



**ФИЛОСОФСКАЯ КЛАССИКА:  
ВПЕРВЫЕ НА РУССКОМ**

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:**

**В. С. Степанн (председатель)**

**И. В. Борисова**

**А. А. Гусейнов**

**С. С. Неретина**

**А. В. Огурцов**

**Е. В. Петровская**

**А. М. Рутковский**

**А. В. Смирнов**

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ  
ΗΘΙΚΑ ΕΥΔΗΜΕΙΑ

βιβλία Α—Θ

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Аристотель**  
**ЕВДЕМОВА ЭТИКА**

**В ВОСЬМИ КНИГАХ**

Перевод с древнегреческого  
Т.В.Васильевой, Т.А.Миллер, М.А.Солоповой

Издание подготовила М.А.Солопова

Москва  
2005

УДК 14  
ББК 87.3  
А-81

**А-81 Аристотель. Евдемова этика. — М., 2005. — 448 с.**

«Евдемова этика» Аристотеля (384-322 г. до н.э.) – одно из важных произведений великого философа, которое, однако, редко становится предметом исследования. Настоящее издание впервые представляет перевод «Евдемовой этики» на русский язык, греческий текст и комментарии. Текст этики публикуется вместе с тремя обычно опускаемыми в издательской практике т.н. «средними книгами», общими для «Евдемовой» и «Никомаховой» этик. В приложении публикуются исследования, посвященные вопросам, связанным с пониманием этической системы Аристотеля, а также хронологией и составом двух его «Этик».

Книга рассчитана на всех, интересующихся историей классической античной философии.

ISBN 5-9540-0025-5

© ИФ РАН, 2005  
© Васильева Т.В., перевод, 2005  
© Гусейнов А.А., статья, 2005  
© Миллер Т.А., перевод, 2005  
© Солопова М.А., перевод, статья, 2005

## От издателя

Настоящее издание впервые предлагает вниманию читателя текст и русский перевод «Евдемовой этики» Аристотеля. Наряду с «Никомаховой» «Евдемова этика» заслуженно относится к классическим образцам мировой этической мысли, и отсутствие ее перевода было ощутимо для всех, кто всерьез интересуется историей классической философии и исследованиями в этой области.

Перевод «Евдемовой этики» и комментарии к ее книгам были подготовлены Т.А.Миллер, Т.В.Васильевой (†6 янв. 2002 г.) и М.А.Солоповой. Как редактор трех имевшихся авторских переводов я не стремилась к выравниванию неизбежной разноплановости их стиля, но некоторые терминологические согласования все же должны были быть сделаны. Отдельный интерес и безусловную новизну представляет то, что «Евдемова этика» издается в восьми книгах. Именно о восьми книгах говорит рукописная традиция, но современные печатные издания включают только пять книг, три остальные опускаются, так как считаются повторяющимися три соответствующие книги этики «Никомаховой». Подробнее вопросы об аутентичности двух этик, принадлежности трех т.н. «общих книг» и системе аристотелевской этики в целом разбираются в исследованиях, сопровождающих публикацию текста и перевода.

Идея издания «Евдемовой этики» в серии «Философская классика впервые на русском языке» Института философии РАН принадлежала академику А.А.Гусейнову, чей собственный исследовательский интерес к этической системе и этическим текстам Аристотеля, всемерная поддержка и удивительное долготерпение позволили всем участникам проекта выполнить свою часть работы и завершить задуманное.

Позволю себе выразить свою глубокую благодарность моим учителям, которыми стали для меня все, кто работал над книгой. Благодаря им драгоценные знакомства и узнавания древнего слова, надеюсь, предостоят еще многим, — а как же иначе, ведь удовольствие от понимания нет равных по силе и чистоте.

## ΗΘΙΚΩΝ ΕΥΔΗΜΙΩΝ

### A

1214a Ὁ μὲν ἐν Δήλῳ παρὰ τῷ θεῷ τὴν αὐτοῦ γνώμην ἀποφηνάμενος συνέγραψεν ἐπὶ τὸ προπύλαιον τοῦ Λητώου, διελὼν οὐχ ὑπάρχοντα πάντα τῷ αὐτῷ, τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἡδύ, ποιήσας

5 κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῶστον δ' ὑγιαίνειν·  
πάντων ἥδιστον δ' οὐ τις ἐράτ' τὸ τυχεῖν·

ἡμεῖς δ' αὐτῷ μὴ συγχωρῶμεν. ἡ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον ἀπάντων οὐσα ἥδιστον ἐστίν.

πολλῶν δ' ὄντων θεωρημάτων ἃ περὶ ἕκαστον πρᾶγμα καὶ  
10 περὶ ἑκάστην φύσιν ἀπορίαν ἔχει καὶ δεῖται σκέψεως, τὰ μὲν αὐτῶν συντείνει πρὸς τὸ γινῶναι μόνον, τὰ δὲ καὶ περὶ τὰς κτήσεις καὶ περὶ τὰς πράξεις τοῦ πράγματος. ὅσα μὲν οὖν ἔχει φιλοσοφίαν μόνον θεωρητικὴν, λεκτέον κατὰ τὸν ἐπιβάλλοντα καιρὸν, ὅ τι περ οἰκεῖον ἦν τῇ μεθόδῳ· πρῶτον  
15 δὲ ἰσκεπτέον ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν καὶ πῶς κτητόν, πότερον φύσει γίνονται πάντες εὐδαίμονες οἱ τυγχάνοντες ταύτης τῆς προσηγορίας, ὥσπερ μεγάλοι καὶ μικροὶ καὶ τὴν χροιάν διαφέροντες, ἢ διὰ μαθήσεως, ὡς οὔσης ἐπιστήμης τινὸς τῆς εὐδαιμονίας, ἢ διὰ τινος ἀσκήσεως (πολλὰ γὰρ οὔτε κατὰ  
20 φύσιν οὔτε μαθοῦσιν ἄλλ' ἐθισθεῖσιν ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις, φαῦλα μὲν τοῖς φαύλως ἐθισθεῖσι, χρηστὰ δὲ τοῖς χρηστῶς), ἢ τούτων μὲν κατ' οὐδένα τῶν τρόπων, δυοῖν δὲ θάτερον, ἤτοι καθάπερ οἱ νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι τῶν ἀνθρώπων, ἐπιπνοία δαιμονίου τινὸς ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες, ἢ διὰ τὴν τύ-  
25 χην (πολλοὶ γὰρ ταυτόν φασιν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὴν εὐτυχίαν). ὅτι μὲν οὖν ἡ παρουσία διὰ τούτων ἀπάντων ἢ τινῶν ἢ τινὸς ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις, οὐκ ἄδηλον. ἀπασαί γὰρ αἱ γενέσεις σχεδὸν πίπτουσιν εἰς ταύτας τὰς ἀρχάς·

# ЕВДЕМОВА ЭТИКА

## Книга первая

I. На Делосе некто, открывая богу свою мысль, начертал на пропилях святилища Лето<sup>1</sup> слова, что благое, прекрасное и приятное не бывают соединены в чем-то одном:

Лучше всего справедливость; здоровье — великое благо;  
Милое сердцу добыть — это отрадней всего<sup>2</sup>.

С ним нельзя согласиться, ибо счастье есть нечто самое прекрасное и наилучшее, и оно же — самое приятное<sup>3</sup>.

При изучении любого предмета, любой вещи встает множество затруднительных вопросов, которые требуют исследования. Одни из них касаются познания предмета, другие — его приобретения и использования. Следуя нашему методу, отложим до удобного времени разговор об умозрительных вопросах, в первую же очередь рассмотрим, в чем состоит счастливая жизнь и как ее стяжать: от природы ли счастливы те, кого принято так называть, подобно тому как [люди от природы] велики, малы и разного цвета [кожи], или [они счастливы] от обучения, словно есть некая наука счастья, или от какого-то упражнения, ведь многое в людях не от природы и обучения, а от навыка: дурное от дурного, хорошее от хорошего. Или вовсе не в силу этих вещей, а в силу двух других: то ли они вроде тех, кто, словно во власти нимф или бога, как бы охвачены вдохновением по наитию какого-то демона, то ли счастливы по случайной удаче: говорят же, в самом деле, многие, что счастье и удачливость — одно и то же. Впрочем, совершенно очевидно, что в силу ли всех этих причин, или только некоторых, или одной какой-то счастье присуще людям, ибо к этим первоначалам восходят почти все виды становления, а действия,

καὶ γὰρ <τὰς> ἀπὸ τῆς διανοίας ἀπάσας πρὸς τὰς ἀπὸ  
30 ἐπιστήμης ἅν τις συναγάγοι πράξεις.

τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἶη  
ἂν ἐν τρισὶ μάλιστα, τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἰρετωτάτοις. οἱ  
μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναί φασιν ἀγαθόν, οἱ δὲ  
τὴν ἀρετὴν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν. καὶ πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν  
1214b ἔνιοι περὶ τοῦ μεγέθους αὐτῶν ἰδιαίτερη διαμφισβητοῦσι, συμβάλλε-  
σθαι φάσκοντες θάτερον θατέρου μᾶλλον εἰς αὐτήν, οἱ μὲν ὡς  
οὕσαν μείζον ἀγαθόν τὴν φρόνησιν τῆς ἀρετῆς, οἱ δὲ ταύτης  
τὴν ἀρετὴν, οἱ δ' ἀμφοτέρων τούτων τὴν ἡδονήν. καὶ τοῖς  
5 μὲν ἐκ πάντων δοκεῖ τούτων, τοῖς δ' ἐκ δυοῖν, τοῖς δ' ἐν  
ἐνί τινι τούτων εἶναι τὸ ζῆν εὐδαιμόνως.

