчика, настолько, насколько ценнее [предмет], на который обращено коварство.

А когда человека принимают, считая его добродетельным, а он оказывается испорченным и обнаруживает [это], то разве надо все еще питать к нему дружбу? Это же невозможно, коль скоро не все, [что угодно], предмет приязни, а только собственно благо. Подлое же и не является предметом дружеской приязни, и не должно им быть, ибо не следует ни быть другом подлости (*philoponeros*), ни уподобляться дурному: сказано

ведь, что подобное — в дружбе с подобным. Надо ли в таком случае расторгать дружбу немедленно, или, может быть, не со всеми, но с неисцелимыми в своей испорченности? Однако помощь тем, у кого есть возможность исправиться, должна иметь в виду скорее нрав, а не состояние, в той мере, в какой нрав выше [имущества] и теснее связан (oikeiotes) с дружбой. Расторгая [дружбу с неисцелимо порочным, человек] не делает, видимо, ничего странного, ведь другом он был не такому, [а прежнему], и вот, будучи не в состоянии спасти изменившегося друга, он от него отступается.

Если же один остается прежним, а другой становится более добрым человеком и начинает намного отличаться от первого добродетелью, надо ли обращаться с первым как с другом? или это невозможно? При большом расхождении становится особенно ясно, [что это невозможно], например, в дружбах с детства; действительно, если один по образу мыслей (ten dianōian) остается ребенком, а другой становится мужем в лучшем смысле слова (hoios kratistos), то как им быть друзьями, когда им нравится не одно и то же и радуются и страдают [они по разным поводам]? Ведь даже отношение друг к другу у них будет не совпадать, а без этого, как мы видели, нельзя быть друзьями, ибо без этого невозможно иметь общий образ жизни (symbiōn). Об этом уже было сказано.

Должно ли в таком случае отношение к [другу детства] не иметь никаких отличий, как если бы он никогда не был другом? Нет, пожалуй, следует хранить память о былой близости, и, подобно тому как друзьям, по нашему мнению, следует угождать больше, чем посторонним, так и бывшим друзьям ради прежней дружбы нужно уделять какое-то [внимание] в тех случаях, когда дружба была расторгнута не из-за чрезмерной испорченности.

4 (IV). Проявления, [или признаки], дружбы (ta philika) к окружающим, по которым и определяются дружбы, похоже, происходят из отношения к самому себе. В самом деле, другом полагают того, кто желает блага и делает благо, [истинное] (tagatha) или кажущееся, ради другого, или того, кто желает во имя самого друга, чтобы тот существовал и жил; именно это дано испытывать матерям к детям и тем из друзей, кто рассорился. А другие признают другом того, кто проводит с другим время и вместе с ним на одном и том же останавливает выбор иди же делит с ним горе и радости. И это все тоже в первую очередь бывает у матерей [в их отношении к детям]. По одному из этих признаков и определяют дружбу. Каждый из данных признаков присутствует в отношении доброго человека к самому себе (а у остальных — в той мере, в какой они такими себе

представляются, ведь, как уже было сказано, добродетели и добропорядочному человеку в каждом частном случае положено быть мерой): он ведь находится в согласии с самим собой и вся душа [его во всех ее частях] стремится к одним и тем же вещам. Далее, он желает для себя самого того, что является и кажется благами (*tagatha kai phainomena*), и осуществляет это в поступках (ибо добродетельному свойственно усердие в благе), причем [и желает, и осуществляет он это] ради самого себя, а именно ради мыслящей части души (*to dianoetikon*), которая, как считается, и составляет [самость] каждого (*hoper hekastos*). Кроме того, он желает, чтобы он сам был жив, цел и невредим, и прежде всего та его часть, благодаря которой он разумен (*phronei*). В самом деле, «быть» — благо для добропорядочного человека, и каждый желает собственно благ себе, так что никто не выберет для себя владеть хоть всем [благом] при условии, что он станет другим [существом] (а ведь бог-то как раз и обладает [всем благом]); напротив, [только] при условии, что бп останется тем, кто есть, — кем бы он ни был — [человек желает себе блага]. Между тем каждый — это, пожалуй, его понимающая часть (*to pooun*), или прежде всего она. И [добропорядочный] человек желает проводить время сам с собою, ибо находит в этом удовольствие, ведь и воспоминания о совершенных поступках у него приятные, и надежды на будущее добрые (*agathai*), а такие вещи доставляют удовольствие. И для его мысли в изобилии имеются предметы умозрения (*theoremata*). И горе, и удовольствие он лучше всего разделит с самим собою, потому что страдание ему причиняют и удовольствие доставляют во всех случаях одни и те же вещи, а не один раз одно, другой — другое, он ведь чужд запоздалому раскаянию.

Итак, поскольку каждый из этих признаков присутствует в отношении доброго человека к самому себе, а к другу относятся, как к самому себе (потому что друг — это иной [я сам]), постольку считается, что и дружба есть, если есть тот или иной признак, а друзья — те, в чьих отношениях имеются эти [признаки]. Оставим пока вопрос о том, возможна или нет дружба с самим собою. По всей видимости эта дружба возможна, поскольку [душа] состоит из двух или более, [частей], и еще потому, что чрезмерность в дружбе сравнивается с [дружбой] к самому себе.

На первый взгляд названные [признаки], кажется, имеются в отношении к себе у большинства людей, хотя бы эти люди были дурными. А в таком случае причастны ли они к данным [признакам] в той мере, в какой они сами себе нравятся и представляются себе добрыми? Ведь ни у одного из окончательно дурных и нечестивых их все-таки нет, да и не кажется, [будто есть]. Навряд ли имеются эти [черты] у [просто] дурных,

ибо они находятся в разладе с самими собою и влечения их обращены к одному, а желания — к другому; таковы, например, невоздержные: тому, что им самим кажется благом, они предпочитают удовольствия, хотя бы и вредоносные. Так и другие из трусости ли или из праздности перестают делать то, что, по их же мнению, самое для них лучшее. А те, кто много совершили ужасных поступков и ненавистны за порочность (*mokhteria*), бегут из жизни и убивают себя. И порочные ищут, с кем вместе провести время, избегая при этом самих себя. Дело в том, что наедине с собою они вспоминают много отвратительного [в прошлом] и [в будущем] ожидают другое [такое же], но с другими людьми они забываются. Не имея в себе ничего, вызывающего дружбу (*oyden phileton*), они не испытывают к себе ни одного из дружеских чувств (*oyden philikon*). Наконец, такие люди не делят с самими собою ни радости, ни горя, потому что в их душе разлад, т. е. при воздержании от чего-либо одна часть души из-за порочности чувствует огорчение, а другая получает удовольствие, и одна тянет в одну, другая в другую сторону, словно хотят разорвать [на части]. И поскольку невозможно испытывать страдание и удовольствие одновременно, то вскоре после [удовольствия человек] все-таки страдает от того, что получил удовольствие, и хотел бы, чтобы этого удовольствия у него не было: в самом деле, дурные люди полны раскаянья.

Таким образом, оказывается, что дурной человек не настроен дружески даже к самому себе, потому что в нем нет ничего, что вызывало бы дружбу (*phileton*). А коль скоро такое состояние слишком злосчастно, то и нужно изо всех сил избегать порочности (*mokhteria*) и стараться быть добрым. В самом деле, тогда и к себе можно относиться дружески, и стать другом для иного человека.

5(V). Расположение (*eunoia*) похоже на дружеское отношение (*to philikon*), но это тем не менее не дружба, потому что расположение может быть обращено к незнакомым и быть тайным, а в дружбе это невозможно. Прежде это было сказано.

Но расположение — это и не дружеское чувство, потому что в нем нет ни напряжения, ни стремления, а они сопутствуют чувству дружеской привязанности. Кроме того, чувство дружеской привязанности обусловлено [длительной] взаимной близостью, (*meta synetheias*), а расположение может возникнуть внезапно, как, например, к участникам состязаний: люди становятся расположены к ним и желают им [победы], однако ни в чем не станут им содействовать, ибо, как мы уже сказали, расположение возникает внезапно и приязнь тут испытывают (*stergoysi*) поверхностно.

Таким образом, расположение напоминает начало дружбы, так же как

удовольствие от лицезрения другого походит на начало влюбленности, потому что никто не влюбляется, не испытав прежде удовольствия от облика другого человека; но кто наслаждается видом человека, еще отнюдь не влюблен; [влюблен] он тогда, когда в отсутствие [другого] тоскует и жаждет (epithymeí) его присутствия. А значит, нельзя быть друзьями, не став расположенными друг к другу, но те, кто расположены, еще отнюдь не «дружат». Дело в том, что при расположении только желают собственно благ тем, к кому расположены, но ни в чем не станут им содействовать и утруждать себя ради них. Потому-то в переносном смысле можно было бы назвать это «праздной дружбой», однако по прошествии долгого времени и по достижении взаимной близости рождается [собственно] дружба, причем дружба не из соображений пользы и не из соображений удовольствия, так как не в этих случаях возникает расположение. Действительно, благодетельствованный проявляет расположение за то, что он получил, поступая [тем самым] правосудно; но, кто, желая делать для кого-то доброе дело (euprageín), надеется через посредство этого человека обеспечить себе достаток, похоже, не к другому расположен, а скорее к самому себе, так же как не является другом ухаживающий за другим ради какой-то пользы для себя.

Вообще говоря, расположение возникает благодаря добродетели и своего рода доброте, когда один покажется другому прекрасным или мужественным или [еще] каким-нибудь таким, как мы уже сказали применительно к участникам состязаний.

6 (VI). Единомыслие (homonoía) тоже кажется [приметой] дружеского отношения. Именно поэтому единомыслие не есть сходство мнений (homodoxia), потому что последнее может быть даже у тех, кто друг друга не знает; но о согласных между собою по какому-то вопросу не говорят, что у них единомыслие, допустим, по вопросу о небесных [телах] (ибо «единомыслие» в таких вещах не имеет отношения к дружбе), а говорят о единомыслии в государствах, когда граждане согласны между собою (homognomonosi) относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение (proairontai) одним и тем же вещам и делают (prattosi) то, что приняли сообща.

Итак, единомыслием обладают в том, что касается поступков (ta praktá), причем в том из этого, что значительно и может быть предоставлено той и другой [стороне] или всем; например, государства обладают единомыслием, когда все граждане считают, что должности начальников должны быть выборными, или что с лакедемонянами надо заключать военный союз, или что [гражданам] надлежит быть под началом

Питтака, когда и сам он [этого] хотел. Но когда и один и другой желают, чтобы было именно его [начало], как [братья] в «Финикиянках», начинается смута, потому что не в том единомыслие, чтобы у обеих сторон на уме было одно — безразлично, что именно, а в том, чтобы имели в виду также одних и тех же лиц, как бывает, например, когда и народ, и добрые граждане думают, что начальствовать следует лучшим, ведь так все получают что хотят.

Единомыслие оказывается, таким образом, государственной дружбой; и мы говорим о единомыслии именно в таком значении, ведь оно связано с вещами нужными и затрагивающими весь образ жизни.

Такое единомыслие существует меж добрых людей, ибо они обладают единомыслием как сами с собой, так и друг с другом, [стоя], так сказать, на одном и том же (ведь у таких людей желания постоянны и не устремляются, как Еврип, то в одну, то в другую сторону), да и желают они правосудного и нужного и стремятся к этому сообща.

У дурных же, напротив, не может быть единомыслия, разве только самую малость, так же как друзьями они могут быть [в очень малой степени], потому что, когда речь идет о выгодах, их устремления своекорыстны, а когда о трудах и общественных повинностях, они берут на себя поменьше; а желая этого для самого себя, каждый следит за окружающими и мешает им, ибо, если не соблюдать [долю участия], общее [дело] гибнет. Таким образом происходит у них смута: друг друга они принуждают делать правосудное, а сами не желают.

7 (VII). Принято считать, что благодетели больше питают дружбу к благодетельствованным, нежели принявшие благодеяние — к оказавшим его, и это, как противное смыслу, вызывает вопросы. Почти всем при этом кажется, что одни — должники, а другие — заимодавцы, и, значит, подобно тому как при займах должники желают, чтобы не было тех, кому они должны, а заимодавцы даже внимательны к безопасности должников, — подобно этому и оказавшие благодеяние желают, чтобы принявшие его были [целы], так как надеются впоследствии получить от них благодарность, но для благодетельствованных воздаяние не есть предмет внимания и тревоги. Эпихарм сказал бы, наверное, что они так говорят, «глядя с подлой стороны», однако на человеческую [природу] это похоже, ибо у большинства людей короткая память и получать благодеяния их тянет больше, чем оказывать.

Быть может, однако, причина более естественная и не имеет ничего общего с тем, что движет заимодавцем; действительно, [у заимодавца] нет чувства дружеской привязанности, но [только] желание, чтобы [должник]

ради получения [с него долга] был цел и невредим; сделавшие доброе дело, напротив, питают дружбу и любовь к тем, для кого это сделали, даже если те ни теперь не приносят им пользы, ни в будущем не принесут. Именно так бывает и у мастеров: в самом деле, всякий любит собственное творение (ergon) больше, чем оно, оживши, полюбило бы его; и наверное, в первую очередь так бывает с поэтами, потому что они обожают (hyperagaposi) собственные сочинения, словно своих детей.

Вот на такое и походят [чувства] благодетелей, ведь полученное другим благодеяние и есть их творение, а его любят больше, чем творение своего создателя. Причина в том, что для всех бытие (to einai) — это предмет избрания и приязни (haireton kai phileton), а бытию мы причастны (esmen) в деятельности (т. е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель — это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо что человек есть в возможности (dynainei), его творение являет в действительности (energeiai).

Вместе с тем если для благодетеля связанное с его поступком прекрасно и поэтому радует его в том, в ком [сказывается], то для того, кому оказано благодеяние, в оказавшем его нет ничего прекрасного, разве только полезное, а в этом меньше удовольствия и основания для дружеской приязни.

Удовольствие доставляют: деятельность в настоящем, надежда на будущее и память о прошлом; самое большое удовольствие доставляет то, что связано с деятельностью, и соответственно это вызывает чувство дружбы. И вот, если для создателя [его] творение остается неизменным (ибо прекрасное живет долго), то польза для получателя скоропреходяща. К тому же память о прекрасных делах доставляет удовольствие, а память о полученной пользе либо совсем нет, либо меньше. В случае предвосхищения [пользы] имеет место, видимо, обратное.

Далее, если чувство дружеской привязанности (philesis) похоже на делание (poiesis), то когда [к тебе] питают дружбу (to phileisthai) — [это похоже] на страдательность (to paskhein). Следовательно, те, у кого превосходство с точки зрения действия, будут «питать дружбу» и «проявлять дружбу».

Наконец, все больше дорожат доставшимся с трудом (например, тем, кто нажил деньги, они дороже, чем тем, кто их унаследовал), и считается, что получать благодеяния не требует усилий, между тем как делать добро многотрудно. Не случайно матери и любят детей сильнее, [чем отцы], ведь рождение ребенка требует от них больших усилий и они лучше [отцов]

знают, что это их собственное [создание]. Такое, пожалуй, свойственно и благодетелям.

8 (VIII). Сложен и такой вопрос: к кому нужно питать дружбу в первую очередь — к самому себе или к кому-нибудь другому? В самом деле, тем, кто в высшей степени себя любит, ставят это в вину и в посрамление зовут их себялюбам (philaytoi), и считается, что дурной человек все делает ради самого себя, причем тем больше, чем он хуже (так что жалуются на него за то, скажем, что он все делает только для себя, а не для другого), добрый же [совершает поступки] во имя прекрасного и тем больше, чем он лучше, причем ради друга, а своим пренебрегает.

Что происходит на деле, не согласуется с этими рассуждениями, и это вполне понятно. Действительно, говорят, что в первую очередь следует питать дружбу к тому, кто является другом в первую очередь, а друг в первую очередь — тот, кто, желая кому-то собственно благ, желает их ради самого того человека, даже если никто об этом не узнает. Между тем эти [свойства] имеются у человека прежде всего в отношении его к самому себе, так же как и все остальные [признаки], по которым определяют друга; было ведь сказано, что все проявления дружбы из отношения к самому себе распространяются на отношение к другим. И все поговорки в этом согласны, например: «душа в душу», и «у друзей все общее», и «уравненность — это дружность», и «своя рубашка ближе к телу», ибо все это, конечно, присутствует в отношении к себе самому в первую очередь, так как и другом бывают в первую очередь самому себе и к себе самому в первую очередь следует питать дружескую приязнь.

Конечно, трудно решить, за кем нужно последовать, коль скоро оба [мнения] внушают известное доверие.

Так что надо, наверное, разобрать такие суждения и определить, насколько и в каком смысле те или другие [мнения] истинны.

Если же мы поймем, какой смысл и те и другие вкладывают в [понятие] «себялюбия», то [все], вероятно, станет ясно.

Итак, кто, вводит [это понятие] для порицания, те называют себялюбам уделяющих себе большую долю в имуществе, почестях и телесных удовольствиях, а именно к этому стремится большинство людей и в этом они усердны, словно это высшие блага, недаром они даже дерутся [друг с другом] из-за таких вещей? Кто в таких вещах своекорыстен, тот угождает влечениям и вообще страстям, т. е. чуждой рассуждения, [неразумной] части души; однако таково большинство. Так что происхождение этого названия — «себялюб» — обусловлено тем, что большинство дурно и, стало быть, «себялюбу» в указанном смысле слова

по праву выносятся порицание. Так что вполне понятно, почему большинство обыкновенно называет себялюбями тех, кто уделяет самим себе то, что мы назвали выше: действительно, если кто всегда усерден в том, чтобы прежде всего самому совершать поступки правосудные, благоразумные или какие-то из тех, что так или иначе подобают добродетели, и вообще всегда оставляет за собою нравственную красоту, то никто не скажет, что этот человек «себялюбив», и не осудит его.

А ведь именно такого можно посчитать в большей мере «себялюбом», ибо он уделяет себе самые прекрасные и первейшие блага и угождает самому главному в себе, во всем ему повинуюсь; и как государство и всякое другое образование — это прежде всего его главнейшая часть, так и человек; выходит, что себялюбом [в высшем смысле] является в первую очередь человек, дорожащий этой частью себя и угождающий ей. Кроме того, воздержным и невоздержным называют в зависимости от того, удерживает ли ум [главенство] или не удерживает, как если бы каждый и был [сам] этим [умом]; и как кажется, поступки совершают сами, т. е. произвольно, когда совершают их при участии суждения (*meta logou*). Совершенно ясно, таким образом, что каждый представляет собою эту свою часть или прежде всего ее, а также что добрый человек особенно ею дорожит. Вот почему он будет себялюбом по преимуществу, но иного рода, нежели порицаемый себялюб, причем настолько от него отличающимся, насколько отличается жизнь по рассуждению (*kata logon*) от жизни по страсти, а стремление к нравственно прекрасному — от стремления к кажущемуся полезным. Поэтому все признают и хвалят тех, кто выдается усердием в прекрасных поступках. Если бы все соревновались в прекрасном и напрягали свои силы, чтобы совершать самые прекрасные поступки, тогда в обществе было бы все, что должно, а у каждого частного лица были бы величайшие из благ, коль скоро добродетель именно такое благо.

Следовательно, добродетельному надлежит быть себялюбом (ведь, совершая прекрасные поступки, он и сам получит пользу и окажет услуги другим), а испорченному не [должно быть себялюбом], ибо, следуя дурным страстям, он принесет вред и себе, и окружающим. Действительно, у испорченного [человека] не согласуется то, что он должен делать, с тем, что делает, а добрый, что должно, то и делает; ведь всякий ум избирает для себя самое лучшее, а добрый подчиняется уму.

Правда о добропорядочном заключается в том еще, что он многое делает ради друзей и отечества и даже умирает за них, если надо: он расточит имущество и почести и вообще блага, за которые держатся

другие, оставляя за собою лишь нравственную красоту; он скорее предпочтет испытать сильное удовольствие за краткий срок, а не слабое за долгий, и год прожить прекрасно [предпочтительнее для него], чем много лет — как придется, и один прекрасный и великий поступок он предпочтет многим, но незначительным. Это, вероятно, и происходит с теми, кто умирает за других: они в этом случае избирают то, что для них самих есть величие [и] красота. И они, пожалуй, расточат [свое достояние] на то, от чего больше получают их друзья; тогда друзьям достанутся деньги, а им самим — нравственная красота, так что самим себе уделяется большее благо. Точно таким образом [обстоят дела] с почестями и должностями начальников, ибо все это предоставят другу, потому что [отдавать другу] — это прекрасно и похвально. Естественно, добропорядочным считается тот, кто всему предпочитает нравственную красоту. А можно предоставить другу и [прекрасные] поступки, и даже прекрасней оказаться причиною [прекрасного поступка] для друга, нежели совершить его самому.

Итак, во всех делах, достойных похвалы, добропорядочный, как мы видим, уделяет себе большую долю нравственной красоты. Вот, стало быть, в каком смысле должно, как сказано, быть себялюбом, а так, как большинство, не нужно.

9 (IX). Спорят и о счастливом, будет ли он нуждаться в друзьях или нет. [Некоторые] утверждают, что у блаженных и самодостаточных нет никакой надобности в друзьях, потому что как таковые блага (*tagatha*) у них имеются. А значит, как самодостаточные, они ни в чем дополнительно не нуждаются; между тем друг, будучи вторым «я», дает как раз только то, что человек не способен получить благодаря самому себе; отсюда [изречение]: «Когда добром дарит демон, что нужды в друзьях!» Но ведь это, похоже, нелепость: приписывая счастливому все блага, не дать ему друзей — того, что считается самым важным из внешних благ!

И вот если другу свойственнее делать добро, а не принимать, и оказывать благодеяния — свойство добродетельного и добродетели, и, наконец, если делать добро друзьям прекраснее, чем посторонним, то добропорядочный [человек] будет нуждаться в тех, кто примет его благодеяния. Поэтому следующий вопрос о том, при удачах или при неудачах больше надобность в друзьях, если иметь в виду, что и неудачник нуждается в тех, кто будут ему благодетелями, и удачливые — в тех, кому они будут делать добро.

Вероятно, нелепо также делать блаженного одиночкой, ибо никто не избрал бы обладание благом для себя одного; действительно, человек — общественное [существо], и жизнь сообща прирождена ему. Значит, эти

[черты] есть и у счастливого, ведь он от природы имеет блага, между тем ясно, что с друзьями и добрыми людьми лучше проводить дни, нежели с посторонними и случайными. Следовательно, у счастливого есть нужда в друзьях.

Что же в таком случае имеют в виду те, первые, и в каком отношении они говорят правду? Не в том ли дело, что большинство считают друзьями полезных людей? Но в таких блаженный, конечно, ничуть не будет нуждаться, поскольку блага у него имеются, а тогда не будет нужды и в друзьях ради удовольствия, разве только в ничтожной степени (ибо раз жизнь [сама по себе] доставляет удовольствие, не нужно никакого удовольствия, привлекаемого извне). И вот, поскольку блаженный не нуждается в друзьях такого рода, кажется, что он не нуждается в друзьях [вообще].

Но это, видимо, неправда. В начале уже было сказано, что счастье — это своего рода деятельность; ясно между тем, что деятельность возникает, а не наличествует, наподобие своего рода приобретения.

Если же быть счастливым — значит жить и действовать и деятельность добродетельного сама по себе добропорядочна и доставляет, как было сказано в начале, удовольствие; и если родственное (*to oikeion*) — это тоже одна из вещей, доставляющих удовольствие, причем окружающих мы скорее способны созерцать, нежели самих себя, и их поступки — скорее, нежели собственные; и если, [наконец], поступки добропорядочных людей — и друзей при этом — доставляют добродетельным удовольствие (ибо в них содержатся оба естественных удовольствия, [— от естественного и от добропорядочного —] то, стало быть, блаженный будет нуждаться в таких друзьях, если только он действительно предпочитает созерцание добрых и родственных ему поступков, поступки же добродетельного человека, являющегося другом, именно таковы.

