



# АРИСТОТЕЛЬ

## ЭТИКА

*Книги, изменившие мир.  
Писатели, объединившие  
поколения.*

Э К С К Л Ю З И В Н А Я   К Л А С С И К А

Эксклюзивная классика (АСТ)

Аристотель

**Этика**

«Издательство АСТ»

УДК 1(091)(38)  
ББК 87.3(0)3

## **Аристотель**

Этика / Аристотель — «Издательство АСТ», — (Эксклюзивная классика (АСТ))

ISBN 978-5-17-120999-5

Что есть благо? Что есть счастье? Что есть добродетель? Что есть свобода воли и кто отвечает за судьбу и благополучие человека? Об этом рассуждает сторонник разумного поведения и умеренности во всем, великий философ Аристотель. До нас дошли три произведения, посвященные этике: «Евдемова этика», «Никомахова этика» и «Большая этика». Вопрос о принадлежности этих сочинений Аристотелю все еще является предметом дискуссий. Автором «Евдемовой этики» скорее всего был Евдем Родосский, ученик Аристотеля, возможно, переработавший произведение своего учителя. «Большая этика», которая на самом деле лишь небольшой трактат, кратко излагающий этические взгляды Аристотеля, написана перипатетиком — неизвестным учеником философа. И только о «Никомаховой этике» можно с уверенностью говорить, что ее автором был сам великий мыслитель. Последние два произведения и включены в предлагаемый сборник, причем «Никомахова этика» публикуется в переводе Э. Радлова, не издававшемся ни в СССР, ни в современной России. В формате a4-pdf сохранен издательский макет книги.

УДК 1(091)(38)  
ББК 87.3(0)3

ISBN 978-5-17-120999-5

© Аристотель  
© Издательство АСТ

## Содержание

Этика. К Никомаху	7
Книга I	7
Книга II	18
Книга III	27
Книга IV	40
Конец ознакомительного фрагмента.	47

# Аристотель

## Этика

© Перевод, Т. Миллер, 2020

© Примечания. В. Бибихин, наследники, 2020

© ООО «Издательство АСТ», 2020

## ***Этика. К Никомаху***

### **Книга I**

#### ***[О благе и блаженстве. Начало учения о добродетелях]***

§ 1. Всякое искусство и всякая наука, а также и деятельность и намерение, стремятся к известному благу; поэтому благо хорошо определили так: оно есть то, к чему все стремится. Оказывается, однако, различие целей: они – частью деятельности, частью – независимые от них предметы. В тех случаях, где есть помимо деятельности цель, там предмет ценнее самой деятельности. Цели должны быть разнообразны, так как существуют различные действия, и искусства, и науки: цель врачебного искусства – здоровье, судостроительного – судно, стратегии – победа, экономии – богатство. Те из целей, которые подчинены одной какой-либо способности, как например, умение сделать уздечку и другие необходимые принадлежности упряжи, подчинено уходу за лошадьми точно так же, как все, относящееся к войне, подчинено стратегии (подобное же подчинение существует и в других областях), – во всех этих случаях наиболее архитектурные [то есть общие и важные] цели должны быть предпочтены целям, им подчиненным, потому что ради первых люди прибегают ко вторым. Нет разницы, будет ли цель действий в деятельности или же, помимо последней, в чем-либо ином, как например, в перечисленных науках. Если же есть цель в области, осуществимой деятельностью, к которой мы стремимся ради нее самой, а к другим целям лишь ради нее, и если мы не стремимся ко всему ради чего-либо иного (ибо в таком случае возник бы бесконечный ряд и наше стремление стало бы пустым и тщетным), то ясно, что это именно и есть благо и добро. Познание его имеет важное значение для жизни, ибо не лучше ли тогда мы, как стрелки, ясно видящие цель, достигнем желаемого? Если это так, то следует постараться определить в общих чертах высшее благо и к каким наукам или способностям оно относится. Кажется, что оно относится к наиболее могущественной и архитектурной науке, а такова политика, ибо она определяет науки, в которых нуждаются государства, и каким наукам следует обучаться отдельным лицам и в каких пределах. Кроме того, мы видим, что наиболее уважаемые способности служат ей, как например, стратегия, экономия, риторика. Так как она пользуется остальными науками, имеющими дело с практикой, и так как она сверх того предписывает, что следует делать и от чего воздерживаться, то ее цель, вероятно, охватывает цели всех остальных наук и заключает в себе высшее благо человека, и хотя оно и тождественно для отдельного лица и государства, но кажется, будет делом более великим и совершенным постичь и спасти благо государства; хорошо это уже и для отдельного человека, но прекраснее и совершеннее для целого народа или государства. Итак, вот к чему стремится наша наука, относящаяся к политике: о ней в таком случае достаточно сказано, если объяснение дано настолько, насколько то позволяет самый предмет, потому что не во всех размышлениях следует искать точности, как например, не следует искать точности в произведениях ремесла. Прекрасное же и справедливое, объекты политической науки, заключают в себе такое различие и неопределенность, что кажутся скорее чем-то условным, нежели абсолютным (по природе). Та же неопределенность господствует и относительно благ, в силу чего они многим приносят вред: некоторых погубило богатство, других – мужество. Имея дело с подобными понятиями и выводами из них, следует довольствоваться указанием истины в общих и крупных чертах, и имея дело с тем, что случается по большей части, также и с выводами из таких посылок, должно стремиться к подобным же заключениям [вероятным]. Эту точку зрения следует прилагать ко всякому отдельному исследованию. Образованный [«знающий»] человек станет стремиться в каждой отдельной науке



только к той степени точности, которую допускает природа исследуемого предмета. Одинаково нелепо, кажется, требовать от математика убеждений красноречивых, а от оратора – точных доказательств.

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

§ 2. Достаточно сказано относительно слушателя, относительно нашей точки зрения и нашей цели. Вернемся вновь к началу. Так как всякая наука и намерение стремятся к известному благу, то спрашивается: в чем заключается цель политики и каково высшее благо, осуществимое деятельностью? На словах почти все люди согласны между собой: блаженство считается высшим благом как людьми необразованными, так и образованными, а под словом «блаженство» понимают приятную жизнь и жизнь в довольстве. Но относительно понятия блаженства мнения расходятся, и необразованные люди иначе определяют его, чем мудрецы: одни относят блаженство к ясным и бросающимся в глаза предметам, как например, к наслаждению, или богатству, или почету; другие считают его чем-то иным; часто один и тот же человек определяет блаженство то так, то иначе: больной видит его в здоровье, неимущий – в богатстве; люди, сознающие свое невежество, особенно удивляются тем, кто говорит о чем-то великом и им недоступном. А некоторые думают, что, помимо всех этих благ, существует «благо само по себе», в котором и заключается причина того, что мы считаем перечисленные блага таковыми. Исследовать все мнения, пожалуй, будет бесполезно: достаточно остановиться на самых обычных и имеющих какое-либо основание. Но мы не должны упускать из виду различие методов – идущего от принципов и идущего к принципам. Справедливо поэтому Платон останавливался на этом затруднении и исследовал вопрос, какого метода следует держаться – ведущего ли от принципов, или ведущего к принципам, подобно тому, как можно себя спросить: должен ли бег в стадиях совершаться по направлению к экспертам, назначающим награды, или же, напротив, от них. Начинать следует от известного, а оно двоякого рода: частью известное нам, частью безусловно известное. Пожалуй, что нам следует начинать с того, что нам известно. Здесь-то и лежит причина, почему тот, кто хочет с пользой слушать исследование о прекрасном и справедливом и вообще о политике, должен быть нравственным человеком, ибо началом исследования должно быть понятие нравственности; если оно существует в человеке в достаточной мере, то он не будет нуждаться в исследовании причины, ибо подобный человек сам обладает принципами или легко найдет их; тот же, кто не имеет ни того, ни другого [то есть ни понятия, ни причины], пусть послушает Гесиода:

Тот превосходный человек, кто все сам познал,  
Хорош также и тот, кто слушает умные речи.  
А тот, кто и сам ни о чем не мыслит и не принимает  
к сердцу  
Речь другого, тот совершенно бесполезный.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ἠοίοδωρ, Ἑρῶα καὶ Ἠμέραι, стихи 293–296.



§ 3. Вернемся вновь к началу. Не без основания люди образуют понятия блага и блаженства сообразно с жизнью, которую они ведут. Необразованная и грубая толпа видит благо и блаженство в наслаждении и поэтому любит проводить жизнь в удовольствиях. Существуют три наиболее выдающихся образа жизни: только что упомянутый, далее – политический и третий – созерцательный. Итак, большинство людей, отдавая предпочтение животной жизни, тем доказывают свой рабский образ мышления; но они имеют оправдание в том, что многие из людей, живущих в довольстве, сочувствуют Сарданапалу. Люди образованные и деятельные высшим благом считают почести, ибо в них почти исключительно лежит цель политической жизни. Но это определение кажется слишком поверхностным для искомого нами понятия, ибо честь более принадлежит тому, кто ею наделяет, чем тому, кого ею наделяют; мы уже предчувствуем, что благо есть нечто неотъемлемое и свойственное человеку, стремящемуся к нему. Сверх того, ведь люди, кажется, для того стремятся к почестям, чтобы убедить самих себя в своих хороших качествах, поэтому-то они желают уважения людей благомыслящих и знающих их, и уважения ради собственной добродетели. Ясно, что такие люди ставят выше чести добродетель; поэтому-то скорее в этой последней следует видеть цель политической жизни. Но и добродетель, кажется, не есть истинная цель политической жизни, ибо может случиться, что добродетельный человек проспит или будет бездействовать в течение всей жизни, а сверх того, еще будет терпеть всякие невзгоды и несчастия. Такого человека никто не назовет блаженным, разве только защищая свой тезис. Но об этом достаточно уже говорено в энциклопедических лекциях. Третий образ жизни – созерцательный; к его исследованию мы обратимся позднее. Что же касается образа жизни, посвященного наживе, то он какой-то неестественный и насильственный, и ясно, что богатство не заключает в себе искомого блага, ибо богатство только полезно и служит средством для других целей; поэтому люди скорее признают вышеупомянутые образы жизни целями, ибо к ним мы стремимся ради их самих. Но кажется, и они не суть высшее благо, хотя в пользу их приведены многие доводы. Но этот предмет мы оставим.

§ 4. Может быть, полезнее рассмотреть и исследовать воззрение, полагающее высшее благо в общем [в идее], хотя подобное исследование затруднено тем обстоятельством, что учение об идеях было выставлено людьми, мне близкими. Но лучше для спасения истины оставить без внимания личности, в особенности же следует держаться этого правила философам, и хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине. Философы, впервые установившие учение об идеях, не предполагали существования особых идей в тех случаях, в которых дано временное различие позднейшего от более раннего; поэтому-то они не принимали особых идей для чисел. Благо же относится как к категории бытия, так и к категории качества и отношения, а существующее само по себе по своей природе ранее отношения. Последнее – лишь случайный признак бытия и подобно его отпрыску, так что и эти категории не могут подходить под одну общую идею. Далее, так как благо и бытие подходят под одни и те же категории (в категории бытия, например, оно называется Богом и разумом, в категории качества – добродетелями, в категории количества – мерой; в категории отношения – полезным, в категории времени – удобным случаем, в категории пространства – приятным местопребыванием и т. п.), то ясно, что оно не может быть одной общей идеей, ибо в таком случае благо не походило бы под все категории, а лишь под одну. Далее, относительно всех благ должна бы быть одна наука, так как понятиями, стоящими в одной категории, занята всегда одна наука. В данном случае многие науки заняты понятиями, относящимися к одной категории: так например, благоприятное время в войне исследует стратегия, в болезни – врачебное искусство, меру в пище – врачебное искусство, а в телесном упражнении – гимнастика. К тому же возникает затруднение, что они хотят сказать своей «абсолютной идеей», если понятие «человека самого по себе» и понятие человека [в отдельности] тождественны, ибо, поскольку он человек, он нисколько не отличается от понятия человека «самого по себе». Если это так, то

и благо «само по себе» несколько не отличается от относительного блага. Благо несколько не станет большим благом в силу того, что оноечно, точно так же как то, что в течение долгого времени сохраняет белый цвет, несколько не белее того, что сохранит этот цвет лишь в течение одного дня. В этом случае Пифагорейцы учили, как кажется, более правдоподобно, полагая и единое в число благ. Кажется, что и Спевсипп следовал их мнению. Но об этом будет говорено в другой раз. Что касается сказанного, то возникает некоторое затруднение: речь шла не о всем благом; ведь Платон относил к одному виду то благо, к которому стремятся и которого желают ради его самого, а к другому виду то, которое служит лишь средством создать или сохранить благо или защититься от противоположного зла, этот второй вид существует лишь благодаря первому и называется благом в ином смысле. Итак, ясно, что он понятие блага употреблял в двояком значении, разумея под этим то благо само по себе, то благо относительное. Различив благо само по себе от полезностей, посмотрим, могут ли они быть подведены под одну идею. Но что считать благом самым по себе? Может быть то, что само по себе в отдельности составляет предмет стремлений, как например, мышление или зрение, или известные наслаждения, или почести. Хотя ко всему этому мы стремимся ради иной цели, но все же их в известном смысле можно назвать благом «самим по себе»? Или же ничто не считать таковым, за исключением идеи.