II. περὶ δὴ τούτων ἐπιστήσαντας, ἅπαντα τὸν δυνάμενον ζῆν  
κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν θέσθαι τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς  
ζῆν, ἥτοι τιμὴν ἢ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ παιδείαν, πρὸς ὃν ἀπο-  
10 βλέπων ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις (ὡς τό γε ἴδιον συντετά-  
χθαι τὸν βίον πρὸς τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημεῖον ἐστίν),  
μάλιστα δὴ δεῖ πρῶτον ἐν αὐτῷ διορίσασθαι μήτε προπετῶς  
μήτε ραθύμως, ἐν τίνι τῶν ἡμετέρων τὸ ζῆν εὖ, καὶ τίνων ἄνευ  
τοῖς ἀνθρώποις οὐκ ἐνδέχεται τοῦθ' ὑπάρχειν. οὐ γὰρ ταῦτόν,  
15 ὦν τ' ἄνευ ἴσυχ' οἶόν τε ὑγιαίνειν, καὶ τὸ ὑγιαίνειν ὁμοίως δ'  
ἔχει τοῦτο καὶ ἐφ' ἑτέρων πολλῶν, ὥστ' οὐδὲ τὸ ζῆν καλῶς καὶ  
ὦν ἄνευ οὐ δυνατὸν ζῆν καλῶς (ἔστι δὲ τῶν τοιούτων τὰ μὲν  
οὐκ ἴδια τῆς ὑγιείας οὐδὲ τῆς ζωῆς ἀλλὰ κοινὰ πάντων ὡς  
εἰπεῖν, καὶ τῶν ἔξεων καὶ τῶν πράξεων, οἶον ἄνευ τοῦ ἀνα-  
20 ἵπνεϊν ἢ ἐργηγορέναι ἢ κινήσεως μετέχειν οὐθὲν ἂν ὑπάρξειεν  
ἡμῖν οὐτ' ἀγαθόν οὐτε κακόν, τὰ δ' ἴδια μᾶλλον περὶ ἐκάστην  
φύσιν ἂν δεῖ μὴ λανθάνειν· οὐ γὰρ ὁμοίως οἰκείον πρὸς εὐεξίαν  
τοῖς εἰρημένοις κρεωφαγία καὶ τῶν περιπάτων οἱ μετὰ δεῖπνον).  
25 ἔστι γὰρ ταῦτ' αἰτία τῆς ἀμφισβητήσεως περὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν,  
τί ἐστὶ καὶ γίνεται διὰ τίνων· ὦν ἄνευ γὰρ οὐχ οἶόν τε εὐ-  
δαιμονεῖν, ἔνιοι μέρη τῆς εὐδαιμονίας εἶναι νομίζουσι.

III. πάσας μὲν οὖν τὰς δόξας ἐπισκοπεῖν, ὅσας ἔχουσί τινες  
30 περὶ αὐτῆς, περιεργον (πολλὰ γὰρ φαίνεται καὶ τοῖς παιδα-  
ρίοις καὶ τοῖς κάμνουσι καὶ παραφρονοῦσι, περὶ ὧν ἂν οὐθεῖς



рожденные разумом, объединяются с действиями, порожденными наукой.

Быть же счастливым и вести жизнь блаженную и прекрасную зависит, по-видимому, больше всего от трех вещей, которые кажутся самыми желанными: ведь для кого-то высшим благом служит умственная деятельность, а для кого-то добродетель<sup>4</sup>, а еще для кого-то наслаждение. И по-разному оценивается некоторыми значение этих вещей для счастья: что-то одно признается важнее другого. Так, по мнению одних, умственная деятельность большее благо, чем добродетель, а для других — добродетель выше умственной деятельности, для иных же выше того и другого наслаждение. И одним кажется, что счастливая жизнь складывается из всех трех вещей, другим — что из двух<sup>5</sup>, а третьим — что из одного чего-то.

II. Мы знаем, что всякий, кто может жить по своему выбору, полагает счастье жизни в том, чтобы достичь намеченной цели<sup>6</sup>, будь то честь, слава, богатство или образованность (а не подчинять свою жизнь цели есть признак большого безрассудства<sup>7</sup>). Но прежде всего мы должны, конечно, в самих себе исследовать, не торопясь и не опрометчиво, в какой части нас самих<sup>8</sup> находится благоденствие и при отсутствии чего люди не могут обладать им. Ведь то, без чего нельзя быть здоровым, и само здоровье — это не одно и то же, и подобных случаев немало, так что благоденствие и то, без чего нельзя благоденствовать, — вещи разные, причем [и сами условия неодинаковы:] одни из них касаются не собственно здоровья или жизни, но присутствуют при всех состояниях и действиях: так, скажем, не будь у нас дыхания, бодрствования, не будь мы подвержены изменению, не было бы для нас ни добра, ни зла; [наряду с этими условиями] для каждого отдельного случая бывают свои, особые, о чем не следует забывать. Действительно, для хорошего самочувствия мясная пища и прогулки после обеда имеют иное значение, чем вышеупомянутые общие условия. Вот в этом-то и кроется причина разногласий относительно того, что такое счастье и что его порождает, ибо некоторые принимают за составляющие самого счастья те вещи, которые суть лишь условия счастливой жизни<sup>9</sup>.

III. Нет необходимости рассматривать все мнения, которые люди имеют о счастье, поскольку многое мнится и детям, и людям больным и поврежденным в уме, над чем никто здраво-

νοῦν ἔχων διαπορήσειεν· δέονται γὰρ οὐ λόγων, ἀλλ' οἱ μὲν  
ἡλικίας ἐν ἧ μεταβαλοῦσιν, οἱ δὲ κολάσεως ἰατρικῆς ἢ πολιτι-  
κῆς· κόλασις γὰρ ἢ φαρμακεία τῶν πληγῶν οὐκ ἐλάττων ἐστίν),  
1215a ὁμοίως δὲ ταύταις οὐδὲ τὰς τῶν πολλῶν <ἐπίσκεπτέον> (εἰκῆ  
γὰρ λέγουσι σχεδὸν περὶ πάντων, καὶ μάλιστα περὶ [ἐπι-  
σκεπτέον] <εὐδαι>μονίας· ἄτοπον γὰρ προσφέρειν λόγον τοῖς  
λόγου μῆθὲν δεομένοις, ἀλλὰ πάθους)· ἐπεὶ δ' εἰσὶν ἀπορίαι  
περὶ ἐκάστην πραγματείαν οἰκεῖται, δῆλον ὅτι καὶ περὶ βί-  
5 οῦ τοῦ κρατίστου καὶ ζωῆς τῆς ἀρίστης εἰσὶν. ταύτας οὖν  
καλῶς ἔχει τὰς δόξας ἐξετάζειν· οἱ γὰρ τῶν ἀμφισβητούντων  
ἔλεγχοι τῶν ἐναντιουμένων αὐτοῖς λόγων ἀποδείξεις εἰσὶν.

ἔτι δὲ πρὸ ἔργου τὸ τὰ τοιαῦτα μὴ λαιθάνειν, μάλιστα  
πρὸς ἃ δεῖ συντείνειν πᾶσαν σκέψιν, ἐκ τίνων ἐνδέχεται  
10 μετασχεῖν τοῦ εὐ καὶ καλῶς ζῆν, εἴ τῳ μακαρίως ἐπιφθονώ-  
τερον εἰπεῖν, καὶ πρὸς τὴν ἐλπίδα τὴν περὶ ἕκαστα γενομέ-  
νην ἂν τῶν ἐπιεικῶν. εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς διὰ τύχην γινομένοις  
ἢ τοῖς διὰ φύσιν τὸ καλῶς ζῆν ἐστίν, ἀνέλπιστον ἂν εἴη  
πολλοῖς (οὐ γὰρ ἐστὶ δι' ἐπιμελείας ἢ κτήσις (οὐδὲ) ἐπ' αὐτοῖς  
15 οὐδὲ τῆς αὐτῶν πραγματείας)· εἰ δ' ἐν τῷ αὐτὸν ποιόν τινα  
εἶναι καὶ τὰς κατ' αὐτὸν πράξεις, κοινότερον ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν  
καὶ θεϊότερον, κοινότερον μὲν τῷ πλείοσιν ἐνδέχεσθαι μετα-  
σχεῖν, θεϊότερον δὲ τῷ κείσθαι τὴν εὐδαιμονίαν τοῖς αὐτοῦς  
παρασκευάζουσι ποιούς τινας καὶ τὰς πράξεις.

IV. ἔσται δὲ φανερὰ τὰ πλεῖστα τῶν ἀμφισβητουμένων καὶ  
22 διαπορουμένων, ἂν καλῶς ὀρισθῆ τί χρὴ νομίζειν εἶναι τὴν  
εὐδαιμονίαν, πότερον ἐν τῷ ποιόν τινα μόνον εἶναι τὴν ψυχὴν,  
καθάπερ τινὲς ᾤθησαν τῶν σοφῶν καὶ πρεσβυτέρων, ἢ δεῖ  
25 μὲν καὶ ποιόν τινα ὑπάρχειν αὐτόν, μᾶλλον δὲ δεῖ τὰς πρά-  
ξεις εἶναι ποιὰς τινὰς.