Предполагается далее, что счастливый человек должен жить с удовольствием. Однако для одиночки жизнь тягостна, потому что трудно непрерывно быть самому по себе деятельным, зато с другими и по отношению к другим это легко. Деятельность, сама по себе доставляющая удовольствие, будет тогда непрерывнее, как и должно быть у блаженного. В самом деле, добропорядочный в меру своей добропорядочности наслаждается поступками сообразными добродетели и отвергает то, что от порочности, подобно тому как музыкант находит удовольствие в красивых напевах и страдает от дурных. От жизни сообща с добродетельными, как утверждает и Феогнид, получается даже что-то вроде упражнения в добродетели.

При внимательном рассмотрении вопроса, скорее с точки зрения природы, кажется, что добропорядочный друг по природе заслуживает избрания для добропорядочного. Сказано ведь, что благо по природе для добропорядочного само по себе является благом и доставляет ему удовольствие.

[Понятие] «жить» (to dzen) для животных определяется по способности чувствовать, а для людей — по способности чувствовать и понимать (aisthesis e poesis). Способность *we* возводится к деятельности, ибо главное заключено в деятельности. Таким образом, видимо, «жить» — значит собственно «чувствовать» или «понимать». «Жить» между тем относится к благам и удовольствиям самим по себе, потому что жизнь определена, а определенность принадлежит природе собственно блага; но что благо по природе, является благом и для доброго человека, так что, видимо, всем жизнь доставляет удовольствие. Но ни плохую жизнь, ни растленную, ни жизнь в страданиях не следует принимать во внимание, потому что такая жизнь лишена определенности, так же как и ее содержание (ta hyparkhonta aytei).

О страдании в дальнейшем изложении будет сказано яснее.

Если же сама «жизнь» (to dzen) — благо и удовольствие (это видно из того, что все стремятся к ней, и особенно добрые люди и блаженные, ибо для них в первую очередь жизнь (bios) достойна избрания и существование (dzoe) их наиблаженнейшее); и если видящий чувствует, что он видит, и слышащий, что он слышит, а идущий, что идет, и соответственно и в других случаях есть нечто чувствующее (to aisthanomenon), что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем, и понимаем, что понимаем, а чувствовать, что мы чувствуем или понимаем, — [значит чувствовать], что мы существуем (esmen) (ибо «быть» (to einai) определено как чувствовать или понимать); и если чувство жизни относится к вещам, которые сами по себе доставляют удовольствие (потому что жизнь (dzoe) — благо по природе, а чувствовать благо, имеющееся в самом себе, доставляет удовольствие); и если жизнь есть предмет избрания, причем в первую очередь для добродетельных, потому что бытие для них благо и удовольствие (ведь, чувствуя в себе благо само по себе, они получают удовольствие); и если добро порядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг — это второй он сам), — [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие — предмет избрания, так же или почти так и бытие друга. Между тем бытие, как мы знаем, есть предмет избрания благодаря чувству, что сам человек добродетелен, а такое чувство доставляет удовольствие само по себе. Следовательно, нам нужно

чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли (en toi koinonein ton logon kai dianoias). О «жизни сообща» применительно к людям (а не о выпасе на одном и том же месте, как в случае со скотом) говорят, навстречу имея в виду именно это.

Итак, если для блаженного бытие заслуживает избрания само по себе, как благо по природе и удовольствие, и если почти так же он относится к бытию друга, то и друг будет, пожалуй, одним из предметов, заслуживающих избрания. А что для блаженного предмет избрания, то должно у него быть в наличии, в противном случае он будет в этом отношении нуждающимся. Следовательно, кто будет считаться «счастливым», будет нуждаться в добропорядочных друзьях.

10 (X). Надо ли в таком случае заводить возможно больше друзей, или же, как о гостеприимстве удачно, кажется, сказано: «не много гостей и не без них», так и в дружбе будет уместно не быть без друзей (aphilos), но и не иметь их чрезмерно много (polyphilos)?

Это изречение, пожалуй, вполне подходит к друзьям для пользы, так как затруднительно многим ответить услугой на услугу, и жизни на (это) не хватит. И если друзей больше, чем достаточно для собственной жизни, они излишни и служат препятствием прекрасной жизни, а стало быть в них нет нужды. И для удовольствия довольно немногих друзей, как и приправы к пище [нужно не много].

Но заводить ли возможно большее число добропорядочных друзей, или есть некая мера их множества, как и [множества граждан] государства? В самом деле, ни из десяти человек не образуется государство, ни из десятижды десяти тысяч тоже уже не будет государства. «Сколько» — это, вероятно, не одно какое-то [число], но весь промежуток между известными пределами. Так что и количество друзей имеет пределы, и, вероятно, самое большое число друзей то, с каким человек сможет жить сообща (ведь жизнь сообща была принята за главный признак дружбы); а что невозможно жить сообща со многими и делить себя [между ними] — это совершенно ясно. Кроме того, нашим друзьям тоже надо быть между собой друзьями, если им всем предстоит проводить дни друг с другом, но при большом их числе это трудное дело. В тягость становится и делить со многими радость и горе, как свои собственные, потому что, весьма вероятно, придется в одно и то же время с одним делить удовольствие, а с другим — огорчения.

Так что, наверное, хорошо (eu ekhei) стараться иметь друзей не сколько возможно больше, а столько, сколько достаточно для жизни сообща; действительно, было бы, видимо, невозможно быть многим очень

[близким] другом. Поэтому и не влюбляются во многих, ведь влюбленность тяготеет к своего рода чрезмерной дружбе, причем по отношению к одному человеку; стало быть, близкая (*sphodra*) дружба — это дружба с немногими.

Что это действительно так, ясно из самих вещей (*epi ton pragmaton*), ведь при товарищеской дружбе не бывает большого числа друзей, да и в гимнах говорится о парах. Те же, у кого много друзей и ктв со всеми ведут себя по-свойски (*oikeios*), ни для кого, кажется, не друзья, разве только в государственном смысле — [как друзья-сограждане] (*politikos*). Конечно, в государственном смысле можно со многими быть другом и не будучи угодливым, а будучи поистине добрым. Но дружба во имя добродетели и во имя самих друзей со многими невозможна: желанно найти и немногих таких друзей.

11 (XI). При удачах или при несчастьях больше нужда в друзьях? Ведь ищут друзей и в том и в другом случае, потому что неудачники нуждаются в поддержке, а удачливые — в близких (*symbioi*), которым будут делать добро, ибо они желают творить добро. Таким образом, необходимость в друзьях больше «при неудачах, потому что в этом случае нуждаются в полезных [друзьях], но прекраснее дружба при удачах, недаром тогда в друзья ищут добрых, понимая, что оказывать beneficia таким и проводить с ними время скорее достойно избрания.

Даже само присутствие друзей доставляет удовольствие и при удачах, и в несчастьях, так как страдание облегчается, когда другие разделяют наше горе. Вот поэтому можно, пожалуй, задать вопрос: снимают ли [друзья с нас горе], словно тяжесть, или же происходит не это, но их присутствие доставляет удовольствие и сознание того, что они разделяют наше горе, уменьшает страдание? Вопрос о том, по этой причине или, по какой-то другой приходит облегчение, отложим; очевидно, во всяком случае, что происходит именно то, что сказано.

Похоже, однако, что присутствие [друзей, когда у нас горе], — это какая-то смесь [удовольствия и страдания]. Уже видеть друзей — удовольствие, особенно для неудачника, и это становится своего рода поддержкой в страданиях (ведь друг, если умеет быть любезным, и видом своим, и речью приносит утешение, потому что он знает нрав [друга]: что ему доставляет удовольствие и что — страдание). С другой стороны, чувство, что друг страдает из-за наших собственных неудач, заставляет страдать, потому что всякий избегает быть для друзей виновником страданий. Именно поэтому истинные мужи по своей природе остерегаются сострадания к ним самим, и если только они не сверх всякой меры нечувствительны к страданию, то страданий, которые они вызывают

у друзей, не переносят и вообще не допускают к себе плакальщиков, потому что и сами отнюдь не плакальщики; а женщины и подобные им мужчины радуются тем, кто рыдает вместе с ними, и питают к ним дружбу как к друзьям и делящим с ними горе. Ясно, что во всех случаях подражать следует лучшему.

А присутствие друзей в дни удач означает с удовольствием проведенное время и сознание, что друзья получают удовольствие от наших собственных благ. Наверное, поэтому и считается, что в случае удачи следует радушно звать к себе друзей (потому что прекрасно быть благодетельным), а в случае неудачи — мешкать с этим. Действительно, надо возможно меньше своих несчастий передавать [другому], откуда и поговорка: „Довольно, что я несчастен“. Призывать к себе друзей надо прежде всего тогда, когда им предстоит, немного обременив себя, оказать нам великую помощь.

А приходиться, напротив, подобает, наверное, к тому, у кого неудачи, причем без зова и с охотой, потому что другу свойственно делать добро, и в первую очередь тем, кто нуждается, притом тогда, когда на него не рассчитывали: в этом для обоих больше прекрасного и удовольствия. И в случае удачи подобает охотно оказывать содействие (ибо и тогда нуждаются в друзьях), а что касается принятия благодеяний, тут [можно быть] ленивым, ведь некрасиво охотно принимать помощь.

Однако, может быть, следует остерегаться прослыть неприятным (*doxan aedias*) за то, что отталкиваешь [благодеяния], иногда ведь [и так] бывает.

Итак, во всех положениях присутствие друзей, видимо, заслуживает предпочтения.

12 (XII). Не правда ли, подобно тому как созерцание любимого — для влюбленных самая большая радость и они предпочитают это чувство всему остальному, потому что существование и возникновение влюбленности обусловлено в первую очередь этим [удовольствием от созерцания], так и друзья всему предпочитают жизнь сообща? Ибо дружба — это общность, и, как относятся к самому себе, так и к другу; а раз чувство собственного бытия в нас заслуживает избрания, то и чувство бытия друга — тоже; между тем деятельное проявление (*energeia*) этого [чувства] возникает при жизни сообща, так что друзья, конечно, тянутся к ней. И чем бы ни было для каждого отдельного человека бытие, и ради чего бы он ни предпочитал жизнь (*to dzen*), живя, он хочет проводить время с друзьями. Вот почему одни вместе поют, другие играют в кости, третьи занимаются гимнастикой, охотой или философией: каждый проводит свои дни с друзьями именно в

тех занятиях, какие он любит больше всего в жизни, потому что, желая жить сообща с друзьями, люди делают то и в том принимают участие, в чем и мыслят себе жизнь сообща.

Итак, у дурных дружба портится (ведь, шаткие [в своих устоях], они связываются (κοινωνοὺσι) с дурными и становятся испорченными, уподобляясь друг другу); а дружба добрых даже возрастает от общения, ведь принято считать, что такие друзья становятся лучше благодаря воздействию друг на друга и исправлению друг друга; они, конечно, заимствуют друг у друга то, что им нравится, откуда [изречение]: „От добрых добро“.

Итак, будем считать, что о дружбе сказано. Следом можно рассказать об удовольствии.

КНИГА ДЕСЯТАЯ (К)

1(I). За этим следует, вероятно, описание удовольствия, ведь считается, что оно особенно глубоко внедрилось в нашем [человеческом] роде, а потому и детей воспитывают, подстегивая их удовольствиями и страданиями; и для добродетели нрава самым важным считается наслаждаться, чем должно, и ненавидеть, что следует. Это распространяется на всю жизнь и имеет влияние и значение как для добродетели, так и для счастливой жизни, ибо удовольствия люди избирают, а страданий избегают. Обсуждение таких вопросов, вероятно, менее всего подобает пропустить, тем более что об этом много спорят.

Действительно, одни определяют удовольствие как собственно благо, а другие, напротив, как нечто исключительно дурное, причем из этих последних одни, видимо, убеждены, что так и есть, а другие думают, что для нашей жизни лучше показывать удовольствие как одно из дурных [дел], даже если это не так. [Они говорят, что] большинство рвутся к удовольствиям и являются их рабами, а потому надлежит вести в противоположную сторону: так, мол, удастся прийти к середине.

Но, боюсь, такое рассуждение неправильно. Ведь рассуждения, касающиеся страстей и поступков, внушают меньше доверия, нежели [сами] дела, а когда они к тому же не согласуются с тем, что люди видят, тогда, вызывая к себе презрение, губят заодно то, что в них истинного. Если у осуждающего удовольствия заметят однажды к ним тягу, кажется, что и он склоняется к ним, потому что таким, [притягательным], людям представляется всякое удовольствие, а разграничивать [притягательное и благо] большинству не свойственно. Вот почему истинные суждения, очевидно, исключительно полезны не только для знания, но и для жизни: идя тем же путем, что сами дела, они внушают доверие и потому побуждают сообразительных жить повинуюсь им.

Итак, довольно подобных рассуждений, перейдем к высказываниям об удовольствии.

2(II). Евдокс полагал, что удовольствие есть собственно благо потому, что видел, как все тянется (ephietai) к нему (и обладающее суждением (elloga), и лишенное его (aloga)), и потому, что во всем предмет избрания — это добро (to epieikes), причем наиболее [предпочтительно] наибольшее добро; а что все обращено к одному, означает, что это для всех высшее благо, ведь каждое существо находит благо для себя так же, как пищу, но

благо для всех и то, к чему тянутся все, — это, мол, собственно благо.

Этим рассуждениям доверяли, скорее, благодаря добродетели [Евдоксова] права, нежели благодаря им самим, ибо [Евдокс] считался исключительно благоразумным мужем, а потому казалось, что он говорит это не как любитель (philos) удовольствий, но потому, что воистину так и есть.

[Евдокс] полагал также, что [его учение] ничуть не хуже обнаруживает [свою истинность при рассуждении] от противного: мол, страдания самого по себе все избегают и соответственно избирают его противоположность саму по себе; причем особое предпочтение отдается тому, что мы избираем не из-за другого и не ради другого, а таково, по общему согласию, удовольствие; действительно, никто не станет расспрашивать, „ради чего“ получают удовольствие, подразумевая, что удовольствие избирают само по себе.

Присоединение удовольствия к любому из благ делает благо более достойным избрания, скажем присоединение удовольствия к совершению правосудных дел (to dikaiopragein) или к благоразумному поведению (to sôphronoîn); а ведь благо возрастает [лишь с добавлением] его самого.

Таким образом, по крайней мере это рассуждение, похоже, представляет удовольствие одним из благ, но ничуть не более благом, чем [любое] другое: всякое благо вместе с другими предпочтительней, чем одно. С помощью подобного рассуждения и Платон опровергает [учение], что удовольствие — это собственно благо; он говорит, что жизнь, доставляющая удовольствие, при разумности больше заслуживает избрания, чем без нее, а раз такое соединение лучше, то удовольствие не является собственно благом, ибо собственно благо от присоединения к нему чего бы то ни было не становится более достойно избрания. Ясно, таким образом, что ничто другое, что становится более достойно избрания вместе с одним из благ как таковых, тоже не будет собственно благом. Что же тогда из того, к чему мы причастны, имеет такие свойства? Ведь именно такое — предмет наших изысканий.

Другие, возражая, что, дескать, то, к чему все тянутся, не является благом, говорят, пожалуй, вздор. Ведь, во-первых, что кажется всем, то, утверждаем мы, и имеет место, а кто отвергает эту общую веру, навряд ли скажет что-нибудь более достойное доверия. Действительно, в тех суждениях был бы известный смысл, если бы только лишенные понимания существа (ta anoeta) стремились к удовольствиям, но, если и разумные (ta rhronima) [стремятся к ним], какой же тогда смысл в этих рассуждениях? Да, вероятно, и в низших [существах] заключено некое {Природное благо},

которое выше их как таковых и которое тянется к сродственному ему благу.

А что говорят [противники Евдокса] о противоположности удовольствию, по-видимому, неправильно. Они утверждают, будто из того, что страдание есть зло, еще не следует, что удовольствие — благо, ибо и зло противоположно злу и оба, [зло и благо], — тому, что ни то ни другое. Это неплохой довод, но все же применительно к сказанному он не истинный.

Если и удовольствие, и страдание относятся ко злу, то люди должны были бы избегать обоих, а если к тому, что ни зло, ни благо, то либо ни того ни другого не надо было бы избегать, либо в равной мере и того и другого. В действительности же оказывается, что одного избегают, как зла, а другое избирают, и в таком смысле [удовольствие и страдание] действительно противоположны.

(III). И если удовольствие не относится к качествам, это еще не означает, что оно не относится к благим, ведь ни деятельные проявления добродетели, ни счастье не являются качествами.

Еще говорят, что благо определено, а удовольствие неопределенно, так как допускает большую и меньшую степень.

В таком случае, если судят об этом на том основании, что удовольствие получают [больше или меньше], тогда то же самое будет верно и для правосудности и прочих добродетелей, а по их поводу прямо говорят, что есть наделенные ими больше и меньше и что люди {поступают} сообразно добродетели [в большей и меньшей степени]. Действительно, бывают люди более правосудные и более мужественные, [чем другие], а дела можно делать и более и менее правосудные и вести себя и более и менее благоразумно. Но, основываясь на [разности в степени] удовольствия, [эти философы], конечно, не называют настоящей причины, между тем как удовольствия могут оказаться не смешанными {со страданием} и смешанными.

Да и что мешает, чтобы удовольствие, будучи, подобно здоровью, определенным [понятием], допускало большую и меньшую степень? Ведь во всех [существах] не одно и то же соотношение [элементов] (symmetria), и даже в том же самом [существе] не всегда одно какое-то соотношение, но это существо остается собой при нарушении соотношения до известного предела и допускает различия в степени. Значит, такое может быть и с удовольствием.

Полагая собственно благо совершенным, а движение (kineseis) и становление (geneseis) несовершенными [и незавершенными], стараются показать, что удовольствие — это движение и становление. Это

определение, видимо, неправильно, и удовольствие не является даже движением. Дело в том, что, согласно принятому мнению, всякому движению свойственна быстрота или медленность, и если не самому по себе, как, скажем, движению космоса, то относительно чего-то другого. Но ни то ни другое неприменимо к удовольствию, ибо удовольствие можно быстро получить, так же как можно вдруг вспылать гневом, но получать удовольствие невозможно [быстро или медленно ни безотносительно], ни в сравнении с другим, а при ходьбе или росте и всем таком это возможно. Итак, быстро и медленно можно перейти к удовольствию, но осуществлять его (*energem kat' auten*), т. е. получать удовольствие, невозможно быстро.

Как же удовольствие будет возникновением [и становлением]? Ведь, по общепринятому мнению, не возникает что угодно из чего угодно, но, из чего возникает, на то и разлагается, а значит, для чего удовольствие — возникновение, для того уничтожение — страдание.

Далее, страдание называют нехваткой чего-то природного, а удовольствие — его восполнением. Между тем это телесные состояния. В таком случае, если восполнение чего-то природного — удовольствие, тогда, в чем происходит восполнение, то и будет испытывать удовольствие, тем самым это тело; однако так никто не считает, значит и восполнение не является удовольствием, но, когда восполнение происходит, человек, должно быть, испытывает удовольствие, а когда его режут, видимо, страдает.

Это мнение, должно быть, возникло под влиянием страданий и удовольствий, связанных с пищей, потому что, почувствовав сначала нехватку пищи и испытав из-за этого страдание, люди получают удовольствие от восполнения.

Однако такое происходит не при всех удовольствиях. Так, ведь удовольствия от усвоения знаний и те, что зависят от чувств: удовольствия от обоняния, слуховые и многие зрительные, — а также воспоминания и надежды, свободны от страдания (*aluroi*). Возникновением чего будут они в таком случае? Ведь нехватки, коей они служили бы восполнением, не было ни в чем.

А тем, кто в качестве довода выдвигает порицаемые удовольствия, можно, пожалуй, ответить, что такие удовольствия удовольствия не доставляют. Действительно, если людям с порочными наклонностями что-то доставляет удовольствие, не надо думать, что это доставляет его кому-либо, кроме них, подобно тому как не является здоровым, сладким и горьким то, что таково для недужных, и не бело то, что кажется белым больным глазам.

Или можно ответить в том смысле, что хотя удовольствия заслуживают избрания, но не от всяких [вещей]; так, скажем, быть богатым — удовольствие, но только не ценой предательства, и здоровым быть — тоже, но не поедая что попало.

Или еще: удовольствия отличаются видом; а именно, удовольствия от прекрасных вещей и от постыдных различны, и найти удовольствие в правосудном, не будучи правосудным, и в музыке, не будучи музыкальным, невозможно; то же справедливо и для других случаев.

И отличие друга от подхалима, кажется, ясно показывает, что удовольствие — не благо и что удовольствия различаются видом. Один ведь, вступая в общение, имеет целью собственно благо, а другой — удовольствие, и в соответствии с разными целями общения одного порицают, а другого хвалят. Далее, никто не избрал бы жить всю жизнь, имея образ мыслей ребенка, даже получая, сколько только возможно, удовольствий от того, в чем находят их дети; и не выбрал бы наслаждение от какого-нибудь из самых позорных дел, даже если ему никогда не придется за это пострадать. И в то же время многие дела мы станем усердно делать, хотя бы это не принесло никакого удовольствия, например смотреть, вспоминать, обладать знанием и добродетелями. И не имеет никакого значения, сопровождается это с необходимостью удовольствиями или нет, потому что мы избираем эти вещи, даже если удовольствие от них не возникает.

Итак, кажется, ясно, что удовольствие не есть собственно благо, что не всякое удовольствие достойно избрания и что существуют некоторые удовольствия, достойные избрания сами по себе, различающиеся при том видом или источником (αρχὴν). Пусть, таким образом, о том, что говорят об удовольствии и страдании, сказано достаточно.

З(IV). Что такое удовольствие или каковы его свойства, станет более понятным, если предпринять рассмотрение, исходя из начала.

Зрение считается в любой миг совершенным, ибо оно не нуждается ни в чем, что, появившись позже, завершит идею (eidos) зрения.

Нечто подобное этому — удовольствие; оно есть нечто целостное, и, видимо, за сколь угодно малый срок нельзя испытать такое удовольствие, чья идея за больший срок достигнет совершенства. Вот почему удовольствие не является движением. Ведь всякое движение происходит во времени и направлено к известной цели (τολούς) (как, скажем, движется строительство), и оно завершено (teleia), когда достигнет того, к чему стремится, т. е. по прошествии всего срока или в это время [завершения]. Но применительно к частям все [движения] не завершены и имеют видовое

отличие от движения в целом и друг от друга. Действительно, кладка камней отличается от вытесывания желобов на колонне, а то и другое — от создания храма в целом. При этом создание храма в качестве движения совершенно [и завершено] (ибо ни в чем не нуждается с точки зрения поставленной цели), а создание крениды и триглифа — несовершенно [и не завершение], потому что и то и другое — это [создание] только части.

Таким образом, движение различается по видам (toi eidei) и в любое произвольно взятое время нельзя получить движение, завершенное по своему виду, а если и можно, то [только] за все [время движения].

Так и с ходьбой, и со всем прочим. Действительно, если перемещение — это движение откуда-то и куда-то, то здесь тоже существуют видовые различия: полет, ходьба, прыжки и тому подобное. И [существуют различия] не только в таком смысле, но и в самой ходьбе, [хождение] „откуда-то и куда-то“ на расстояние в стадий и в часть стадия не одно и то же, так же как на расстояния длиной в разные части стадия, и перейти вот эту черту и ту не одно и то же, ибо переступают не только черту, но и черту в [определенном] месте, а ведь эта черта в одном, а та — в другом месте.

Подробно о движении говорилось в других сочинениях, и, по-видимому, не в любое произвольно взятое время движение завершено, напротив, многие [частичные движения] не завершены и имеют видовые различия, коль скоро „откуда и докуда“ образует разные виды.

А вид удовольствия в любое произвольно взятое время совершенен [и завершен]. Ясно поэтому, что удовольствие и движение будут отличны друг от друга и что удовольствие есть нечто из [разряда] целостных и совершенных вещей. Может показаться, что это так еще и потому, что движение иначе, как во времени, невозможно, а удовольствие возможно, ибо оно дано великом в настоящем.

Из этих [рассуждений] ясно и то, что неправильно определяют удовольствие как движение или становление. Не все определяется через эти [понятия], но только то, что состоит из частей и не является целостностями (ta hola). В самом деле, ни для зрения невозможно становление, [или возникновение], ни для точки, ни для монады, и ничто из этого не является ни движением, ни становлением, а значит, и удовольствие этим не является, так как представляет собою нечто цельное.