Но в таком случае упомянутое различие становится совершенно напрасным. Если же допустить, что только что названное относится к благу самому по себе, то понятие блага во всех должно быть одним и тем же, как например, понятие белизны в снеге и белилах; однако понятия почести, мышления и наслаждения различны, и различны именно поскольку они суть блага. Итак, благо не есть нечто общее, подходящее под одну идею. Но в каком же смысле употребляется это понятие? Ведь не случайно же столь различное названо одним именем [благом]: может быть потому, что все это вытекает из одного принципа, или же потому, что все направлено к одному принципу, или же по аналогии? Как, например, зрение в теле, так разум в душе и другие тому подобные аналогии. Но может быть, следует оставить теперь эту тему; более точное исследование ее относится к другой части философии. Оставим также и идеи, потому что если бы даже и было благо, существующее само по себе и употребляемое как общее сказуемое, то ясно, что оно не осуществимо и для человека не достижимо. Мы же желаем теперь найти достижимое благо. Но может быть, кому-либо покажется полезным познание идеи блага для различения достижимых практических благ: имея как бы пример, мы тем легче узнаем относительные блага человека, и если будем знать благо само по себе, то тем легче достигнем относительных благ. Этот довод имеет известного рода убедительность, но не подтверждается науками, ибо они, стремясь к определенному благу, стараются найти именно это и пренебрегают познанием блага самого по себе; с другой стороны, и нелепо предположить, чтобы все практики (τεχνίται) пренебрегали подобной помощью и не старались о ее приобретении. К тому же неясно, какого рода помощь может подать познание блага самого по себе ткачу или плотнику в их ремесле, и почему бы тот, кто познал идею саму по себе, стал лучшим врачом или полководцем. Ведь врач не с этой [идеальной] точки зрения рассматривает здоровье вообще, а здоровье человека, и притом именно известного человека, ибо лечит он каждого в отдельности.

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

еще более ясным. Так как существуют различные цели, из которых мы одни выбираем лишь как средства, например богатство, флейту и вообще все инструменты, то ясно, что не все цели одинаково совершенны, высшее же благо кажется чем-то совершенным, так что если есть одна совершенная цель, то она и должна быть искомою нами; если же их несколько, то совершеннейшая из них будет искомою нами. То, к чему стремятся ради него самого, мы называем более совершенным в сравнении с тем, к чему стремятся лишь как к средству, а то, что никогда не бывает средством для чего-либо иного, мы называем более совершенным в сравнении с тем, к чему стремятся то как к цели самой по себе, то как к средству; безусловно же совершенным мы называем то, к чему всегда стремятся как к цели самой по себе и никогда как к средству; блаженство более всего кажется чем-то подобным, ибо его мы всегда избираем как цель и никогда как средство; к почести же, наслаждению, разуму и всей добродетели мы стремимся то как к целям (ибо мы выбрали бы каждое отдельное из перечисленных явлений, даже если бы не имели от них никакой пользы), то ради блаженства, считая их средствами к блаженству; блаженства же никто не выбирает ради этого или как средство к чему-либо иному. То же самое следует из понятия самоудовлетворенности (αὐταρξεία): совершенное благо должно удовлетворять само себя. Когда мы говорим о самоудовлетворенности, то мы не разумеем здесь нечто такое, что удовлетворяло бы человека, живущего исключительно для себя, жизнью одинокого, а такое, что удовлетворило бы и родителей, детей, жену и вообще друзей и соотечественников, так как человек по своей природе существо политическое. Однако необходимо положить известный предел этим отношениям, ибо если распространить их и на родителей, и на все наше потомство, и на друзей наших друзей, то получится бесконечный ряд. Это мы рассмотрим после, а под понятием самоудовлетворенности будем разуметь то, что само по себе делает жизнь желанной и ни в чем не нуждающейся; нечто подобное и есть, как мы полагаем, блаженство. Сверх того, блаженство, будучи более желанным, чем все остальное, не есть нечто сложное [из отдельных благ], ибо ясно, что в таком случае достаточно бы прибавить самое незначительное благо, чтобы сделать блаженство еще более желанным, ибо эта прибавка создала бы перевес благ, а всегда большее благо в то же время и более желательно. Таким образом, блаженство, будучи целью человеческой деятельности, представляется чем-то совершенным и самоудовлетворяющимся.

§ 6. Однако соглашаясь с тем, что блаженство прекрасно, можно желать более ясного определения понятия; этого же мы, может быть, достигнем, если определим назначение человека. Подобно тому, как музыкант или скульптор и всякий художник, или даже вообще всякий человек, занятый каким-либо делом, в этом своем деле видит благо и [находит] удовлетворение, точно то же можно бы думать и относительно человека вообще, если только у него есть какое-либо назначение. Но неужели же плотник и сапожник имеют известного рода назначение и дело, а человек по природе не имеет назначения? Не вероятнее ли, что как глаз, или рука, или нога, или вообще всякий член имеет свое назначение, точно так же и человек, помимо всего этого, имеет свое специальное назначение? В чем же оно состоит? Жизнь свойственна и растениям, а мы ищем специально принадлежащее [человеку]: итак, мы должны выделить жизнь питательную и растительную. Следующий вид жизни — чувствующий; но и он свойствен как лошади, так и быку, и вообще всем животным. Остается деятельная жизнь разумного существа, притом такого, которое частью повинуетя разуму, частью же владеет разумом и мышлением. А так как разумная жизнь понимается в двояком смысле, то мы должны разуметь здесь деятельную, ибо последней более соответствует название разумной. Итак, назначение человека — в разумной деятельности или, по крайней мере, не в неразумной деятельности души; при этом мы употребляем понятие назначения в родовом значении тождественно с индивидуальным значением, например, для хорошего человека; подобно тому, как мы сказали бы, что назначение играющего на кифаре и хорошо играющего на кифаре тождественны, и это безусловно верно во всех случаях: мы только к самой деятельности прибавляем превосходство мастер-

ского выполнения; так, про играющего на кифаре мы говорим, что его назначение играть на кифаре, про хорошо играющего – играть мастерски на кифаре. Точно так же мы назначение человека видим в известного рода жизни, а именно – состоящей в разумной душевной энергии и деятельности, а назначение хорошего человека – в хорошем и прекрасном выполнении этой деятельности, каждое же действие тогда хорошо, когда оно соотнобразуется со специально относящейся к нему добродетелью. Итак, ежели все это справедливо, то благо человека заключается в деятельности души, соотнобразной с добродетелью, а если добродетелей несколько, то в деятельности, соотнобразной с лучшей и совершеннейшей добродетелью, и притом в течение всей жизни, ибо «одна ласточка еще не делает весны», как не делает ее и один день; точно так же один день или короткое время еще не делает человека счастливым или блаженным.

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

§ 8. Мы должны исследовать высшее благо не только путем умозаключения и посылок, но и обращать внимание на то, что сказано о нем [философами], ибо все действительно существующее согласуется с истиной, и не истинное тотчас выделяется от истинного. Блага делятся на три группы: на так называемые внешние, на психические и телесные; психические блага наиболее важные – и их по преимуществу мы называем благами. Действия же и психическую энергию мы относим к области души. Итак, можно утверждать, что наше определение верно, так как оно согласно с древним, принятым философами, определением, но столь же справедливо и утверждение, что цель [человеческой жизни] заключается в известных действиях и энергии, ибо таким образом цель помещена в число душевных благ, а не внешних; это наше определение подтверждается еще и тем, что про блаженного говорится, что он счастливо живет и успевает в жизни; при этом под счастливой жизнью разумеют успешную деятельность.

§ 9. Кажется, различные мнения, высказанные относительно блаженства, сходятся со сказанным нами: одни видят блаженство в добродетели, другие – в здравомыслии, третьи – в мудрости, четвертые – во всем этом вместе в связи с наслаждением или, по крайней мере, не без наслаждения; некоторые вносят в число условий блаженства и внешнее благосостояние. Одну часть этих мнений защищают многие древние философы, другую – хотя и не многие, но знаменитые. Невероятно, чтобы и те и другие в своих мнениях во всем ошибались; вероятнее, что то или другое или даже большая часть вопросов решалась ими верно. Что касается тех, которые считают блаженство добродетелью [вообще] или одной специальной добродетелью, то наше определение с ними согласуется, ибо деятельность, соотнобразная с добродетелью,

причастна добродетели; но немаловажно различие в понимании высшего блага – как обладания или как пользования, как приобретенного качества души или же как энергии [деятельности]: ведь хорошее качество может быть в человеке, но бездействовать, как например, в спящем или по какой-либо иной причине бездействующем. С энергией этого не может быть, ибо она по необходимости действует и стремится к благу. И подобно тому как на Олимпийских играх награждаются венцом не самые красивые и самые сильные, а принимавшие участие в состязаниях (ибо в их числе находятся победители), точно так же и в жизни только те достигают *καλοκαγαθίαν*, которые действуют. Зато жизнь таких людей сама по себе приятна, ибо наслаждение – душевное состояние, и каждому приятно только то, что он любит; так, человеку, любящему лошадей, нравятся лошади, любящему зрелища – нравится театр; точно так же все справедливое нравится человеку, любящему справедливость, и вообще всякая добродетель нравится человеку, любящему добродетель. Наслаждения большинства людей, правда, противоречат друг другу вследствие того, что их наслаждения не суть таковые по природе, напротив того, люди, любящие прекрасное, наслаждаются тем, что по своей природе способно доставить наслаждение, а к таким предметам должно причислить действия, сообразные с добродетелью: они-то и нравятся подобным людям и прекрасны сами по себе. Жизнь таких людей вовсе не нуждается в наслаждении, как в каком-то украшении, ибо содержит в себе наслаждение. Сверх всего сказанного, тот человек нехорош, который не восхищается прекрасными поступками, точно так же, как никто не назовет справедливым того, кто не восхищается справедливыми поступками, или же щедрым того, кто не восхищается щедростью. Это справедливо и в других случаях. Если это так, то и действия, сообразные с добродетелью, должны быть сами по себе приятными, а сверх того, и хорошими и прекрасными, и притом каждое из указанных качеств им свойственно в высшей мере, если только верно наше утверждение, что о таких действиях судить хорошо в состоянии лишь хороший человек. Итак, блаженство лучше всего, прекраснее и приятнее всего, и эти три качества в нем нераздельны, как в эпиграмме в Делосе, которая гласит:

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

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

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

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

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

Или, может быть, совершенно неверно сообразовать наше суждение с изменениями судьбы: ведь не в них состоит счастье или несчастье; они лишь нужны, как мы сказали, для человеческой жизни, в то время как блаженством управляет деятельность, сообразная с добродетелью, злополучием же – противоположное. Только что высказанное затруднение свиде-

тельствуем об истинности нашего определения, ибо ни в каком другом деле не проявляется настолько человеческая твердость и постоянство, как в действиях, сообразных с добродетелью; она нам кажется даже постояннее, чем науки; из подобных действий те ценятся выше всего, которые наиболее постоянны, ибо в них по преимуществу проходит жизнь блаженных людей. В этом, кажется, лежит причина, почему они [то есть подобные действия] не забываются. Итак, блаженный будет обладать искомым качеством, и он будет таковым в течение всей жизни, ибо он всегда или, по крайней мере, по большей части будет действовать и мыслить сообразно с добродетелью, а превратности судьбы отлично будет переносить, как вообще человек во всех отношениях хороший, про которого можно сказать, что он «совершенный и безупречный». Человеческая жизнь полна различных, частью больших, частью малых случайностей. Ясно, что незначительные счастливые случайности и также, наоборот, незначительные беды не имеют важности в жизни; зато большие и частые счастливые случайности делают жизнь более блаженной (так как они сами по себе украшают жизнь, а кроме того, ими можно воспользоваться для хороших и добрых дел), напротив того, великие бедствия уменьшают и омрачают блаженство, ибо они создают печаль и препятствуют многим действиям. Но и в таких обстоятельствах может проявиться прекрасная душа, как скоро человек станет бодро переносить великие и частые бедствия, и не вследствие равнодушного характера, а в силу благородства и великодушия. Если жизнь зависит от деятельности, как мы сказали, то ни один блаженный не может стать несчастным, ибо никогда не станет делать ненавистное и дурное.