διηρημένων δὲ τῶν βίων, καὶ τῶν μὲν <οὐδ'> ἀμφισβη-  
τούντων τῆς τοιαύτης εὐημερίας, ἀλλ' ὡς τῶν ἀναγκαίων  
χάριν σπουδαζομένων, οἷον τῶν περὶ τὰς τέχνας τὰς φορτικὰς  
καὶ τῶν περὶ χρηματισμὸν καὶ τὰς βαναύσους (λέγω δὲ φορτι-  
30 κὰς μὲν τὰς πρὸς δόξαν πραγματευομένας μόνον, βαναύσους  
δὲ τὰς ἐδραίας καὶ μισθαρνικάς, χρηματιστικὰς δὲ τὰς πρὸς  
ἀγορὰς μὲν καὶ πράξεις καπηλικὰς), τῶν δ' εἰς ἀγωγήν

мыслящий не станет ломать себе голову: тут потребны не доводы, а для одних [— время], чтобы достичь зрелого возраста, для других — наказание со стороны врача или государства, так как лечение лекарствами не легче ударов. В равной мере не стоит рассматривать и мнения большинства людей, необдуманно говорящих обо всем, а особенно о счастье; нелепо, в самом деле, обращаться с рассуждениями к лицам, коим нужны не рассуждения, а [острые] ощущения. Свои затруднительные вопросы возникают при изучении любого предмета, и ясно, что когда речь идет о наипрекраснейшем образе жизни и о наиболее полном благоденствии, они тоже встают. Вот эти-то мнения и надо обсуждать, потому что обличения спорящих сторон несут в себе доказательства их доводов.

И еще очень важно не упускать из виду то, на что должно направлять главное внимание, а именно чем обусловлена причастность к хорошей и прекрасной жизни — если не нравится слово «блаженной» — и есть ли надежда на получение каждого из этих благ. Дело в том, что если прекрасная жизнь зависит от случайностей или от природы, то многие должны бы потерять на нее надежду, поскольку приобрести ее нельзя усердием, она не в их власти и не зависит от их деятельности. Если же она зависит от личных качеств человека и его поступков, то благо было бы более распространено и более божественно: более распространено, так как большее число людей смогло бы быть ему причастно, а более божественно — потому, что счастье выпадало бы тем, кто сумел себе и своим поступкам придать определенные качества.

IV. Впрочем, большинство спорных и затруднительных вопросов выяснится, если правильно определить, как надо понимать сущность счастья: только ли как какое-то качество души — именно так думали некоторые древние философы, — или должно иметь место не одно это качество, но еще и действия, согласные с качеством.

[Известно,] что образы жизни у людей различны: одни и не помышляют о том благоденствии, которое мы имеем в виду, но усилия их направлены на удовлетворение насущных нужд. Это те, например, у кого занятия пошлые, наживные, низкие. Пошлыми я называю дела, которыми занимаются из чванства, низкими — труд сидячий<sup>10</sup> и за плату, наживными — рыночные сделки и куплю-продажу мелких торговцев. К счастливой

εὐδαιμονικὴν ταπτομένων τριῶν ὄντων, τῶν καὶ πρότερον  
ρήθέντων ἀγαθῶν ὡς μεγίστων τοῖς ἀνθρώποις, ἀρετῆς καὶ  
35 φρονήσεως καὶ ἡδονῆς, τρεῖς ὀρώμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ  
ἐπ' ἐξουσίας τυγχάνοντες προαιροῦνται ζῆν ἅπαντες, πολι-  
1215b τικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν.

τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν  
εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁ δὲ πολιτικὸς  
περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς (αὐταὶ δ' εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρε-  
5 τῆς), ὁ δ' ἀπολαυστικὸς περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικὰς.  
διόπερ <ἕτερος> ἕτερον τὸν εὐδαίμονα προσαγορεύει, καθάπερ  
ἐλέγχθη καὶ πρότερον. Ἀναξαγόρας μὲν ὁ Κλαζομένιος ἐρωτη-  
θεὶς τίς ὁ εὐδαιμονέστατος, "οὐθεὶς", εἶπεν, "ὦν σὺ νομίζεις·  
ἀλλ' ἄτοπος ἂν τίς σοι φανείη". τοῦτον δ' ἀπεκρίνατο τὸν τρό-  
10 πον ἐκεῖνος, ὀρῶν τὸν ἐρόμενον ἀδύνατον ὑπολαμβάνοντα  
μὴ μέγαν ὄντα καὶ καλὸν ἢ πλούσιον ταύτης τυγχάνειν τῆς  
προσηγορίας, αὐτὸς δ' ἴσως ᾤετο τὸν ζῶντα ἀλύπως καὶ κα-  
θαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἢ τινος θεωρίας κοινωνοῦντα θείας,  
τοῦτον ὡς ἄνθρωπον εἰπεῖν μακάριον εἶναι.

V. περὶ πολλῶν μὲν οὖν καὶ ἐτέρων οὐ ῥάδιον τὸ κρίναι  
17 καλῶς, μάλιστα δὲ περὶ οὗ πᾶσι ῥᾶστον εἶναι δοκεῖ, καὶ  
παντὸς ἀνδρὸς τὸ γινῶναι, τί τῶν ἐν τῷ ζῆν αἰρετόν, καὶ λα-  
βῶν ἂν τις ἔχοι πλήρη τὴν ἐπιθυμίαν. πολλὰ γὰρ ἐστὶ τοιαῦ-  
20 τα τῶν ἀποβαινόντων, <δι' ἃ> προΐενται τὸ ζῆν, οἷον νόστους  
περιωδυνίας χειμῶνας· ὥστε δηλὸν ὅτι κὰν ἐξ ἀρχῆς αἰρετόν  
ᾦν, εἴ τις αἴρεσιν ἐδίδου, διὰ γε ταῦτα τὸ μὴ γενέσθαι. πρὸς  
δὲ τούτοις <τίς> ὁ βίος, ὃν ζῶσιν ἔτι παῖδες ὄντες; καὶ γὰρ  
ἐπὶ τοῦτον ἀνακάμψαι πάλιν οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειεν εὖ  
25 φρονῶν. ἔτι δὲ πολλὰ τῶν τε μηδεμίαν ἐχόντων [μὲν] ἡδονὴν  
ἢ λύπην, καὶ τῶν ἐχόντων μὲν ἡδονὴν μὴ καλὴν δέ, τοιαῦτ'  
ἐστὶν ὥστε τὸ μὴ εἶναι κρεῖττον εἶναι τοῦ ζῆν. ὅλως δ' εἴ  
τις ἅπαντα συναγάγοι ὅσα πράττουσι μὲν καὶ πάσχουσιν  
ἅπαντες, ἐκόντες μέντοι μηθὲν αὐτῶν διὰ τὸ μηδ' αὐτοῦ  
30 χάριν, καὶ προσθεῖη χρόνου πλῆθος ἀπεραντόν τι, οὐ' μᾶλλον  
ἔνεκ' ἂν τις τούτων ἔλοιτο ζῆν ἢ μὴ ζῆν.

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ διὰ τὴν τῆς τροφῆς μόνον ἡδονὴν ἢ τὴν  
τῶν ἀφροδισίων, ἀφαιρεθεισῶν τῶν ἄλλων ἡδονῶν, ὡς τὸ γινώ-  
σκεῖν ἢ βλέπειν ἢ τῶν ἄλλων τις αἰσθήσεων πορίζει τοῖς

жизни ведут три уже упомянутых величайших человеческих блага: добродетель, умственная деятельность и наслаждение, и соответственно, как мы видим, три образа жизни избираются всеми, кто имеет на то возможность. Это жизнь государственного деятеля, жизнь философа и жизнь в погоне за удовольствиями.

Жизнь философа направлена к познанию и созерцанию истины, жизнь государственного мужа — к великим делам, то есть к делам добродетели, а жизнь в погоне за удовольствиями — к наслаждениям тела<sup>11</sup>. Вот почему, как уже говорилось, один человек назовет счастливым одного, другой — другого. Когда Анаксагора из Клазомен<sup>12</sup> спросили: «Кто самый счастливый?» — он ответил: «Ни один из тех, кого ты признаешь таковым, но тот, кто показался бы тебе чудачком». Так ответил он, видя неспособность вопрошавшего понять, что не за статность, не за красоту и богатство заслуживает человек название счастливца. Сам же Анаксагор полагал, что блаженным следует именовать того человека, кто живет без страданий и незапятнан преступлением либо приобщен к некоему божественному созерцанию.

V. Немало есть вещей, о которых верно судить нелегко, труднее же всего судить о том, что кажется всем весьма легким и любому человеку известным, а именно что из встречающегося в жизни надо выбрать, чтоб полностью удовлетворить свое желание. Дело в том, что в жизни происходит много такого, из-за чего люди расстаются с жизнью, сюда относятся болезни, сильные муки, ураганы; поэтому ясно, что если бы выбор был предоставлен с самого начала, то ввиду подобных вещей предпочтительнее было бы не родиться. Затем: что за жизнь у детей? Никто ведь в здравом уме не позволит повернуть свою жизнь вспять. Да и многое из того, в чем нет ни удовольствия, ни страдания, а если есть удовольствие, то непристойное, таково, что лучше не жить, чем жить. В общем, если бы собрать все, что все делают и терпят не по доброй воле, не ставя этого своею целью, и еще растянуть это на неограниченно долгое время, то всякий предпочел бы не жить, чем жить ради таких вещей.