4. Поскольку же всякое чувство осуществляется (enecrgoysa) в отношении к чувственно воспринимаемому (to aisthelon) и поскольку в совершенстве [оно осуществляется], когда хорошо устроено для восприятия наиболее прекрасного из подлежащего восприятию данным чувством (ton hypo ten aistnesm) (ибо именно тогда имеет место

совершенная деятельность, а говорить ли, что действует само чувство или то, в чем оно помещается, пусть не имеет значения), постольку, стало быть, в каждом случае лучшей является деятельность [чувства], устроенного наилучшим образом для восприятия самого лучшего из подлежащего восприятию этим чувством. Эта деятельность и будет совершеннейшей и доставляющей наивысшее удовольствие. В самом деле, удовольствие может быть при всяком чувстве, так же как при мышлении и умознении (theoria); но наиболее совершенное удовольствие доставляет наиболее совершенная деятельность, а наиболее совершенной является [деятельность чувства], хорошо устроенного для самого доброкачественного из [предметов его восприятия], и это удовольствие завершает [и делает совершенной] деятельность. Но удовольствие придает деятельности совершенство не тем же способом, каким это делают чувственно воспринимаемое [как движущая причина] и чувство [как причина формальная], когда они доброкачественны (так же, как здоровье и врач не в одном и том же смысле являются причиной здорового состояния).

Что удовольствий возникает при каждом из чувств, ясно (говорим ведь мы о видах и звуках, доставляющих удовольствие). Ясно также, что удовольствие возникает прежде всего тогда, когда и чувство наилучшее, и действует оно в отношении к такому же [наилучшему] — предмету восприятия. А если таковы и чувственно воспринимаемое, и чувствующее, то при наличии того, что действует, и того, что испытывает, всегда будет иметь место удовольствие. Удовольствие делает деятельность совершенной [и полной] (teleiōi) не как свойство (hexis), в ней заложенное, но как некая полнота (telos), возникающая попутно, подобно красоте у [людей] в расцвете лет.

Таким образом, пока умопостигаемый (noeton) или чувственно воспринимаемый (aistheton) [предмет] и то, что судит о нем или созерцает его остаются такими, какими они должны быть, в деятельности будет удовольствие; ведь если претерпевающее и действующее подобны и одинаково относятся друг к другу, то и [результат], естественно, будет такой же, как они.

Отчего же никто не испытывает удовольствие непрерывно? Может быть, человек устает? Действительно, ничто человеческое не способно к непрерывной деятельности. А потому и удовольствие не бывает непрерывным: ведь оно сопровождает деятельность.

Некоторые вещи нравятся, пока новы, а потом уже не так, и по той же причине мысль сперва увлечена и напряженно деятельна в этом [новом предмете], например, когда вглядываются в лицо [нового человека, стараясь

его узнать], но после деятельность уже не такая напряженная, напротив того, она небрежная, а потому тускнеют и удовольствия.

Можно предположить, что все стремятся к удовольствию потому же, почему все тянутся к жизни, ведь жизнь — это своего рода деятельность, и каждый действует в таких областях и такими способами, какие ему особенно любы; например, музыкант действует слухом в напевах, любознательный — мыслью в предметах умозрения (*theoremata*), и среди остальных так ведет себя каждый. Удовольствие же придает совершенство [и полноту] деятельности, а значит, и самой жизни, к которой [все] стремятся. Поэтому понятно, что тянутся и к удовольствию, для каждого оно делает жизнь полной, а это и достойно избрания.

5. Вопрос о том, что во имя чего мы выбираем: жизнь во имя удовольствия или удовольствие во имя жизни, в настоящем [исследовании] можно пока отложить. (Очевидно, что эти вещи связаны между собою и не допускают разделения: в самом деле, без деятельности не бывает удовольствия, а удовольствие делает всякую деятельность совершенной.) (V). На этом основании считается, что существуют различные виды удовольствия. Действительно, имеющее видовые различия, как мы полагаем, получает завершенность, [совершенство и полноту], от разного. Это явно и в природном, и в искусственном, например в животных и деревьях, в картине и статуе, в доме и утвари. Соответственно и деятельности разного вида получают совершенство от разного по виду. Деятельность мысли — иной вид, нежели деятельность чувств, а сами они, [мыслительная и чувственная деятельности], в свою очередь, имеют внутри себя видовые [различия]. Следовательно, [видовые различия] имеют и удовольствия, которые делают эти деятельности совершенными.

Это, пожалуй, можно видеть и по внутренней связи (*to synoikeiosthai*) каждого из удовольствий с той деятельностью, которой оно придает совершенство. Деятельности, разумеется, способствует связанное с ней удовольствие, ибо те, кому она доставляет удовольствие, лучше судят о каждом [предмете] и более тонко разбираются [в деле]; так, геометрами становятся те, кто наслаждаются занятиями геометрией, и они лучше понимают каждую частность; соответственно и любящие петь или строить и любые другие мастера достигают успехов в собственном деле, если получают от него наслаждение. Удовольствие способствует деятельности, а что способствует (*ta synauxanta*), внутренне связано (*oikeia*) с тем, чему способствует, и у разных видов внутренняя связь бывает с разными видами.

Это явствует еще больше из того обстоятельства, что удовольствие от одних деятельностей препятствует другим деятельности. Кто любит

флейту, слышав флейтиста, не способен внимать рассуждениям [философа], потому что искусством игры на флейте наслаждается больше, чем своей деятельностью в данное время. Таким образом, удовольствие от искусства флейтиста уничтожает деятельность, связанную с рассуждением; соответственно и в других случаях, когда деятельность касается сразу двух вещей: деятельность, что доставляет больше удовольствия, вытесняет другую, и тем скорее, чем больше они отличаются по [доставляемому] удовольствию; так что другою деятельностью и не занимаются. Вот почему при сильном наслаждении чем бы то ни было мы едва ли делаем что-то другое и, когда мало удовлетворены одним, беремся (одновременно) за другое; скажем, в театре что-нибудь грызут, и делают это особенно усердно, когда состязающиеся дурны.

Итак, поскольку удовольствия, связанные с деятельностями, делают их точней и продолжительней и [вообще] лучше, а чуждые, напротив, уродуют, ясно, что первые и вторые далеко отстоят друг от друга. Чуждые удовольствия делают почти то же, что страдания, связанные с данной деятельностью: страдания, связанные с деятельностями, уничтожают эти деятельности; так, если кому-то неудовольствие и страдание доставляет писать или считать, то, раз эти деятельности причиняют страдания, один не станет писать, а другой — считать.

Таким образом, удовольствия и страдания, связанные с деятельностями, оказывают на них противоположное воздействие, а „связанными“ я называю те удовольствия и страдания, которые возникают от самой по себе деятельности. Об удовольствиях, чуждых деятельности, уже было сказано, что они делают почти то же, что страдания; в самом деле, они уничтожают деятельность, разве только иначе, нежели страдание.

Коль скоро деятельности могут отличаться в добрую и дурную сторону и одни избирают, других избегают, а третьи — ни то ни другое, то так же обстоит дело и с удовольствиями, ибо каждой деятельности соответствует связанное с ней удовольствие.

Так что с добропорядочной деятельностью связано доброе удовольствие, а с дурной — порочное, ведь даже влечения, если они к прекрасным вещам, заслуживают похвалы, а если к постыдным — то осуждения. Наконец, удовольствия, заключенные в деятельности, связаны с ними в большей мере, нежели стремления, ибо стремления и деятельности и во времени, и по природе раздельны, а удовольствия слиты (syneggys) с деятельностями, и их настолько трудно отграничить, что возникает спор: не одно ли и то же деятельность и удовольствие? Тем не менее удовольствие — это все-таки не мысль и не чувство (это [было бы])

нелепо), но из-за того, что удовольствие не отделяется от мысли и чувства, некоторым кажется, что они тождественны.

Так что, как различны деятельности, так различаются и связанные с ними удовольствия. Зрение чистотой отличается от осязания, а слух и обоняние — от вкуса; соответственно различаются и удовольствия от этих чувств, и от них отличаются удовольствия, относящиеся к мысли, а те и другие, [мыслительные и чувственные удовольствия], в свою очередь, имеют различия внутри себя.

Обычно считается, что каждому живому существу присуще (oikeia) свое удовольствие, точно так же как свое дело, ибо удовольствие соответствует деятельности. И если посмотреть на каждое [существо] в отдельности, это, вероятно, станет ясно. В самом деле, различны удовольствия коня, собаки и человека, и, согласно словам Гераклита, „осел охотно предпочел бы золоту солому“, поскольку для ослов в пище заключено больше удовольствия, чем в золоте. Значит, удовольствия у существ разных видов тоже различаются видом, а удовольствия одинаковых существ соответственно не имеют видовых различий.

Но применительно по крайней мере к одному виду — людям — удовольствия все-таки разнятся немало, ибо одни и те же вещи одних улаживают, других заставляют страдать, а что вызывает страдания и ненависть одних, другим доставляет удовольствие и вызывает приязнь. Это бывает даже со сладостями: не одно и то же кажется сладким человеку в горячке и здоровому, а теплым не одно и то же кажется слабому и закаленному. Соответственно и в других случаях.

Пожалуй, во всех подобных случаях имеет место то, что видится добропорядочному. Если же такое определение, как кажется, удачно и в каждом отдельном случае мерой является добродетель и добродетельный человек как таковой, то и „удовольствиями“ будут, пожалуй, те вещи, что кажутся ему удовольствиями, а „доставлять удовольствие“ будет то, чем он наслаждается.

Ничего удивительного, если отвратительное для этого человека кому-нибудь покажется доставляющим удовольствие, ведь много есть [видов] человеческого растления и уродства. Но это не то, что [в действительности] доставляет удовольствие, а то, что доставляет его соответствующим людям с соответствующими наклонностями.

Поэтому ясно, что удовольствия, которые согласно считаются позорными, не следует признавать удовольствиями, кроме как для растленных людей. Но среди тех удовольствий, что считаются добрыми, какой род удовольствий или какое именно удовольствие следует признать

свойственным человеку? Может быть, это явствует из [рассмотрения] деятельностей? Удовольствия ведь сопутствуют деятельности.

Итак, одна ли деятельность или несколько свойственны совершенному и блаженному мужу, все равно удовольствия, которые придают совершенство [и полноту] этим деятельности, должны определяться как в собственном смысле удовольствия человека; остальные удовольствия, так же как [соответствующие] деятельности, будут занимать вторую или еще более низкую ступень.

6 (VI). После того как было сказано о добродетелях, дружбах и удовольствиях, осталось в общих чертах описать счастье, раз уж мы полагаем его целью всего человеческого. Наше рассуждение будет, вероятно, лишь более отчетливым, если повторить сказанное ранее.

Итак, мы сказали, что счастье — это не склад, [или состояние, души], ибо тогда оно было бы и у того, кто проспал всю жизнь, кто живет, как растение, или у того, кто претерпел величайшие несчастья. Если же и такое не годится, то, скорее, счастье следует относить к деятельности, как и было Сказано в предыдущих [рассуждениях], причем из деятельностей одни необходимы и заслуживают избрания ради других, а вторые заслуживают его сами по себе, то ясно, что счастье следует полагать одной из деятельностей, заслуживающих избрания сами по себе, и не одной из тех, что существуют ради чего-то другого; счастье ведь нужды ни в чем не имеет, но довлеет себе.

Сами же по себе заслуживают избрания те деятельности, в которых ничего помимо [самой] деятельности не ищут. Именно такими считаются поступки сообразно добродетели, ибо совершение прекрасных и добропорядочных [поступков] относится к заслуживающему избрания ради себя самого.

Таковыми являются и развлечения, доставляющие удовольствия, потому что их избирают не ради других [благ]: от них ведь, скорее, бывает вред, а не польза, [ибо из-за них] не уделяют внимания своему телу и имуществу. К такого рода времяпрепровождению прибегают большинство тех, кого почитают счастливыми, и тираны потому высоко ставят остроумных при подобном проведении времени; дело в том, что во всем, к чему бывает тяга у тиранов, такие люди умеют сделать себя источником удовольствий, а в таких людях тираны нуждаются.

Потому эти развлечения и считаются признаками счастья, что в них проводят свой досуг государи; но подобные [счастливыцы] не доказывают, наверное, [что счастье — это развлечение], ведь от обладания властью государя не зависят ни добродетель, ни ум, а именно они — источники

добропорядочных деятельностей; и если, не имея вкуса к удовольствию чистому и достойному свободнорожденного, прибегают к удовольствиям телесным, то из-за этого не следует думать, будто эти удовольствия предпочтительны; дети ведь тоже уверены, что самое лучшее это то, что ценится между ними.

Так что вполне разумно, чтобы разные вещи казались ценными детям и мужам, дурным и добрым. Вместе с тем, как говорилось уже неоднократно, и ценным является и доставляет удовольствие [в собственном смысле слова] то, что таково для добропорядочного, ибо для каждого наиболее предпочтительна деятельность в соответствии с его собственным складом и для добропорядочного тем самым такова деятельность, сообразная добродетели.

Следовательно, не в развлечениях заключается счастье, ведь это даже нелепо, чтобы целью было развлечение и чтобы человек всю жизнь работал и терпел беды ради развлечений (*toy paidzein*). Ведь, так сказать, ради другого мы избираем все, за исключением счастья, ибо счастье и есть цель. А добропорядочное усердие (*sproydadzein*) и труд ради развлечений кажутся глупыми и уж слишком ребячливыми (*paidikon*); зато развлекаться для того, чтобы усердствовать в добропорядочных [делах] (*sproydadzei*), — по Анахарсису, это считается правильным, потому что развлечение напоминает отдых, а, не будучи в состоянии трудиться непрерывно, люди нуждаются в отдыхе.

Отдых, таким образом, — не цель, потому что он существует ради деятельности.

Далее, считается, что счастливая жизнь — это жизнь по добродетели, а такая жизнь сопряжена с добропорядочным усердием (*sproyde*) и состоит не в развлечениях. И мы утверждаем, что усердие и добропорядочность (*ta sproydaia*) лучше потех с развлечениями и что деятельность лучшей части души или лучшего человека всегда более добропорядочная и усердная. А деятельность наилучшего выше и тем самым более способна приносить счастье.

Первый попавшийся, в том числе раб, будет вкушать телесные удовольствия, наверное, ничуть не хуже самого добродетельного. Но долю в счастье никто не припишет рабу, если не припишет и участие в жизни. Ведь счастье состоит не в таком времяпрепровождении, но в деятельностях сообразно добродетели, как то и было сказано прежде.

7 (VII). Если же счастье — это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, — наивысшей, а такова, видимо, добродетель наивысшей части души. Будь то ум или что-то еще, что от природы, как считается,

начальствует и ведет и имеет понятие (εμποίαν εκθεί) о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли само божественным, то ли сймой божественной частью в нас, — во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным, [полным и завершенным], счастьем.

Уже было сказано, что это — созерцательная (theoretike) деятельность, что, вероятно, представляется согласованным с предыдущими рассуждениями и с истиной. Действительно, эта деятельность является высшей, так как и ум — высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум. Кроме того, она наиболее непрерывная, потому что непрерывно созерцать мы скорее способны, чем непрерывно делать любое другое дело.

Мы думаем также, что к счастью должно быть примешано удовольствие, а между тем из деятельностей, сообразных добродетели, та, что сообразна мудрости, согласно признана доставляющей наибольшее удовольствие. Во всяком случае, принято считать, что философия, [или любомудрие], включает в себе удовольствия, удивительные по чистоте и неколебимости, и, разумеется, обладающим знанием проводить время в [созерцании] доставляет больше удовольствия, нежели тем, кто знания ищет. Да и так называемая самодостаточность прежде всего связана с созерцательной деятельностью, ибо в вещах, необходимых для существования, нуждается и мудрый, и правосудный, и остальные, но если этим достаточно обеспечены, то правосудному нужны еще и те, на кого обратятся и вместе с кем будут совершаться его правосудные дела (подобным образом обстоит дело и с благоразумным, и с мужественным, и с любым другим добродетельным человеком); мудрый же и сам по себе способен заниматься созерцанием, причем тем более, чем он мудрее. Наверное, лучше [ему] иметь сподвижников, но он все равно более всех самодостаточен.

Далее, одну эту деятельность, пожалуй, любят во имя нее самой, ибо от нее ничего не бывает, кроме осуществления созерцания (para to theoresai), в то время как от деятельностей, состоящих в поступках, мы в той или иной степени оставляем за собой что-то помимо самого поступка.

Далее, считается, что счастье заключено в досуге, ведь мы лишаемся досуга, чтобы иметь досуг, и войну ведем, чтобы жить в мире. Поэтому для добродетелей, обращенных на поступки, область деятельности — государственные или военные дела, а поступки, связанные с этими делами, как считается, лишают досуга, причем связанные с войной — особенно (никто ведь не собирается (haireitai) ни воевать ради того, чтобы воевать, ни

готовить войну ради нее самой, ибо невероятно кроважидным покажется тот, кто станет даже друзей делать врагами, лишь бы сражаться и убивать). И деятельность государственного мужа тоже лишает досуга, потому что помимо самих государственных дел он берет на себя господство (dynasteia) и почет, может быть, даже счастье для самого себя или граждан, при том, что оно отлично от [собственно] государственной деятельности; его-то мы и исследуем, разумеется, как отличное [от политической деятельности].

Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою определенные цели, а не избираются во имя них самих; и поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается средоточенностью (spoydei) и помимо себя самой не ставит никаких целей, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга (to skholastikon) и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, — все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет полным [и совершенным] счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного.

Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью.

Нет, не нужно [следовать] увещаниям „человеку разуметь (phronein) человеческое“ и „смертному — смертное“; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (athanatidzein) и делать все ради жизни (pros to dzen), соответствующей наивысшему в самом себе, право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит.

Видимо, сам [человек] и будет этой частью его, коль скоро она является главной и лучшей [его частью]. А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе].

Сказанное нами ранее подойдет и к настоящему случаю: что по природе присуще каждому, то для каждого наивысшее и доставляет наивысшее удовольствие; а значит, человеку присуща жизнь, подчиненная

уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая.

8 (VIII). На втором месте — жизнь ло [любой] другой добродетели, ибо деятельности, сообразные любой другой добродетели, тоже человеческие. Действительно, правосудные и мужественные поступки и все прочее, что от добродетели мы совершаем в отношении друг друга при сделках, при нужде, при всевозможных действиях (praxesi) и претерпеваниях (pathesi), соблюдая приличное каждому; все это явно человеческие дела. Считается, однако, что некоторые страсти бывают у нас от тела и добродетель нрава во многих отношениях тесно связана со страстями (pathesin).

Далее, рассудительность сопряжена с добродетелью нрава, а последняя, в свою очередь, с рассудительностью, коль скоро принципы рассудительности согласуются с нравственными добродетелями, а правильность в нравственных добродетелях согласуется с рассудительностью. Поскольку же нравственная добродетель и рассудительность имеют дело со страстями, они принадлежат, видимо, составленному из разных частей; но добродетели того, что составлено из разных частей, — это человеческие добродетели, а отсюда следует, что и жизнь по этим добродетелям, и счастье — человеческие. Напротив, добродетель ума отделена от тела и страстей. Сказанного достаточно, ибо более подробный разбор выходит за пределы поставленной перед нами [задачи].

Пожалуй, и во внешнем оснащении [счастье от добродетели ума] будет нуждаться мало или, [во всяком случае], меньше, чем [счастье от нравственной добродетели]. И пусть потребность в вещах необходимых в том и другом случае будет [считаться] равной, хотя государственный муж и больше заботится о теле и тому подобном, ведь разница тут будет невелика, значительна она будет с точки зрения деятельностей.

В самом деле, у щедрого будет нужда в деньгах на щедрые поступки, и у правосудного — для воздаяния (ибо желания не явны, и люди неправосудные прикидываются, будто тоже желают делать правосудные дела), а у мужественного будет нужда в силе (dynamis), если он действительно исполняет что-то относящееся к его добродетели, и [даже] у благоразумного — в возможности [вести себя так или иначе]; как еще выяснится, таков ли данный человек, или он один из прочих?

Спорят и о том, что главнее в добродетели: сознательный выбор или [сами] поступки, раз уж она зависит от того и другого. Ясно, что [понятие] совершенства (to teleion) требовало бы того и другого вместе; при этом для

поступков нужно многое, и, чем они величественней и прекрасней, тем больше. Тому же, кто созерцает, ни в чем подобном нет нужды, во всяком случае для данной деятельности; напротив, это даже, так сказать, препятствия, для созерцания, по крайней мере, это так; но в той мере, в какой созерцающий является человеком и живет сообща с кем-то, он предпочитает совершать поступки, сообразные также и [нравственной] добродетели, а значит, у него будет потребность в подобных, [названных выше вещах], чтобы существовать как человек.

Что совершенное счастье — это некая созерцательная деятельность, станет, наверное, очевидно также из нижеследующего. В самом деле, блаженными и счастливыми мы представляем себе в первую очередь богов. Какие же поступки нужно им приписать? Может быть, правосудные? Но разве боги не покажутся смешными при заключении сделок, возвращении вкладов и при всех подобных делах? Тогда, может быть, представить их мужественными, стойкими в опасностях и идущими на риск, потому что это прекрасно? А может быть, щедрыми? Однако кому станут они давать? Да и нелепо, если у них будет монета или что-то в этом роде. А благоразумные поступки, в чем бы они могли состоять? Разве не унизительна для богов похвала за то, что у них нет дурных влечений? Если перебрать все, то обнаружится, что все ничтожно и недостойно богов. И тем не менее все представляют себе богов живыми, а значит, и деятельными. Не спят же они, в самом деле, словно Эндимион?

Но если у живого отнять поступки и, более того, если отнять творчество, что тогда остается, кроме созерцания? Следовательно, деятельность бога, отличающаяся исключительным блаженством, будет созерцательной, и таким образом, из человеческих деятельностей та, что более всего родственна этой, приносит самое большое счастье.

Доказательство сему и в том, что остальные [живые существа], будучи полностью лишены такой деятельности, не имеют доли в счастье.

Итак, для богов вся вообще жизнь блаженна, а для людей — лишь настолько, насколько присутствует в ней некое подобие такой деятельности. Из других же живых существ ни одно не бывает счастливо, поскольку они никак не причастны созерцанию.

Таким образом, насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует [способность] созерцать, в том — и [способность] быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от [самого] созерцания, ибо оно ценно само по себе. Так что счастье будет видом созерцания.

9. Будет, однако, нужда и во внешних благоприятных обстоятельствах,

коль скоро речь идет о человеке. Ведь природа человека не самодостаточна, чтобы [можно было] заниматься [только] созерцанием, но нужно еще, чтобы тело было здорово, чтобы была пища и прочий уход. Тем не менее не следует все-таки думать, что, кто будет счастлив, будет нуждаться во многом и большом, хотя и невозможно быть блаженным без внешних благ. Действительно, [наша] самодостаточность и то, как мы поступаем, не зависит от избытка, и, не будучи владыкой (arkhon) земли и моря, можно совершать прекрасные поступки. Даже между людьми средними найдется кто-то, кто способен поступать сообразно добродетели. Это можно видеть со всей ясностью: по общему мнению, частные лица (idiotai) совершают добрые поступки не хуже, но даже лучше государей. И довольно, чтобы имелось столько благ, [сколько у обычного, среднего человека], ибо счастлива будет жизнь у занятого деятельностью сообразной добродетели.

И Солон, наверное, удачно изображал счастливых, говоря, что это люди средне обеспеченные внешними благами, совершившие, по его мнению, наипрекраснейшие поступки и прожившие жизнь благоразумно: в самом деле, у владеющих средним достатком есть возможность совершать поступки, какие должно.

Похоже, и Анаксагор представлял себе счастливого не богачом и не государем, когда сказал, что не удивился бы, если бы большинству какой-нибудь [счастливца] показался странным. [Большинство] ведь судит по внешним благам, такие только и чувствуя.

Итак, мнения мудрецов, как кажется, согласуются с нашими рассуждениями. Такое согласие внушает, конечно, известное доверие, но об истине в связи с поступками судят по делам и из [самого] образа жизни, ибо главное заключается здесь. Итак, нам следует посмотреть на высказанные ранее [суждения] применительно к делам и образу жизни, и, если они согласуются с делами, следует их принять, а если противоречат, следует представить их [диалектическими] рассуждениями.