Мы думаем, что тот истинно хороший и благомыслящий человек, кто с некоторым достоинством переносит превратности судьбы и всегда при известных данных обстоятельствах поступает наилучшим образом, подобно хорошему полководцу, который с предоставленным ему войском достигает наибольших военных успехов, или подобно хорошему сапожнику, который из данной ему кожи сошьет наилучшие сапоги; это справедливо и относительно остальных художников и ремесленников. Если это так, то счастливый никогда не может стать несчастным; он не станет и блаженным, если на него обрушатся несчастья Приама, однако все же не будет переменчивым, и нелегко будет лишить его блаженства случайными несчастьями, а разве только великими и часто повторяющимися; но, раз впад в несчастье, он не станет в короткое время вновь счастливым, разве только если ему удастся совершить великие и прекрасные дела в течение долгого и непрерывного времени. Итак, что мешает нам назвать счастливым человека, действующего сообразно с совершенной добродетелью, в достаточной мере наделенного внешними благами и притом действующего не в течение какого-либо срока, а в течение всей жизни? Или же следует прибавить: человека, жившего так и умершего так, ввиду того, что грядущее нам не ясно, а блаженство мы считаем целью во всех отношениях законченной? Если так, то блаженными, и притом блаженными людьми, мы назовем тех, которые имеют или будут иметь указанные качества. Пусть будет достаточно сказанного об этих вопросах. Все же, однако, кажется противоречащим общепринятым мнениям – вовсе не принимать в расчет судьбу потомков и всех друзей. Так как превратности судьбы различаются как количественно, так и качественно, и так как одни из них имеют большее значение, другие – меньшее, то распределение их на группы покажется обширной и даже бесполезной задачей; достаточно будет дать несколько общих точек зрения в крупных чертах. Одни несчастья имеют известное значение и влияние на нашу жизнь, а другие менее важны; то же должно сказать и о всех несчастьях, касающихся наших друзей; но разница в том, обрушится ли несчастье на живущего или на умершего, разница гораздо большая, чем в том случае, когда мы видим ужасы и беззакония в трагедии, или совершающимися в действительности. Должно, значит, принять в расчет и это различие, и еще большее затруднение – причастны ли вообще умершие к счастью или к несчастью. Из того, что сказано, следует, что даже если бы счастье и несчастье касалось хоть сколько-нибудь умерших, то все же лишь немного или незначительно, и притом это участие их или безусловно незначительно, или же таково лишь для них. А если же даже и не так, то



все же это участие не настолько велико, чтобы сделать их из счастливых несчастными или же у блаженных отнять блаженство.

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

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

§ 13. Если блаженство состоит в душевной деятельности, сообразной с добродетелью, то мы должны исследовать добродетель; может быть, что мы тогда лучше поймем и природу блаженства. Кажется также, что истинный государственный человек более всего заботится о добродетели, ибо он хочет сделать граждан хорошими людьми, повинующимися законам: примером нам могут служить законодатели Крита и Лакедемона и другие, равные им по значению. Если этот вопрос относится к политике, то ясно, что наше рассуждение следует пути, которого мы намеревались держаться. Если мы говорим, что нужно исследовать понятие добродетели, то конечно, мы разумеем человеческую добродетель, ибо ведь мы исследуем благо человеческое и блаженство человеческое; но говоря о человеческой добродетели, мы разумеем не телесную, а душевную: ведь и блаженство мы определили как душевную деятельность. Если это так, то ясно, что политик должен в то же время знать несколько психологию, подобно тому, как тот, кто хочет лечить глаз, должен знать строение всего тела, и притом эти сведения для первого настолько необходимее, насколько политика выше врачебного искусства, поэтому образованные врачи усердно занимаются познанием тела. Итак, и политик должен заняться психологией, и притом заняться ради своего предмета, но настолько, насколько достаточно для исследуемого им объекта, ибо более подробное и внимательное занятие психологией отвлекло бы его только от его непосредственной задачи. Некоторые отделы психологии в достаточной мере изложены в экзотерических лекциях, и ими можно воспользоваться; например, можно заимствовать положение, что одна часть души неразумна, другая же разумна. Для настоящего исследования не имеет значения вопрос, отделимы ли эти части подобно членам тела и подобно всему протя-

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

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

## Книга II

### *[Разделение и определение добродетелей. Оправдание определения на примерах этических добродетелей]*

§ 1. Итак, добродетель бывает двоякой: частью дианоэтической, частью этической. Дианоэтическая добродетель возникает и развивается по преимуществу путем обучения, почему и нуждается в опыте и во времени; этическая же слагается путем привычек; от них-то она и получила свое название, так как оно образовано мелким изменением слова «нрав» (εθος). Отсюда ясно, что ни одна этическая добродетель не дается нам от природы, ибо ни одно качество, данное природой, не может измениться под влиянием привычки, подобно тому как камень, имеющий от природы движение вниз, вряд ли может привыкнуть двигаться вверх, даже если кто-либо и захочет приучить его к тому, бросая его десять тысяч раз вверх; точно так же и огонь не привыкнет гореть вниз, и вообще говоря, ни один предмет не меняет своих естественных качеств под влиянием привычки. Следовательно, добродетели не даются нам от природы и не возникают помимо природы, но мы от природы имеем возможность приобрести их, путем привычек же приобретаем их в совершенстве. Вообще, все, что мы имеем от природы, то мы первоначально получаем лишь в виде возможностей и впоследствии преобразуем их в действительности. Это ясно на ощущениях; ведь не потому, что мы часто пользовались зрением или слухом, возникают в нас соответственные органы ощущений, но, наоборот, мы пользуемся ими, потому что имеем их, а не потому получаем их, что пользовались ими. Также и добродетели приобретаем мы путем предшествующей им деятельности, как вообще все искусства; ибо то, что мы должны делать научившись, этому мы научаемся деятельностью, например, архитектор [научается своему искусству] – строя дома, артист на кифаре – играя на кифаре. Точно так же мы становимся и справедливыми – творя справедливые дела, умеренными – действуя с умеренностью, мужественными поступая мужественно. Подтверждается это явлениями государственной жизни: ведь законодатели делают граждан хорошими путем привычек, и стремление всякого законодателя направлено именно к этому. Те законодатели ошибаются, которые не обращают должного внимания на привычки, и именно этим хорошее государственное устройство отличается от дурного. Далее, тем же самым путем и средствами, которыми возникает всякая добродетель и искусство, оно и гибнет. Игра на кифаре образует как хороших, так и дурных музыкантов; то же и относительно архитекторов и всех остальных, ибо хорошими архитекторами станут те, которые будут хорошо строить дома, дурными – те, которые станут это делать дурно. Если б это было не так, то не нужны были бы учителя и все сразу становились бы хорошими или дурными. То же самое и относительно добродетелей, ибо люди, поступая так, как это принято во взаимных отношениях, становятся частью справедливыми, частью – несправедливыми. Действуя в опасных положениях и привыкнув или испытывать страх, или же быть мужественным, одни становятся мужественными, другие – трусами. Так же дело обстоит и относительно страстей и наклонностей: одни становятся умеренными и кроткими, другие – невоздержанными и гневливыми, благодаря тому, что одни при данных обстоятельствах поступали так, а другие иначе. Одним словом, из одинаковых определенных деятельностей возникают им соответственные [приобретенные] свойства. Поэтому-то следует влиять на характер деятельности, ибо приобретенные свойства души зависят от различия деятельностей. Поэтому немаловажно, приучен ли кто-либо с первой молодости к тому или другому, напротив, это очень важно; от этого зависит все.

§ 2. Так как наша наука не имеет целью теорию [знание], как другие науки (ведь не для того мы рассуждаем, чтобы знать, что такое добродетель, а для того, чтобы стать хорошими людьми: в противном случае наука наша была бы бесполезною), то необходимо рассмотреть

все, что связано с деятельностью человека, чтоб определить, как следует поступать, ибо, как мы сказали, от нашей деятельности зависят качества характера, приобретаемые нами. Что касается правила, что в деятельности должно следовать истинному разуму, то оно пригодно как общее положение, и о нем будет говорено позднее, а также и о том, что такое истинный разум и как он относится к другим добродетелям. Однако в том мы заранее должны согласиться, что всякое рассуждение, касающееся деятельности человека, обязано давать лишь общие, а не точные определения, как мы и говорили с самого начала, что должно требовать определения, сообразного с исследуемым предметом. Исследования же, касающиеся деятельности и понятия пользы, не представляют ничего твердого, как и исследования, относящиеся к здоровью. Если это справедливо даже относительно общего, то тем менее точности может заключать в себе исследование частных явлений, ибо они не могут быть определены никаким искусством или правилом, и каждый отдельный человек в своей деятельности должен иметь в виду обстоятельства точно так же, как и во врачебном искусстве и искусстве управления кораблем. Несмотря на это, должно оказать помощь настоящему исследованию. Должно, во-первых, обратить внимание на то, что подобные [вышеупомянутые] явления уничтожают сами себя недостатком или избытком. Мы должны при этом пользоваться указаниями ясного и конкретного для объяснения отвлеченного (ἀφανών): это мы видим, например, по отношению к телесной силе или здоровью: слишком усиленное или недостаточное занятие гимнастикой губит телесную силу, точно так же и недостаточная или излишняя пища и питье губят здоровье, в то время как пользование ими в меру рождает, сохраняет и увеличивает здоровье. Так же дело обстоит и относительно умеренности (σωφροσύνη), мужественности и других добродетелей, ибо тот, кто избегает и боится всего и ничего не испытал, тот становится трусом, а тот, кто ничего не боится и идет на все, становится безумно-отважным; точно так же тот становится невоздержанным, кто предается всякому наслаждению и ни от одного не удерживается; напротив, человек, избегающий всякого наслаждения, становится бесстрастным (ἀναισθητός), как аскет (οἱ ἄσκητοι). Умеренность и мужество в одинаковой мере гибнут от избытка и недостатка, в то время как середина спасает их. Но не только зарождение, рост и гибель стоят под этими условиями и зависят от них, но и проявление этих добродетелей заключается в том же самом. Ведь это видно на других, более наглядных примерах, как например, на телесной силе: возникает она вследствие достаточного питания и больших физических трудов, и, с другой стороны, сильный станет к этому наиболее способным. То же самое и относительно добродетелей: мы становимся умеренными, воздерживаясь от удовольствий, но, став такими, мы будем наиболее способными воздерживаться от удовольствий. То же и относительно мужества: привыкая презирать опасности, мы становимся мужественными, а став таковыми, более всего будем способны противостоять опасностям. Наслаждение и страдание, сопутствующие деятельности, свидетельствуют о том, что указанные приобретенные свойства души возникают из деятельности, ибо тот умеренный человек, кто находит наслаждение в воздержании от чувственных удовольствий; тот, напротив, невоздержанный, кто при этом испытывает неудовольствие, и тот мужествен, кому доставляет наслаждение или, по крайней мере, не доставляет страдания противостоять опасностям; напротив, тот трус, кто при этом испытывает неудовольствие. Этическая добродетель имеет дело с наслаждением и страданием, ибо ради наслаждения мы поступаем дурно и вследствие страдания не выполняем прекрасного; поэтому-то и необходимо, как говорит Платон, тотчас с молодости вести человека так, чтоб он радовался, чему следует, и испытывал страдание, когда следует; в этом-то и заключается истинное воспитание. Далее, и из того уже ясно, что добродетель имеет дело с наслаждением и страданием, что добродетели касаются деятельности и аффектов, а всякому действию сопутствует наслаждение или страдание. Это же доказывают и наказания, действующие страданием: ведь наказание известного рода лечение, а лечение производится противоположным. Далее, мы уже ранее сказали, что всякое приобретенное качество души проявляется и имеет дело с тем, в силу чего качество становится

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

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

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

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

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

ибо шесть на столько же единиц больше двух, на сколько меньше десяти. Это-то и есть середина арифметической прогрессии (ἀριθμητικὴ ἀναλογία).

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

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

Совершенные люди однообразны, порочные разнообразны.

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



ности или мужестве избытка или недостатка, ибо здесь именно середина и есть в известном смысле крайнее совершенство, точно так же и в указанных пороках не может быть избытка или недостатка, а всякое порочное действие ошибочно [дурно]. Вообще говоря, как нет середины в самом избытке и в недостатке, так нет и в середине избытка или недостатка.

§ 7. Но недостаточно высказать это в общих чертах, следует применить это к частным явлениям. В исследованиях, касающихся деятельности, общие рассуждения бессодержательны, частные содержат в себе более истины, так как действия всегда имеют в виду частное, и потому общие положения должны согласоваться с частными.