Мало того, даже если доступно наслаждение пищей или любовными утехами, но отнята возможность наслаждаться познанием, зрением или другим каким-то чувством, то человек

ἀνθρώποις, οὐδ' ἂν εἰς προτιμήσειε τὸ ζῆν, μὴ παντελῶς ὧν  
35 ἀνδράποδον. δῆλον γὰρ ὅτι τῷ ταύτην ποιουμένῳ τὴν αἵρεσιν  
οὐθὲν ἂν διενέγκειε γενέσθαι θηρίον ἢ ἀνθρώπον· ὁ γοῦν ἐν  
1216a Αἰγύπτῳ βούς, ὃν ὡς Ἄπιν τιμῶσιν, ἐν πλείοσι τῶν τοιούτων  
ἐξουσιάζει πολλῶν μοναρχῶν. ὁμοίως δὲ οὐδὲ διὰ τὴν τοῦ  
καθεύδειν ἡδονήν· τί γὰρ διαφέρει καθεύδειν ἀνέγερτον ὕπνον  
5 ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας μέχρι τῆς τελευταίας ἐτῶν ἄριθμὸν  
χιλίων ἢ ὀποσωνοῦν, ἢ ζῆν ὄντα φυτόν; τὰ γοῦν φυτὰ τοιαύ-  
της τινὸς ἔοικε μετέχειν ζωῆς, ὥσπερ καὶ τὰ παιδιά. καὶ  
γὰρ ταῦτα κατὰ τὴν πρώτην ἐν τῇ μητρὶ γένεσιν πεφυκότα  
μὲν διατελεῖ, καθεύδοντα δὲ τὸν πάντα χρόνον. ὥστε φανερόν  
10 ἐκ τῶν τοιούτων ὅτι διαφεύγει σκοπομένους, τί τὸ εὖ καὶ  
τί τὸ ἀγαθὸν τὸ ἐν τῷ ζῆν.

τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρὸς τινα  
διαποροῦντα τοιαύτ' ἄττα καὶ διερωτῶντα τίνας ἕνεκ' ἂν τις  
ἔλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι "τοῦ" φάναι "θεωρῆσαι  
15 τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν". οὗτος μὲν  
οὖν ἐπιστήμης τινὸς ἕνεκεν τὴν αἵρεσιν ᾤετο τιμίαν εἶναι τοῦ  
ζῆν· οἱ δὲ Σαρδανάπαλλον μακαρίζοντες ἢ Σμινδουρίδην τὸν  
Συβαρίτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰς τῶν ζῶντων τὸν ἀπολαυστικὸν  
βίον, οὗτοι δὲ πάντες ἐν τῷ χαίρειν φαίνονται τάττειν τὴν εὐ-  
20 δαιμονίαν· ἕτεροι δὲ τινες οὐτ' ἂν φρόνησιν οὐδεμίαν οὔτε τὰς  
σωματικὰς ἡδονὰς ἔλοιτο μᾶλλον ἢ τὰς πράξεις τὰς ἀπ'  
ἀρετῆς. αἰροῦνται γοῦν οὐ μόνον ἔνιοι δόξης χάριν αὐτάς,  
ἀλλὰ καὶ μὴ μέλλοντες εὐδοκιμήσειν. ἀλλ' οἱ πολλοὶ τῶν  
πολιτικῶν οὐκ ἀληθῶς τυγχάνουσι τῆς προσηγορίας· οὐ γὰρ  
25 εἰσι πολιτικοὶ κατὰ τὴν ἀλήθειαν· ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν  
καλῶν ἐστὶ πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ  
χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἄπτονται τοῦ ζῆν οὕτως.

ἐκ μὲν οὖν τῶν εἰρημένων φανερόν ὅτι πάντες ἐπὶ τρεῖς  
βίους φέρουσι τὴν εὐδαιμονίαν, πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυ-  
30 στικόν· τούτων δ' ἡ μὲν περὶ τὰ σώματα καὶ τὰς ἀπολαύσεις  
ἡδονή, καὶ τίς καὶ ποία τις γίνεται καὶ διὰ τίνων, οὐκ ἄδη-  
λον, ὥστ' οὐ τινες εἰσι δεῖ ζητεῖν αὐτάς, ἀλλ' εἰ συντείνουσι  
τι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ, καὶ πῶς συντείνουσι, καὶ πότερον εἰ  
δεῖ προσάπτειν τῷ ζῆν καλῶς ἡδονὰς τινὰς, ταύτας δεῖ προσ-  
35 ἀπτειν, ἢ τούτων μὲν ἄλλον ἢ τινὰ τρόπον ἀνάγκη κοινωνεῖν,  
ἕτεροι δ' εἰσὶν ἡδοναὶ δι' ἃς εὐλόγως οἴονται τὸν εὐδαιμόνα  
ζῆν ἡδέως καὶ μὴ μόνον ἀλύτως.

не согласится жить, если не все в нем рабское. А если согласится, то такому, очевидно, будет все равно, быть человеком или животным. Египетскому быку, коего величают Аписом<sup>13</sup>, подобные удовольствия доступны больше, чем многим монархам. То же скажем и о наслаждении сном. Действительно, спать с первого дня до последнего в течение тысячи или скольких угодно лет — чем это отличается от жизни растений? У растений, видимо, жизнь в чем-то схожа с жизнью утробного плода: плод в утробе матери в начале своего существования растет, но все время спит. Итак, подобные вещи делают очевидным, что исследователи не улавливают, в чем счастье, в чем благо жизни.

А вот Анаксагор, говорят, на вопрос охваченного недоумением человека: «Ради чего стоило бы лучше родиться, чем не родиться?» — ответил: «Ради того, чтобы наблюдать небо и порядок всего космоса». Он, стало быть, ценил жизнь ради какой-то науки. А для тех, кто ублажает Сарданапала и Сминдирида Сибаритянина<sup>14</sup> или иного кого, чья жизнь полна удовольствий, — для всех них, видимо, счастье состоит в веселье. Для некоторых других же вовсе не умственная деятельность и не телесные удовольствия, а дела добродетели предпочтительнее всего. И не только ради славы делают иные такой выбор, но и без намерения прославиться. В то же время большинство государственных деятелей незаслуженно носят это имя, потому что они не настоящие государственные люди: государственного мужа привлекают великие дела сами по себе, а большинство причастно к этому образу жизни ради денег и наживы.

Из сказанного ясно, что все связывают счастье с тремя образами жизни: государственным, философским и полным наслаждений. Из них вовсе не вызывает недоумений удовольствие тела и вкуса: что оно такое, каким бывает и откуда возникает, посему надо исследовать не что они такое, а имеют ли они отношение к счастью или нет, а если имеют, то каким путем, и если счастливая жизнь должна быть сопряжена с какими-то удовольствиями, то с этими ли удовольствиями, или связь с ними нужна какая-то иная, и есть основание думать, что счастливый человек живет не только без страданий<sup>15</sup>, но и приятно благодаря каким-то иным удовольствиям.

ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον· περὶ δ' ἀρετῆς  
καὶ φρονήσεως πρῶτον θεωρήσωμεν, τὴν τε φύσιν αὐτῶν ἑκα-  
40 τέρου τίς ἐστι, καὶ πότερον μύρια ταῦτα τῆς ἀγαθῆς ζωῆς  
1216b ἐστίν, ἢ αὐτὰ ἢ αἱ πράξεις αἱ ἀπ' αὐτῶν, ἐπειδὴ προσάπτου-  
σιν αὐτὰ κἄν εἰ μὴ πάντες εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, ἀλλ' οὖν οἱ  
λόγου ἄξιοι τῶν ἀνθρώπων πάντες.

Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτερος ᾤετο εἶναι τέλος τὸ γινώ-  
σκειν τὴν ἀρετὴν, καὶ ἐπεζήτησε τί ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ τί ἡ  
5 ἀνδρεία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. ἐποίησε γὰρ ταῦτ'  
εὐλόγως. ἐπιστήμας γὰρ ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ'  
ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον.  
ἅμα μὲν γὰρ μεμαθήκαμεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν  
10 καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι. διόπερ ἐζήτησε τί ἐστὶν  
ἀρετὴ, ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων. τοῦτο δὲ ἐπὶ μὲν  
τῶν ἐπιστημῶν συμβαίνει τῶν θεωρητικῶν· οὐθὲν γὰρ ἕτερον  
ἐστὶ τῆς ἀστρολογίας οὐδὲ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης οὐδὲ  
γεωμετρίας πλὴν τὸ γνωρίσαι καὶ θεωρῆσαι τὴν φύσιν τῶν  
15 πραγμάτων τῶν ὑποκειμένων ταῖς ἐπιστήμαις· οὐ μὴν ἀλλὰ  
κατὰ συμβεβηκὸς οὐθὲν κωλύει πρὸς πολλὰ τῶν ἀναγκαίων  
εἶναι χρησίμους αὐτάς ἡμῖν.