Кто проявляет себя в деятельности ума (ho kata nous energon) и почитает ум, видимо, устроен наилучшим образом и более всех любезен богам. Ибо если боги, как принято считать, уделяют какое-то внимание человеческим делам, то было бы вполне понятно, если бы боги наслаждались самым лучшим и самым для них родственным (а это, видимо, ум) и если бы воздавали добром тем людям, кто больше всего его любит и ценит, за то, что они внимательны к любезному (ta phila) богам и поступают правильно и прекрасно. Нет сомнения, что все это в первую очередь имеется у мудреца. А значит, он всех любезней богам. Он же, видимо, и самый счастливый, так что и в этом смысле мудрец выходит

счастливец по преимуществу.

10 (IX). Итак, если об этих вещах и о добродетелях, а также о дружеских отношениях и удовольствиях в общих чертах сказано достаточно, то надо ли думать, что цель, избранная нами прежде, достигнута? Или же, как говорят, цель всего, что имеет отношение к поступкам, не в том, чтобы охватить созерцанием и знать каждый предмет, но, скорее, в том, чтобы осуществлять сами поступки. И в случае с добродетелями недостаточно знать, [что это такое], но нужно стараться обладать ими и их применять или еще как-то становиться добродетельными.

Так что если бы самих по себе рассуждений было достаточно (*hoi logoi aytarkeis*), чтобы сделать людей добрыми, эти [рассуждения] по праву получили бы, сказал Феогнид, множество великих наград, и нужно было бы ими обзавестись.

Но в действительности оказывается, что силой [рассуждения] можно подстегнуть и подвигнуть возвышенных (*eleytherioys*) между юношами, а нрав благородный и воистину любящий прекрасное заставить вдохновляться [одной] добродетелью; однако обратить к нравственному совершенству большинство [рассуждения] не способны, потому что большинству людей по природе свойственно подчиняться не чувству стыда, а страху и воздерживаться от дурного не потому, что это позорно, но опасаясь мести. Живя страстью, они, конечно, ищут присущих им удовольствий и того, что их сулит, а избегают страданий, противоположных [присущим им удовольствиям]; но о прекрасном и поистине доставляющем удовольствие они не имеют понятия, поскольку не знают его вкуса.

Какое же рассуждение могло бы переменить таких-то людей? Ведь невозможно и, во всяком случае, непросто с помощью рассуждения совершить перемену в том, что издавна воспринято нравами. Так что, наверное, нужно быть довольными, если, располагая всем, благодаря чему, по нашему мнению, становятся добрыми, мы смогли получить толику добродетели.

Одни думают, что добродетельными бывают от природы, другие — что от привычки, третьи — что от обучения. Ясно, разумеется, что присутствие в нас природного от нас не зависит, но в силу неких божественных причин дастся поистине удачливым.

Рассуждение же и обучение, пожалуй, не для всех имеют силу, а нужно, чтобы душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена для правильного наслаждения и ненависти, подобно [вспаханной] земле, [готовой] взрастить семя. Ведь кто живет по страсти,

пожалуй, и слушать не станет рассуждения, которые отвращают [его от страсти], а если и станет, не сообразит, [что к чему]. Как же при таком складе можно переубедить? И вообще, страсть, по-видимому, уступает не рассуждениям, а насилию.

Итак, надо, чтобы уже заранее был в наличии нрав, как бы подходящий для добродетели, любящий прекрасное и отвергающий постыдное.

Получить смолоду правильное руководство [на пути] к добродетели трудно, если не быть воспитанным соответствующими законами; ведь жить благоразумно и выдержанно большинству не доставляет удовольствия, и особенно молодым. Именно поэтому воспитание и занятия должны быть установлены по закону, так как близко знакомое (*synethe*) не будет причинять страданий.

Однако, вероятно, недостаточно в молодости получить правильное воспитание и встретить внимание; напротив, поскольку, уже будучи мужем, надо заниматься подобными вещами и приучаться к ним, постольку мы будем нуждаться в законах, касающихся этих вещей и вообще охватывающих всю жизнь. Ведь большинство, скорее, послушны принуждению, нежели рассуждению, а взысканию — скорее, нежели прекрасному.

Недаром некоторые уверены, что законодателям следует призывать и понуждать к добродетели во имя прекрасного, [понимая при этом], что прислушаются те, кто благодаря привычке уже продвинут в сторону добра, а на непослушных и людей сравнительно худой породы (*aphyesteroi*) налагать наказания и возмездия; неисправимых же вообще изгонять вон из государства, ибо добрый человек, соотносящий свою жизнь с нравственной красотой, будет повиноваться суждению, а дурной в стремлении к удовольствию обуздывается страданием, словно скот ярмом. Потому и говорят, что страдания эти должны быть такими, какие в наибольшей мере противодействуют излюбленным удовольствиям.

Так что если, как говорилось, добродетельный должен быть хорошо (*kalos*) воспитан и приучен [к хорошему] и если в таком случае он должен проводить жизнь в добрых занятиях и ни волей, ни неволей не совершать дурных поступков, то это, скорее всего, бывает у тех, кто по образу жизни так или иначе подчиняется уму и правильному порядку, причем обладающему силой (*iskhys*). Но предписание отца не является ни применением силы (*to iskhynon*), ни принуждением (*to anagkaion*), а значит, и вообще не является таковым [приказание] одного человека, коль скоро он не царь или кто-то в этом роде. Закон же имеет принудительную силу

(anagkastike dynamis), поскольку является суждением (logos), основанным так или иначе на рассудительности или уме. И если к людям, которые противодействуют нашим порывам, мы испытываем вражду, даже если они поступают правильно, то закон, устанавливая доброе, не бывает ненавистен.

Только в государстве лакедемонян и, {может быть}, в немногих других законодатель, видимо, уделил внимание воспитанию и занятиям [молодежи], а в большинстве государств к таким вещам нет внимания и каждый живет, как желает, наподобие циклопа, „право творя над детьми и супругой“.

Поэтому самое лучшее — это чтобы появилось общественное внимание к таким вещам, причем правильное.

Но если общественное внимание [к воспитанию] отсутствует, тогда, видимо, каждому подобает способствовать своим детям и друзьям [в достижении] добродетели [и уметь это осуществлять] или, по крайней мере, сознательно избирать это. К [воспитанию] же, как может показаться, более всего способен тот, кто, как следует из сказанного, научился создавать законы (nomothetikos ginoraenos). Ведь ясно, что общественное внимание [к воспитанию] возникает благодаря законам, причем доброе внимание — благодаря добропорядочным законам. Писанные это законы или неписанные, один человек или многие будут благодаря им воспитаны, едва ли будет иметь значение, так же как не имеет это значения в музыке или гимнастике и в других занятиях.

В самом деле, подобно тому как в государствах имеет силу законное и то, что в нравах [общества], так, и даже еще в большей степени, в семьях силу имеют суждения отца и его привычки из-за близкого с ним родства и из-за его благодеяний, ведь [в домохладцах] заложена любовь [к главе семьи], и они от природы [ему послушны].

Кроме того, воспитание каждого по отдельности (he kath' hekaston paideia) отличается от воспитания общественного (hai koinai), подобно [отличию общего и частного случая] во врачебном деле; так, по общему правилу, при жаре нужны покой и голодание, но определенному больному, может статься, не нужны, и кулачный боец не всех, наверное, обучает одному и тому же приему борьбы.

Придется признать, однако, что при внимании [к воспитанию] в частном порядке (idias epimeleias) в каждом отдельном случае достигается большая точность, ибо каждый тогда получит то, что ему больше подходит. Но и к каждому врач и учитель гимнастики и всякий другой мог бы с наибольшим успехом проявлять внимание, зная общие правила (to

katholoy): что, мол, годится для всех и что для таких-то (науки ведь имеют дело с общим, как говорят и как оно и есть). Вместе с тем ничто, видимо, не мешает, чтобы один человек осмыслил (epimelethenai) правильно — даже и не обладая научным знанием; но тонко различая благодаря опыту, что происходит в каждом отдельном случае; так, иные слынут самыми лучшими врачами для самих себя, хотя ничем не способны поддержать [здоровье другого]. Тем не менее во всяком случае тому, кто хочет стать мастером и быть способным охватывать предмет умозрением, — тому, надо полагать, следует прибегать к общему правилу и, насколько возможно, с ним ознакомиться. Ведь сказано, что науки имеют дело с общим.

Может быть, тому, кто желает делать людей — многих или немногих — лучшими, уделяя внимание [их воспитанию], надо постараться научиться создавать законы, коль скоро благодаря законам мы можем стать добродетельными. Конечно, не всякий способен правильно наставить кого бы то ни было, кого ему предложено [воспитывать], а если кто и способен, то это знаток, так же как во врачебной науке и в прочих [делах], в которых [потребны] своего рода внимание [к другим] и рассудительность.

А потому не нужно ли теперь тщательно рассмотреть, от чего и как можно обрести качества законодателя? Может быть, как и в других случаях, [учиться надо] у государственных мужей? Ибо мы сочли, что законодательное искусство — часть государственного. Но может быть, с государственным искусством дело обстоит не так, как с прочими науками и умениями (dynamais)? Ибо в других случаях, как мы видим, одни и те же люди и передают свои способности (dynamais) [детям], и проявляют их сами в своей деятельности, как, скажем, врачи и художники; обучать же государственным делам (ta politika) берутся софисты, но ни один из них не действует [в этой области]; а те здесь действуют, кто занимается делами государства, однако они, надо полагать, действуют так благодаря известной способности и, скорее, руководствуясь опытом, а не мыслью. Они-то, оказывается, не пишут и не произносят речей о таких [предметах, как политика], хотя, может статься, это было бы прекраснее, чем в суде и в народном собрании, и, наконец, они не сделали государственными людьми своих сыновей или кого-нибудь из друзей. А это было бы вполне разумно, умей они [воспитывать], ибо они не могли бы оставить своим государствам лучшего наследства, да и сознательно избрать для самих себя и для самых близких друзей что-либо важнее такой способности. Впрочем, и опыт, наверное, не мало прибавляет к способности, иначе не становились бы государственными людьми благодаря близкому знакомству с государственной жизнью. Вот почему тем, кто тянется к знанию

государственных дел, нужен, надо полагать, еще и опыт.

А кто из софистов обещает научить [искусству управлять государством], слишком явно далек от того, чтобы это сделать. Софисты ведь вообще не знают ни того, что такое [политика], ни к чему она имеет отношение, иначе они бы не ставили ее в один ряд с риторикой или ниже ее и не думали бы, что легко дать законодательство, собрав законы, пользующиеся доброй славой. О том, что можно выбрать самые лучшие законы, они говорят так, будто выбор не зависит от соображения, а умение судить правильно не имеет огромной важности при выборе, так же как в музыке. Действительно, в каждом деле опытные правильно судят о том, что сделано (*eiga*), и соображают, посредством чего и как исполняется [работа] и что к чему подходит. Что же касается неопытных, то они должны быть довольны, если от них не скроется, хорошо сделана работа (*ergon*) или плохо, как, скажем, в живописи.

Законы между тем похожи на произведения (*erga*) государственного искусства. Как же тогда по ним научиться создавать законы или судить, какие самые лучшие? Мы же видим, что и врачами становятся не по руководствам, и это несмотря на то, что [сочинители подобных руководств] стараются все-таки не только назвать лечение, но, предварительно разобрав, какие бывают складывания [людей, указать], как может быть исцелен [такой-то больной], и как надо лечить каждого в отдельности. Но если для опытных это считается подспорьем, то для не владеющих научным знанием это бесполезно. А раз так, то своды законов и [описаний] государственных устройств только тем, должно быть, сослужат добрую службу, кто способен охватить их умозрением (*theoresei*) и рассудить, (*krinai*), что в них хорошо (*kalos*) или, напротив, [плохо] и каким государствам какие подходят законы. Но тем, кто пересмотрит такие [собрания], не имея соответствующего склада [и навыка], тем не будет дано правильно судить об этих вещах, разве только совершенно случайно, однако они, возможно, станут больше соображать в таких вопросах.

Поскольку же наши предшественники оставили без разбора вопрос о составлении законов, лучше, вероятно, рассмотреть его с большим вниманием, а значит, и вопрос о государственном устройстве в целом, чтобы так философия, касающаяся человеческих дел, получила по возможности завершенность [и полноту].

Прежде всего мы постараемся проверить, не высказали ли наши предшественники что-нибудь правильное в частностях; затем, исходя из сопоставления государственных устройств, постараемся охватить умозрением, какие причины сохраняют и уничтожают государства

[вообще] и какие [служат сохранению и уничтожению] каждого [вида] государственного устройства, а также по каким причинам одними государствами управляют хорошо, а другими плохо. Ведь охватив это умозрением, мы скорее, наверное, узнаем, какое государственное устройство является наилучшим, каков порядок при каждом [государственном устройстве], какие законы и обычаи (ethe) имеют в нем силу.

Сделав таким образом зачин, перейдем к рассуждению.

КОММЕНТАРИИ

Это — трактат о счастье, о том, как достичь счастливой жизни, или блаженства. Написан Аристотелем зрелого возраста и посвящен то ли отцу, то ли сыну, рано умершему, оба носили имя Никомах. Философские направления, как известно, именуются путем прибавления частицы „изм“ к категории, которая для мыслителей этого направления считается базисной. Трудно придумать в данном случае термин на русском языке, древнегреческий это позволяет. И придумано название эвдемонизм для направления, в котором счастье признается высшей целью жизни. От эв — благо, и даймоний — дух, получается что-то вроде благодушия, душевного покоя. Так что „Никомахова этика“ считается выдающимся памятником античного эвдемонизма. Тут читатель может спросить: а как же иначе, что еще, кроме счастья, может быть высшей целью жизни? Ну, хотя бы свобода, так говорят современные философы. И разъясняют, что в жизни вполне возможны ситуации, когда человек стоит перед выбором: счастье или свобода. Греки перед таким выбором не стояли.

„Никомахова этика“ состоит из десяти книг. Структура сочинения довольно четкая. Она задана ясным принципом: подробно рассмотреть добродетели, чтобы понять все, связанное со счастьем. Ибо счастье — это деятельность души в полноте добродетели. Вот они и рассматриваются, добродетели, на протяжении многих страниц, весьма подробно.

Книга первая. В ней анализируется исходное понятие — счастье. Человека, ориентированного на либеральные ценности, может разочаровать то, что учение о счастье, которое Аристотель собирается изложить, оказывается наукой о государстве. Разумеется, никакого этатизма или превознесения государства в современном смысле здесь нет. Все проще. Поскольку человек, по Аристотелю, — существо политическое, т. е. живущее в полисе (государстве), ясно, что там он и может достичь счастья. А наше понимание государства иного рода. Любопытна классификация образов жизни: государственный, созерцательный и, pardon, скотский. Последний избирает большинство, это — жизнь, полная грубых чувственных наслаждений. Государственный образ жизни ведет человек деятельный, тот, для которого счастье связано с почетом. Но лучший образ жизни — созерцательный. Речь идет о размышлении, познании истины ради нее самой, а не ради какой-либо пользы. Ясно, почему это так. Ведь счастье есть деятельность, сообразная с добродетелью, а высшей

добродетелью является разум. В конце книги первой вводится различие добродетелей на мыслительные (дианоэтические) — мудрость, сообразительность, рассудительность и нравственные (этические) — щедрость, благоразумие.

Книга вторая разъясняет природу добродетелей того и другого вида. Мыслительные добродетели формируются обучением, а нравственные — привычкой. И то, и другое предполагает многократное повторение. Пожалуй, подходящее здесь слово — упражнение, т. е. работа, смысл которой не столько в единичном результате, сколько в обретении навыков. Аристотель ясно высказывается о цеди этики — не просто знать, что такое добродетель, а стать добродетельным. В сфере нравственной нечего рассуждать, надо совершать нравственные поступки.

Хотя вся „Никомахова этика“ посвящена исследованию добродетели, время от времени Аристотель дает этому главному понятию краткие определения. Вот и здесь мы находим определение добродетели „по родовому понятию“. Оказывается, что это — нравственные устои или склад души. Это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем своими страстями.

В этой книге Аристотель приступает к изложению своего, ставшего знаменитым, учения о середине, можно сказать, золотой середине. Это то, что не избыточно и не недостаточно: избыток и недостаток губительны для добродетели. Излюбленное занятие Аристотеля — давать определения разным добродетелям как срединным состояниям. Например, мужество — это обладание серединой между страхом и отвагой. Или щедрость — это середина между мотовством и скупостью.

Книга третья начинается с разграничения произвольных и непроизвольных поступков. Непроизвольное совершается подневольно и по неведению. Иными словами, здесь на первом месте внешние условия. А при произвольных действиях главную роль играет мотив — нечто внутреннее. Далее рассматривается вопрос о сознательном выборе и принятии решений. Это необходимо, чтобы показать, что добродетели произвольны и зависят от нас.

Аристотель весьма конкретен, он предпочитает простые примеры и разборы обыденных ситуаций. Ему надо сосчитать число добродетелей, взяв каждую в отдельности и рассмотрев, какова она, к чему относится и как проявляется. Много говорится, например, о мужестве. Для греков, а особенно для римлян, эта добродетель была на втором месте, после мудрости. „Мужественные решительны в деле, а перед тем спокойны“, — пишет Аристотель. Ясно о каком деле речь — о войне. Но не только в битве проявляется мужество. Всего видов мужества Аристотель насчитывает

пять. Кроме воинского, еще гражданское, из тех, что могут быть названы кратко. Далее можно перечислить: немужественен тот, кто легко впадает в гнев, кто самонадеян и кто пребывает в незнании. Противоположные им — мужественны. В конце книги подробно рассматривается вопрос, о том, что есть благоразумие.

Книга четвертая. По порядку исследования в этой книге присутствуют следующие добродетели: щедрость, великолепие, величавость, ровность, любезность. Человеку нашего времени слова величавость и великолепие мало о чем говорят. О других добродетелях из этого списка мы знаем или догадываемся. Чтение Аристотеля позволяет нам и узнать, и уточнить. Любопытно, что учение о середине формально предполагает существование для каждой добродетели крайних состояний — того, во что превращается добродетель при избытке или недостатке. Но в языке не всегда находятся слова, выражающие эти состояния. Есть такие слова для мужества и щедрости, а для ровности нет. Точнее, само слово ровность не обозначает точно ту золотую середину, которой надо обладать, чтобы быть добродетельным. И для соответствующих крайностей нет слов. „Мы относим к середине ровность, которая отклоняется в сторону недостатка“, — пишет Аристотель. А страсть, вокруг которой обсуждается тема ровности, есть гнев. Не обладающие этой добродетелью гневливы, горячи, желчны, злобны.

Смысл великолепия можно понять, зная соответствующие крайности. Недостаток в великолепии есть мелочность, а избыток — безвкусная пышность. Эта добродетель имеет отношение к имуществу. Траты великолепного велики и подобающи. А величавость — добродетель особенная. Это, можно сказать, украшение добродетелей. Истинно величавым быть трудно, это требует нравственного совершенства. Величавых часто считают гордецами. Они равнодушны к ценностям толпы, не суетливы, даже праздны. Однако же они деятельны в великих и славных делах, каковые, естественно, не каждый день случаются. Великое — большая редкость, поэтому величавому мало что важно.

Книга пятая. Она целиком посвящена справедливости, точнее, добродетели, которая обозначается словом „dikaiosyne“ (латинская транскрипция). Переводчик „Никомаховой этики“, представленной в данном томе, отказался от традиции переводить „dikaiosyne“ словом „справедливость“, предложив вместо него слово „правосудность“. Классический русский язык это позволяет: правосудный человек — тот, кто судит и поступает по праву. Короче говоря, в этой книге речь идет о справедливости, праве и правосознании. Мы будем использовать слова

„правосудность“ и „справедливость“ как синонимы. Текст весьма сложен, читателю, желающему разобраться в этой теории, надо набраться терпения.

Прежде всего Аристотель различает справедливость общую и частную. Это вроде понятного нам различения на мораль и право. Общая справедливость — величайшая из добродетелей. Это даже не отдельная добродетель, а признак гармонического единства всех других добродетелей. Здесь Аристотель солидарен с Платоном, который в „Государстве“ под справедливостью понимает единство мудрости, мужества и рассудительности. Далее вводится два вида частной справедливости: коммутативная и дистрибутивная (латынь). Термины эти появились позже, в русском языке принята соответствующая пара — распределительная и компенсаторная (уравнительная). Первая относится к ситуациям распределения благ в зависимости от статуса (достоинства), вторая — к разнообразным ситуациям обмена (простейший пример — купля-продажа).

Книга шестая. При рассмотрении добродетелей Аристотель следует определенной логике. Вначале идет анализ нравственных добродетелей, затем „справедливость“ как нечто, опирающееся на рациональное начало, и, наконец, добродетели собственно разума, или дианоэтические добродетели. К ним и переходит Аристотель в книге шестой.

Разум продуцирует мысль. Но не любая мысль рассматривается в этике, а та, которая есть начало поступков (практики). В философии Нового времени это будет названо „практическим разумом“. В отличие от теоретического, или чистого. Однако одной мысли недостаточно для поступка, „мысль ничего не приводит в движение“. Необходима еще другая сила души — стремление. Это то, что сегодня мы называем волей. После этих определений Аристотель переходит к рассмотрению самих „мыслительных“ добродетелей — рассудительности, мудрости, знания, сообразительности. Здесь же присутствует и совесть. Хотя в этом ряду совесть может показаться не вполне уместной, основания, чтобы поместить ее сюда, у Аристотеля были — он не разводил слишком далеко истину и добро. Их единство мы обнаруживаем в определении совести — „правильный суд доброго человека“.

Книга седьмая. Рассматривая добродетели, Аристотель противопоставляет им пороки. Это — то, чего следует избегать. Но этого мало, надо еще избегать невоздержности и зверства. Речь идет о том, что находится за пределами добродетелей и пороков, о том, что выше (бог) и ниже (зверь) человеческого.

Воздержности, или выдержанности, отводится много места.

Аристотель, как мыслитель, державшийся больше фактов, нежели идей, не согласен с Сократом в том, что человек поступает дурно только по неведению. Да, знание — великая вещь, но есть еще страсти. Сократ не различает знание и его применение. А ведь знающий человек может и не применять свои знания, т. е. он может знать, что поступает дурно, и не воздерживаться. Надо различать невоздержность и распущенность. Невоздержный захвачен сильным влечением. А распущенный совершает постыдный поступок, не испытывая влечения или испытывая его слабо. Потому распущенный представляется худшим.

В трактате о счастье невозможно избежать вопроса о телесных удовольствиях и страданиях. Ведь принято считать, что счастье сопряжено с удовольствием. Аристотель отмечает подробность „народной этимологии“: слово „ма-кариос“ (блаженный, счастливый) происходит от „кхайро“ (радуюсь, наслаждаюсь). От того, кто считает разум „лучшей частью души“ нельзя ожидать особого почтения к телесным удовольствиям. Однако Аристотель и не аскет. Он не согласен с теми, кто не относит удовольствия к благу только потому, что их ищут дети и звери. В счастливой жизни благоразумного человека должно быть место удовольствиям. А дурной человек тот, кто ищет их избытка. Понятно, почему люди вообще стремятся к удовольствиям — они вытесняют страдания.

Книга восьмая. Она посвящена добродетели, которая обозначается словом „*philia*“. В русском языке есть много слов, от него образованных: „философия“, „библиофил“ и т. п. В данном случае речь идет об особом отношении между людьми, о дружбе или дружественности. О том, что есть, по словам Аристотеля, „самое необходимое для жизни“. *Philia* — это и любовь, но не та любовь, о которой толкуют персонажи платоновского „Пира“. У греков было четыре слова для обозначения разных оттенков любви. *Philia* и *Eros* — в известном смысле противоположны, как противоположны духовный покой и страсть, соединение подобных и противоположных сущностей.

Дружбу Аристотель ставит выше справедливости. Ведь когда граждане дружественны друг к другу, они не нуждаются в суде. А всего существует три вида дружбы, и различаются они по тому, ради чего люди желают друг другу благ: одни ради блага самого по себе, другие ради удовольствия, третьи ради пользы. Возможно, читатель решит, что упоминаемая здесь польза снижает пафос и все сводится к теме „нужного человека“. Нет, в жизни бывают ситуации, когда соединение дружбы и пользы вполне нормально: старики, замечает Аристотель, ищут не удовольствий, а

помощи. Из соображений пользы дружат и государства. Но совершенная дружба устанавливается между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными. Главный же признак дружбы — наслаждение взаимным общением. Поэтому скучные и сварливые люди не годятся для дружбы.