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

И другие душевные расположения (*διαθέσεις*) также касаются богатства; из них середина называется великолепием (*μεγαλοπρέπεια*) (великолепный ведь отличается от щедрого: первый проявляется в крупном, второй – в мелких делах). Избыток великолепия называется напыщенностью и чванством (*βαναυσία*), недостаток – мелочностью (*μικροπρέπεια*). Итак, эти душевные состояния отличаются от щедрости, а чем они отличаются – это мы увидим позднее. Великодушие – середина в области почести и бесчестия; его избыток называется тщеславием, недостаток – малодушием. В том же самом отношении, в каком, как мы сказали, щедрость стоит к великолепию, различаясь тем, что первая имеет дело с меньшим, в таком же отношении стоит одно определенное душевное расположение к великодушию, которое имеет дело с честью, но с честью, понимаемой в великом значении этого слова; упомянутое же расположение имеет дело с мелкой честью. Ведь к чести можно стремиться настолько, насколько следует, или более чем следует, или менее чем следует. Кто слишком стремится к чести, называется честолюбивым, кто слишком мало – нечестолюбивым (*ἀφιλότιμος*), середина же не имеет названия; и самые душевные расположения не имеют названия, за исключением одного честолюбия; отсюда и происходит, что крайности себе приписывают право на середину. И мы иногда называем человека, придерживающегося середины, честолюбивым, а иногда нечестолюбивым, и иногда хвалим честолюбивого, иногда же – нечестолюбивого. На каком основании мы это делаем, об этом будет сказано позднее, теперь же мы таким же образом [то есть вкратце] будем говорить об остальных душевных расположениях. И относительно гнева может быть избыток, недостаток и середина, но они не имеют названия; мы же назовем человека, придерживающегося середины, кротким, а самую середину – кротостью, одну из крайностей – избыток, то есть самый порок назовем гневливостью, а человека – гневливым; человека, имеющего слишком мало гнева (*ἀόργητος*), смиренным, самый недостаток – смирением. Существуют еще три другие середины, имеющие между собой некоторое сходство, но различающиеся друг от друга. Все они относятся к общению людей словом и делом, но различаются тем, что одна имеет в виду истину в словах и делах, другие же имеют в виду приятное; последнее при этом [может проявляться] или в шутке, или же вообще во всех житейских отношениях. И о них следует сказать для того, чтобы мы еще лучше увидели, что середина во всем заслуживает похвалы,

крайности же не похвальны, а заслуживают порицания. Правда, что и здесь, как и в других случаях, язык не имеет большинства названий; однако должно попытаться создать термины, как мы это уже делали в других случаях, ради ясности и большей легкости понимания.

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

§ 8. Итак, существует три душевных расположения, из которых два порочны, одно в силу избытка, в нем заключенного, другое в силу недостатка, и только одно душевное расположение есть расположение добродетели, состоящее в середине. Все эти расположения противоположны друг другу в известном отношении: крайние противоположны как середине, так и друг другу, а середина – крайностям. Подобно тому как «равное» [τὸ ἴσον] по отношению к меньшему кажется большим, а по отношению к большему меньшим, точно так же и средние приобретенные душевные качества являются по отношению к недостаточным избытком, а по отношению к избыточным – недостатком; и это как в аффектах, так и в действиях, ибо мужественный кажется отважным по отношению к трусу и трусом в сравнении с безумно отважным; точно так же и умеренный кажется невоздержанным по отношению к бесстрастному и бесстрастным в сравнении с невоздержанным; щедрый кажется скупым по отношению к расточительному и расточительным в сравнении со скупым. Поэтому-то люди, придерживающиеся крайностей, отталкивают от себя человека, придерживающегося середины, и относят его к противоположной крайности: трус называет мужественного человека безумно отважным; а безумно отважный называет его трусом; и в остальном точно так же. Но при этой взаимной противоположности противоположность крайностей между собой значительнее, чем по отношению к середине, ибо они далее отстоят друг от друга, чем от середины, как например, далее отстоит великое от малого и малое от великого, чем то и другое от среднего. Сверх того, есть известного рода сродство между некоторыми крайностями и серединой, например, между отважностью и мужественностью, между расточительностью и щедростью, а между крайностями всегда величайшая разнородность. Отстоящее друг от друга наибольшим образом определяется противоположными понятиями, и в то же время противоположности

наиболее отстоят друг от друга. Что же касается середины, то иногда ей более противоположен недостаток, чем избыток, как например, мужество не столько противоположно избытку его – безумной отважности, сколько недостатку – трусости; умеренности, наоборот, не столько противоположен недостаток ее – бесстрашие, сколько избыток – невоздержанность. Это происходит от двух причин, из коих первая заключается в самом предмете: так как одна из крайностей стоит ближе к середине и сродни ей, то мы противопоставляем ее не середине, а крайности, ей противоположной; так например, безумная отважность стоит ближе к мужеству и ему сродни; напротив того, трусость менее подобна мужеству, ее-то мы и противопоставляем мужеству, ибо что далее отстоит от середины, то кажется противоположным ей. Итак, вот первая причина, заключенная в самом предмете; вторая же причина – в нас самих, ибо к чему мы от природы более склонны, то нам кажется большей противоположностью середине, так например, мы по природе очень склонны к наслаждениям, поэтому-то нам легче стать невоздержанными, чем скромными, и то мы считаем большей противоположностью середине, к чему мы имеем большую склонность, поэтому-то невоздержанность, будучи избытком, более противоположна умеренности [чем скромности].

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

В сторону должен ты судно отвести от волнения и дыма.<sup>2</sup>

Ибо одна из крайностей всегда более ошибочна, чем другая. Но так как весьма трудно найти середину, то, во-вторых, следует (как говорят мореплаватели) избирать из двух зол меньшее, а этого лучше всего достичь указанным нами способом. Но должно также обращать внимание на то, к чему мы сами наиболее склонны, ибо характеры людей различны, а наши склонности мы узнаем из наслаждения и страдания, которые мы испытываем. От этой нашей склонности мы должны себя отвлекать в противоположную сторону, и если мы удалимся, насколько возможно, от нашей ошибочной природной склонности, то достигнем середины; того же самого придерживаются садовники, желающие выпрямить кривое дерево. Более же всего следует остерегаться приятного и наслаждения, ибо о них мы судим не беспристрастно, и то же, что чувствовали старцы-управители по отношению к Елене, то же должны чувствовать и мы по отношению к наслаждению и во всех случаях повторять их заключительные слова, и если мы также отклоним от себя наслаждения, то впадем в наименьшие ошибки. Поступая так, говоря коротко, мы скорее всего будем в состоянии достичь середины; правда, это дело трудное, и особенно в отдельных случаях нелегко определить, каким образом следует гневаться и против кого, ради каких причин и как долго. Да к тому же мы то хвалим недостаточно гневливых и называем кроткими, то, напротив, называем сильными людьми гневливых. Но, вообще говоря, тот не заслуживает порицания, кто немного отклоняется от середины в сторону ли излишества, или недостатка, а лишь тот, кто сильно отклоняется, ибо ошибка последнего никогда не проходит незамеченной. Трудно определить, в какой мере и насколько что-либо заслу-

---

<sup>2</sup> Od. XII, 219.

живает порицания, как вообще подобное определение невозможно в предметах ощущения, а отдельные явления все подлежат ощущению; суждение в подобных случаях зависит от ощущений. Но настолько по крайней мере ясно, что среднее расположение души во всех случаях похвально и что в иных случаях должно отклоняться то в сторону излишества, то в сторону недостатка, чтобы так легчай<sup>3</sup>шим образом достичь середины и нравственного совершенства.

---

<sup>3</sup> Илиад. III, 156–160.

### Книга III

#### *[О свободе воли, § 1–8. О мужестве, § 9– 12. Об умеренности (σωφροσύνη), § 13–15]*

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

Кажется, то непроизвольно, что совершается по насилию или незнанию. Принцип насильственного действия лежит вне действующего лица, и притом так, что действующее или страдающее лицо вовсе не причастно самому действию, например, если ветер или сильные люди перенесут кого-либо. Возникает сомнение – назвать ли произвольным или непроизвольным то действие, которое совершается из страха больших бедствий или ради чего-либо прекрасного, например, когда тиран, в руках которого наши родители и дети, прикажет совершить что-либо постыдное, исполнение чего спасет их, неисполнение же погубит. Нечто подобное случается и во время бури, когда выбрасывают имущество за борт. Говоря безусловно, ни один человек произвольно не выбросит своего имущества, но всякий благоразумный человек делает это ради собственного спасения и спасения остальных. Итак, подобные действия имеют смешанный характер, но более похожи на произвольный; во время их совершения они подлежат выбору, но цель действия определена обстоятельствами [*κατὰ τὸν καιρὸν*] [и не подлежит выбору], так что во время их осуществления их можно назвать и произвольными, и непроизвольными. Действующее лицо всегда действует произвольно, ибо принцип, приводящий в движение члены организма, в подобных действиях заключен в самом деле; а в тех случаях, когда принцип действия находится в самом лице, от него же зависит и выбор – действовать или нет. Итак, и подобные [смешанные] действия произвольны; но, рассматривая их безотносительно, придется, пожалуй, назвать их непроизвольными, ибо ведь никто сам по себе не выбрал бы ничего подобного. Иногда подобные действия хвалятся, например, если люди берут на себя нечто постыдное или сопряженное со страданием ради великого и прекрасного; в противном случае их порицают, ибо только дрянной человек переносит постыднейшее без какой-либо прекрасной или полезной цели. Иногда же подобные действия находят себе не похвалу, но снисхождение, например, в том случае, когда кто-либо поступает не так, как следовало бы – при обстоятельствах, превышающих силы человеческой природы, при которых никто бы не устоял. Но существуют такие вещи, которых никакая сила не должна заставить сделать, а скорее следует умереть, испытывая страшнейшие страдания: так например, смешно утверждать, что Алкмеон в трагедии Еврипида был принужден убить свою мать. Трудно иногда бывает определить, какое действие из двух возможных следует выбрать и какое зло из двух перенести, а еще труднее держаться того, что признано истинным. В большинстве случаев или человека ожидает страдание, или то, к чему его принуждают, постыдно, а похвала или порицание следует сообразно с тем, дозволит ли он себя принудить, или нет. Итак, какие действия должно назвать [вынужденными, *βίαια*] насильственными? Говоря безусловно – те, причина которых заключается во внешних обстоятельствах, когда действующее лицо не причастно к действию; те же, которые сами по себе непроизвольны, но в данное время и при данных обстоятельствах подлежат выбору и принцип которых находится в действующем лице, эти, будучи сами по себе непроизвольными, в данное время и при данных обстоятельствах произвольны. Они более подобны произвольным, ибо действия всегда имеют дело с частным, а это-то произвольно; но трудно сказать, что ему следует предпочесть, ибо частное всегда имеет множество различий.

Если же кому-либо показалось, что и приятное, и прекрасное заключает в себе принуждение (ведь и они, будучи вне нас, принуждают нас), то в таком случае все придется назвать насильственным, ибо эти понятия определяют всю деятельность людей. Но люди, делающие что-либо под влиянием принуждения и произвольно, испытывают страдание; напротив, они испытывают наслаждение, если делают что-либо под влиянием приятного и прекрасного. Смешно обвинять внешние условия, а не себя самого в том, что поддался им, или приписывать себе прекрасные действия, а постыдные извинять приятностью их. Итак, кажется, что то действие вынуждено, принцип коего находится вне действующего лица и при коем человек, действующий по принуждению, непричастен самому действию.

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

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

§ 3. Если произвольны те действия, которые совершаются по принуждению и по неведению, то произвольными, как кажется, следует назвать те, принцип коих находится в самом

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

§ 4. Определив понятие произвольного и произвольного, нам следует разобрать намерение, ибо оно по преимуществу связано с добродетелью, и по нему лучше судить о характере, чем по действиям. Намерение есть нечто произвольное, однако понятия эти не тождественны: объем понятия произвольного обширнее, ибо в произвольной деятельности участвуют и дети, и животные, но не в намерениях; внезапные действия мы называем произвольными, но не преднамеренными. Те, как кажется, ошибаются, которые называют намерение стремлением, или страстью, или волей, или известного рода представлением, ибо неразумные существа не имеют намерения, а имеют стремление и страсть, и невоздержанный действует под влиянием стремления, но не преднамеренно, в то время как воздержанный, напротив, действует преднамеренно, но не под влиянием стремления. Далее, стремления противодействуют намерению, а стремление не противодействует стремлению. Наконец, стремление касается наслаждения и страдания, намерение же не имеет дела ни со страданием, ни с наслаждением; еще менее намерение может быть названо страстью, ибо то, что совершается под влиянием страсти, менее всего кажется преднамеренным. Но и волей намерение не может быть названо, хоть оно и кажется родственным ей. Намерение никогда не имеет дела с невозможным, и если бы кто сказал, что он намерен сделать невозможное, то он показался бы дураком. Желание [воля] же может касаться невозможного, например бессмертия. Воля может далее касаться и того, что совершенно <sup>4</sup>не в нашей власти, например [мы можем желать], чтобы актер или атлет одержал победу; но ни у кого не является намерения относительно подобного, а лишь относительно того, что, как он думает, в его власти. Сверх того, воля имеет более в виду цель, намерение же – средства; так, мы хотим быть здоровыми, но намереваемся делать то, что нам даст здоровье; мы хотим блаженства, – так ведь это и говорится, однако язык не позволяет сказать: мы намереваемся быть блаженными. Вообще говоря, кажется, что намерение имеет дело с тем, что в нашей власти (τὰ ἐφ' ἑαυτῶν). Но и представлением (δοξῶν) нельзя назвать намерение. Ведь кажется, что представление может простирается на все, как на вечное и невозможное, так и на то, что в нашей власти; представления различаются истинностью и ложностью, а не добром или злом, намерение же более подходит под эту последнюю категорию; но верно, никто вообще не скажет, что намерение тождественно с представлением; но оно не тождественно и с каким-либо одним определенным представлением; ибо наш характер зависит от того, на что направлены наши намерения, на хорошее или на дурное, а не зависит от представлений. Намерения наши говорят нам – добиваться ли нам чего-либо, или избегать, или нечто подобное, а представле-