τῶν δὲ ποιητικῶν ἐπιστημῶν ἕτερον τὸ τέλος τῆς ἐπιστή-  
μης καὶ γνώσεως, οἷον ὑγίεια μὲν ἰατρικῆς, εὐνομία δὲ ἢ τι  
τοιούθ' ἕτερον τῆς πολιτικῆς. καλὸν μὲν οὖν καὶ τὸ γνωρίζειν  
20 ἕκαστον τῶν καλῶν· οὐ μὴν ἀλλὰ γε περὶ ἀρετῆς οὐ τὸ εἰδέναι  
τιμωτάτον τί ἐστίν, ἀλλὰ τὸ γινώσκειν ἐκ τίνων ἐστίν.  
οὐ γὰρ εἰδέναι βουλόμεθα τί ἐστὶν ἀνδρεία, ἀλλ' εἶναι ἀνδρεῖοι,  
οὐδέ τί ἐστὶ δικαιοσύνη, ἀλλ' εἶναι δίκαιοι, καθάπερ καὶ  
ὑγιαίνειν μᾶλλον ἢ γινώσκειν τί ἐστὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ εὖ  
25 ἔχειν τὴν ἕξιν μᾶλλον ἢ γινώσκειν τί ἐστὶ τὸ εὖ ἔχειν.

VI. πειρατέον δὲ περὶ πάντων τούτων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ  
τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαι-  
νομένοις. κράτιστον μὲν γὰρ πάντας ἀνθρώπους φαίνεσθαι  
30 συνομολογοῦντας τοῖς ῥηθησομένοις, εἰ δὲ μή, τρόπον ἢ γέ τινα  
πάντας, ὅπερ μεταβιβαζόμενοι ποιήσουσιν· ἔχει γὰρ ἕκαστος  
οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύνα



Рассматривать это мы будем в другом месте<sup>16</sup>, сначала же обратим внимание на добродетель и умственную деятельность: какова природа каждой из них и служат ли они составными частями благополучной жизни, сами они либо действия, вызываемые ими, поскольку если и не для всех, то во всяком случае для всех уважаемых людей они соединены со счастьем.

Сократ-старший полагал, что цель состоит в познании добродетелей, и допытывался, что есть справедливость, что есть мужество, то есть каждая из частей добродетели; он поступал разумно, так как признавал все добродетели науками, и поэтому иметь знание о справедливости и быть справедливым для него совпадало<sup>17</sup>. Действительно, изучив геометрию и строительное искусство, мы тем самым становимся строителями и геометрами. Вот почему Сократ искал, что есть добродетель, а не как она возникает и из чего. В теоретических науках положение именно таково: все дело астрономии, науки о природе, и геометрии в том, чтобы познать и исследовать природу предметов этой науки, что, разумеется, ничуть не мешает им при случае быть пригодными для самых насущных нужд.

В практических же науках цель самой науки отличается от знания; так, например, цель врачебной науки — здоровье, а государственной — хорошее законодательство и тому подобные вещи. Прекрасно, конечно, иметь знание о всяком прекрасном предмете, однако относительно добродетели гораздо ценнее понимать, из чего она возникает, чем знать, что она такое. Не в чем состоит мужество хотим мы знать, а хотим быть мужественными, не в чем состоит справедливость, а быть справедливыми, равно как быть здоровым важнее, чем знать, в чем состоит здоровье, и иметь хорошее самочувствие важнее, чем понимать, что означает «хорошо себя чувствовать».

VI. Попытаемся во всех этих вопросах прийти к твердому убеждению путем логических доводов и используя вещи самоочевидные в качестве свидетельств и примеров. Превосходно, конечно, если окажется, что все согласится с тем, что мы будем говорить, а если нет, то пусть в каком-то отношении [согласятся], и это случится, когда они постепенно будут следовать за нашим рассуждением. У всякого человека ведь есть какое-то чутье истины<sup>18</sup>, и с учетом этого необходимо так или иначе вести доказательство относительно этих предметов.

πως περι αὐτῶν· ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σα-  
φῶς δέ, προϋοῦσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν αἰ  
35 τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθότων λέγεσθαι ἰσχυροκεχυμένως.

διαφέρουσι δ' οἱ λόγοι περι ἐκάστην μέθοδον, οἷ τε φιλο-  
σόφως λεγόμενοι καὶ μὴ φιλοσόφως. διόπερ καὶ τῶν πολιτι-  
κῶν οὐ χρῆ νομίζειν περιεργον εἶναι τὴν τοιαύτην θεωρίαν,  
δι' ἧς οὐ μόνον τὸ τί φανερόν, ἀλλὰ καὶ τὸ διὰ τί. φιλό-  
40 σοφον γὰρ τὸ τοιοῦτον περι ἐκάστην μέθοδον. Ἰδεῖται μέντοι  
1217a τοῦτο πολλῆς εὐλαβείας. εἰσὶ γὰρ τινες οἱ ἰδιὰ τὸ δοκεῖν  
φιλοσόφου εἶναι τὸ μῆθὲν εἰκῆ λέγειν ἀλλὰ μετὰ λόγου,  
πολλάκις λαμβάνουσι λέγοντες ἀλλοτρίους λόγους τῆς πραγ-  
ματείας καὶ κενούς. τοῦτο δὲ ποιοῦσιν ὅτε μὲν δι' ἄγνοϊαν,  
5 ὅτε δὲ δι' ἀλαζονείαν, ὑφ' ἧν ἀλίσκεσθαι συμβαίνει καὶ  
τοὺς ἐμπείρους καὶ δυναμένους πράττειν ὑπὸ τούτων τῶν  
μῆτ' ἐχόντων μῆτε δυναμένων διάνοϊαν ἀρχιτεκτονικὴν ἢ  
πρακτικὴν. πάσχουσι δὲ τοῦτο δι' ἀπαιδευσίαν· ἀπαιδευσία  
γὰρ ἔστι περι ἐκάστον πρᾶγμα τὸ μὴ δύνασθαι κρίνειν τοὺς  
τ' οἰκείους λόγους τοῦ πράγματος καὶ τοὺς ἀλλοτρίους.  
10 καλῶς δ' ἔχει καὶ τὸ χωρὶς κρίνειν τὸν τῆς αἰτίας  
λόγον καὶ τὸ δεικνύμενον, διὰ τε τὸ ῥηθὲν ἀρτίως, ὅτι προσ-  
ἔχειν οὐ δεῖ πάντα τοῖς διὰ τῶν λόγων, ἀλλὰ πολλάκις  
μᾶλλον τοῖς φαινομένοις (νῦν δ' ὁπότ' ἂν λύειν μὴ ἔχωσιν,  
ἀναγκάζονται πιστεύειν τοῖς εἰρημένοις), καὶ διότι πολλάκις  
15 τὸ μὲν ὑπὸ τοῦ λόγου δεδειχθαι δοκοῦν ἀληθὲς μὲν ἔστιν,  
οὐ μέντοι διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν δι' ἣν φησιν ὁ λόγος. ἔστι  
γὰρ διὰ ψεύδους ἀληθὲς δεῖξαι· δηλον δ' ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν.

VII. πεπροοιμασμένων δὲ καὶ τούτων, λέγωμεν ἀρξάμενοι  
πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων, ὥσπερ εἴρηται, οὐ σαφῶς λεγο-  
20 ἰμένων, ζητοῦντες ἐπὶ τὸ σαφῶς εὔρειν τί ἔστιν ἢ εὐδαι-  
μονία. ὁμολογεῖται δὴ μέγιστον εἶναι καὶ ἄριστον τοῦτο  
τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων. ἀνθρώπινον δὲ λέγομεν, ὅτι  
τάχ' ἂν εἴη καὶ βελτιονός τινος ἄλλου τῶν ὄντων εὐδαιμονία,  
οἷον θεοῦ. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ζώων, ὅσα χεῖρω τὴν φύσιν  
25 τῶν ἀνθρώπων ἔστιν, οὐθὲν κοινωνεῖ ταύτης τῆς προσηγο-  
ρίας· οὐ γὰρ ἔστιν εὐδαίμων ἵππος οὐδ' ὄρνις οὐδ' ἰχθὺς οὐδ'  
ἄλλο τῶν ὄντων οὐθέν, ὃ μὴ κατὰ τὴν ἐπωνυμίαν ἐν τῇ

Истинные, но неясные утверждения постепенно станут приобретать ясность, когда привычные малоотчетливые выражения будут заменяться более понятными.

Доводы, применяемые при любом изыскании, делятся на философские и нефилософские. И государственные деятели поэтому не должны считать для себя излишним умозрение, которое выясняет не только сущность, но и причину<sup>19</sup>. В этом-то и заключена философская сторона любого изыскания. Впрочем, тут нужна большая осмотрительность, потому что бывают люди, которые, зная, что философ обо всем говорит не наобум, а обоснованно, пускают в ход доводы, не относящиеся к делу, беспредметные, и часто это остается незамеченным. Одни поступают так по неведению, другие — по тщеславию. Случается, что те, кто не смыслят и не могут ничего смыслить ни в руководстве, ни в практике, опутывают людей опытных и способных к деятельности<sup>20</sup>. Последние подвергаются этому по причине своей непросвещенности. Непросвещенность же состоит в неумении при каждом случае отличать доводы, относящиеся к делу, от неотносящихся.

Имеет смысл также проводить различие между доводом причины и доказываемым фактом, поскольку, как мы сказали только что, следует обращать внимание не на одни доказательства путем логических доводов, но нередко в еще большей степени и на самоочевидные вещи, а то бывает, что, не умея опровергнуть довода, люди вынуждены верить на слово. Еще и потому [важно это различие], что часто доказанное, по видимому, с помощью довода бывает истинным, но не по той причине, которую выставляет довод, можно ведь и ложью доказать правду, как это ясно из «Аналитик»<sup>21</sup>.