От индивидуально-психологического аспекта Аристотель переходит к социальному, рассматривая дружбу в связи с правом и государством. Такова ментальность древнего грека, государство для него — нечто иное, нежели для нас. В зависимости от типа государства по-разному складывается между людьми дружба. Одно государственное устройство более располагает к дружбе, другое менее.

Книга девятая. В ней продолжается тема дружбы. Исследователи предполагают, что восьмая и девятая книги „Никомаховой этики“ составляли у Аристотеля единый трактат о дружбе, который позднее разделили на две части, чтобы сделать все десять книг соразмерными. И в этой книге, так же как в других, мы находим много тонких наблюдений и глубоких размышлений, подтверждающих мысль о неизменности человеческой природы. В главном древние греки одобряли и осуждали то, что одобряем и осуждаем мы. Любопытно рассуждение о единомыслии как признаке дружеского отношения. Это — не сходство мнений, не согласие, скажем по научным вопросам, ибо все это не имеет отношения к дружбе. Единомыслием обладают в том, что касается поступков. Например, единомыслие в государствах имеется тогда, когда граждане согласны между собой относительно того, что всем им нужно, когда они делают то, что приняли сообща. В вопросе Аристотеля „К кому нужно питать дружбу в первую очередь — к самому себе или к кому-нибудь другому?“ чувствуется, что слово „дружба“ неточно передает греческое „*philia*“. Но это — детали, ясно все-таки о чем речь. Так вот, себялюбие считается чем-то негативным, потому что под этим обычно имеется в виду неумеренное стремление к имуществу, почестям и телесным удовольствиям. Когда же человек заботится о своей нравственной красоте, никто не осудит его, не назовет себялюбивым. Но именно такой человек — „себялюб“.

В обыденном сознании очевидна мысль: чем больше друзей, тем лучше. Аристотель вслед за Гесиодом считает, что и здесь должна быть мера. Друзей не должно быть много, как и приправы к пище. Чем больше друзей, тем затруднительнее ответить услугой за услугу.

Книга десятая. В размышлении о счастливой жизни нельзя избежать вопроса об удовольствиях. Им и посвящена последняя книга. Следуя заведенному им порядку рассмотрения, Аристотель вначале приводит

общепринятые представления, а затем начинает анализ по существу. Из того, что говорят об удовольствиях, верно следующее: а) удовольствие не есть собственно благо, б) не всякое удовольствие достойно избрания, в) существуют некоторые удовольствия, достойные избрания сами по себе. Что же такое удовольствие в сущности? Это — чувство, порождаемое совершенной деятельностью и сопровождающее ее. Деятельность же — категория широкая. Это сама жизнь. „Все стремятся к удовольствию потому же, почему все тянутся к жизни“.

В конце книги Аристотель возвращается к рассмотрению счастья. Композиция „Никомаховой этики“ совершенна. Заявлена тема счастья, дано исходное определение, а затем подробно обсуждается его понятийные компоненты: добродетель, дружба, удовольствие. И вот пришло время подводить итоги. Главный итог в следующем: тот человек самый счастливый, кто проявляет себя в деятельности ума, т. е. созерцании. Затем обнаруживается любопытная диалектика. Счастье — качество индивидуальное. Но именно счастливые люди наиболее подходят к жизни в обществе. Ибо они, почитая ум, подчиняются уму и правильному порядку. Они проводят жизнь в добрых делах и не совершают дурных поступков. Как воспитывать таких людей — вот вопрос. Аристотель считает, что дело это государственное. В том смысле, что воспитание осуществляется благодаря добропорядочным законам. Здесь намечается естественный переход к будущему сочинению Аристотеля — „Политике“. Чтобы философия, касающаяся человеческих дел, получила завершенность и полноту.

В. В. Шкода

* КНИГА ВОСЬМАЯ *

1(1).

Вслед за этим, видимо, идет разбор дружественности (philia), ведь это разновидность добродетели, или, [во всяком случае, нечто] причастное добродетели (met aretes), а кроме того, это самое необходимое для жизни. Действительно, никто не выберет жизнь без друзей (philoï), даже в обмен на все прочие блага. В самом деле, даже у богачей и у тех, кто имеет должности начальников и власть государя, чрезвычайно велика потребность в друзьях. Какая же польза от такого благосостояния (eueretia), если отнята возможность благодетельствовать (euergesia), а благодеяние оказывают преимущественно друзьям, и это особенно похвально? А как сберечь и сохранять [свое благосостояние] без друзей, ибо, чем оно больше, тем и ненадежней? Да и в бедности и в прочих несчастьях только друзья кажутся прибежищем. Друзья нужны молодым, чтобы избегать ошибок, и старикам, чтобы ухаживали за ними и при недостатках от немощи помогали им поступать [хорошо]; а в расцвете лет они нужны для прекрасных поступков „двум совокупно идущим“ [2], ибо вместе люди способнее и к пониманию и к действию.

По-видимому, в родителе дружественность к порожденному заложена от природы, так же как в порожденном — к родителю, причем не только у людей, но и у птиц, и у большинства животных, и у существ одного происхождения — друг к другу, а особенно у людей, недаром мы хвалим человеколюбивых (philanthropoi). Как близок и дружествен (hos oïkeiou kai philon) человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний[3]. Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства[4], и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности, ибо единомыслие — это, кажется, нечто подобное дружественности, к единомыслию же и стремятся больше всего законодатели и от разногласий (stasis), как от вражды, охраняют [государство]. И когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то» время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще и в дружественности; из правосудных же [отношений] наиболее правосудное считается дружеским (philikon).

[Дружба — это] не только нечто необходимое, но и нечто нравственно

прекрасное, мы ведь воздаем хвалу дружелюбным, а иметь много друзей почитается чем-то прекрасным. К тому же [некоторые] считают, что добродетельные мужи и дружественные — это одно и то же [5].

2.

О дружбе немало бывает споров. Одни полагают ее каким-то сходством и похожих людей — друзьями, и отсюда поговорки: «Рыбак рыбака...» и «Ворон к ворону...» и тому подобные. Другие утверждают противоположное: «Все гончары».

– [соперники друг другу][6] Для этого же самого подыскивают [объяснения] более высокого порядка и более естественнонаучные, так Еврипид говорит: «Земля иссохшая вожделеет к дождю, и величественное небо, полное дождя, вожделеет пасть па землю»; и Гераклит: «Супротивное сходится», и «Из различий прекраснейшая гармония», и «Все рождается от раздора»; этому [мнению] среди прочих противостоит и Эмпедоклово, а именно: «Подобное стремится к подобному»[7].

Итак, мы оставим в стороне те затруднительные вопросы, которые относятся к природоведению (это ведь не подходит для настоящего исследования), а все то, что касается человека и затрагивает нравы и страсти, это мы внимательно исследуем, например: у всех ли бывает дружба, или испорченным невозможно быть друзьями, а также один ли существует вид дружбы или больше. Те, кто думают, что один, по той причине, что дружба допускает большую и меньшую степень, уверились в этом без достаточного основания, ибо большую и меньшую степень имеет и различное по виду. Об этом и прежде было сказано[8].

(II).

Когда мы будем знать, что вызывает дружескую приязнь (phileton), вероятно, прояснятся и эти [вопросы]. Ведь считается, что не все вызывает дружбу (phileisthai), но только ее собственный предмет (to phileton), а это благо, или то, что доставляет удовольствие, или полезное (agathon e hedy e khresimon). Правда, может показаться, что полезно то, благодаря чему возникает известное благо или удовольствие, так что предметами дружеской приязни окажутся лишь благо вообще (tagathon) и удовольствие — в качестве целей. А в таком случае, к чему питают дружбу (philoysi): к

благу вообще или к благу для самих себя (to haytois agathon)? Ведь иногда эти вещи не согласуются. Соответственно и с удовольствием. Принято считать, что всякий питает дружбу к благу для самого себя, и, хотя благо есть предмет дружеской приязни в безотносительном смысле, для каждого [благом является] благо для него, а дружбу каждый питает не к сущему для него благом, но к кажущемуся. Разницы тут никакой нет: предметом дружеской приязни будет то, что кажется [приятным] [8].

Есть три [основания], по которым питают дружескую приязнь, но о дружеском чувстве (philesis) к неодушевленным предметам не говорят как о «дружбе», потому что здесь невозможно ни ответное дружеское чувство, ни желание блага для другого (наверное, смешно желать блага вину, но если и [говорить о таком пожелании], то это желание быть ему в сохранности, чтобы иметь его самому); между тем говорят: другу надо желать благ вообще ради него самого. Желающих вообще благ именно таким образом называют расположенными (eunoí), если то же самое желание не возникает и у другой стороны, потому что при взаимном расположении (eunoía) возникает дружба. Может быть, уточнить: «при не тайном [расположении]»? Многие ведь бывают расположены к тем, кого не видели, полагая, что те добрые люди или полезные [для других]; и то же самое может испытать один из таких людей к данному человеку. Тогда эти люди кажутся расположенными друг к другу, но как назвать их друзьями, если для них тайна, как к ним самим относятся? Следовательно, [чтобы быть друзьями], нужно иметь расположение друг к другу и желать друг другу благ вообще, причем так, чтобы это не оставалось в тайне, и по какому-то одному из названных выше [оснований].

3(111).

Эти [основания для возникновения дружбы] отличны друг от друга по роду, а значит, отличаются и дружеские чувства и сами дружбы.

Существуют, стало быть, три вида дружбы — по числу предметов дружеской приязни; в каждом случае имеется ответное дружеское чувство (antiphilesis), не тайное; а люди, питающие друг к другу дружбу, желают друг другу благ вообще постольку, поскольку питают дружбу. Поэтому, кто питают друг к другу дружбу за полезность, питают ее не к самим по себе друзьям, а постольку, поскольку получают друг от друга известное благо. Так и те, кто питают дружбу за удовольствие; например, они восхищаются остроумными не как таковыми, а потому, что они доставляют друзьям

удовольствие.

Итак, кто питает дружбу за полезность, те любят за блага для них самих, и кто за удовольствие — за удовольствие, доставляемое им самим, и не за то, что собой представляет человек, к которому питают дружбу, а за то, что он полезный или доставляет удовольствие. Таким образом, это дружба постольку поскольку, ибо не тем, что он именно таков, каков есть, вызывает дружбу к себе тот, к кому ее питают, по в одном случае тем, что он доставляет какое-нибудь благо, и в другом — из-за удовольствия.

Конечно, такие дружбы легко расторгаются, так как стороны не постоянны [в расположении друг к другу]. Действительно, когда они больше не находят друг в друге ни удовольствия, ни пользы, они перестают и питать дружбу. Между тем полезность не является постоянной, но всякий раз состоит в другом. Таким образом, по уничтожении былой основы дружбы расторгается и дружба как существующая с оглядкой на [удовольствие и пользу].

Считается, что такая дружба бывает в основном между стариками (люди такого возраста ищут, конечно, не удовольствий, а помощи); а среди людей во цвете лет и среди молодежи — у тех, кто ищет выгоды. Такие друзья, кстати сказать, вовсе не обязательно ведут жизнь сообща, ведь иногда они даже доставляют друг другу неудовольствие, и, разумеется, они не нуждаются в соответствующем общении, кроме тех случаев, когда оказывают поддержку, ведь эти друзья доставляют удовольствие [ровно] настолько, сколько имеют надежд на [получение] блага [друг от друга]* К этим дружбам относят и [отношения] гостеприимства.

А между юношами дружба, как принято считать, существует ради удовольствия, ибо юноши живут, повинувшись страсти (*kata pathos*), и прежде всего ищут удовольствий для себя и в настоящий миг. С изменением возраста и удовольствия делаются иными. Вот почему юноши вдруг и становятся друзьями, и перестают ими быть, ведь дружбы изменяются вместе с тем, что доставляет удовольствие, а у такого удовольствия перемена не заставит себя ждать. Кроме того, юноши влюбчивы (*erotikoi*), а ведь любовная дружба в основном подвластна страсти и [движима] удовольствием. Недаром [юноши легко начинают] питать дружбу и скоро прекращают, переменяясь часто за один день. Но они желают проводить дни вместе и жить сообща, ибо так они получают то, что для них и соответствует дружбе.

Совершенная же дружба бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными, ибо они одинаково желают друг для друга собственно блага постольку, поскольку добродетельны, а добродетельны они сами по себе. А те, кто желают друзьям блага ради них, друзья по преимуществу. Действительно, они относятся так друг к другу благодаря самим себе[12] и не в силу посторонних обстоятельств, потому и дружба их остается постоянной, покуда они добродетельны, добродетель же — это нечто постоянное. И каждый из друзей добродетелен как безотносительно, так и в отношении к своему другу, ибо добродетельные как безотносительно добродетельны, так и друг для друга помощники. В соответствии с этим они доставляют удовольствие, ибо добродетельные доставляют его и безотносительно, и друг другу, ведь каждому в удовольствие поступки, внутренне ему присущие (*oikeiai*) и подобные этим, а у добродетельных и поступки одинаковые или похожие. Вполне попятно, что такая дружба постоянна, ведь в ней все, что должно быть у друзей, соединяется вместе. Действительно, всякая дружба существует или ради блага, или ради удовольствия, [причем и то и другое] — или в безотносительном смысле, или для того, кто питает дружбу, т. е. благодаря известному сходству[13].

А в совершенной дружбе имеется все, о чем было сказано, благодаря самим по себе [друзьям]; в ней ведь друзья подобны друг другу и остальное — благо и удовольствие в безотносительном смысле — присутствует в ней[14]. Это главным образом и вызывает дружбу: так что «дружат» прежде всего такие люди, и дружба у них наилучшая.

Похоже, что такие дружды редки, потому что и людей таких немного. А кроме того, нужны еще время и близкое знакомство (*synetheia*), ибо, как говорит пословица, нельзя узнать друг друга, прежде чем съешь вместе [с другом] тот знаменитый «[пуд] соли»[15], и потому людям не признать друг друга и не быть друзьями, прежде чем каждый предстанет перед другим как достойный дружбы и доверия. А те, кто в отношениях между собою вдруг начинают вести себя дружески (*ta philika poioyntes*), желают быть друзьями, но не являются ими, разве что они [взаимно] достойны дружеской приязни и знают об этом; действительно, хотя желание дружбы возникает быстро, дружба — нет.

5 (IV).

Итак, эта дружба совершенная как с точки зрения продолжительности,

так и с остальных точек зрения. И во всех отношениях каждый получает от другого [нечто] тождественное или сходное, как то и должно быть между друзьями. Дружба ради удовольствия имеет сходство с этой дружбой, ведь и добродетельные доставляют друг другу удовольствие. Так обстоит дело и с дружбой ради пользы, ибо добродетельные тоже полезны друг для друга. И даже между такими [друзьями ради пользы или удовольствия] дружеские привязанности (*philiai*) особенно постоянны, когда они получают друг от друга одинаковое, например удовольствие, и не просто [удовольствие], а еще и от того же самого так, как бывает у остроумных, а не как у влюбленного и возлюбленного. Действительно, эти последние получают удовольствие не от одного и того же, но один, видя другого, а другой от ухаживаний влюбленного. Когда же подходит к концу пора. [юности], иногда к концу подходит и [такая] дружба: ведь первый не получает удовольствия от созерцания второго, а второй не получает ухаживаний от первого. Многие, однако, постоянны в дружбе, если благодаря близкому знакомству, как люди сходных нравов, они полюбили нравы [друг друга] [16].

Те, кто в любовных делах обмениваются не удовольствием, а пользой, и худшие друзья, и менее постоянные, а те, кто друзьями бывают из соображений пользы, расторгают [дружбу] одновременно с [упразднением] надобности, ибо они были друзьями не друг другу, а выгоде.

Поэтому друзьями из соображений удовольствия и из соображений пользы могут быть и дурные [люди], и добрые [могут быть друзьями] дурным, и человек, который ни то ни се, — другом кому угодно; ясно, однако, что только добродетельные [бывают друзьями] друг ради друга, ведь порочные люди не наслаждаются друг другом, если им нет друг от друга какой-нибудь выгоды.

И только против дружбы добродетельных бессильна клевета, потому что нелегко поверить кому бы то ни было [в дурное] о человеке, о котором за долгое время сам составил мнение: между ними доверие и невозможность обидеть (*adikein*) и все прочее, что только требуется в дружбе в истинном смысле слова. А при других [отношениях] легко может возникнуть всякое.

Итак, поскольку друзьями называют и тех, кто дружит из соображений пользы, как, например, государства (ибо принято считать, что военные союзы возникают между государствами по надобности), и тех, кто любит друг друга за удовольствие, как, например, дети, то, видно, и нам следует называть таких людей друзьями, учитывая, что видов дружбы несколько[17]. Но прежде всего и в собственном смысле слова (*protos men*

kai kyrios) дружбою является дружба добродетельных постольку, поскольку они добродетельны, а остальные следует называть дружбами по сходству с этой, так что другие — друзья в той мере, в какой неким благом является и то, что подобно [истинному благу] в [истинной] дружбе, ведь и удовольствие — благо для тех, кто любит удовольствие. Эти [виды] дружбы не обязательно предполагают друг друга, да и не одни и те же люди становятся друзьями ради пользы и друзьями ради удовольствия, ибо второстепенные свойства не обязательно сочетаются между собою[18]

6.

Коль скоро дружба поделена на эти виды, дурные люди будут друзьями из соображений удовольствия или пользы, ибо в отношении к этим вещам они похожи, а добродетельные будут друзьями один ради другого, ибо [они дружат] как добродетельные [сами по себе]. Следовательно, они «друзья» в безотносительном смысле, а те другие в силу второстепенных обстоятельств и по сходству с первыми.

(V).

Так же как в случае с добродетелями одни определяются как добродетельные по складу, а другие — по деятельным проявлениям, так и [в случае] с дружбой [19]. Действительно, одни друзья, живя сообща, наслаждаются друг другом и приносят друг другу собственно блага; другие, когда спят или отделены пространством, хотя и не проявляют [дружбы] в действии (ουκ ενεργοysi), но по своему складу [и состоянию] таковы, что способны проявлять себя дружески (energein philikos), ибо расстояния расторгают не вообще дружбу, а ее деятельное проявление. Однако если отсутствие друга продолжительно, оно, кажется, заставляет забыть даже дружбу; потому и говорится:

Многие дружбы расторгла нехватка беседы[20].

По-видимому, ни старики, ни скучные люди не годятся для дружбы, ибо с ними возможны лишь скудные удовольствия, а ведь никто не способен проводить дни с тем, кто не доставляет удовольствия;

действительно, природа, очевидно, прежде всего избегает того, что доставляет страдание, стремится же к тому, что доставляет удовольствие[21].

Те, кто признают друг друга, но не живут сообща, скорее, походят на расположенных, чем на друзей. В самом деле, ничто так не свойственно друзьям, как проводить жизнь сообща (к поддержке-то стремятся и нуждающиеся, однако даже блаженные стремятся проводить свои дни вместе [с кем-то], ибо они менее всего должны быть одинокими). Но проводить время друг с другом невозможно, если не доставлять друг другу удовольствия и не получать наслаждение от одинаковых вещей; именно эти [условия] и присутствуют, как кажется, в товарищеской дружбе[22].

7.

Стало быть, как уже было сказано многократно, дружба — это прежде всего дружба добродетельных, потому что предметом дружеской приязни и предпочтения (*phileton kai haireton*) считается безотносительное благо или удовольствие и соответственно для каждого [благо и удовольствие] для него самого, между тем для добродетельного добродетельный [человек — предмет и дружбы, и предпочтения] как на одном, так и на другом основании: [как безотносительно, так и для него].

Дружеское чувство походит на страсть, а дружественность — на определенный склад, ибо дружеское чувство с таким же успехом может быть обращено на неодушевленные предметы, но взаимно дружбу питают при сознательном выборе, а сознательный выбор обусловлен [душевым] складом. Кроме того, добродетельные желают собственно блага тем, к кому питают дружбу, ради самих этих людей, причем не по страсти, но по складу [души]. И, питая дружбу к другу, питают ее к благу для самих себя, ибо, если добродетельный становится другом, он становится благом для того, кому друг. Поэтому и тот и другой питают дружбу к благу для самого себя и воздают друг другу равное в пожеланиях и в удовольствиях, ибо, как говорится, «дружность (*philotes*) — это уравниность» (*isotes*) [23]; а это дано в первую очередь дружбе добродетельных.

(VI).

Между людьми скучными и старыми тем менее бывает

дружественность, чем более они вздорны и чем менее они наслаждаются взаимным общением, а ведь именно [наслаждение общением], кажется, главный признак дружбы (*malista phi lika*) и создает ее в первую очередь. Недаром юноши быстро становятся друзьями, а старики — нет: не становятся друзьями тем, от кого — не получают наслаждения. То же самое справедливо и для скучных. Однако такие люди могут испытывать друг к другу расположение, ибо желают друг другу собственно блага и в нужде идут друг другу навстречу, но едва ли они друзья, потому что не проводят дни совместно и не получают друг от Друга наслаждения. А именно это считается главными признаками дружбы.

Быть другом для многих при совершенной дружбе невозможно, так же как быть влюбленным во многих одновременно, ([влюбленность] похожа на чрезмерную [дружбу] и является чем-то таким, что по [своей] природе обращено на одного). Многим одновременно трудно быть подходящими для одного и того же человека, и, вероятно, [трудно, чтобы многие] были добродетельными. Нужно ведь приобрести опыт и сблизиться, что трудно в высшей степени, [если. друзей много]. А нравиться многим, принося им пользу или удовольствие, можно, ибо таких — [ищущих выгод и удовольствий] — много, а оказывание услуг не [требует] долгого срока.

Из этих [видов] дружбы больше походит на [собственно] дружбу та, что ради удовольствия, когда обо [стороны] получают одно и то же и получают наслаждение друг от друга или от одинаковых вещей; таковы дружбы юношей: здесь широта (*to eleytherion*) присутствует в большей степени. А дружба ради пользы [свойственнее] торговцам.

Даже блаженные, не нуждаясь ни в чем полезном, нуждаются в удовольствиях; поэтому они желают проводить жизнь с кем-то сообща, а что до страдания, то небольшой срок они его терпят, но никому не выдержать причиняющее страдание непрерывно, будь это само благо[24], — вот почему блаженные ищут друзей, доставляющих удовольствие. Вероятно, нужно, чтобы эти друзья были также и добродетельными, причем для самих блаженных. Дело в том, что только в этом случае у них будет все, что должно быть между друзьями.

Люди, наделенные могуществом, используют друзей, как мы это видим, с разбором: одни друзья приносят им пользу, а другие доставляют удовольствие, по едва ли одни и те же — и то и другое, ибо могущественных не заботит, чтобы доставляющие удовольствие были наделены добродетелью, а полезные были бы [полезны] для прекрасных [деяний]; напротив, стремясь к удовольствиям, они [ищут] остроумных, а для выполнения приказаний — изобретательных, по одни и те же люди

редко бывают и теми и другими [одновременно]. Сказано уже, что и удовольствие, и пользу вместе доставляет добропорядочный человек, во такой человек не делается другом превосходящему его [по положению], если только последний не превосходит его также добродетелью; в противном случае он не будет в положении равенства, т. е. как превзойденный пропорционально [заслугам превосходящего]. Но такие [властители], что обладают превосходством еще и в добродетели, обычно бывают редки[25].

8.

Описанные выше [разновидности] дружбы [основаны] на уравниности. Действительно, обе стороны или получают и желают друг для друга одного и того же, или обмениваются разным, допустим удовольствием и помощью; сказано уже, что эти виды дружбы хуже и менее постоянны. Как кажется, [эти разновидности] и являются, и не являются дружбами в силу соответственно (и) схождения и несхождения с одним и тем же; действительно, по схождению с дружбой до добродетели они являются дружбами (ведь в одной разновидности] заключено удовольствие, в другой — польза, а в той [дружбе по добродетели] присутствует и то и другое), но поскольку [дружба по добродетели] неподвластна клевете и постоянна, а эти [виды дружбы] скоропреходящи, да и во многом другом от нее отличны, то из-за несхождения [с дружбой по добродетели] кажется, что это — не дружбы.