<sup>4</sup> Это предложение не должно понимать в том смысле, что Аристотель считает бессмертие души невозможным. Он хочет лишь сказать, что бессмертие не зависит от нашего желания. – *Примеч. перев.*



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

§ 5. Что касается размышления с целью выбора, делиберации, то возникает вопрос: относится ли оно до всего, или же есть нечто, не подлежащее делиберации? Должно заметить, что не то подлежит делиберации, о чем, может быть, стал бы делиберировать глупый или сумасшедший человек, но то, о чем делиберирует разумный человек: о вечном никто не делиберирует, как например, о строении мира или несоизмеримости диаметра и окружности; не делиберируют также и относительно того, что хотя и находится в движении, но таком, которое всегда однообразно, все равно, будет ли причина однообразия находиться в необходимости, или в природе, или в какой-либо иной причине, как например, в восходе и заходе солнца; не делиберируют также и о том, что совершается раз так, раз иначе, например, засуха и дождь; не делиберируют также и относительно того, что случайно, например, находка клада. Даже не обо всех обстоятельствах человеческой жизни делиберируют, например, никто из Лакедемонян не станет делиберировать о том, какое государственное устройство лучше все же для скифов, ибо это и тому подобное не зависит от нас. Делиберируем же мы о том, совершение чего в нашей власти, и это-то и остается нам исследовать. Как кажется, существуют следующие причины: природа, и необходимость, и случай, и разум, и все то, что совершается человеком. Люди делиберируют о том, что может быть выполнено ими. Нет места делиберации в точных и совершенных науках; например, о буквах мы не спорим, как их следует писать; делиберируем же мы о том, что совершается нами, и не всегда одинаковым образом, например, о врачебном искусстве и о финансовом; и об искусстве управлять кораблем мы более делиберируем, чем о гимнастике, так как первые менее определены. То же должно сказать и об остальных [науках и искусствах], но более об искусствах, чем о науках, так как мнения относительно первых более расходятся. Делиберация касается того, что часто случается [но не всегда одинаковым образом], но исход чего неясен, и что само по себе неопределенно. Если дело важно, то мы берем советников, не доверяя себе и достаточности собственного размышления. Делиберируем мы не о целях, а о средствах, ибо ведь врач не делиберирует о том, следует ли ему вылечить, или оратор – следует ли ему убедить, или государственный деятель – следует ли ему водворить порядок, и вообще никто из им подобных не делиберирует о цели, но, положив себе какую-либо цель, они смотрят, каким образом и какими средствами выполнить ее, и если средств оказывается несколько, то они смотрят, как достичь цели наилегчайшим и наилучшим образом; если же одно средство ведет к цели, то они размышляют, каким образом оно действует и как ее достигнуть, пока не дойдут до первой причины, которую исследователь находит последней, ибо делиберирующий человек, как видно из сказанного, исследует и разбирает свой пред-

---

<sup>5</sup> Βούλη обозначает у Аристотеля взвешивание мотива, предшествующее действию; мы употребляем для краткости иностранное слово. – *Примеч. перев.*

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

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

§ 6. Что касается воли, то уже сказано, что она имеет в виду цель; одним кажется, что эта цель – благо, другим – кажущееся благо. Выходит, по мнению тех, кто полагает благо целью воли, что тот человек, который неправильно выбирает, вовсе не хочет того, к чему он стремится (ибо если б он хотел этого, то оно должно бы быть благом, а в данном случае оно – зло). А по мнению людей, утверждающих, что предмет воли – кажущееся благо, выходит, что воля по своей природе вовсе не определена, а для каждого цель есть то, что ему кажется благом. Но одному благом кажется одно, другому другое, и может случиться, что противоречащее [одному и тому же человеку покажется благом]. Если подобное определение неудовлетворительно, то не следует ли признать, что, говоря безусловно и по истине, воля стремится к благу, но воля каждого отдельного человека – к кающемуся благу, то есть воля нравственного человека стремится к истинной цели, воля порочного – к случайной, подобно тому, как для тела людей, находящихся в нормальном состоянии, то здорово, что поистине здорово, а для больных – другое; то же самое относится и к горькому, и к сладкому, и к теплomu, и к тяжелому и т. д. Нравственный человек об этом судит верно, и то истинно в каждом отдельном случае, что ему кажется таковым, ибо каждый человек имеет свое собственное представление о прекрасном и приятном, и в том, может быть, и заключается величайшее преимущество нравственного человека, что он в каждом отдельном случае находит истину, будучи как бы мерилom и законом ее. Наслаждение же обманывает большинство людей, ибо оно, не будучи благом, кажется таковым; поэтому-то люди выбирают приятное, считая его благом, и избегают страдания, считая его злом.

§ 7. Итак, если воля имеет дело с целью, а делиберация и намерение – со средствами, то действия, касающиеся последних, можно назвать намеренными и произвольными. Деятельность добродетелей проявляется именно в этой сфере, следовательно, и добродетель в нашей власти, а точно так же и порочность, ибо мы властны действовать во всех тех случаях, в кото-

рых властны воздержаться от действия, и везде, где мы властны сказать «нет», там мы властны сказать и «да». Следовательно, если прекрасные действия в нашей власти, то и постыдные действия в нашей власти, и если в нашей власти воздержание в тех случаях, в которых оно прекрасно, то и действия в тех случаях, в которых они постыдны, в нашей власти. А если прекрасная и постыдная деятельность в нашей власти, а равно и воздержание, и если добродетель и порочность именно в этом и заключаются, то, значит, в нашей власти быть нравственными или порочными людьми. Что же касается изречения: «никто не порочен по доброй воле, и никто не блажен против воли», то оно частью ложно, частью истинно: действительно, никто не блажен против воли, но порочность произвольна, или нам пришлось бы противоречить только что сказанному и не признать человека принципом и родителем как своих действий, так и детей. Если же это справедливо и если мы не можем подвести [нашу деятельность] под иные принципы помимо того, что в нашей власти, то следовательно, и то, принципы чего в нашей власти, должно быть в нашей власти и произвольно. Это подтверждается как частной жизнью отдельных людей, так и деятельностью законодателей, ибо они наказывают и преследуют поступающих дурно, за исключением тех случаев, когда эти действуют под влиянием насилия или по сведению, в чем они неповинны, в то время как они [законодатели] награждают почестями поступающих прекрасно, для того чтобы одних вознаградить, а других утешить, а никто не побуждает к тому, что не в нашей власти и произвольно, так как совершенно бесполезно убеждать человека не испытывать жара, или не испытывать холода, или не голодать, или вообще что-либо подобное, так как мы тем не менее будем испытывать это. И незнание наказуется в том случае, если окажется, что человек сам виновен в своем незнании, как например, на пьяных налагается двойное наказание, так как принцип действия – в нем: ведь в его власти было не напиться, а пьянство и есть причина незнания. Точно так же они [законодатели] наказывают тех, кто не знает какого-либо закона, который следует и не трудно знать. Подобным же образом они поступают и в других случаях, в которых незнание, кажется им, зависит от небрежности, так как во власти людей не быть в неведении, ибо небрежность в нашей власти. Но может быть [кто-либо возразит], что он по своему характеру не способен заботиться; но ведь люди сами виновны, что стали такими, живя распутно; сами виновны и в том, что они несправедливы или невоздержанны, так как одни проводили жизнь в преступлениях, другие в пьянстве и т. п. Ведь под влиянием деятельности, имеющей дело с частным, слагается известный характер человека. Это ясно и на тех, которые ревностно заняты каким-либо состязанием или работой, ибо они все время деятельны в одном направлении. Незнание того, что характер приобретается деятельностью относительно частных явлений, поистине достойно глупца. Нелепо также утверждать, что поступающий несправедливо не хочет быть несправедливым или что невоздержанный не хочет быть невоздержанным, и если кто не по незнанию совершает несправедливые дела, то он – несправедлив по доброй воле. Правда, что несправедливому недостаточно одной доброй воли, чтобы перестать быть несправедливым и стать праведным: ведь и больной не становится [в силу одной своей воли] здоровым, хотя может случиться, что он болен по собственной воле, в силу невоздержанной жизни и неповиновения врачам. Было некогда время, когда ему было возможно не болеть; теперь же, когда время пропущено, это более невозможно, точно так же как невозможно удержать брошенный камень, однако кинуть или бросить его было во власти человека: принцип действия находился в самом человеке. То же относится и к несправедливому и невоздержанному: сначала было в их власти не становиться таковыми, поэтому-то они произвольно такие, а не иные, а как скоро они сделались такими, то уже не в их власти перестать быть ими. И не только душевные пороки произвольны, но у некоторых людей даже и телесные, поэтому-то их и хулят; кто природой обезображен, того никто не хулит, а только тех, которые обезображены от недостатка телесных упражнений и небрежности; то же относится и к телесной слабости и искалечению: никто не станет бранить слепого от природы, или от болезни, или от удара, а станет жалеть его; но всякий станет

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

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

§ 8. Итак, в общей сложности нами сказано о добродетелях, что они по родовому своему понятию – середина, что они суть приобретенные свойства души; далее указано, из чего они возникают и что они в той же сфере проявляются, из которой возникли; далее, что они в нашей власти и произвольны, и что они следуют указаниям истинного разума. Но степень произвольности действий и приобретенных свойств души не одна и та же, ибо действия с самого начала и до конца в нашей власти, так как мы всегда знаем частное [с чем имеет дело действие]; приобретенные же свойства души произвольны лишь сначала, и мы не замечаем в частностях постепенного сложения нашего характера, подобно тому, как это и в болезнях; душевные свойства потому произвольны, что от нас зависело воспользоваться ими так или иначе.

§ 9. Обращаясь к каждой отдельной добродетели, мы разъясним природу их, границы и образ их действия. Вместе с тем выяснится и число их. Мы начнем с мужества. Уже ранее было сказано, что мужество – середина страха и отважности; страшимся же мы очевидно того, что внушает страх, а это, говоря безотносительно, есть зло; поэтому-то и страх называют ожиданием зла. Мы страшимся всяких зол, например бесчестия, бедности, болезни, и страшимся не иметь друзей, страшимся смерти; но мужество не ко всему этому относится. Ведь есть вещи, которых следует бояться и страшась коих, человек поступает прекрасно, а не страшась – постыдно, например бесчестие: кто страшится его, тот человек хороший и стыдливый, кто же не страшится – бесстыдный. Правда, и такой называется некоторыми мужественным, но лишь метафорически, ибо он имеет нечто общее с мужественным, который в известном смысле тоже бесстрашен. Кажется, бедности не следует страшиться, и болезни тоже, и вообще не следует страшиться всего того, источник чего не есть нравственное зло и что не во власти самого человека. Итак, не того называют мужественным, кто не страшится перечисленных вещей; назы-

вают, правда, и подобного человека мужественным в силу известного сходства, ибо случается, что люди, трусливые в опасности, оказываются щедрыми и бодро переносят потерю денег. Тот еще не трус, кто боится поругания детей и жены, или зависти, или чего-либо подобного; точно так же не мужествен еще и тот, кто спокойно ожидает бичевания. Итак, в силу каких вещей, возбуждающих страх, человека называют мужественным? По отношению ли к наиболее страшному? Ведь никто лучше мужественного не перенесет страшное. Самое страшное – смерть, она – конец; кажется, что для умершего нет более ни блага, ни зла; кажется, однако, что не во всех случаях отношение к смерти определяет собой мужественного, например, на море или в болезнях. В каких же случаях? Не в самых ли прекрасных? А такие на войне, ибо здесь величайшая и в то же время прекраснейшая опасность. В пользу такого мнения свидетельствуют те почести, которые воздаются [воинам] как в республиках, так и монархиями. Итак, в собственном значении слова, мужественным называется тот, кто безбоязненно идет навстречу прекрасной смерти и всем обстоятельствам, ведущим к непосредственной смерти, а такие встречаются чаще всего на войне. Конечно, мужественный и на море, и в болезнях бесстрашен, но не так, например, как моряки. Ибо первые в таких случаях отбрасывают всякую надежду на спасение и негодуют на подобную смерть, вторые [моряки] питают надежду на спасение вследствие своей опытности. Сверх того, первые привыкли выказывать мужество в тех случаях, в которых можно проявить силу и в которых прекрасно умереть. В указанных случаях ни то, ни другое невозможно.