**VII.** После всех этих предварительных замечаний приступим к рассуждению, начав прежде всего с первых, как было сказано, неясных утверждений; постараемся точно выяснить, что такое счастье<sup>22</sup>. Оно, конечно, признано величайшим и лучшим из человеческих благ. Мы называем его «человеческим», поскольку возможно, пожалуй, счастье и какого-то другого, высшего, существа, например, Бога. Из прочих же живых существ, чья природа хуже человеческой, никому не присваивается это имя: ведь не бывает счастлива ни лошадь, ни птица, ни рыба, ни иное какое существо, если только само имя его не

φύσει μετέχει θείου τινός, ἀλλὰ κατ' ἄλλην τινὰ τῶν ἀγαθῶν μετοχήν τὸ μὲν βέλτιον ζῆ τὸ δὲ χειρὸν αὐτῶν.

- 30 ἀλλ' ὅτι τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, ὕστερον ἐπισκεπτέον· νῦν δὲ λέγομεν ὅτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτὰ. τοῦτο δὲ λέγομεν οὕτως, διότι ἕνια τῶν ὄντων οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· καὶ ταῦτ' ἴσως ἄριστα τὴν φύσιν ἐστίν. ἕνια δὲ πρακτὰ μὲν,  
35 ἀλλὰ<sup>1</sup> πρακτὰ κρείττοσιν ἡμῶν. ἐπειδὴ δὲ διχῶς λέγεται τὸ πρακτόν (καὶ γὰρ ὧν ἕνεκα πράττομεν καὶ ἃ τούτων ἕνεκα μετέχει πράξεως, οἷον καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸν πλοῦτον τίθεμεν τῶν πρακτῶν, καὶ τὰ τούτων πραττόμενα χάριν, τὰ θ' ὑγιεινὰ καὶ τὰ χρηματιστικά), δηλον ὅτι καὶ τὴν εὐδαι-  
40 μονίαν τῶν ἀνθρώπῳ πρακτῶν ἄριστον θετέον.

- VIII. σκεπτέον τοίνυν τί τὸ ἄριστον, καὶ λέγεται ποσαχῶς.  
1217b ἐν τρισὶ δὴ μάλιστα φαίνεται δόξαις εἶναι τοῦτο. φασὶ γὰρ ἄριστον μὲν εἶναι πάντων αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, αὐτὸ δ' εἶναι τὸ ἀγαθὸν ᾧ ὑπάρχει τὸ τε πρῶτον εἶναι τῶν ἀγαθῶν καὶ  
5 τὸ αἰτίῳ τῇ παρουσίᾳ τοῖς ἄλλοις τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι. ταῦτα δ' ὑπάρχειν ἀμφοτέρω τῇ ιδέᾳ τοῦ ἀγαθοῦ. (λέγω δὲ ἀμφοτέρω τὸ τε πρῶτον τῶν ἀγαθῶν καὶ τὸ τοῖς ἄλλοις αἰτίον ἀγαθοῖς τῇ παρουσίᾳ τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι.) μάλιστα τε γὰρ  
10 τὰ ἀγαθὸν λέγεσθαι κατ' ἐκείνης ἀληθῶς· κατὰ μετοχήν<sup>1</sup> γὰρ καὶ ὁμοίότητα τὰλλα ἀγαθὰ ἐκείνης εἶναι, καὶ πρῶτον τῶν ἀγαθῶν· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ μετεχομένου ἀναιρεῖσθαι καὶ τὰ μετέχοντα τῆς ιδέας, ἃ λέγεται τῷ μετέχειν ἐκείνης, τὸ δὲ πρῶτον τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον πρὸς τὸ ὕστερον. ὥστ' εἶναι αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὴν ιδέαν τοῦ ἀγαθοῦ· καὶ γὰρ χωρι-  
15 στήν εἶναι τῶν μετεχόντων, ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ιδέας.

ἔστι μὲν οὖν τὸ διασκοπεῖν περὶ ταύτης τῆς δόξης ἐτέρας τε διατριβῆς καὶ τὰ πολλὰ λογικώτερας ἐξ ἀνάγκης (οἱ γὰρ ἅμα ἀναιρετικοὶ τε καὶ κοινοὶ λόγοι κατ' οὐδεμίαν εἰσὶν ἄλλην ἐπιστήμην)· εἰ δὲ δεῖ συντόμως εἰπεῖν περὶ

говорит о причастности к чему-то божественному в природе, и то, лучше или хуже живет такое существо, определяется по какой-то иной причастности к благам.

Впрочем, что дело обстоит именно так, мы рассмотрим потом<sup>23</sup>, а сейчас скажем, что одни из благ осуществляются в человеческих поступках, а другие — нет. Мы говорим об этом, потому что существуют вещи, которые вовсе непричастны изменению, а следовательно, и благам, и в то же время по своей природе это вещи высшего порядка. Некоторые же блага хотя и осуществляются в поступках, но теми, кто превосходит нас. Выражение «осуществляется в поступках» имеет двойной смысл<sup>24</sup>: оно может означать то, ради чего мы действуем, а также то, что участвует в деятельности для достижения этого. Так, например, к тому, что осуществляется в поступках, мы относим здоровье и богатство, а также и то, что делается ради них, то есть вещи, способствующие здоровью и накоплению имущества. Ясно поэтому, что и счастье следует признать высшим из благ, осуществляемых в поступках.

VIII. Итак, должно рассмотреть, что есть «высшее благо» и в скольких значениях употребляется это слово. По этому поводу существуют три основных мнения<sup>25</sup>. Утверждают, что высшее из всех благ — это благо само по себе, а благо само по себе — это то, чему свойственно быть первым из благ<sup>26</sup> и своим присутствием в других вещах служить причиной того, что они бывают благом<sup>27</sup>. Оба этих свойства присущи идее блага; говоря «оба», я имею в виду «быть первым из благ» и «служить причиной того, что они бывают благом». Ведь именно о ней, идее блага, с наибольшим правом можно сказать и что она есть благо, поскольку остальные блага суть блага по причастности к ней и по подобию<sup>28</sup>, и что она — первое из благ<sup>29</sup>. Действительно, когда упраздняется то, к чему есть сопричастность, то упраздняются и вещи, сопричастные идее, получающие свое имя в силу сопричастности с ней. Этим обусловлено отношение первичного ко вторичному. Следовательно, «само по себе благо» должно быть идеей блага, а она ведь должна быть отделена от сопричастных вещей подобно прочим идеям.

Исследовать это мнение — дело другой области знания<sup>30</sup>, по большей части и неизбежно более отвлеченной, поскольку, кроме нее, ни одна другая наука не занимается расчленениями и обобщениями. Вкратце же скажем, что, во-первых, утвержде-

ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὁτουοῦν λέγεται λογικῶς καὶ  
κενῶς. ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν  
τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. ἔπειτ'  
εἰ καὶ ὅτι μάλιστ' εἰσὶν αἱ ἰδέαι καὶ ἀγαθοῦ ἰδέα, μὴ ποτ'  
25 οὐδὲ ἰχρήσιμος πρὸς ζῶην ἀγαθὴν οὐδὲ πρὸς τὰς πράξεις.

πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν.  
τό τε γὰρ ὄν, ὡσπερ ἐν ἄλλοις διήρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστί,  
τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πότε, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν  
30 τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἰἀγαθὸν ἐν ἐκάστη τῶν  
πτῶσεῶν ἐστί τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ  
ποιῶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ  
καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν.  
ὡσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὄν ἐν τί ἐστί περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ  
35 τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἔστί μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ  
ἀγαθοῦ. ἀλλ' οὐδὲ τὰ ὁμοιοσημόνας λεγόμενα ἀγαθὰ μιᾶς  
ἐστί θεωρῆσαι, οἷον τὸν καιρὸν ἢ τὸ μέτριον, ἀλλ' ἑτέρα ἕτερον  
καιρὸν θεωρεῖ καὶ ἑτέρα ἕτερον μέτριον, οἷον περὶ τροφήν μὲν  
τὸν καιρὸν καὶ τὸ μέτριον ἰατρικὴ καὶ γυμναστικὴ, περὶ δὲ τὰς  
40 πολεμικὰς ἰπράξεις στρατηγία, καὶ οὕτως ἑτέρα περὶ ἑτέραν  
1218a πρᾶξιιν, ὥστε ἰσχολῆ αὐτό γε τὸ ἀγαθὸν θεωρῆσαι μιᾶς.

ἔτι ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι  
κοινόν τι παρὰ ταῦτα, καὶ τοῦτο χωριστόν. εἴη γὰρ ἂν τι  
τοῦ πρώτου πρότερον· πρότερον γὰρ τὸ κοινὸν καὶ χωριστόν  
5 διὰ τὸ ἀναιφρουμένου τοῦ κοινοῦ ἀναιρεῖσθαι τὸ πρῶτον. οἷον  
εἰ τὸ διπλάσιον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων, οὐκ ἐνδέχεται  
τὸ πολλαπλάσιον τὸ κοινῇ κατηγορούμενον εἶναι χωριστόν·  
ἔσται γὰρ τοῦ διπλασίου πρότερον, ἢ εἰ συμβαίνει τὸ κοινὸν  
εἶναι τὴν ἰδέαν, οἷον εἰ χωριστόν ποιήσειέ τις τὸ κοινόν. εἰ  
10 γὰρ ἐστί ἰδικαιοσύνη ἀγαθόν, καὶ ἀνδρεία. ἔστι τοίνυν, φασίν,  
αὐτό τι ἀγαθόν. τὸ οὖν αὐτὸ πρόσκειται πρὸς τὸν λόγον τὸν  
κοινόν. τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη πλὴν ὅτι αἰδίων καὶ χωριστόν;  
ἀλλ' οὐθὲν μᾶλλον λευκὸν τὸ πολλὰς ἡμέρας λευκὸν τοῦ  
μίαν ἡμέραν· ὥστ' οὐδὲ <τὸ ἀγαθὸν μᾶλλον ἀγαθὸν τῷ αἰδίων  
15 εἶναι· οὐδὲ> δὴ τὸ κοινὸν ἰἀγαθὸν ταῦτὸ τῇ ἰδέᾳ· πᾶσι γὰρ  
ὑπάρχει <τὸ> κοινόν.