(VII).

Есть и другой род дружбы, основанный на превосходстве [одной стороны], как, скажем, [дружеские отношения] отца к сыну и вообще старшего к младшему, мужа к жене и всякого начальника к подчиненному. Эти [отношения] тоже отличаются друг от друга, ибо неодинаково [чувство] родителей к детям и начальников к подчиненным, так же как [различно отношение] отца к сыну и сына к отцу или мужа к жене и жены к мужу. И добродетель, и назначение каждого из них различны, различно и то, из-за чего питают дружбу. А это значит, что различаются и чувства дружбы, и [сами] дружбы, ведь, разумеется, ни один из них не получает от другого того же, [что дает сам], и не следует искать этого [в таких

отношениях]; когда же дети уделяют родителям, что должно уделять породившим их, а родители (сыновьям) — что должно детям, то дружба между ними будет постоянной и доброй.

Во всех этих дружбах, основанных на превосходстве, дружеское чувство должно быть пропорционально, а именно: к лучшему больше питают дружбу, чем он [к другим], и к тому, кто больше оказывает подашь, тоже и соответственно ко всякому другому из лучших, ибо, когда дружеское чувство соответствует достоинству, тогда получается в каком-то смысле уравниенность, что и считается присущим дружбе.

9.

[Справедливое] равенство (to ison), по-видимому, имеет не один и тот же смысл в том, что касается правосудия (ta dikaia) и в дружбе: для правосудия равенство — это прежде всего [справедливость], учитывающая достоинство (kaf axian), а уже во вторую очередь учитывается количество (kata poson), в дружбе же, наоборот, в первую очередь — [равенство] по количеству, а во вторую — по достоинству. Это делается ясным, когда люди значительно отстоят [друг от друга] по добродетели, порочности, достатку или чему-то еще. Ведь [тогда] они уже не друзья; напротив, они не считают [себя или другого] достойными дружбы. Особенно очевидно это [на примере] с богами, ибо у них наибольшее превосходство с точки зрения всех благ. Ясно это и на [примере] царей, потому что стоящие много ниже[26] не считают себя достойными быть им друзьями, а люди, ничего не значащие, [не считают себя достойными дружбы] с наилучшими или мудрейшими. Конечно, в таких вещах невозможно определить точную границу, до которой друзья [остаются друзьями]; ведь, с одной стороны, [даже] если отнять многое, [дружба может] все еще оставаться [дружбой], но при слишком большом отстоянии одного от другого, например человека от божества, дружба уже невозможна.

Отсюда и возникает еще один сложный вопрос: действительно ли друзья желают друзьям величайших благ, например быть богами; ведь тогда они не будут для них ни друзьями, ни, стало быть, благами, а друзья — это блага [?] Однако если удачно было сказано, что друг желает для друга собственно блага ради него самого, то, вероятно, последний должен оставаться именно таким, каков он есть, ибо ему будут желать величайших благ как человеку. Но, может быть, не всех [благ], ибо каждый желает собственно блага прежде всего себе. [27]

(VIII).

Принято считать, что из честолюбия большинство скорее желает, чтобы к ним выказывали дружбу, чем самим ее выказывать, и потому большинство — друзья подхалимов, так как подхалим — это друг, над которым обладают превосходством, или человек, который прикидывается, что он таков и что он питает дружбу больше, чем питают к нему. Считается между тем, что принимать дружбу (to phileisthai), — это почти то же самое, что принимать почести (to timasthai), а к этому большинство людей, конечно, стремится. Однако большинство, похоже, предпочитает почет не ради него самого, а за то, что с ним связано[28]. Действительно, большинство наслаждается почетом у могущественных из-за надежд (т. е. они думают получить то, что им понадобится, так что наслаждаются почетом как знаком, предвещающим благодеяния (eupathcia)). Те же, кто стремится к почету у добрых и знающих, имеют целью укрепиться в собственном о себе мнении, а значит, и наслаждение они получают, доверяя суду тех, кто говорит, что они добродетельны.

Но когда к человеку питают дружбу, это доставляет ему наслаждение само по себе, и потому, вероятно, считается, что принимать такое [отношение к себе] лучше, чем принимать почести, и дружба сама по себе достойна избрания. С другой стороны, кажется, что дружба состоит, скорее, в том, чтобы чувствовать ее самому (to philein), а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе (to phileisthai). Это подтверждается тем, что для матерей чувствовать дружбу [к детям] — наслаждение. В самом деле, некоторые отдают собственных [детей] на воспитание и чувствуют к ним дружбу, зная, [что это их дети], но не ищут ответной дружбы (когда [еще] невозможна взаимность), и похоже, им довольно видеть, что [с детьми] все хорошо, и они испытывают дружескую приязнь, даже если по неведению [дети] не уделяют матери ничего из того, что ей подобает.

10.

Итак, поскольку дружба состоит, скорее, в том, чтобы питать дружеские чувства, а тех, кто любит друзей, хвалят, то, похоже, добродетель друзей в том, чтобы питать дружбу; значит, кто питает дружбу в соответствии с достоинством, те друзья постоянные и дружба [их постоянна].

Друзьями в этом смысле бывают в первую очередь неровни (anisoí), их ведь можно уравнивать, а уравненность и сходство — это и есть дружность, и особенно [если] сходство по добродетели. Ведь будучи постоянны сами по себе, добродетельные постоянны и ^в отношении к другим; и они не нуждаются в дурном и не делают дурного в услугу, напротив, они, так сказать, препятствуют дурному, ибо таково свойство добродетельных — самим не совершать проступков и не позволять друзьям.

А у испорченных нет ничего прочного, ведь они не остаются подобными самим себе; однако, получая наслаждение от испорченности друг друга, и они ненадолго становятся друзьями.

Что же касается друзей, приносящих пользу и доставляющих удовольствие, то они дольше остаются друзьями, а именно, покуда оказывают друг другу помощь и доставляют удовольствия. Дружба ради пользы возникает прежде всего, видимо, из противоположностей, например у бедного с богатым, у неуча с ученым, ибо, имея в чем-то нужду, человек тянется к этому, а взамен дарит другое. Сюда можно, пожалуй, с натяжкой отнести влюбленного с возлюбленным и красавца с уродом. И влюбленные недаром иногда кажутся смешными, требуя такой же дружбы, какую сами питают к другому. Конечно, если они равно способны вызывать дружескую приязнь (homoíōs philētoi), им, вероятно, следует этого требовать, но, если ничего подобного они не вызывают, это смехотворно. А возможно, противоположное тянется к противоположному не самому по себе, но опосредованно, так как [в действительности] стремятся к середине. [Середина] — это ведь благо; например, для сухого [благо] не стать влажным, а достичь середины, и для горячего тоже, и соответственно для остального. Оставим, однако, это в стороне, ибо [для настоящего исследования] это довольно-таки посторонние [вопросы].[29]

11 (IX).

Очевидно, как было сказано и в начале, дружба относится к тем же вещам и бывает между теми же людьми, что и право[судие], ибо своего рода правосудие] и дружба имеют место при всех вообще общественных взаимоотношениях, [т. е. в сообществах] [30]. Во всяком случае, к спутникам в плавании и к соратникам по войску обращаются как к друзьям, равно как и при других видах взаимоотношений, ибо, насколько люди объединены взаимоотношениями [в сообществе], настолько и дружбой, потому что и правом тоже [насколько]. Да и пословица «У друзей [все]

общее»[31] правильна, ибо дружба [предполагает отношения] общности. У братьев и товарищей общим может быть все, а у других — [только вполне] определенные вещи — у одних больше, у других меньше, ибо и дружбы бывают и более и менее тесными. Различны и [виды] права, потому что неодинаковые права у родителей по отношению к детям и в отношениях братьев друг к другу, а также права товарищей и сограждан; это справедливо и для других [видов] дружбы. Различными будут и неправосудные вещи в каждом из названных случаев, и [неправосудность] тем больше, чем ближе друзья; так, лишить имущества друга ужаснее, чем согражданина, а брату не оказать помощи ужаснее, чем чужому, избить же отца ужаснее, чем любого другого. Праву также свойственно возрастать по мере [роста] дружбы, коль скоро [дружба и право] относятся к одним и тем же людям и распространяются на равные [области].

Между тем все сообщества — это как бы члены (*morioi*) государственного сообщества: они промышляют что-то нужное, добывая что-нибудь из необходимого для жизни. А ведь государственные взаимоотношения с самого начала сложились, очевидно, ради [взаимной] пользы и постоянно ей служат; и законодатели стараются достичь ее и утверждают: что всем на пользу, то и есть право. А это значит, что другие взаимоотношения, [в сообществах], преследуют цель частной полезности; так, моряки имеют целью [пользу] в смысле зарабатывания денег за плавание и что-нибудь такое; соратники на войне стремятся к [пользе] с точки зрения войны: в одних случаях — [захватить] имущество, в других — [завоевать] победу, в третьих — [взять] город; соответственно обстоит дело и у членов филы или дема[32]. (А иные [сообщества], видимо, возникают ради удовольствия, например тиасы и [сообщества] эранистов; их цель — жертвенные пиры и пребывание вместе[33]) (все эти [сообщества], по-видимому, подчиняются государственному, ибо государственные взаимоотношения ставят себе целью не сиюминутную пользу, а пользу для всей жизни в целом), они совершают торжественные жертвоприношения и собираются для этого вместе, оказывая почести богам и предоставляя самим себе отдых, сопровождаемый удовольствием. Как можно заметить, древние торжественные жертвоприношения и собрания бывали после сбора плодов, словно первины в честь богов; действительно, именно в эту пору имели больше всего досуга.

Итак, все взаимоотношения оказываются частями (*morioi*) взаимоотношений в государстве, [т. е. частями государственного сообщества]. А этим частям со соответствуют [разновидности] дружбы.

Существуют три вида (eide) государственного устройства в равное число извращений (parekbaseis) [34], представляющих собою как бы растление (phtho rai) первых. Эти виды государственного устройства — царская власть, аристократия и третий, основанный на разрядах (aro timematon); именно этому виду, кажется, подходит название «тимократия», однако большинство привыкло называть его [просто] «государственное устройство» (politeia) [35]. Лучшее из них — царская власть, худшее — тимократия. Извращение царской власти — тирания: будучи обе единоначалиями (monarkhiai), они весьма различны, так как тиранн имеет в виду свою собственную пользу, а царь — пользу подданных [36]. Ведь не царь тот, кто не самодостаточен и не обладает превосходством с точки зрения, всех благ; а будучи таким, он ни в чем не нуждается и, стало быть, будет ставить себе целью поддержку и помощь не для себя самого, а для подданных, потому что в противном случае он был бы своего рода «царем по жребия» [37]. Тирания в этом отношении противоположна царской власти, так как тиранн преследует собственное благо. И по тирании заметней, что это самое худое [среди извращений], так как самое плохое противоположно самому лучшему.

Царская власть переходит в тиранию, ибо тирания — это дурное качество единоначалия, и плохой царь становится тиранном. Аристократия [переходит] в олигархию из-за порочности начальников (arkhai), которые делят [все] в государстве вопреки достоинству, причем все или большую часть благ [берут] себе, а должности начальников всегда [распределяют] между одними и теми же людьми, выше всего ставя богатство. Поэтому начальники малочисленные и плохие (inokhtheroi), вместо того чтобы быть самыми порядочными (epieikestatoi). Тимократия [переходит] в демократию, ибо эти виды государственного устройства имеют общую грань: тимократия тоже желает быть [властью] большого числа людей, и при ней все относящиеся к одному разряду равны. Демократия — наименее плохое [среди извращений], ибо она незначительно извращает идею (eidos) государственного устройства. [38]

Стало быть, в основном так происходят перемены в государственных устройствах, потому что такие переходы кратчайшие и самые простые.

Подобия и как бы образцы данных [государственных устройств] можно усмотреть также в семьях, ибо отношение (koinonia) отца к сыновьям имеет облик (skhema) царской власти: отец ведь заботится о

детях. Недаром и Гомер зовет Зевса отцом; действительно, царская власть желает быть властью отеческой (patriarkhe). А у персов [власть] отца тиранническая, потому что они обращаются с сыновьями как с раба—, ми; тираннической является и [власть] господина над рабами, ибо при этой власти делается то, что нужно господину. Но данное отношение представляется правильным, а [тирания отцов] у персов — ошибочной, ибо различна власть над разными [по роду] [зэ]. [Сообщество] мужа и жены представляется аристократией, [т. е. властью лучших], ибо муж имеет власть сообразно достоинству и в том, в чем мужу следует, а что подобает жене, он ей и предоставляет. Но если муж распоряжается [в доме] всем, он превращает [их сообщество] в олигархию, ибо делает это вопреки достоинству и не как лучший [по сравнению с женой]. Случается иногда, что жены, будучи богатыми наследницами, имеют власть над мужьями[40]; тем самым это власть не по добродетели, но благодаря богатству и влиянию (dynamis), точно так, как при олигархиях. А на тимократию похожи [отношения] братьев: они ведь равны, за исключением разницы в возрасте; именно поэтому, если они намного отличаются по возрасту, между ними уже невозможна братская дружба. «Демократия» же бывает в домах без господина (там ведь все равны), и там, где начальствующий немощен и каждому можно [делать, что ему вздумается].

13 (XI)

[41]. В каждом из государственных устройств ю дружба проявляется в той же мере, что и правосудие]. Дружеское расположение царя к тем, над кем он царь, [выказывается] в преизбытке его благодеяний; действительно, подданным он делает добро, если только, как добродетельный царь, он, словно пастух, {пекущийся} об овцах, внимателен к ним — [к тому], чтобы у них все было хорошо. Недаром Гомер называл Агамемнона «пастырем народов»[42]. Такова и отеческая [власть], но она отличается размером благодеяний, ибо [отец] — виновник самого существования, что уже почитается величайшим благом, а кроме того, еще и воспитания, и образования. Даже предкам за это воздается, и отношение между отцом и сыном, предками и потомками, царем и подданными есть по природе [отношение] власти [и подчинения] (to arkhikon). Эти дружбы основаны на превосходстве, вот почему почитают родителей. Наконец, и право у одних и других не одинаковое, а сообразное достоинству, так ведь и в дружбе.

Дружба мужа с женой такая же, как и в аристократическом

[государстве]: она сообразна добродетели, и лучшему [принадлежит] большее благо, и каждому, что ему подобает; так и с правом.

Дружба братьев напоминает дружбу товарищей, потому что они равны и [примерно] одного возраста, а такие люди, как правило, имеют схожие страсти и схожие нравы. Похожа на эту дружбу и дружба при тимократии, потому что граждане тяготеют к тому, чтобы быть равными и добрыми [гражданами], и вот они начальствуют по очереди и на равных основаниях, и дружба у них этому соответствует.

При извращениях [государственных устройств] как правосудие], так и дружба возможны в очень малой мере, и менее всего при наихудшем извращении, ведь при тирании дружба невозможна совсем или мало [возможна]. Действительно, если у властвующего и подчиненного нет ничего общего, нет и дружбы, потому что и правосудия нет, как, например, в отношениях мастера к его орудию, души к телу, господина к рабу. В самом деле, о всех этих вещах заботится тот, кто их использует, по ни дружбы, ни права не может быть по отношению к неодушевленным предметам. Невозможна дружба и с конем или быком или с рабом в качестве раба. Ведь [тут] ничего общего быть не может, потому что раб — одушевленное орудие, а орудие — неодушевленный раб, так что как с рабом дружба с ним невозможна, но как с человеком возможна. Кажется ведь, что существует некое право у всякого человека в отношении ко всякому человеку, способному вступать во взаимоотношения на основе закона и договора (*koinonesai nomou kai syntheke*), а значит, и дружба возможна в той мере, в какой раб — человек[43].

В ничтожных размерах, таким образом, дружба и правосудие возможны даже при тираниях, а в демократических государствах в большей степени, ибо у равных много общего.

14 (XII).

Как мы уже сказали, всякая дружба существует при наличии взаимоотношений, [т. е. в обществе], а дружбу родственников и товарищей можно выделить особо. [Дружественные отношения] сограждан, членов филы, спутников в плавании и тому подобные, видимо, больше походят на [отношения] между членами определенных сообществ (*koinonikai*), ибо они явно основаны на каком-то соглашении (*honiologia*). В этот ряд, вероятно, можно поставить и [отношения] между гостем и гостеприимцем.

Что касается дружбы родственников, то и она, по-видимому, имеет

много разновидностей, но любая обусловлена отеческой, ибо, с одной стороны, родители любят детей как часть самих себя, а, с другой — дети любят родителей, будучи частью от них. Знание родителей, что дети от них, глубже, чем знание рожденных, что они от родителей, и «тот-от-кого» сильнее привязан к своему порождению, чем рожденный к своему создателю. Действительно, то, что исходит из чего-либо, — родное для того, откуда исходит (например, зуб, волос или что бы то ни было — для их обладателя), но для того, что исходит, «то-из-чего» оно исходит ничего не значит или, во всяком случае, значит меньше. [Есть разница] и с точки зрения срока, а именно: родители любят свои порождения сразу же, а дети родителей — по прошествии известного времени, когда они начнут соображать или чувствовать. Отсюда также ясно, почему матери сильнее питают дружбу к детям, [нежели отцы] [44].

Итак, если родители к детям питают дружбу как к самим себе (ведь отделенные от них их порождения — это как бы другие они сами), то дети питают дружбу к родителям как их естественные порождения, в братья любят друг друга оттого, что они по природе от одних и тех же родителей, так как одинаковость с точки зрения [происхождения] создает одинаковость в их отношениях друг с другом; отсюда и выражения: «одна кровь» и «[один] корень» и тому подобные. Братья, таким образом, представляют собою одно, даже будучи отдельными [существами].

Для их дружбы также много значит совместное воспитание и близость по возрасту, ибо «сверстник к сверстнику»[45] и при близком знакомстве бывают товарищами, именно поэтому дружба братьев подобна дружбе товарищей. Что касается двоюродных братьев и прочих родственников, то их привязанность основана также на этом, потому что они происходят от одних [предков], причем одни более родные, а другие менее, в зависимости от близости или дальности родства с прародителем.

Дружественность детей к родителям и людей к богам существует как дружественность к благу и превосходству. В самом деле, родителям дети обязаны величайшими благодеяниями, так как в родителях причина самого их существования в воспитании, а затем и образования. Такая дружба заключает в себе настолько больше и удовольствия, и пользы, нежели дружба с чужими, насколько в жизни родных больше общего. В братской дружбе присутствует именно то, что в товарищеской, причем между добрыми братьями и вообще в дружбе похожих этого больше в той мере, в какой [братья] ближе [товарищей] и возможность любить друг друга имеют с рождения, и в той мере, в какой более схожи правами происходящие от одних родителей и получившие одинаковое воспитание и образование; да в

проверка временем у них самая длительная и самая надежная. У остальных родственников проявления дружбы также соответствуют [степени родства].

Мужу и жене дружба, по-видимому, дана от природы, ибо от природы человек склонен образовывать, скорее, пары, а не государства — настолько же, насколько семья первичнее и необходимее государства[46], а рождение детей — более общее [назначение] живых существ [в сравнении с назначением человека]. Но если у других [животных] взаимоотношения [я сообщество] существуют лишь постольку, поскольку [они вместе рожают детей], то люди живут вместе не только ради рождения детей, но и ради других [надобностей] жизни. Действительно, дела с самого начала распределены [между супругами] так, что у мужа одни дела, а у жены другие; таким образом муж и жена поддерживают друг друга, внося свою [долю участия] в общее [дело]. Этим объясняется, видимо, то, что в данной дружбе присутствует как польза, так и удовольствие. Она будет и [дружбой] по добродетели, если и муж, и жена — добрые люди, ведь тогда у каждого из них [своя] добродетель и оба будут такому радоваться. А дети, как считается, тесно связывают [супругов], потому-то бездетные скорее разводятся: дети — это общее обоим благо, а общее [благо] объединяет.

Вопрос, как следует жить мужу с женой и вообще другу с другом, по-видимому, ничем не отличается от вопроса, как [им жить] правосудно, потому что неодинаково правосудие в отношениях друга к другу и в отношениях с чужим, или товарищем, или соучеником.

15 (XIII).

Поскольку существуют три [вида] дружбы, как было сказано в начале [47], и при каждой [разновидности] друзьями бывают как на основе уравнивания, так и на основе превосходства (ведь и одинаково добродетельные бывают друзьями, и лучший с худшим, то же справедливо и для [друзей], доставляющих [друг другу] удовольствие, или [друзей] из соображений пользы, [потому что и] они могут быть и равными с точки зрения [взаимной] поддержки, и разными), постольку ровни сообразно своей уравненности должны быть равны (*toys isoys ...katisoteta dei... isadzein*) и в чувстве дружбы, и во всем остальном, а неровни должны воздавать [друзьям] пропорционально превосходству [друзей].

Вполне понятно, что жалобы и упреки возникают исключительно или по преимуществу при дружбе ради пользы. А будучи друзьями во имя добродетели, охотно делают добро (*eu dran*) друг другу (потому что это

присуще и добродетели, и дружбе[48]); у тех же, кто наперебой [оказывает друг другу благодеяния], не бывает ни жалоб, ни ссор, ибо никто не сердится на человека, питающего дружбу и делающего добро, напротив, в меру своей учтивости (kharieis) отплачивают ему, делая добро в свою очередь. А кто [делает добро] с избытком, достигая при этом цели своих стремлений, не станет, конечно, жаловаться на друга, ведь стремится каждый к благу. Редки жалобы у друзей ради удовольствия; в самом деле, оба, коль скоро они наслаждаются совместным времяпрепровождением, одновременно получают то, к чему стремятся, и, жалуясь на того, кому он не нравится, человек показался бы смешным: есть же возможность не проводить дни совместно.

Зато дружба из соображений пользы чревата жалобами; обращаясь друг к другу за поддержкой, всегда нуждаются в большем, причем уверены, что имеют меньше, чем прилично, и упрекают за то, что получают не столько, сколько нужно, хотя они этого достойны[49]; но делающие добро не способны оказывать поддержку в той мере, в какой нуждаются те, кто ее принимает.

Кажется, подобно тому как правосудие бывает двух видов — одно неписаное, а другое по закону, так и в дружбе ради пользы различаются дружба на нравственной и на законной [основе] [50]. Таким образом, больше всего жалоб возникает, когда завязали и расторгли [дружественные отношения], имея в виду не один и тот же [их вид].

[Отношения] на основе закона — это [отношения] на оговоренных условиях, причем или чисто торгашеские — «из рук в руки», или более свободные с точки зрения сроков, но при соглашении, кому что [причитается].

В этой [разновидности] обязательства ясны и не являются предметом разногласий, отсрочка же делается по-дружески. Поэтому кое у кого[51] такие случаи не относятся к ведению правосудия, напротив, люди уверены, что, заключив сделку на доверии, нужно примириться [с последствиями].

Что же касается дружбы ради пользы на нравственной основе, то она [существует] не [на оговоренных условиях], так что подарок или другую какую-то [любезность] делают как другу, однако ожидают получить [в ответ] столько же или больше, словно не подарили, а дали займы. И если при расторжении отношений [положение будет] не таково, как была-при их завязывании, будут жаловаться. Это происходит потому, что, хотя все или большинство желают прекрасного, выбор свой останавливают (proaireisthai) все-таки па выгодном. Между тем прекрасно само по себе делать добро, а не [делать его], чтобы получить [добро] в ответ; что же

касается принятия благодеяний, то оно выгодно, [а не прекрасно]:

Итак, если есть возможность, следует отдать назад стоимость полученного [блага], , (ибо не следует делать другом против воли; напротив, как совершивший вначале ошибку и принявший благодеяние, от кого не следовало, т. е. не от друга и не от того, кто творит [добро] ради самого добра, благодетельствованный должен расторгнуть [«дружбу»] так, словно она на оговоренных условиях), причем то, что и сам [человек] согласился бы возвратить при возможности, а при невозможности даже датель не стал бы требовать [52]. Словом, если есть возможность, следует возвращать полученное. И надо внимательно следить, кто оказывает благодеяние и на каких [условиях], чтобы либо принять его на этих [условиях], либо не [принять].