§ 10. Страшное не для всех одно и то же; бывает страшное, превышающее силы человеческие: это последнее во всех разумных возбуждает ужас. А то, что страшно людям, отличается большей или меньшей степенью; то же самое следует сказать и о предметах, возбуждающих отвагу. Мужественный – непоколебим, насколько это возможно человеку; поэтому он страшится опасностей, но так страшится, как следует, как приказывает разум и ради прекрасной цели; в этом и заключается цель добродетели. Можно, однако, страшиться подобных вещей то в большей степени, то в меньшей; можно даже бояться того, что само по себе не страшно. Ошибки здесь возникают в силу того, что человек страшится того, чего не следует, или не так, как следует, или не тогда, когда следует, и в силу тому подобных причин. То же самое должно сказать и о том, что возбуждает отвагу. Итак, тот человек мужествен, который переносит то, что следует, и страшится того, чего следует страшиться, и ради той причины, ради которой следует, и в то время и таким способом, каким следует. Это же должно сказать и об отважном. Мужественный страдает и действует соразмерно и разумно. Цель всякой энергии соответствует приобретенному свойству души человека; поэтому мужественному кажется прекрасной храбрость, а ее осуществление составляет его цель. Ради прекрасного мужественный человек берет на себя и совершает дела, требующие храбрости. Человек, переступающий границы в бесстрашии, не имеет названия (мы уже ранее заметили, что многое не имеет названия), такой походил бы на беснующегося и бесчувственного, если б он не боялся ни землетрясения, ни бури, как это рассказывают про кельтов. Того же, кто переступает границы отважности, мы называем безумно отважным *θρασύς*; такой уподобляется хвастуну, и отвага его кажется напускной; он желает по отношению к опасностям слыть тем, чем храбрец является в действительности; он, где может, подражает храбрости: поэтому-то большинство из них отважны на словах и трусы на деле; они храбры только, а перед действительной опасностью не устоят. Человек, переступающий меру страха, называется трусом, ибо такому человеку свойственно бояться того, чего не следует и так, как не следует, и проч.; сверх того, он слишком мало самонадеян; это особенно проявляется тем, что он не знает границ печали. Трус – в некотором роде «неуверенный» человек, ибо он всегда боится; ему противоположен мужественный, ибо самоуверенному свойственно быть отважным. Итак, трус, отважный и мужественный человек имеют дело с теми же самыми предметами, но отношение их к ним различное. Двое из них переступают границы то в сторону излишка, то в сторону недостатка, в то время как третий держится середины и

должного. Далее, отважные слишком поспешно и охотно бросаются в опасности, но не оказываются в них стойкими; мужественные, напротив, быстры в самих делах, а перед тем спокойны.

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

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

Итак, этот вид мужества более всего походит на первый, описанный нами, так как его источник – добродетель; он возникает из чувства стыда и стремления к прекрасному (то есть почести) и отвращения к позору, как к дурному. К этому же виду можно отнести и [мужество] тех, которые действуют по принуждению начальников; но их мужество ниже по степени, так как они действуют под влиянием страха и избегают не того, что постыдно, а того, что причиняет страдание. Властители их принуждают; как например, Гектор [говорящий]: «Кого я увижу вдали от битвы укрывающегося, тому не избежать растерзания собаками». Так же поступают военачальники, которые бьют солдат, когда они отступают, и те, которые располагают солдат перед оврагом или перед чем-либо в этом роде; все они принуждают [к мужеству], а мужественным следует быть не по принуждению, а потому, что это прекрасно. Как кажется, и опытность в частностях есть своего рода мужество; поэтому-то Сократ полагал, что мужество состоит в знании; одни люди опытны в одном, другие – в другом, солдаты же опытны в делах войны; в войне многое внушает напрасный страх, и это отлично известно опытным солдатам, поэтому-то они кажутся мужественными тем, которые не знают этого. Далее они, особенно в силу своей опытности, умеют наносить ущерб и не терпеть его, так как они умеют пользоваться оружием и обладают таким вооружением, которое особенно удобно к нападению на других и к защите самого себя; итак, они находятся в положении вооруженного, сражающегося с невооруженным, или атлета, сражающегося с человеком, незнакомым с кулачным боем; ведь и в последнего рода состязаниях не те суть самые способные к сражению, которые наиболее мужественны, а те, которые наиболее сильны и имеют более крепкое тело. И наемные солдаты становятся трусами, когда опасность делается слишком великой и когда они уступают врагам численностью и вооружением. Они первые убегают, в то время как ополчение граждан остается на поле сражения и гибнет, как это случилось на Гермесовом поле. Гражданам бегство кажется постыдным, и они предпочитают смерть спасению бегством. Наемные же солдаты с самого начала лишь в том случае решаются подвергнуться опасности, когда знают, что они сильнее противников; заметив же противное, они убегают, страшась смерти более позора. Мужественный не таков.

Гнев также причисляют к мужеству; ведь и те кажутся мужественными, которые в гневе подобны диким зверям, кидающимся на ранивших их; к тому же мужественные гневливы (θυμοειδής], ибо гнев более всего заставляет подвергать себя опасностям; поэтому-то Гомер говорит (Ил. 16, 159): «Гнев дал ему силы»; (Ил. 15, 510) «возбудил в нем ненависть и гнев»; (Од. 24, 318) «и закипела в нем кровь». Все эти и им подобные выражения, кажется, указывают на возбуждение и проявление гнева. Но мужественные действуют ради прекрасного, и гнев им

лишь помогает, животные же – под влиянием боли или под влиянием раны или страха, так как они не нападают на других, находясь в своих лесах и логовищах; но не свойственно мужеству, чтобы боль и гнев вызывали отпор опасности и непредвиденным ужасам, ибо в таком случае и голодающие ослы мужественны, так как они, несмотря на удары, не воздерживаются от пищи; да и прелюбодеи под влиянием страсти совершают много отважного. Но действия, в которых боль или гнев вызывают отпор опасности, нельзя назвать мужественными. Однако кажется, что мужество, причина коего заключается в гневе, самое естественное, и если оно сопряжено с намерением и целью, то оно, может быть, и есть истинное мужество. Ведь люди страдают, пока испытывают гнев, а месть доставляет им наслаждение; но кто борется из таких побуждений, тот может быть хорошим борцом, но не мужественным, так как не прекрасное есть причина его деятельности, как того требует разум, а страсть. Но нужно здесь признать известного рода подобие. Те, которые всегда полны надежд [εὐελπίδες], тоже не мужественны. Они отважны в опасностях в силу того, что часто побеждали и многих победили. Но похожи они на мужественных тем, что и те и другие отважны; однако мужественные полны отваги вследствие ранее указанных причин, а эти – в силу мысли о собственной силе; поэтому им кажется, что нечего бояться. Так же поступают и опьяневшие; они становятся легкомысленными, но если их ожидания не исполняются, они убегают. Напротив того, мужественному свойственно переносить то, что действительно страшно человеку или что кажется ему таковым, и свойственно переносить в силу того, что это прекрасно, а не перенести позорно. Поэтому-то, кажется, требуется больше мужества для того, чтобы быть безбоязненными и непоколебимыми во внезапных опасностях, чем в предвиденных, потому ли, что такое мужество есть в большей мере приобретенное душевное качество, или потому, что оно менее зависит от подготовки. В предвиденных опасностях человек может руководствоваться расчетом и разумом, во внезапных – лишь приобретенными душевными свойствами. Мужественными кажутся также люди, не знающие [о предстоящей опасности]; они немногим отличаются от легкомысленных, только они хуже последних, так как не имеют никакого достоинства, эти же имеют это, потому-то они и выдерживают некоторое время, те же, которые обманываются [насчет опасности], убегают тотчас, как заметят, что дело обстоит иначе, чем они полагали: подобное случилось с Аргивянами, нападшими на Лакедемонян, думая, что имеют дело с Сикионийцами. Итак, теперь сказано о том, каковы мужественные люди и каковы те, которые кажутся мужественными.

§ 12. Хотя мужество имеет дело с отвагой и со страхом, однако не в одинаковой мере с тем и с другим, а более с возбуждающим страх, так как того надо считать более мужественным, кто непоколебим при подобных обстоятельствах, чем того, кто проявляет отвагу. Итак, нами сказано, что того называют мужественным, кто переносит страдания; поэтому-то мужество – тяжелая вещь, и поэтому оно похвально, ибо труднее вынести страдание, чем удержаться от удовольствий. И хотя цель мужества кажется приятной, однако приятность затмевается тем, что окружает цель, как это видно и из гимнастических состязаний, ибо цель кулачных бойцов, ради которой они борются, венки и почести, – приятны, однако получать удары больно, так как и их тела ведь из мяса, и неприятно, как вообще всякий труд; и так как тягостного и неприятного весьма много, цель же весьма незначительна, то это занятие кажется очень несладким. Подобное же можно сказать и о мужестве, и очевидно, смерть и раны причиняют мужественному страдания и переносятся им нехотя, выносит же он их потому, что это прекрасно, а противоположное постыдно. И чем кто-либо добродетельнее и в целом счастливее, тем ему больше умирать, ибо ведь подобный человек более всего достоин жизни, и он-то сознательно лишается величайших благ. А это, конечно, больно. Но он не только не менее мужествен, а, может быть, и более, так как он предпочитает прекрасное на войне этим благам. Итак, осуществление добродетели не всегда бывает приятно, если не принимать в расчет цели. Но может быть, ничто не мешает солдатам не быть подобными совершенными людьми, а быть менее мужественными и не иметь никаких других добрых качеств, ибо такие люди готовы на всякие опасные пред-

приятия и продают жизнь свою за малую цену. Но достаточно говорено о мужестве; не трудно будет по сказанному составить себе общее представление о нем.

§ 13. Рассмотрев мужество, мы будем говорить об умеренности, так как обе эти добродетели, кажется, принадлежат к неразумным частям души. Нами уже сказано, что умеренность – середина касательно наслаждений, она имеет менее отношения и притом не такое же к страданиям. Невоздержанность проявляется в той же самой сфере, в какой и умеренность. Теперь мы определим, с какого рода наслаждениями [имеет дело умеренность]. Следует различать телесные от душевных; к последним относятся честолюбие, любознательность; как честолюбец, так и любознательный наслаждаются тем, к чему стремятся, хотя не тело их испытывает наслаждение, а скорее рассудок. Стремящиеся к подобным наслаждениям не называются ни умеренными, ни невоздержанными; одинаковым образом они не называются таковыми в силу других, не телесных наслаждений. Любящих разговоры и рассказы и проводящих дни в болтовне о случившемся мы называем болтунами, а не невоздержанными; не называем мы так и тех, кто постоянно жалуется на денежные обстоятельства и на друзей. Итак, умеренность касается телесных наслаждений, однако и из них не всех, ибо ведь мы не называем ни умеренными, ни невоздержанными тех, которые наслаждаются зрением, например, цветами или формами или картинами, хотя, может быть, и для таких людей существует нормальное наслаждение, и избыточное, и недостаточное. То же самое следует сказать и о наслаждениях слуха: никто не назовет невоздержанными людей, слишком наслаждающихся мелодиями и театральными представлениями, и не называет умеренными тех, кто наслаждается этим в меру. Не называют так и любителей запахов, наслаждающихся благоуханием плодов, роз или курительных трав, а если и называют, то не по существу, а случайно (*κατὰ συμβεβηκός*), и скорее [называют так] тех, кто наслаждается благовонными мазями или кушаньями, а наслаждаются ими невоздержанные благодаря тому, что этим путем возникает в них воспоминание о предметах их страсти. Сверх того, можно заметить, что и другие наслаждаются запахом пищи, когда они голодны. Но вообще говоря, наслаждаться подобного рода вещами свойственно невоздержанному, ибо именно такой желает этих наслаждений. И другие животные не испытывают наслаждения от этих ощущений, или лишь случайно, ибо собаки не наслаждаются запахом зайцев, а их растерзанием, а запах помогает им лишь напасть на след; и лев удовлетворяется не мычанием быка, а тем, что пожирает его, хотя мычание дает ему знать, что бык близок, и может показаться, что лев рад этому; точно так же не вид или находка оленя или дикой козы радует его, а возможность получить пищу.