ние, будто существует идея не только блага, но и чего-то другого, — это пустая отвлеченность. Вопрос этот многими способами<sup>30</sup> обсужден и в сочинениях экзотерических<sup>31</sup> и в чисто философских<sup>32</sup>. И затем, если и существуют действительно идеи и идея блага, все равно нет им применения ни в хорошей жизни, ни в деятельности<sup>33</sup>.

О благе ведь говорится во многих смыслах, в стольких же, в скольких и о бытии. В самом деле, согласно принятому расчленению<sup>34</sup>, бытие означает и сущность, и качество, и количество, и время, и, вдобавок, оно бывает в состоянии «движимого» и «движущего», и каждая из этих категорий<sup>35</sup> имеет свое благо: для категории сущности — это ум и бог, для качества — справедливое, для количества — мера, для времени — своевременность, а к области движения относится способность учить и обучаться<sup>36</sup>. И как нет в упомянутых категориях единого какого-то бытия, так нет в них и единого блага, и не существует единой науки ни о бытии, ни о благе<sup>37</sup>. Мало того, даже блага, подпадающие под одну категорию, например своевременность или меру, не может изучать одна наука, но одна наука изучает одну своевременность, другая — другую. Так, своевременность и меру в пище изучают врачебная наука и гимнастика, а в военном деле — военачалие, и вот так для каждой деятельности особая наука, так что трудно [представить,] чтобы само по себе благо изучалось одной наукой.

Далее, там, где имеют место отношения «первичное — вторичное»<sup>38</sup>, — там помимо них нет «общего», которое было бы отделимо, иначе существовало бы нечто первое первичного. Ведь отделимое общее более первично, поскольку при упразднении общего упраздняется и первичное. Например, если двукратное — это первичное по отношению к многократному, то общее понятие «многократность» не может быть отделимо, иначе оно станет первичнее двукратности, в том случае, если общее понятие окажется идеей, то есть если признать общее отделимым. Говорят: если справедливость — благо, то и мужество тоже; существует, стало быть, некое благо «само по себе». «Само по себе» в таком случае прибавляется к общему понятию блага. А что это «само по себе» может означать, кроме вечного и отделимого? То, что бело много дней подряд, не белее того, что бело всего лишь один день, поэтому общее понятие блага не тождественно идее, ибо в качестве общего оно присуще всем<sup>39</sup>.

ἀνάπαλιν δὲ καὶ δεικτέον ἢ ὡς νῦν δεικνύουσι τὸ ἀγαθὸν αὐτό. νῦν μὲν γὰρ ἐκ τῶν ἀνομολογουμένων ἔχειν τὸ ἀγαθόν, ἐξ ἐκείνων τὰ ὁμολογούμενα εἶναι ἀγαθὰ δεικνύουσιν, ἐξ ἀριθμῶν, ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ υἰγεία ἀγαθόν· τάξεις  
20 γὰρ καὶ ἀριθμοί, ὡς τοῖς ἀριθμοῖς<sup>1</sup> καὶ ταῖς μονάσιν ἀγαθὸν ὑπάρχον διὰ τὸ εἶναι τὸ ἐν αὐτὸ ἀγαθόν. δεῖ δ' ἐκ τῶν ὁμολογουμένων, οἷον υἰγείας ἰσχύος σωφροσύνης, ὅτι καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις μᾶλλον τὸ καλόν. πάντα γὰρ τάδε τάξεις καὶ ἡρεμία· εἰ ἄρα, ἐκεῖνα μᾶλλον· ἐκείνοις γὰρ ὑπάρχει ταῦτα  
25 μᾶλλον. παράβολος δὲ<sup>1</sup> καὶ ἡ ἀπόδειξις ὅτι τὸ ἐν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερώς, ἀλλὰ λίαν ἀπλῶς τοῦτο φασί, καὶ ὄρεξιν εἶναι πῶς ἂν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει; δεῖ δὲ περὶ τούτου πραγματευθῆται, καὶ μὴ ἀξιοῦν μηθὲν ἀλόγως, ἀ καὶ  
30 μετὰ λόγου<sup>1</sup> πιστεῦσαι οὐ ῥάδιον. τό τε φάναι πάντα τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἐνός τινος ἀγαθοῦ οὐκ ἀληθές· ἕκαστον γὰρ ἰδίου ἀγαθοῦ ὀρέγεται, ὀφθαλμὸς ὄψεως, σῶμα υἰγείας, οὕτως ἄλλο ἄλλου.

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αὐτό τι ἀγαθόν, ἔχει ἀπορίας τοι-  
35 αύτας, καὶ ὅτι οὐ χρήσιμον τῇ πολιτικῇ, ἀλλ' ἰδίων τι ἀγαθόν, ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις, οἷον γυμναστικῇ εὐεξία. ἔτι καὶ τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον· ἢ γὰρ οὐδεμιᾶ χρήσιμον αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος ἢ πάσαις ὁμοίως· ἔτι οὐ πρακτόν·  
1218b ὁμοίως δ' οὐδὲ τὸ κοινὸν ἀγαθὸν οὔτε αὐτὸ ἀγαθόν ἔστι (καὶ γὰρ ἂν μικρῷ ὑπάρξει ἀγαθῷ) οὔτε πρακτόν. οὐ γὰρ ὅπως ὑπάρξει τὸ ὄψων ὑπάρχον ἢ ἰατρικῇ πραγματεύεται, ἀλλ' ὅπως υἰγεία. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν ἐκάστη. ἀλ-  
5 λὰ πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν, καὶ ἔστι τι αὐτοῦ καλόν,<sup>1</sup> καὶ τὸ μὲν πρακτόν τὸ δ' οὐ πρακτόν. πρακτόν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὐ ἔνεκα. οὐκ ἔστι δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀκινήτοις.



К тому же и доказательство, касающееся блага самого по себе, должно вестись не так, как оно ведется теперь<sup>41</sup>. Сейчас на основании предметов, наличие блага у которых не общепризнано, строят доказательство о том, что является общепризнанным благом: исходя из чисел доказывают, что справедливость и здоровье — это благо, поскольку то и другое суть порядок и число, будто числам и единицам присуще благо по той причине, что единое — это благо само по себе. Следует же исходя из общепризнанных благ, таких, как здоровье, сила, благоразумие, доказывать, что и в неизменных вещах в еще большей мере присутствует прекрасное. Действительно, все те общепризнанные блага суть порядок и покой, а если это так, то в еще большей мере таковы эти последние, то есть неизменные вещи, ведь им это присуще еще больше<sup>42</sup>. Неудачно также для доказательства того, что «единое — это благо», прибегать к доводу, что числа обладают стремлением; при этом ведь не говорится ясно, каким именно стремлением, а утверждается это в самом общем виде, да и кто мог бы допустить стремление там, где нет жизни? Эти вещи должно тщательно изучать, а не принимать без обоснования то, чему и с обоснованием нелегко поверить<sup>43</sup>. Неверно и утверждение, что все существующие вещи стремятся к некоему единому благу; напротив, каждая вещь влечется к собственному благу: глаз — к зрению, тело — к здоровью, разное тем самым — к разному.

Итак, мы рассмотрели затруднительные вопросы, которые возникают по поводу некоего «блага самого по себе»: оно не существует, оно бесполезно для государственной деятельности, у которой есть свое особое благо, как и у остальных занятий, например, для гимнастики — хорошее состояние тела<sup>44</sup>. Далее, сюда относится и то, о чем написано в нашем сочинении<sup>45</sup>, — сама идея блага либо не используется ни при одном занятии, либо используется одинаково во всех. И еще: она не осуществляется в поступках. Равным образом и общее понятие «благо» не есть «благо само по себе», поскольку может относиться к весьма ничтожному благу и не осуществляется в поступках. Ведь врачевание производится не для чего угодно, но для здоровья, и так бывает при всяком занятии. Все дело в том, что «благо» многозначно, и прекрасное тоже входит [в состав] его; благо бывает осуществимо в поступках и неосуществимо<sup>46</sup>. Осуществляется в поступках благо, ради которого что-то делается; но в неизменных вещах такого блага нет.

φανερὸν ὅτι οὔτε ἡ ἰδέα τάγαθοῦ τὸ ζητούμενον αὐτὸ  
τὸ ἀγαθὸν ἐστίν, οὔτε τὸ κοινόν (τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον καὶ  
οὐ πρακτόν, τὸ δὲ κινήτων μὲν ἀλλ' οὐ πρακτόν). τὸ δ' οὐ  
10 ἔνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρώτων  
πάντων. ὥστε τοῦτ' ἂν εἶη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλος τῶν  
ἀνθρώπων πρακτῶν. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν.  
αὕτη δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις. δια-  
15 φέρουσι γὰρ αὐταὶ αἱ ἕξεις πρὸς τὰς ἄλλας τῶ τοιαῦται  
εἶναι πρὸς δ' ἀλλήλας εἴ τι διαφέρουσιν, ὕστερον λεκτέον.