Спорным является вопрос, что следует считать мерой, чтобы соответственно отдавать назад: выгоду принявшего благодеяние или же [само] благодеяние сделавшего [доброе дело]? Действительно, принявши [какое-нибудь благодеяние], утверждают, что получили от благодетелей то, что для последних ничего не стоит и что можно получить у других, преуменьшая тем самым [благодеяние]. А те в свою очередь [говорят], что это самое большое из того, что есть у них самих, чего к тому же нельзя было получить у других, да к тому же [сами они] были в опасности или испытывали нужду именно в этом.

В таком случае, не правда ли, мерой при дружбе ради пользы является выгода того, кто ее получает? Ведь это он нуждается, и [благодетель] оказывает ему поддержку, имея в виду получить такую же. А значит, поддержка была таких размеров, как полученная выгода, и отдавать следует столько, сколько досталось, или даже больше, ибо это прекрасней.

Но в дружбах, основанных на добродетели, не бывает жалоб, мерой же служит, вероятно, сознательный выбор совершившего [доброе дело], ибо с точки зрения добродетели и нрава главное заключено в сознательном выборе.

16 (XIV).

Разногласия бывают и в дружбах, основанных на превосходстве, потому что обе стороны требуют большего; всякий раз, как это происходит, дружба расторгается. Действительно, лучший уверен, что ему самому прилично иметь больше, ибо добродетельному [должны] уделять больше; так же [рассуждает и тот, кто] оказывает больше помощи, ведь говорят, что

— бесполезному не следует иметь равную [с другими долю] и что получается повинность[53], а не дружба, если от дружбы будут получать не по стоимости [затраченных] трудов. Они думают, что, как при имущественных взаимоотношениях больше получает тот, кто сделал больший взнос, так должно быть и в дружбе. А нуждающийся и занимающий более низкое положение считает наоборот: добродетельному другу, моя, свойственно оказывать поддержку нуждающимся [друзьям], ибо говорят: в чем польза быть другом добропорядочному человеку или государю, если не будешь от этого ничего иметь?

Так что, похоже, требования обеих сторон правильны и каждому следует уделять от дружбы большую [долю], однако не одного и того же, но обладающему превосходством больше чести, а нуждающемуся — прибыли, ибо для добродетели и благодеяния честь — это награда, а для нужды прибыль — это поддержка. Так же, очевидно, обстоят дела и в государственном устройстве, а именно не оказываются почести тем, кто ив приносит обществу никакого блага; действительно, общее [благо] дается тому, кто благодетельствует па общее [благо], а почесть и есть такое сообща воздаваемое [благо]. Нельзя, в самом деде, получать [от государства] одновременно и деньги, и почести, ибо никто не потерпит обойденности во всем. Так что обойденному в деньгах уделяют честь, а падкому на дары [54] — деньги, ибо соответствие достоинству создает справедливое равенство и, как было сказано, сохраняет дружбу, [или дружественность].

Так должно происходить общение и у неравных, причем тот, — кому оказана поддержка деньгами или в добродетели, должен в ответ выказывать почтение, отвечая тем*,* чем может. В дружбе ведь ищут возможного, а не [воздаяния точно] по достоинству[55], да и не во всех случаях это возможно, как, например, в почестях богам и родителям, ибо никто, пожалуй, никогда не воздаст им достойную честь, по, кто посильно (eīs dynamin) чтит их, считается добрым человеком.

Вероятно, поэтому считается, что сыну невозможно отречься от отца, а отцу от сына [можно], ибо сын должен отдавать долг, но, что бы он ни сделал, он по сделает того, что достойно полученного прежде [от отца], а значит, он вечный должник. У тех же, кому должны, есть возможность отказаться [от должника], и, следовательно, [она есть] у отца. Вместе с тем никто, пожалуй, и, по-видимому, никогда не отступается [от сына], если он не чрезмерно [погряз] в пороке; помимо естественной [родительской любви-] дружбы человеку [свойственно] не отказываться от поддержки и услуг [сына]. А плохой [сын] взбегает или не старается оказывать [отцу]

поддержку; большинство ведь желает получать благодеяния, а делать добро избегает, как невыгодного [занятия].

Будем считать, что об этом сказано.

* КНИГА ДЕВЯТАЯ [1] *

1(I).

Во всех разнородных дружбах пропорциональность приравнивает и сохраняет дружбу, как то и было сказано; так, при государственной [дружбе] башмачник за башмаки по [их] стоимости (kaf axian) получает вознаграждение, и ткач тоже, и прочие[2]. В этом случае наготове общая мера — монета, и с ней поэтому все соотносится, ею и измеряется. Что же до любовной [дружбы], то влюбленный иногда жалуется, что при избытке дружбы с его стороны он не получает ответной дружбы, при этом он, может статься, не обладает ничем, что служит предметом дружеской приязни; возлюбленный же часто жалуется, что влюбленный прежде сулил все, а теперь ничего не исполняет. Такое случается всякий раз, когда влюбленный дружит с возлюбленным из-за удовольствия, а возлюбленный с влюбленным — из-за пользы, но у обоих нет того, [чего они ждут друг от друга]. Именно при дружбе ради этих [целей] ее расторжение происходит всякий раз, когда не получают того, ради чего дружили, ибо в этом случае любят не самих друзей, а то, что у них имеется, это, между тем, непостоянно, а потому таковы и дружбы. Но [дружба] нравов, существующая сама по себе, постоянна, как и было сказано[3].

Разногласия возникают и тогда, когда получают другое, т. е. не то, к чему стремились, ибо не получать того, к чему тянет, все равно что ничего не получать; так, например, [в случае] с кифаредом, которому [царь] посулил тем большую плату, чем лучше он будет петь, но наутро на его требование обещанного сказал, что за удовольствие ему уже было отплачено удовольствием[4]. Если бы, действительно, каждый из них желал того, [что получил, то каждый] получил бы достаточно, но если один желал веселья, а другой — заработка и одни имеет, что желал, а другой нет, при таких взаимоотношениях не будет, пожалуй, ничего хорошего, потому что человек обращается за тем, в чем нуждается, и, во всяком случае, ради этого он отдаст, что имеет.

Но кому же из двух установить стоимость: тому ли, кто первым расточает, или тому, кто первым взял? Ведь тот, кто дает первым, [оценивать свое даяние,] похоже, предоставляет другому. Говорят, это делал Протагор, ибо всякий раз, как он обучил чему бы то ни было, он

приказывал ученику оценить, сколько, по его мнению, стоят [полученные] знания, и столько брал[5]. В подобных случаях некоторые довольствуются [правилом] «плати, сколько спросят» [6]; а на тех, кто, взяв сначала деньги, потом ничего из того, о чем говорили, не делают, потому что их обещания были чрезмерны, — на тех, разумеется, жалуются, ибо они не исполняют того, о чем было соглашение. Софисты, вероятно, были вынуждены делать это, [т. е. брать, плату вперед], потому что никто не дал бы денег за их знания. Так что на них, конечно, жалуются как на людей, которые не делают того, за что взяли плату.

О расточающих первыми ради самих друзей в тех случаях, когда соглашения о [взаимном] содействии не бывает, сказано, что они не вызывают жалоб[7] (ибо именно такова дружба по добродетели). А вознаграждение здесь должно соответствовать сознательному выбору [того, кто дал первым], ибо [сознательный выбор блага для другого] отличает друга и добродетель. Так, видимо, должно быть и у тех, кто занялся сообща философией, [т. е. у учителей и учеников], ибо здесь стоимость не измеряется в деньгах да и равновеликого воздаяния (time), пожалуй, не существует, однако, быть может, в этом случае достаточно того, что посильно, точно так, как и в отношении к богам в родителям [8].

Но если даяние не такого рода, но предполагает [воздаяние], то прежде всего нужно, наверное, чтобы обе стороны признавали воздаяние достойным, а если этого не произойдет, то, по-видимому, не только необходимым, но и правосудным покажется, чтобы тот, кто первым решил принять [услугу или помощь], устанавливал [их стоимость]. Действительно, сколько один взял себе в поддержку или сколько он согласился [отдать] за [полученное им] удовольствие, столько, получив назад, давший первым будет иметь в качестве стоимости, определенной тем, кто первым взял.

Оказывается, так бывает и при купле-продаже, я кое-где есть законы, которые запрещают судебное разбирательство добровольных сделок (ta hekousia symbolaia), подразумевая тем самым, что с тем, кому оказал доверие, [сделка] должна быть расторгнута на тех же основаниях, на каких вступили во взаимоотношения. В самом деле, считается более правосудным, чтобы [стоимость] установил тот, кому была предоставлена возможность [это сделать], а не тот, кто ее предоставил. Ведь для большинства вещей владельцы и желающие получить эти вещи назначают не равную цену, потому что свое собственное, к тому же отдаваемое, каждому кажется стоящим много. Но вознаграждение все-таки соответствует тому, сколько установят принимающие [даяние]. Нужно,

наверное, чтобы цену назначили не ту, что кажется достойной владельцу, а ту, что он назначал, прежде чем стал владельцем.

2(11).

Трудности заключаются и в следующих вопросах: предоставлять ли все на усмотрение отца и во всем слушаться его, или же при недуге надо верить врачу, а военачальником назначать способного вести войну? А также: кому больше оказывать услуги — другу или добропорядочному человеку и что важнее — воздать благодарность благодетелю или расточать [благодаяния] товарищу, если и для того, и для другого [одновременно] нет возможности? Не правда ли, нелегко точно определить все такие случаи? В самом деле, часто они бывают отличны по самым разным признакам: по величине и ничтожности, по нравственной красоте и необходимости.

Совершенно ясно, что не следует предоставлять все на усмотрение одного и того же лица и что в большинстве случаев следует, скорее, воздавать за благодаяния, нежели угождать товарищам, точно так же, как прежде, чем давать товарищу, следует возвратить долг тому, кому должен.

Но может быть, так следует поступать не всегда. Например, следует ли выкупленному у разбойников в свою очередь выкупить освободителя, кем бы тот ему ни был, или отплатить ему, даже не попавшему в плен, но требующему воздаяния, [когда] выкупить нужно отца? Не правда ли, принято считать, что отца надо выкупить скорее, чем даже самого себя[9].

Стало быть, в общем, как уже сказано, долг следует вернуть, по, если это даяние перевешивают нравственно прекрасное или необходимое, следует отклониться в их сторону. Ведь иногда и вознаграждение за первоначально полученное не дает справедливого равенства, а именно когда один делает добро, зная, что другой человек добропорядочный, а этому другому приходится воздавать тому, кого он считает испорченным. Иногда ведь не следует давать в свой черед займы даже заимодавцу, потому что он дал займы доброму человеку, уверенный, что получит [обратно], а добрый не надеется получить от подлого [что-нибудь назад]. Так что если все действительно обстоит так, притязания [первого] несправедливы; если же дела обстоят иначе, но думают, [что так], то и тогда, пожалуй, не покажется, что делать это нелепо. Таким образом, как уже не раз было сказано, суждения о страстях и поступках обладают такой же [и не большей] определенностью, как и то, к чему относятся эти [суждения][10].

Совершенно ясно, таким образом, что не всем следует воздавать одинаково и даже отцу не все [причитается], подобно тому как не все жертвы приносят Зевсу. А поскольку разное [причитается] родителям, братьям, товарищам и благодетелям, то и уделять каждому следует свойственное ему и подобающее. Так, видимо, и делают. Ведь на свадьбу зовут родственников, ибо у них общий род, а совершаемые действия имеют отношение [к роду] [11]; по той же причине и на похороны, как принято считать, прежде всего надо приглашать родственников. Если же говорить о пропитании, то тут в первую очередь, видимо, следует оказывать поддержку родителям, поскольку мы их должники, а кроме того, оказывать ее виновникам [самого нашего] существования прекраснее, чем самим себе; и почет родителям [положен], словно богам, но не всякий; действительно, отцу [положен] не такой же почет, как матери, и равным образом не такой, [что положен] мудрецу или военачальнику, но отцу оказывают отцовы почести и соответственно матери, и любому, кто старше, соответственно его возрасту оказывают почет, вставая ему навстречу, укладывая его [12] и так далее; в отношении же товарищей, а равным образом и братьев, напротив, свобода речи (*parthesia*) и равенство (*koinotes*) во всем. Нужно всегда стараться уделять и родственникам, и членам своей филы, и согражданам, и всем остальным, что им подходит, и сопоставлять принадлежащее каждому из них с родством, добродетелью или полезностью. Если речь идет о людях сходного происхождения, сопоставить это сравнительно просто; более трудоемкое дело, когда они разные. Отступать из-за этого тем не менее не следует, но надо так провести разграничение, как это окажется возможным.

3(111).

Труден и вопрос о том, расторгать или нет дружеские связи с теми, кто не остаются прежними. Может быть, нет ничего странного в расторжении дружбы с теми, кто нам друзья из соображений пользы или удовольствия, когда ни того, ни другого в них уже не [находят]? Друзьями-то были тем [выгодам и удовольствиям], а когда они исчерпались, вполне разумно не питать дружбы. Однако будет подан повод к жалобе, если, любя за пользу или удовольствие, делали вид, что за нрав. Именно это мы уже сказали в начале[13]: большинство разногласий возникает между друзьями тогда, когда они являются друзьями не в том смысле, в каком думают. Поэтому всякий раз, как человек обманулся и предположил, что к нему питают

дружбу за его нрав, в то время как другой ничего подобного не делает, пусть он винит самого себя; но всякий раз, когда он введен в заблуждение притворством другого, он вправе жаловаться на введшего в заблуждение, причем. даже больше, чем на фальшивомонетчика, настолько, насколько пеннее [предмет], на который обращено коварство.

А когда человека принимают, считая его добродетельным, а он оказывается испорченным и обнаруживает [это], то разве надо все еще питать к нему дружбу? Это же невозможно, коль скоро не все, [что угодно], предмет приязни, а только собственно благо. Подлое же и не является предметом дружеской приязни, и не должно им быть, ибо не следует ни быть другом подлости (*philoponeros*), ни уподобляться дурному; сказано ведь, что подобное — в дружбе с подобным[14]. Надо ли в таком случае расторгать дружбу немедленно, или, может быть, не со всеми, но с неисцелимыми в своей испорченности? Однако помощь тем, у кого есть возможность исправиться, должна иметь в виду скорее нрав, а не состояние, в той мере, в какой нрав выше [имущества] и теснее связан (*oikeioteron*) с дружбой. Расторгая [дружбу с неисцелимо порочным, человек] не делает, видимо, ничего странного, ведь другом он был не такому, [а прежнему], и вот, будучи не в состоянии спасти изменившегося друга, он от него, отступается.

Если же один остается прежним, а другой становится более добрым человеком и начинает намного отличаться от первого добродетелью, надо ли обращаться с первым как с другом? или это невозможно? При большом расхождении становится особенно ясно, [что это невозможно], например, в дружбах с детства; действительно, если один по образу мыслей (*ten dianōian*) остается ребенком, а другой становится мужем в лучшем смысле слова (*hoios kratistos*), то как им быть друзьями, когда им нравится не одно и то же и радуются и страдают [они по разным поводам]? Ведь даже отношение друг к другу у них будет не совпадать, а без этого, как мы видели, нельзя быть друзьями, ибо без этого невозможно иметь общий образ жизни (*symbiōun*). Об этом уже было сказано[15].

Должно ли в таком случае отношение к [другу детства] не иметь никаких отличий, как если бы он никогда не был другом? Нет, пожалуй, следует хранить память о былой близости, и, подобно тому как друзьям, по нашему мнению, следует угождать больше, чем посторонним, так и бывшим друзьям ради прежней дружбы нужно уделять какое-то [внимание] в тех случаях, когда дружба была расторгнута не из-за чрезмерной испорченности.

4 (IV).

Проявления, [или признаки], дружбы (ta philika) к окружающим, по которым и определяются дружбы, похоже, происходят из отношения к самому себе [16]. В самом деле, другом полагают того, кто желает блага и делает благо, [истинное] (tagatha) или кажущееся, ради другого, или того, кто желает во имя самого друга, чтобы тот существовал и жил; именно это дано испытывать матерям к детям и тем из друзей, кто рассорился. А другие признают другом того, кто проводит с другим время и вместе с ним на одном и том же останавливает выбор иди же делит с ним горе и радости. И это все тоже в первую очередь бывает у матерей [в их отношении к детям]. По одному из этих признаков и определяют дружбу. Каждый из данных признаков присутствует в отношении доброго человека к самому себе (а у остальных — в той мере, в какой они такими себе представляются, ведь, как уже было сказано [17], добродетели и добропорядочному человеку в каждом частном случае положено быть мерой): он ведь находится в согласии с самим собой и вся душа [его во всех ее частях] стремится к одним и тем же вещам [18]. Далее, он желает для себя самого того, что является и кажется благами (tagatha kai phainomena), и осуществляет это в поступках (ибо добродетельному свойственно усердие в благе), причем [и желает, и осуществляет он это] ради самого себя, а именно ради мыслящей части души (to dianoetikon), которая, как считается, и составляет [самость] каждого (hoper hekastos) [19]. Кроме того, он желает, чтобы он сам был жив, цел и невредим, и прежде всего та его часть, благодаря которой он разумен (phronein) [20]. В самом деле, «быть» — благо для добропорядочного человека, и каждый желает собственно благ себе, так что никто не выберет для себя владеть хоть всем [благом] при условии, что он станет другим [существом] [21] (а ведь бог-то как раз и обладает [всем благом]); напротив, [только] при условии, что бп останется тем, кто есть, — кем бы он ни был — [человек желает себе блага]. Между тем каждый — это, пожалуй, его понимающая часть (to pooun), или прежде всего она. И [добропорядочный] человек желает проводить время сам с собою, ибо находит в этом удовольствие, ведь и воспоминания о совершенных поступках у него приятные, и надежды на будущее добрые (agathai), а такие вещи доставляют удовольствие. И для его мысли в изобилии имеются предметы умопозрения (theore mata). И горе, и удовольствие он лучше всего разделит с самим собою, потому что страдание ему причиняют и удовольствие доставляют во всех случаях одни

и те же вещи, а не один раз одно, другой — другое, он ведь чужд запоздалому раскаянию.

Итак, поскольку каждый из этих признаков присутствует в отношении доброго человека к самому себе, а к другу относятся, как к самому себе (потому что друг — это иной [я сам]), постольку считается, что и дружба есть, если есть тот или иной признак, а друзья — те, в чьих отношениях имеются эти [признаки]. Оставим пока вопрос о том, возможна или нет дружба с самим собою. По всей видимости эта дружба возможна, поскольку [душа] состоит из двух или более, [частей], и еще потому, что чрезмерность в дружбе сравнивается с [дружбой] к самому себе[22].

На первый взгляд названные [признаки], кажется, имеются в отношении к себе у большинства людей, хотя бы эти люди были дурными. А в таком случае причастны ли они к данным [признакам] в той мере, в какой они сами себе нравятся и представляются себе добрыми? Ведь ни у одного из окончательно дурных и нечестивых их все-таки нет, да и не кажется, [будто есть]. Навряд ли имеются эти [черты] у [просто] дурных, ибо они находятся в разладе с самими собою и влечения их обращены к одному, а желания — к другому; таковы, например, невоздержные: тому, что им самим кажется благом, они предпочитают удовольствия, хотя бы и вредоносные. Так и другие из трусости ли или из праздности перестают делать то, что, по их же мнению, самое для них лучшее. А те, кто много совершили ужасных поступков и ненавистны за порочность (*mokhteria*), бегут из жизни и убивают себя[23]. И порочные ищут, с кем вместе провести время, избегая при этом самих себя. Дело в том, что наедине с собою они вспоминают много отвратительного |[в прошлом] и [в будущем] ожидают другое [такое же], но с другими людьми они забываются. Не имея в себе ничего, вызывающего дружбу (*oyden phileton*), они не испытывают к себе ни одного из дружеских чувств (*oyden philikon*). Наконец, такие люди не делят с самими собою ни радости, ни горя, потому что в их душе разлад, т. е. при воздержании от чего-либо одна часть души из-за порочности чувствует огорчение, а другая получает удовольствие, и одна тянет в одну, другая в другую сторону, словно хотят разорвать [на части] [24]. И поскольку невозможно испытывать страдание и удовольствие одновременно, то вскоре после [удовольствия человек] все-таки страдает от того, что получил удовольствие, и хотел бы, чтобы этого удовольствия у него не было: в самом деле, дурные люди полны раскаянья[25].

Таким образом, оказывается, что дурной человек не настроен дружески даже к самому себе, потому что в нем нет ничего, что вызывало бы дружбу (*phileton*). А коль скоро такое состояние слишком злосчастно, то

и нужно изо всех сил избегать порочности (niokhteria) и стараться быть добрым[26]. В самом деле, тогда и к себе можно относиться дружески, и стать другом для иного человека.

5(V).

Расположение (eunoia) похоже на дружеское отношение (to philikon), но это тем не менее не дружба, потому что расположение может быть обращено к незнакомым и быть тайным, а в дружбе это невозможно. Прежде это было сказано[27].

Но расположение — это и не дружеское чувство, потому что в нем нет ни напряжения, ни стремления, а они сопутствуют чувству дружеской привязанности. Кроме того, чувство дружеской привязанности обусловлено [длительной] взаимной близостью, (meta synetheias), а расположение может возникнуть внезапно, как, например, к участникам состязаний: люди становятся расположены к ним и желают им [победы], однако ни в чем не станут им содействовать, ибо, как мы уже сказали, расположение возникает внезапно и приязнь тут испытывают (stergoysi) поверхностно.

Таким образом, расположение напоминает начало дружбы, так же как удовольствие от лицезрения другого походит на начало влюбленности, потому что никто не влюбляется, не испытав прежде удовольствия от облика другого человека; но кто наслаждается видом человека, еще отнюдь не влюблен; [влюблен] он тогда, когда в отсутствие [другого] тоскует и жаждет (erithymeí) его присутствия. А значит, нельзя быть друзьями, не став расположенными друг к другу, но те, кто расположены, еще отнюдь не «дружат». Дело в том, что при расположении только желают собственно благ тем, к кому расположены, по ни в чем не станут им содействовать и утруждать себя ради них. Потому-то в переносном смысле можно было бы назвать это «праздной дружбой», однако по прошествии долгого времени и по достижении взаимной близости рождается [собственно] дружба, причем дружба не из соображений пользы и не из соображений удовольствия, так как не в этих случаях возникает расположение. Действительно, благодетельствованный проявляет расположении за то, что он получил, поступая [тем самым] правосудно; но, кто, желая делать для кого-то доброе дело (eupragein), надеется через посредство этого человека обеспечить себе достаток, похоже, не к другому расположен, а скорее к самому себе, так же как не является другом ухаживающий за другим ради какой-то пользы для себя.

Вообще говоря, расположение возникает благодаря добродетели и своего рода доброте, когда один покажется другому прекрасным или мужественным или [еще] каким-нибудь таким, как мы уже сказали применительно к участникам состязаний.

6 (VI).

Единомыслие (*homonoia*) тоже кажется [приметой] дружеского отношения. Именно поэтому единомыслие не есть сходство мнений (*homodoxia*), потому что последнее может быть даже у тех, кто друг друга не знает; но о согласных между собою по какому-то вопросу не говорят, что у них единомыслие, допустим, по вопросу о небесных [телах] (ибо «единомыслие» в таких вещах не имеет отношения к дружбе), а говорят о единомыслии в государствах, когда граждане согласны между собою (*hoinognomonosi*) относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение (*proairontai*) одним и тем же вещам и делают (*prattosi*) то, что приняли сообща.

Итак, единомыслием обладают в том, что касается поступков (*ta prakta*), причем в том из этого, что значительно и может быть предоставлено той и другой [стороне] или всем; например, государства обладают единомыслием, когда все граждане считают, что должности начальников должны быть выборными, или что с лакедемонянами надо заключать военный союз, или что [гражданам] надлежит быть под началом Питтака, когда и сам он [этого] хотел[28]. Но когда и один и другой желают, чтобы было именно его [начало], как [братья] в «Финикиянках» [2Э], начинается смута, потому что не в том единомыслие, чтобы у обеих сторон на уме было одно — безразлично, что именно, а в том, чтобы имели в виду также одних и тех же лиц, как бывает, например, когда и народ, и добрые граждане думают, что начальствовать следует лучшим, ведь так вес получают что хотят.

Единомыслие оказывается, таким образом, государственной дружбой; и мы говорим о единомыслии именно в таком значении, ведь оно связано с вещами нужными и затрагивающими весь образ жизни.