Итак, умеренность и невоздержанность касаются таких наслаждений, в которых участвуют и остальные животные, почему и самые наслаждения кажутся рабскими и животными. Сюда относятся ощущения осязания и вкуса. Но, кажется, на вкус мало или почти нисколько не следует обращать внимание. Дело вкуса – различение соков; так им пользуются те, которые пробуют вина и готовят кушанья; однако невоздержанные очень мало или вовсе не наслаждаются этими ощущениями, а удовольствием, которое всегда возникает из осязания при еде или при питье, а равно и при так называемой любви. Поэтому-то некий обжора желал иметь шею длиннее, чем у журавля, чтобы наслаждаться проглатыванием пищи. Итак, невоздержанность имеет дело с самым низким ощущением из всех; поэтому ее порицать справедливо, так как она нам свойственна, поскольку мы животные, а не поскольку мы люди. Наслаждаться этими ощущениями и любить их более всего – черта животного характера. Самые благородные из наслаждений, доставляемых осязанием, например, возникающие из обтирания и согревания в гимназиях, недоступны невоздержанному, так как осязание не всего тела, а лишь некоторых его частей приятно невоздержанному. Одни стремления кажутся общими всем людям, другие – индивидуальны и могут быть приобретаемы. Так, стремление к питанию естественно, ибо всякий, нуждающийся в пище, стремится к ней как в твердом, так и в жидком ее состоянии, иногда к той и другой вместе, и всякий молодой и крепкий человек «стремится»,



как говорит Гомер, «к жене»; но именно к той или другой стремится не всякий, и не всякий всегда к одной. Итак, это определенное стремление уже принадлежит нам индивидуально, хотя в нем есть, конечно, нечто естественное: одному нравится одно, другому другое, но есть вещи, которые всем нравятся более всех других. Естественные потребности редко вовлекают людей в ошибки, а если люди погрешают, то всегда в сторону излишка, ибо есть что попало и пить до опьянения значит перейти количественно известную границу. Естественная потребность имеет в виду уничтожить недостаток; потому обжорами называются те, которые наполняют желудок более, чем следует; рабские люди становятся такими. Многие люди погрешают в индивидуальных наслаждениях и часто погрешают. Любителями подобных наслаждений называют тех, которые наслаждаются тем, чем не следует, или с излишком, или так, как это делает толпа, или так как не следует; во всех этих случаях невоздержанные излишествуют. Они или наслаждаются тем, чем не следует, ибо оно постыдно, или тем, чем, может быть, и следует, но наслаждаются в большей мере, и так, как делает это толпа. Ясно, что невоздержанность есть излишек в подобных наслаждениях, что она должна быть порицаема. Что касается страданий, то здесь дело обстоит иначе, чем в мужестве, ибо здесь благоразумным называется переносящий их, а невоздержанным называется тот, кто страдает более, чем должно, когда он не испытывает удовольствий (причем самое наслаждение и причиняет ему страдание), а благоразумным – тот, кто не страдает от отсутствия наслаждений и кто в состоянии воздержаться от них.

§ 14. Итак, невоздержанный желает всякого рода наслаждений или по крайней мере большинства их; его стремления влекут его так, что он предпочитает эти наслаждения всему другому; поэтому-то он испытывает страдание, как в том случае, когда не достигает желаемого, так и во время самого желания, ибо всякая страсть сопряжена со страданием, хотя странно страдать ради наслаждения. Вряд ли встречаются такие люди, которые недостаточно наслаждаются и менее, чем следует, радуются. Такая бесчувственность не в природе человека; даже остальные животные различают пищу и одну едят охотно, а другую нет. Если кому-либо ничто неприятно и если он не различает одно от другого, то такой будет далек от образа человека. Подобное существо и не имеет имени, потому что вряд ли оно встретится. Умеренный придерживается середины относительно всего этого. Он не наслаждается тем, чем наслаждается по преимуществу невоздержанный, а скорее негодует на это; он не наслаждается тем, чем не следует, и вообще ничем подобным не наслаждается слишком, он не страдает и не желает наслаждений, когда их нет, или желает умеренно, не более, чем следует, ни тогда, когда не следует, и вообще в подобных случаях не делает ничего недолжного. Ко всему тому, что имеет отношение к здоровью и благосостоянию и в то же время приятно, он будет стремиться умеренно и как следует. [Он будет стремиться] и к остальным приятным вещам, если они не противоречат вышеуказанному, не нарушают красоты и не превышают его сил. Кто не обращает внимания на это, тот придает наслаждениям большую цену, чем они имеют; не таков умеренный человек; он следует истинному разуму.

§ 15. Кажется, что невоздержанность содержит в себе более произвольного, чем трусость; источник первой заключается в наслаждении, а второй – в страдании; к одному из них человек стремится, а другого избегает; к тому же от страдания изменяется и ухудшается природа человека, одержимого им, наслаждение же ничего подобного не делает, и потому оно более произвольно. Поэтому-то невоздержанность постыднее. Сверх того, легче привыкнуть противостоять наслаждению, ибо подобных состояний в человеческой жизни много, и привыкать к ним безопасно. Совсем противоположное следует сказать относительно предметов, возбуждающих ужас. Однако кажется, что не всякая трусость, проявляющаяся в отдельных случаях, в одинаковой мере произвольна, ибо сама трусость не сопряжена со страданием, а отдельные ее проявления возникают из страдания, как например, бросить оружие или совершить иное какое-либо постыдное действие; поэтому-то они и считаются насильственными. У невоздержанного, наоборот, отдельные действия произвольны, так как он их желает, стремится к ним.

Невоздержанность же в целом менее произвольна, ибо никто не желает быть невоздержанным. Слово «невоздержанность» мы переносим и на прегрешения детей, ибо они имеют некоторое сходство с невоздержанностью. Которое из названий заимствовано, которое первоначально – это для нас в данном случае безразлично (ясно, что позднейшее заимствовано от первоначального). Но перенесение это не дурно, ибо стремление к дурному, быстро растущее, нуждается в обуздании, а таковы по преимуществу страсть и ребенок, ибо ведь дети живут под влиянием страстей, и стремление к приятному в них по преимуществу развито; если это стремление не будет легко повиноваться правящему началу, то оно значительно возрастет; стремление к приятному безгранично и влияет на безрассудного со всех сторон, а удовлетворение страсти только увеличивает прирожденное стремление, так что страсти, сделавшись сильными, уничтожают рассудок. Поэтому-то они должны быть умеренны и немногочисленны и не противиться разуму. Такое стремление мы называем послушным разуму и обузданным. Подобно тому, как дитя должно жить по указаниям воспитателя, так и страсти – по указаниям разума. Поэтому-то в умеренном человеке страсти должны согласоваться с разумом. Цель обоих – прекрасное; умеренный человек стремится к тому, к чему следует и как и когда следует стремиться, а этого и требует разум. Этого пусть будет достаточно относительно умеренности.

## Книга IV

### *[О щедрости, § 1–3. О великолепии, § 4–6. О великодушии, § 7–9. О честолюбии, § 10. О кротости и гневе, § 11. О любезности, § 12. О хвастовстве, правде и иронии, § 13. О приличии, § 14. О стыде, § 15]*

§ 1. Теперь, по порядку, нам следует говорить о щедрости; она кажется серединой по отношению к деньгам. Щедрого ведь хвалят не за его поступки в военных делах, и не в тех обстоятельствах, где проявляется умеренный человек, и не за его судебные решения, а за то, как он поступает при раздаче и получении ценностей, преимущественно же за раздачу. А ценностью мы называем все то, цена чего определяется деньгами. Излишек по отношению к раздаче ценностей называется расточительностью, а недостаток – скупостью. Именем скупца мы всегда клеймим того, кто стремится больше, чем следует, к наживе; имя расточителя мы иногда переносим на сродные понятия: так, мы называем расточительными людей невоздержанных и тратающихся вследствие этой невоздержанности. Поэтому-то их и считают самыми скверными людьми, ибо они соединяют в себе множество пороков. А называют их несвойственным им именем, потому что словом «расточительный» желают обозначить человека, имеющего один лишь порок, а именно разорение собственного имущества; тот расточительный, кто гибнет из-за себя самого, а разорение имущества, кажется, есть гибель его, ибо жизнь зависит от имущества. Вот в таком-то смысле мы принимаем расточительность. Всякой полезностью можно пользоваться или хорошо, или дурно. Богатство принадлежит к полезностям; в каждом отдельном случае тот пользуется средством наилучшим образом, кто обладает соответственной добродетелью, и богатством тот станет пользоваться наилучшим образом, кто обладает добродетелью, относящейся к ценностям: таким является щедрый. Пользование богатством состоит в роскоши и в раздаче, а приобретение его – в собирании и в сохранении; поэтому-то дело щедрого состоит более в раздаче тем, кому следует, чем во взимании откуда следует и «невзимании», с кого не следует. Вообще добродетели более свойственно делать добро, чем испытывать добро, и более свойственно совершать прекрасные дела, чем воздерживаться от дурных. Кто раздает, тот, очевидно, совершает добрые и прекрасные дела, а тот, кто берет, тот испытывает добро или не делает зла. Ведь и благодарят только того, кто дает, а не того, кто берет; еще в большей мере это относится к похвале. К тому же легче не брать, чем дать, ибо люди более склонны воздерживаться от чужого имущества, чем раздавать свое. Поэтому только те и называются щедрыми, которые раздают, между тем как тех, которые не берут, хвалят не столько за их щедрость, сколько за их справедливость; тех же вовсе не хвалят, которые взимают. Из всех добродетелей, любимых в людях, щедрость любят почти более всего, ибо она доставляет пользу, заключающуюся в раздаче.

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

Кто раздает не тем, кому следует, или не ради прекрасного, а ради какой-либо иной причины, тот называется не щедрым, а иным каким-либо именем; то же следует сказать и о человеке, испытывающем неприятное чувство при раздаче, ибо он ведь предпочел бы деньги прекрасному образу действия, а это не свойственно щедрому; этот не станет взимать там, где не

следует, ибо такое взимание не свойственно тому, кто не ценит денег. Он также не будет докучливым, ибо не свойственно человеку, любящему добродетель, искать одолжений. Он будет брать в тех случаях, когда следует, как например, из собственных средств – не потому, что это прекрасно, а потому, что это необходимо, чтоб иметь что раздать. Он не будет беззаботным по отношению к собственному имуществу, так как им он намерен помогать некоторым людям. Первому встречному он не станет давать, чтоб иметь возможность давать тем, кому следует и когда следует, и когда это прекрасно. Свойственно также щедрому человеку хватать в раздаче через край, так что он себе оставляет меньше; не обращать внимания на собственный интерес – свойство щедрого. Щедрость определяется отношением к имуществу; ибо щедрость заключается не в количестве раздаваемого, а в душевном свойстве дающего, а это определяется имуществом раздающих. Поэтому-то легко может случиться, что из двух тот окажется более щедрым, который роздал меньше, если он дает из меньшего имущества. Кажется, что более щедры те, которые не сами приобрели свое имение, а получили его по наследству, ибо они не испытали нужды; к тому же все больше любят плоды собственных трудов, как например, родители и поэты. Нелегко стать богатым щедрому, не имеющему способности ни к наживе, ни к сохранению, а, напротив, к раздаче; к тому же он не ценит денег самих по себе, а только ради возможности раздать их. Поэтому часто жалуются на судьбу, что реже всего бывают богатыми те, которые более всего достойны этого; а это происходит совершенно естественно, ибо как во всем другом, так и тут, невозможно иметь богатства, не заботясь о его приобретении. Однако щедрый не станет давать тем, кому не следует или когда не следует, и вообще при всех других условиях, при которых не следует; ибо в таком случае он не действовал бы сообразно щедрости и, разорившись при таких условиях, лишил бы себя возможности тратить там, где это следует. Как уже сказано, тот щедр, кто, тратя, сообразуется со своими средствами и делает это при условиях, при которых это необходимо; расточительный – хватает через край, поэтому-то мы не называем тиранов расточительными, ибо, кажется, нелегко при огромном количестве их имущества раздавать слишком много и тратить слишком много на роскошь. Итак, если щедрость заключается в середине относительно раздачи и приобретения денег, то щедрый станет раздавать и тратить деньги в тех случаях, когда и на сколько следует, и это одинаково как в малом, так и в большом, и [станет он это делать] с наслаждением. Приобретать он станет тогда, когда следует и насколько следует, так как добродетель состоит в середине того и другого [раздачи и приобретения], но он станет выполнять и то и другое как следует, ибо из благоразумной траты вытекает такое же приобретение, из недостойной же вытекает противоположное. Сродни качества возникают в одном и том же субъекте; противоположные, конечно, не могут в нем быть. Если же щедрому случится издержать больше должного и не на прекрасное, то он огорчится, но в меру и насколько следует; добродетели свойственно наслаждаться и печалиться, чему следует и насколько следует. Щедрый – хороший товарищ в денежных делах, так как он снесет и несправедливость, не ценя высоко денег, и он скорее рассердится в том случае, если не роздал денег, когда это следовало, чем будет опечален тем, что растратил, где это не было необходимо. Ведь он не одобряет образ мыслей Симонида.

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

Такой человек, как кажется, значительно лучше скупого, ибо годы и нужда его легко излечат, и он будет в состоянии достичь середины; ведь он уже обладает свойствами щедрого,

ибо он раздает и не берет; только делает он и то и другое не так, как следует, и не хорошо; если же он и этому научится или иным каким образом изменится, то он станет щедрым. Он станет давать тем, кому следует, и не станет брать, откуда не следует. Поэтому-то такой характер не считается дурным. Ибо не свойственно худому и неблагородному человеку слишком много раздавать и слишком мало брать, а свойственно глупому [нерасчетливому]. Таким образом, расточительный, кажется, гораздо лучше скупого как в силу сказанного, так и в силу того, что он помогает многим, скупой же – никому, ни даже самому себе.