Такое единомыслие существует меж добрых людей, ибо они обладают единомыслием как сами с собой, так и друг с другом, [стоя], так сказать, на одном и том же (ведь у таких людей желания постоянны и не устремляются, как Еврип[30], то в одну, то в другую сторону), да и желают они правосудного и нужного и стремятся к этому сообща.

У дурных же, напротив, не может быть единомыслия, разве только самую малость, так же как друзьями они могут быть [в очень малой степени], потому что, когда речь идет о выгодах, их устремления своекорыстны, а когда о трудах и общественных повинностях, они берут на себя поменьше; а желая этого для самого себя, каждый следит за окружающими и мешает им, ибо, если не соблюдать [долю участия], общее [дело] гибнет. Таким образом происходит у них смута: друг друга они принуждают делать правосудное, а сами не желают.

7 (VII).

Принято считать, что благодетели больше питают дружбу к облагодетельствованным, нежели принявшие благодеяние — к оказавшим его, и это, как противное смыслу, вызывает вопросы. Почти всем при этом кажется, что одни — должники, а другие — заимодавцы, и, значит, подобно тому как при займах должники желают, чтобы не было тех, кому они должны, а заимодавцы даже внимательны к безопасности должников, — подобно этому и оказавшие благодеяние желают, чтобы принявшие его были [целы], так как надеются впоследствии получить от них благодарность, но для облагодетельствованных воздаяние не есть предмет внимания и тревоги. Эпихарм сказал бы, наверное, что они так говорят, «глядя с подлой стороны» [31], однако па человеческую [природу] это похоже, ибо у большинства людей короткая память и получать благодеяния их тянет больше, чем оказывать.

Быть может, однако, причина более естественная и не имеет ничего общего с тем, что движет заимодавцем; действительно, [у заимодавца] нет чувства дружеской привязанности, но [только] желание, чтобы [должник] ради получения [с него долга] был цел и невредим; сделавшие доброе дело, напротив, питают дружбу и любовь к тем, для кого это сделали, даже если те ни теперь не приносят им пользы, ни в будущем не принесут. Именно так бывает и у мастеров: в самом деле, всякий любит собственное творение (*ergon*) больше, чем оно, оживши, полюбило бы его; и наверное, в первую очередь так бывает с поэтами, потому что они обожают (*hyperagaposi*) собственные сочинения, словно своих детей.

Вот на такое и походят [чувства] благодетелей, ведь полученное другим благодеяние и есть их творение, а его любят больше, чем творение своего создателя. Причина в том, что для всех бытие (*to einai*) — это предмет избрания и приязни (*haireton kai phileton*), а бытию мы причастны

(esmen) в деятельности (т. е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель — это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо что человек есть в возможности (dynainēi), его творение являет в действительности (energeiai).

Вместе с тем если для благодетеля связанное с его поступком прекрасно и поэтому радует его в том, в ком [сказывается], то для того, кому оказано благодеяние, в оказавшем его нет ничего прекрасного, разве только полезное, а в этом меньше удовольствия и основания для дружеской приязни.

Удовольствие доставляют: деятельность в настоящем, надежда на будущее и память о прошлом; самое большое удовольствие доставляет то, что связано с деятельностью, и соответственно это вызывает чувство дружбы. И вот, если для создателя [его] творение остается неизменным (ибо прекрасное живет долго), то польза для получателя скоропреходяща. К тому же память о прекрасных делах доставляет удовольствие, а память о полученной пользе либо совсем нет, либо меньше. В случае предвосхищения [пользы] имеет место, видимо, обратное[32].

Далее, если чувство дружеской привязанности (philesis) похоже на делание (poiesis), то когда [к тебе] питают дружбу (to phileisthai) — [это похоже] на страдательность (to paskhein) [33]. Следовательно, те, у кого превосходство с точки зрения действия, будут «питать дружбу» и «проявлять дружбу».

Наконец, все больше дорожат доставшимся с трудом (например, тем, кто нажил деньги, они дороже, чем тем, кто их унаследовал), и считается, что получать благодеяния не требует усилий, между тем как делать добро многотрудно. Не случайно матери и любят детей сильнее, [чем отцы], ведь рождение ребенка требует от них больших усилий и они лучше [отцов] знают, что это их собственное [создание]. Такое, пожалуй, свойственно и благодетелям.

8 (VIII).

Сложен и такой вопрос: к кому нужно питать дружбу в первую очередь — к самому себе или к кому-нибудь другому? В самом деле, тем, кто в высшей степени себя любит, ставят это в вину и в посрамление зовут их себялюбцами (philaytoi) [34], и считается, что дурной человек все делает ради самого себя, причем тем больше, чем он хуже (так что жалуются на

него за то, скажем, что он все делает только для себя, а не для другого), добрый же [совершает поступки] во имя прекрасного и тем больше, чем он лучше, причем ради друга, а своим пренебрегает.

Что происходит на деле, не согласуется с этими рассуждениями, и это вполне понятно. Действительно, говорят[35], что в первую очередь следует питать дружбу к тому, кто является другом в первую очередь, а друг в первую очередь — тот, кто, желая кому-то собственно благ, желает их ради самого того человека, даже если никто об этом не узнает. Между тем эти [свойства] имеются у человека прежде всего в отношении его к самому себе, так же как и все остальные [признаки], по которым определяют друга; было ведь сказано[36], что все проявления дружбы из отношения к самому себе распространяются на отношение к другим. И все поговорки в этом согласны, например: «душа в душу», и «у друзей все общее», и «уравненность — это дружность», и «своя рубашка ближе к телу» [37], ибо все это, конечно, присутствует в отношении к себе самому в первую очередь, так как и другом бывают в первую очередь самому себе и к себе самому в первую очередь следует питать дружескую приязнь.

Конечно, трудно решить, за кем нужно последовать, коль скоро оба [мнения] внушают известное доверие.

Так что надо, наверное, разобрать такие суждения и определить, насколько и в каком смысле те или другие [мнения] истинны.

Если же мы поймем, какой смысл и те и другие вкладывают в [понятие] «себялюбия», то [все], вероятно, станет ясно.

Итак, кто, вводит [это понятие] для порицания, те называют себялюбями уделяющих себе большую долю в имуществе, почестях и телесных удовольствиях, а именно к этому стремится большинство людей и в этом они усердны, словно это высшие блага, не даром они даже дерутся [друг с другом] из-за таких вещей? Кто в таких вещах своекорыстен, тот угождает влечениям и вообще страстям, т. е. чуждой рассуждения, [неразумной] части души; однако таково большинство. Так что происхождение этого названия — «себялюб» — обусловлено тем, что большинство дурно и, стало быть, «себялюб» в указанном смысле слова по праву выносятся порицание. Так что вполне понятно, почему большинство обыкновенно называет себялюбями тех, кто уделяет самим себе то, что мы назвали выше: действительно, если кто всегда усерден в том, чтобы прежде всего самому совершать поступки правосудные, благоразумные или какие-то из тех, что так или иначе подобают добродетели, и вообще всегда оставляет за собою нравственную красоту, то — никто не скажет, что этот человек «себялюбив», и не осудит его.

А ведь именно такого можно посчитать в большей мере «себялюбом», ибо он уделяет себе самые прекрасные и первейшие блага и угождает самому главному в себе, во всем ему повинуюсь; и как государство и всякое другое образование — это прежде всего его главнейшая часть, так и человек[38]; выходит, что себялюбом [в высшем смысле] является в первую очередь человек, дорожащий этой частью себя и угождающий ей. Кроме того, воздержным и невоздержным называют в зависимости от того, удерживает ли ум [главенство] или не удерживает, как если бы каждый и был [сам] этим [умом]; и как кажется, поступки совершают сами, т. е. произвольно, когда совершают их при участии суждения (*meta logou*). Совершенно ясно, таким образом, что каждый представляет собою эту евою часть или прежде всего ее, а также что добрый человек особенно ею дорожит. Вот почему он будет себялюбом по преимуществу, но иного рода, нежели порицаемый себялюб, причем настолько от него отличающимся, насколько отличается жизнь по рассуждению (*kata logon*) от жизни по страсти, а стремление к нравственно прекрасному — от стремления к кажущемуся полезным. Поэтому все признают и хвалят тех, кто выдается усердием в прекрасных поступках. Если бы все соревновались в прекрасном и напрягали свои силы, чтобы совершать самые прекрасные поступки, тогда в обществе было бы все, что должно, а у каждого частного лица были бы величайшие из благ, коль скоро добродетель именно такое благо.

Следовательно, добродетельному надлежит быть себялюбом (ведь, совершая прекрасные поступки, он и сам получит пользу и окажет услуги другим), а испорченному не [должно быть себялюбом], ибо, следуя дурным страстям, он принесет вред и себе, и окружающим. Действительно, у испорченного [человека] не согласуется то, что он должен делать, с тем, что делает, а добрый, что должно, то и делает; ведь всякий ум избирает для себя самое лучшее, а добрый подчиняется уму.

Правда о добропорядочном заключается в том еще, что он многое делает ради друзей и отечества и даже умирает за них, если надо: он расточит имущество их почести и вообще блага, за которые держатся другие, оставляя за собою лишь нравственную красоту; он скорее предпочтет испытать сильное удовольствие за краткий срок, а не слабое за долгий, и год прожить прекрасно [предпочтительнее для него], чем много лет — как придется, и один прекрасный и великий поступок он предпочтет многим, но незначительным. Это, вероятно, и происходит с теми, кто умирает за других: они в этом случае избирают то, что для них самих есть величие [и] красота. И они, пожалуй, расточат [свое достояние] на то, от

чего больше получают их друзья; тогда друзьям достанутся деньги, а им самим — нравственная красота, так что самим себе уделяется большее благо. Точно таким образом [обстоят дела] с почестями и должностями начальников, ибо все это предоставят другу, потому что [отдавать другу] — это прекрасно и похвально. Естественно, добропорядочным считается тот, кто всему предпочитает нравственную красоту. А можно предоставить другу и [прекрасные] поступки, и даже прекрасней оказаться причиной [прекрасного поступка] для друга, нежели совершить его самому.

Итак, во всех делах, достойных похвалы, добропорядочный, как мы видим, уделяет себе большую долю нравственной красоты. Вот, стало быть, в каком смысле должно, как сказано, быть себялюбом, а так, как большинство, не нужно.

9 (IX).

Спорят и о счастливом[39], будет ли он нуждаться в друзьях или нет. [Некоторые] утверждают, что у блаженных и самодостаточных нет никакой надобности в друзьях, потому что как таковые блага (*tagatha*) у них имеются. А значит, как самодостаточные, они ни в чем дополнительно не нуждаются; между тем друг, будучи вторым «я», дает как раз только то, что человек не способен получить благодаря самому себе; отсюда [изречение]: «Когда добром дарит демон, что нужды в друзьях!»[40] Но ведь это, похоже, нелепость: приписывая счастливому все блага, не дать ему друзей — того, что считается самым важным из внешних благ!

И вот если другу свойственнее делать добро, а не принимать, и оказывать благодеяния — свойство добродетельного и добродетели, и, наконец, если делать добро друзьям прекраснее, чем посторонним, то добропорядочный [человек] будет нуждаться в тех, кто примет его благодеяния. Поэтому следующий вопрос о том, при удачах или при неудачах больше надобность в друзьях, если иметь в виду, что и неудачник нуждается в тех, кто будут ему благодетелями, и удачливые — в тех, кому они будут делать добро.

Вероятно, нелепо также делать блаженного одиночкой, ибо никто не избрал бы обладание благом для себя одного; действительно, человек — общественное [существо] [41], и жизнь сообща прирождена ему. Значит, эти [черты] есть и у счастливого, ведь он от природы имеет блага, между тем ясно, что с друзьями и добрыми людьми лучше проводить дни, нежели с посторонними и случайными. Следовательно, у счастливого есть нужда в

друзьях.

Что же в таком случае имеют в виду те, первые, и в каком отношении они говорят правду? [42] Не в том ли дело, что большинство считают друзьями полезных людей? Но в таких блаженный, конечно, ничуть не будет нуждаться, поскольку блага у него имеются, а тогда не будет нужды и в друзьях ради удовольствия, разве только в ничтожной степени (ибо раз жизнь [сама по себе] доставляет удовольствие, не нужно никакого удовольствия, привлекаемого извне). И вот, поскольку блаженный не нуждается в друзьях такого рода, кажется, что он не нуждается в друзьях [вообще].

Но это, видимо, неправда. В начале уже было сказано [43], что счастье — это своего рода деятельность; ясно между тем, что деятельность возникает, а не наличествует, наподобие своего рода приобретения.

Если же быть счастливым — значит жить и действовать и деятельность добродетельного сама по себе добропорядочна и доставляет, как было сказано в начале, удовольствие; и если родственное (*to oikeion*) — это тоже одна из вещей, доставляющих удовольствие, причем окружающих мы скорее способны созерцать, нежели самих себя, и их поступки — скорее, нежели собственные[44]; и если, [наконец], поступки добропорядочных людей — и друзей при этом — доставляют добродетельным удовольствие (ибо в них содержатся оба естественных удовольствия, [— от естественного и от добропорядочного —] то, стало быть, блаженный будет нуждаться в таких друзьях, если только он действительно предпочитает созерцание добрых и родственных ему поступков, поступки же добродетельного человека, являющегося другом, именно таковы.

Предполагается далее, что счастливый человек должен жить с удовольствием. Однако для одиночки жизнь тягостна, потому что трудно непрерывно быть самому по себе деятельным, зато с другими и по отношению к другим это легко. Деятельность, сама по себе доставляющая удовольствие, будет тогда непрерывнее, как и должно быть у блаженного. В самом деле, добропорядочный в меру своей добропорядочности наслаждается поступками сообразными добродетели и отвергает то, что от порочности, подобно тому как музыкант находит удовольствие в красивых напевах и страдает от дурных. От жизни сообща с добродетельными, как утверждает и Феогид, получается даже что-то вроде упражнения в добродетели[45].

При внимательном рассмотрении вопроса, скорее с точки зрения природы, кажется, что добропорядочный друг по природе заслуживает

избрания для добропорядочного. Сказано ведь, что благо по природе для добропорядочного само по себе является благом и доставляет ему удовольствие[46].

[Понятие] «жить» (to dzen) для животных определяется по способности чувствовать, а для людей — по способности чувствовать и понимать (aisthesis e poesis). Способность /we/ возводится к деятельности, ибо главное заключено в деятельности[47]. Таким образом, видимо, «жить» — значит собственно «чувствовать» или «понимать». «Жить» между тем относится к благам и удовольствиям самим по себе, потому что жизнь определена, а определенность принадлежит природе собственно блага; но что благо по природе, является благом и для доброго человека, так что, видимо, всем жизнь доставляет удовольствие[48]. Но ни плохую жизнь, ни растленную, ни жизнь в страданиях не следует принимать во внимание, потому что такая жизнь лишена определенности, так же как и ее содержание (ta hyparkhonta aytei).

О страдании в дальнейшем изложении будет сказано яснее[49].

Если же сама «жизнь» (to dzen) — благо и удовольствие (это видно из того, что все стремятся к ней, и особенно добрые люди и блаженные, ибо для них в первую очередь жизнь (bios) достойна избрания и существование (dzoe) их наиблаженнейшее); и если видящий чувствует, что он видит, и слышащий, что он слышит, а идущий, что идет, и соответственно и в других случаях есть нечто чувствующее (to aisthanomenon), что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем, и понимаем, что понимаем, а чувствовать, что мы чувствуем или понимаем, — [значит чувствовать], что мы существуем (esmen) (ибо «быть» (to einai) определено как чувствовать или понимать); и если чувство жизни относится к вещам, которые сами по себе доставляют удовольствие (потому что жизнь (dzoe) — благо по природе, а чувствовать благо, имеющееся в самом себе, доставляет удовольствие); и если жизнь есть предмет избрания, причем в первую очередь для добродетельных, потому что бытие для них благо и удовольствие (ведь, чувствуя в себе благо само по себе, они получают удовольствие); и если добро порядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг — это второй он сам), — [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие — предмет избрания, так же или почти так и бытие друга[50]. Между тем бытие, как мы знаем, есть предмет избрания благодаря чувству, что сам человек добродетелен, а такое чувство доставляет удовольствие само по себе. Следовательно, нам нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует[51], а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли (en toi

koinonein ton logon kai dianoias). О «жизни сообща» применительно к людям (а не о выпасе на одном и том же месте, как в случае со скотом) говорят, навстречу но имея в виду именно это.

Итак, если для блаженного бытие заслуживает избрания само по себе, как благо по природе и удовольствие, и если почти так же он относится к бытию друга, то и друг будет, пожалуй, одним из предметов, заслуживающих избрания. А что для блаженного предмет избрания, то должно у него быть в наличии, в противном случае он будет в этом отношении нуждающимся. Следовательно, кто будет считаться «счастливым», будет нуждаться в добропорядочных друзьях.

10 (X).

Надо ли в таком случае заводить возможно больше друзей, или же, как о гостеприимстве удачно, кажется, сказано: «не много гостей и не без них», так и в дружбе будет уместно не быть без друзей (aphilos), но и не иметь их чрезмерно много (polyphilos)?[52]

Это изречение, пожалуй, вполне подходит к друзьям для пользы, так как затруднительно многим ответить услугой на услугу, и жизни на (это) не хватит. И если друзей больше, чем достаточно для собственной жизни, они излишни и служат препятствием прекрасной жизни, а стало быть в них нет нужды. И для удовольствия довольно немногих друзей, как и приправы к пище [нужно не много].

Но заводить ли возможно большее число добропорядочных друзей, или есть некая мера их множества, как и [множества граждан] государства? В самом деле, ни из десяти человек не образуется государство, ни из десятижды десяти тысяч тоже уже не будет государства[53]. «Сколько» — это, вероятно, не одно какое-то [число], но весь промежуток между известными пределами. Так что и количество друзей имеет пределы, и, вероятно, самое большое число друзей то, с каким человек сможет жить сообща (ведь жизнь сообща была принята за главный признак дружбы[54]); а что невозможно жить сообща со многими и делить себя [между ними] — это совершенно ясно. Кроме того, нашим друзьям тоже надо быть между собой друзьями, если им всем предстоит проводить дни друг с другом, но при большом их числе это трудное дело. В тягость становится и делить со многими радость и горе, как свои собственные, потому что, весьма вероятно, придется в одно и то же время с одним делить удовольствие, а с другим — огорчения.

Так что, наверное, хорошо (eu ekhei) стараться иметь друзей не сколько возможно больше, а столько, сколько достаточно для жизни сообща; действительно, было бы, видимо, невозможно быть многим очень [близким] другом. Поэтому и не влюбляются во многих, ведь влюбленность тяготеет к своего рода чрезмерной дружбе, причем по отношению к одному человеку; стало быть, близкая (sphodra) дружба — это дружба с немногими.

Что это действительно так, ясно из самих вещей (epi ton pragmaton), ведь при товарищеской дружбе не бывает большого числа друзей, да и в гимнах говорится о парах [55]. Те же, у кого много друзей и ктв со всеми ведут себя по-свойски (oikeios), ни для кого, кажется, не друзья, разве только в государственном смысле — [как друзья-сограждане] (politikos). Конечно, в государственном смысле можно со многими быть другом и не будучи угодливым, а будучи поистине добрым. Но дружба во имя добродетели и во имя самих друзей со многими невозможна: желанно найти и немногих таких друзей.

11 (XI).

При удачах или при несчастьях больше нужда в друзьях? Ведь ищут друзей и в том и в другом случае, потому что неудачники нуждаются в поддержке, а удачливые — в близких (synibioi), которым будут делать добро, ибо они желают творить добро. Таким образом, необходимость в друзьях больше «при неудачах, потому что в этом случае нуждаются в полезных [друзьях], по прекраснее дружба при удачах, недаром тогда в друзья ищут добрых, понимая, что оказывать благодеяния таким и проводить с ними время скорее достойно избрания.

Даже само присутствие друзей доставляет удовольствие и при удачах, и в несчастьях, так как страдание облегчается, когда другие разделяют наше горе. Вот поэтому можно, пожалуй, задать вопрос: снимают ли [друзья с нас горе], словно тяжесть[56], или же происходит не это, но их присутствие доставляет удовольствие и сознание того, что они разделяют наше горе, уменьшает страдание? Вопрос о том, по этой причине или, по какой-то другой приходит облегчение, отложим; очевидно, во всяком случае, что происходит именно то, что сказано.

Похоже, однако, что присутствие [друзей, когда у нас горе], — это какая-то смесь [удовольствия и страдания]. Уже видеть друзей — удовольствие, особенно для неудачника, и это становится своего рода поддержкой в страданиях (ведь друг, если умеет быть любезным, и видом

своим, и речью приносит утешение, потому что он знает нрав [друга]: что ему доставляет удовольствие и что — страдание). С другой стороны, чувство, что друг страдает из-за наших собственных неудач, заставляет страдать, потому что всякий избегает быть для друзей виновником страданий. Именно поэтому истинные мужи по своей природе остерегаются сострадания к ним самим, и если только они не сверх всякой меры нечувствительны к страданию, то страданий, которые они вызывают у друзей, не переносят и вообще не допускают к себе плакальчиков, потому что и сами отнюдь не плакальщики; а женщины и подобные им мужчины радуются тем, кто рыдает вместе с ними, и питают к ним дружбу как к друзьям и делящим с ними горе. Ясно, что во всех случаях подражать следует лучшему.

А присутствие друзей в дни удач означает с удовольствием проведенное время. и сознание, что друзья получают удовольствие от наших собственных благ. Наверное, поэтому и считается, что в случае удачи следует радушно звать к себе друзей (потому что прекрасно быть благодетельным), а в случае неудачи — мешкать с этим. Действительно, надо возможно меньше своих несчастий передавать [другому], откуда и поговорка: „Довольно, что я несчастен“[57]. Призывать к себе друзей надо прежде всего тогда, когда им предстоит, немного обременив себя, оказать нам великую помощь.

А приходить, напротив, подобает, наверное, к тому, у кого неудачи, причем без зова и с охотой, потому что другу свойственно делать добро, и в первую очередь тем, кто нуждается, притом тогда, когда на него не рассчитывали: в этом для обоих больше прекрасного и удовольствия. И в случае удачи подобает охотно оказывать содействие (ибо и тогда нуждаются в друзьях), а что касается принятия благодеяний, тут [можно быть] ленивым, ведь некрасиво охотно принимать помощь.

Однако, может быть, следует остерегаться прослыть неприятным (*doxan aedias*) за то, что отталкиваешь [благодеяния], иногда ведь [и так] бывает.

Итак, во всех положениях присутствие друзей, видимо, заслуживает предпочтения.

12 (XII).

Не правда ли, подобно тому как созерцание любимого — для влюбленных самая большая радость и они предпочитают это чувство всему

остальному, потому что существование и возникновение влюбленности обусловлено в первую очередь этим [удовольствием от созерцания], так и друзья всему предпочитают жизнь сообща? Ибо дружба — это общность, и, как относятся к самому себе, так и к другу; а раз чувство собственного бытия в нас заслуживает избрания, то и чувство бытия друга — тоже; между тем деятельное проявление (*energeia*) этого [чувства] возникает при жизни сообща, так что друзья, конечно, тянутся к ней. И чем бы ни было для каждого отдельного человека бытие, и ради чего бы он ни предпочитал жизнь (*to dzen*), живя, он хочет проводить время с друзьями. Вот почему одни вместе поют, другие играют в кости, третьи занимаются гимнастикой, охотой или философией: каждый проводит свои дни с друзьями именно в тех занятиях, какие он любит больше всего в жизни, потому что, желая жить сообща с друзьями, люди делают то и в том принимают участие, в чем и мыслят себе жизнь сообща.

Итак, у дурных дружба портится (ведь, шаткие [в своих устоях], они связываются (*koinonoysi*) с дурным» и становятся испорченными, уподобляясь друг другу); а дружба добрых даже возрастает от общения, ведь принято считать, что такие друзья становятся лучше благодаря воздействию друг на друга и исправлению друг друга; они, конечно, заимствуют друг у друга то, что им нравится, откуда [изречение]: «От добрых добро» [58].

Итак, будем считать, что о дружбе сказано. Следом можно рассказать об удовольствии.

Примечания

1

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