Однако большая часть расточительных людей берет, как было сказано, откуда не следует, и являются в силу того неблагородными. Склонными к займам они становятся вследствие того, что желают тратить, а это им нелегко, ибо их средства скоро истощаются, и они принуждены доставать денег иным путем. Сверх того, они потому легко отовсюду занимают, что вовсе не заботятся о прекрасном, а лишь желают раздавать деньги, а каким образом они добыты и откуда – это им безразлично. Поэтому-то их дары не суть дары щедрости, ибо они не прекрасны, не имеют в виду этой цели и не совершены так, как следует; напротив, они иногда обогащают тех, кому следует быть бедным; людям скромного характера они ничего не дают, а льстецам и доставляющим им какое-либо иное наслаждение дают много. Поэтому-то большинство из них люди развратные: так как они вообще легко тратят деньги, то они тратят и на разврат, и так как они живут не ради прекрасного, то погрязают в чувственных удовольствиях. Итак, вот чем становится расточительный человек, не получивший воспитания; если же о нем заботятся, то он может достичь середины и должного. Скупость, напротив, неизлечима, и кажется, что старость и всякого рода бессилие делает людей скупыми. В то же время она более, чем расточительность, свойственна людям, ибо большинство людей более любят копить деньги, чем раздавать их. Скупость распространяется на многое и имеет много видов, и кажется, что скупость проявляется во многих формах, хотя сущность ее состоит в двояком: в недостаточной раздаче и в излишнем взимании; однако она не во всех проявляется вполне, а иногда – раздельно, так что одни любят брать излишнее, между тем как другие не любят раздавать. Так, все те, которых именуют скаредными, жадными, скрягами, дают слишком мало, но не стремятся к чужому имуществу и не желают взять его; бывает это у некоторых вследствие своего рода приличия и опасения постыдных деяний. Иные полагают или по крайней мере говорят, что они сберегают для того, чтобы не быть когда-либо принужденными совершить что-либо постыдное. Сюда относятся и те, которые «разрезают тмин» и тому подобные<sup>6</sup>, которые названы так вследствие слишком большой скупости. Иные воздерживаются от чужого имущества из соображения, что нелегко удержать других от своего имущества, если сам берешь чужое. Поэтому-то они довольствуются тем, что не берут у других, но и сами не дают.

Те же, которые излишествуют во взимании, берут отовсюду и все что попало, как например, те, которые занимаются позорным занятием, например, содержатели публичных домов и тому подобное, ростовщики, дающие малые суммы под большие проценты. Все они берут, откуда не следует, и не столько, сколько следует. Всем им обща позорная алчность [αἰσχροκέρδεια], ибо все они берут на себя позор ради выгоды, и притом выгоды незначительной; людей же, которые захватывают в больших размерах, откуда не следует и что не следует, мы не называем скупыми, как например, тиранов, разоряющих города, оскверняющих храмы; их мы скорее назовем преступниками, нечестивыми и несправедливыми. Напротив, шулер (κοβεύτης), карманный вор и разбойник принадлежат к разряду скупых, так как они стремятся к позорной прибыли: те и другие преследуют свою выгоду и берут на себя позор, но одни при этом подвергают себя ради прибыли величайшим опасностям, а другие выгадывают у своих друзей, которым следовало бы давать. Итак, и те и другие – позорно алчные люди, так как

<sup>6</sup> Κυμνωλρίότης – человек столь жадный, что даже тмина ему жаль, поэтому он его разрезает пополам. Theocr. X 55. — Э. Р.

они там желают прибыли, где этого не следует, а все подобные выгоды – неблагородны. Справедливо щедрости противопоставляется скупость, ибо она большее зло, чем расточительность, и люди больше погрешают скупостью, чем так называемой расточительностью. Итак, достаточно сказано о щедрости и о противоположных ей пороках.

§ 4. Теперь покажется уместным разобрать великолепие (μεγαλοπρέπεια): ведь и эта добродетель касается денежных дел, но она не распространяется, подобно щедрости, на все действия, сопряженные с расходом, а лишь на требующие большой роскоши. В этих действиях она количеством превосходит щедрость. Как само имя показывает, великолепие есть роскошь, приличная величине имущества. Величина же всегда относительна: не одна и та же роскошь прилична триерарху или архитектору. Приличное в каждом случае определяется лицом, предметом и средствами. Кто в малых или средних условиях соответственно тратит, тот не называется великолепным, или не называется так тот, кто часто давал милостыню нищим, а только тот, кто делал это в больших размерах. Великолепный всегда щедр, но щедрый не всегда великолепен. Недостаток подобного душевного свойства называется мелочностью (μικροπρέπεια), а избыток – надутостью и напыщенностью (βαρυσύα και ἀλεϊροκαλία) и тому подобными именами; при этом количественный избыток не в том, в чем следует, а хвастовство – чем не следует или как не следует. Но об этом мы поговорим позднее.

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

§ 5. К числу предметов, требующих трат, относятся так называемые приношения (τιμία); так например, сюда относятся дары богам, постройки храмов и жертвоприношения и вообще все то, что связано с религией; далее все то, что добровольно делается обществу, например, блестящее устройство хоровода или угощение всего города триерархами. Во всех этих случаях, как сказано, следует обращать внимание на деятеля: кто он таков и каковы его средства; и почет должен относиться как к тому, так и к другому, то есть соответствовать не только делу, но и деятелю. Поэтому-то бедный не может быть великолепным, так как он не имеет средств, чтобы прилично тратить много денег; а если он старается быть им, то он глупец, ибо это вовсе не соответствует его достоинству и вовсе не необходимо ему: только то сообразно добродетели, что правильно. Приличествует же великолепие тем, которые или сами приобрели большие средства, или получили от предков и родственников своих; прилично оно также людям высокого происхождения и знаменитым и тому подобным, ибо все эти условия имеют в себе величие и ценность. Итак, такой-то человек по преимуществу великолепный, и с подобными тратами имеет дело великолепие именно потому, что они самые великие и почетные. В частной жизни великолепие проявляется в действиях, случающихся раз в жизни, как, например, в свадьбе или в чем-либо подобном, или в чем заинтересован весь город и все высокопостав-

ленные лица, или же в приеме и проходах гостей, или в подарках и получении их. Великолепный тратит не на себя, а на общее дело, и такие подарки подобны жертвоприношениям. Необходимо, чтобы великолепные строили себе дома, приличные их богатству, ибо такой дом в известном смысле есть общественное украшение. Далее следует ему тем более тратить денег, чем долговечнее какое-либо произведение, ибо оно тем прекраснее. Он в каждом отдельном случае найдет соответствующее: ибо не одно и то же прилично богам и людям, или храму и могиле. При этом в расходах каждый велик в своем только роде, и если великолепное, вообще говоря, есть то, что велико в великом роде, то здесь опять велико то, что велико в своем роде; при этом величие произведения следует отличать от величины затраты: прекрасный мяч или флакон для духов как детский подарок великолепны, хотя цена их незначительна и пустяжна; великолепному свойственно делать все, в каком бы роде оно ни было великолепно, ибо такое дело нелегко превзойти, и оно имеет достоинство, сообразное затрате.

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

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

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

напротив, слишком мало ценит сам себя и менее, чем ценил бы себя великодушный. Чванливый, напротив, слишком ценит себя, более, чем ценил бы себя [на его месте] великодушный.

Итак, если великодушный достоин величайшего, то он лучший человек. Следовательно, поистине великодушный должен быть хорошим человеком и, кажется, можно предположить, что высочайшее во всякой добродетели свойственно великодушному; потому-то вовсе не соответствует великодушному, сломя голову, обращаться в бегство или же поступать несправедливо. Ради чего станет поступать позорно тот, в глазах коего нет ничего великого? Проследив в частностях, окажется, что великодушный был бы совершенно смешон, если б он не был хорошим человеком; он, как дурной, не заслуживал бы почета, ибо почет – награда, приобретенная добродетелью, – уделяется только хорошим людям. Итак, великодушие есть своего рода венец добродетели: оно делает добродетели большими, а без них великодушие немислимо. Поэтому-то быть поистине великодушным тяжело. Оно невозможно без совершенства (ἀνὲν κάλλος ἀγαθίας).

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

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

§ 8. Кажется, что и внешние блага способствуют великодушию, ибо честь признается принадлежащей людям высокого рождения, правителям и богачам, так как они выше других, а кто выше в силу каких бы то ни было благ, тот более почетен; поэтому такие обстоятельства делают людей великодушнее, ибо благодаря им их уважают, хотя, по справедливости, только хороший человек заслуживает уважения, а кто с этим соединяет и богатство, того еще более уважают. Людей, владеющих подобными благами, но не добродетельных, несправедливо почитать великими и неверно называть великодушными; без совершенной добродетели это невозможно. Надменными и гордыми становятся люди, имеющие подобные блага. Счастливые обстоятельства нелегко перенести с тактом (ἐμμελώς) без добродетели. Люди, не умеющие переносить эти блага и считающие себя выше других, с одной стороны, презирают остальных, а с другой – сами в своих поступках следуют случаю; они лишь подражают великодушным, не будучи похожими на них; поступают они так, где только возможно. Итак, они не поступают сообразно добродетели, а других людей презирают. Напротив того, великодушный справедливо презирает (ибо судит он верно), а большинство людей судит случайно. Великодушный не подвергает себя опасностям ради малых причин; он не любит опасностей не вследствие того, что он их мало ценит. В важных случаях он подвергает себя опасностям, презирая жизнь и зная, что она не при всех обстоятельствах желательна. Будучи в состоянии благодетельствовать, он стыдится принимать благодеяния, ибо первое свойственно человеку, выдающему превосходство, второе – превосходимому другими. Благодеяния он воздает сторицей, ибо таким образом человек, оказавший ему благодеяние, станет его должником, а он сам благодетелем. Они хорошо помнят тех, кому они оказали благодеяния, и не помнят тех, кто оказал им такие, ибо принявший благодеяние оказывается ниже своего благодетеля, а ведь великодушный желает



превосходить других; поэтому-то он о последнем [облагодетельствованном] охотно слышит, а о первом неохотно. Поэтому-то Фемида не перечисляет благодетельств, оказанных ею Зевсу, или Лакедемоняне упомянули только об испытанных ими благодетельствах, а не об оказанных Афинянам.<sup>7</sup> Великодушному свойственно вовсе не обременять никого или неохотно, а весьма охотно служить другим; далее ему свойственно быть величавым с высокопоставленными и богатыми людьми, а с людьми среднего состояния благосклонным, ибо превосходить первых тяжело и похвально, а вторых – легко, и выказать в кругу первых свое положение неблагородно, между тем как сделать это в кругу мелких так же низко, как хвастаться своей силой в кругу слабых. [Великодушному свойственно] не бывать там, где люди считают почетным бывать, или где другие играют первую роль; ему свойственно медленно и обдуманно приниматься за дело и только в тех случаях, где слава и дело велики, и притом если оно может быть совершено лишь немногими великими и именитыми людьми. Он необходимо должен быть открытым врагом и открытым другом, так как только боязливый скрывает свои чувства. Он более заботится об истине, чем о мнении людей, поэтому его слова и дела открыты для всех. Он откровенно высказывается, ибо презирает людей; поэтому-то он говорит всегда правду, за исключением иронии: иронии же он любит в обращении с толпой. Влияние других, за исключением друга, он не в состоянии перенести, ибо такая зависимость – рабская черта, поэтому-то все льстецы – прихвостни, и все низкие люди – льстецы. Его нелегко удивить, так как ничто ему не велико. Он не злопамятен: не свойственно великодушному припоминать старое, в особенности обиды; ему скорее свойственно не замечать их. Он не любит сплетен; он не любит говорить не только о себе, но и о других, так как он не заботится о том, чтоб его хвалили или чтобы других порицали; поэтому-то он неохотно хвалит и не злословит даже врагов, разве только раздраженный надменностью. Менее всего станет он жаловаться и просить помощи при неизбежных бедствиях и при небольших (это свойственно тому, кто занят подобными мелочами). И будучи в состоянии приобретать, он более обращает внимание на прекрасное и неприбыльное, чем на прибыльное и полезное, ибо на первое «самоудовлетворение» люди более обращают внимание. Походка великолепного должна быть, как кажется, медленна, голос низким, речь содержательна, ибо человек, которому не многое важно, нетороплив, и кому немного кажется великим, тот не возвышает голоса, а крикливую и быструю речь создают противоположные причины.

---

<sup>7</sup> Первый пример взят из Илиады, I, 503. Второй пример, кажется, не может относиться к посольству Лакедемонян в Афины, просившему о помощи против Эпаминонда, хотя комментаторы относят это предложение к упомянутому посольству. Из приведенных ниже слов переводчика и комментатора Этики, Сеньи, видно, что пример совершенно противоположен тому, о чем говорилось:... E tratto quel tempo, in che gli Spartani assaltati da Epaminonda e percih venuti in pericolo di perder'lo stato ricorson' per aiuto agli Ateniesi loro Emuli nell'imperio della Grecia: dove essi Spartani per mnouere gli Ateniesi apieta usarono di ricordar' loro quel tempo in che non molto avanti egli avevon' vinti e potevon disfare la citta d' Atene, dove eglino elesson piu tosto di conservargli, creando in Atene quello stato che fu poi chia, mata lo stato de 30 tiranni. Ср. речь Патрокла (Ксен. Н. Г. VI, § 5). – Э. Р.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.