ὅτι δ' αἴτιον τὸ τέλος τοῖς ὑφ' αὐτό, δηλοῖ ἡ διδασκα-  
λία. ὀρισάμενοι γὰρ τὸ τέλος τὰλλα δεικνύουσιν, ὅτι ἕκαστον  
αὐτῶν ἀγαθόν· αἴτιον γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα. οἷον ἐπειδὴ τὸ  
20 ὑγιαίνειν τοδί, ἀνάγκη τόδε εἶναι τὸ συμφέρον πρὸς αὐτήν·  
τὸ δ' ὑγιεινὸν τῆς ὑγείας αἴτιον ὡς κινήσαν, καὶ τότε τοῦ  
εἶναι ἀλλ' οὐ τοῦ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ὑγίειαν. ἔτι οὐδὲ δείκνυ-  
σιν οὐθεὶς ὅτι ἀγαθὸν ἡ ὑγίεια, ἂν μὴ σοφιστῆς ἢ καὶ μὴ  
ἰατρός (οὗτοι γὰρ τοῖς ἀλλοτρίοις λόγοις σοφίζονται), ὥσπερ  
οὐδ' ἄλλην ἀρχὴν οὐδεμίαν.

25 τὸ δ' ὡς τέλος ἀγαθὸν ἀνθρώπων καὶ τὸ ἄριστον τῶν πρακ-  
τῶν, σκεπτέον ποσαχῶς τὸ ἄριστον πάντων, ἐπειδὴ τοῦτο  
ἄριστον, μετὰ ταῦτα ἄλλην λαβοῦσιν ἀρχήν.

## B

31 Μετὰ δὲ ταῦτ' ἄλλην λαβοῦσιν ἀρχὴν περὶ τῶν ἐπομένων  
λεκτέον. πάντα δὴ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ <έν> ψυχῇ, καὶ τού-  
των αἰρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ, καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν  
τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις· φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ καὶ ἡδονὴ  
35 ἐν ψυχῇ, ὧν ἡ ἕνια ἢ πάντα τέλος εἶναι δοκεῖ πάσιν. τῶν  
δὲ ἐν ψυχῇ τὰ μὲν ἕξεις ἢ δυνάμεις εἰσὶ, τὰ δ' ἐνέργειαι  
καὶ κινήσεις.

Очевидно, что искомое «благо само по себе» — это не идея блага и не общее понятие блага, поскольку первая неизменяема и неосуществима в поступках, второе же изменяемо, но не осуществимо в поступках. А вот то, ради чего что-то делается, что служит конечной целью, — вот это-то и есть высшее благо, причина вещей, которые ему подчинены, и первое из всех благ. Итак, то, чем будет благо само по себе, — это цель того, что осуществимо в человеческих поступках<sup>47</sup>. Эту цель ставит перед собой наука, главенствующая над всеми, а именно государственная деятельность, домашнее хозяйствование и рассудительность<sup>48</sup>; этим три этих состояния отличаются от других занятий, а об их отличии друг от друга мы скажем позже<sup>49</sup>.

В том, что цель — причина подчиненных ей вещей, убеждает наука обучения. Ведь сначала определяют цель, а потом обращаются к прочим вещам, показывая, что каждая из них хороша. И то, ради чего, выступает тут в качестве причины. Так, если «быть здоровым» означает то и то, полезным для здоровья неизбежно будет то и то. «Приносящее здоровье» [со своей стороны] есть движущая причина здоровья<sup>50</sup>, и притом причина наличия здоровья, а не причина того, что здоровье — благо. И еще: никто не доказывает, что здоровье — благо, разве лишь софист какой-нибудь или не врач, люди, которые пускаются в не относящиеся к делу рассуждения, точно так же никто не доказывает ни одного другого первопринципа.

Исследовать мы должны то, что в качестве цели служит благом для человека и есть наивысшее благо из тех, что осуществляются в поступках; мы должны исследовать, в скольких случаях оно есть наивысшее из всех благ, и после этого перейдем к новому предмету.

## Книга вторая

I. Переходя теперь к новому предмету, скажем следующее: все блага в совокупности либо вне души, либо заключены в ней самой, и те, что в душе, более предпочтительны, согласно разделению, которое мы провели в сочинениях экзотерических<sup>1</sup>. Ведь в душе — умственная деятельность, добродетель, удовольствие, и [в них], в некоторых или во всех вместе, все видят свою цель. То, что в душе, — это, с одной стороны, состояние и возможности, с другой — деятельности и движения<sup>2</sup>.

ταῦτα δὴ οὕτως ὑποκείσθω καὶ περὶ ἀρετῆς, ὅτι ἐστὶν ἡ  
βελτίστη διάθεσις ἢ ἕξις ἢ δύναμις ἐκάστων, ὅσων ἐστὶ τις  
1219a χρῆσις ἢ ἔργον. δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. ἐπὶ πάντων γὰρ  
οὕτω τίθεμεν. οἷον ἱματίου ἀρετὴ ἐστίν· καὶ γὰρ ἔργον τι καὶ  
χρῆσις ἐστίν· καὶ ἡ βελτίστη ἕξις τοῦ ἱματίου ἀρετὴ ἐστίν.  
5 ὁμοίως δὲ καὶ πλοίου καὶ οἰκίας καὶ τῶν ἄλλων. ὥστε καὶ  
ψυχῆς· ἐστὶ γὰρ τι ἔργον αὐτῆς. καὶ τῆς βελτίονος δὴ ἕξεως  
ἔστω βέλτιον τὸ ἔργον.

καὶ ὡς ἔχουσιν αἱ ἕξεις πρὸς ἀλλήλας, οὕτω καὶ τὰ ἔργα  
τὰ ἀπὸ τούτων πρὸς ἀλλήλα ἐχέτω. καὶ τέλος ἐκάστου τὸ  
ἔργον. φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι βέλτιον τὸ ἔργον τῆς  
10 ἕξεως· τὸ γὰρ τέλος ἀριστον ὡς τέλος· ὑπόκειται γὰρ τέλος τὸ  
βέλτιστον καὶ τὸ ἔσχατον, οὐ ἔνεκα τὰλλα πάντα.

ὅτι μὲν τοίνυν τὸ ἔργον βέλτιον τῆς ἕξεως καὶ τῆς δια-  
θέσεως, δῆλον· ἀλλὰ τὸ ἔργον λέγεται διχῶς. τῶν μὲν γὰρ  
ἐστὶν ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρῆσιν, οἷον οἰκοδομικῆς  
15 οἰκία ἄλλ' οὐκ οἰκοδόμησις καὶ ἰατρικῆς ὑγίεια ἄλλ' οὐχ  
ὑγιάνσις οὐδ' ἰατρευσις, τῶν δ' ἡ χρῆσις ἔργον, οἷον ὄψεως  
ὄρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία. ὥστ' ἀνάγκη, ὧν  
ἔργον ἢ χρῆσις, τὴν χρῆσιν βέλτιον εἶναι τῆς ἕξεως.

τούτων δὲ τοῦτον τὸν τρόπον διαρισμένων, λέγομεν ὅτι  
20 <ταῦτό> τὸ ἔργον τοῦ πράγματος καὶ τῆς ἀρετῆς, ἀλλ' οὐχ  
ὡσαύτως. οἷον σκυτοτομικῆς καὶ σκυτεύσεως ὑπόδημα· εἰ  
δὴ τίς ἐστὶν ἀρετὴ σκυτικῆς καὶ σπουδαίου σκυτέως, τὸ ἔργον  
ἐστὶ σπουδαῖον ὑπόδημα. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν  
ἄλλων.

ἔτι ἔστω ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν, τοῦ δὲ χρῆσις καὶ  
25 ἐγρήγορις· ὁ γὰρ ὕπνος ἀργία τις καὶ ἡσυχία. ὥστ' ἐπεὶ τὸ  
ἔργον ἀνάγκη ἐν καὶ ταῦτό εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἀρετῆς,  
ἔργον ἂν εἴη τῆς ἀρετῆς ζωὴ σπουδαία. τοῦτ' ἄρα ἐστὶ τὸ  
τέλεον ἀγαθόν, ὅπερ ἦν ἡ εὐδαιμονία. δῆλον δὲ ἐκ τῶν  
ὑποκειμένων (ἦν μὲν γὰρ ἡ εὐδαιμονία τὸ ἀριστον, τὰ δὲ  
30 τέλη ἐν ψυχῇ καὶ τὰ ἀριστα τῶν ἀγαθῶν, \*\* αὐτὴ δὲ ἡ ἕξις  
ἢ ἐνέργεια), ἐπεὶ βέλτιον ἢ ἐνέργεια τῆς διαθέσεως καὶ τῆς

Из этого мы будем исходить, а также из того, что добродетель — это наилучшее расположение, или состояние, или возможность всякой вещи<sup>3</sup>, для которой есть применение или назначение. Так показывает наведение. Мы прилагаем это утверждение ко всему. Мы признаем, например, что есть своя добродетель у плаща, потому что у него есть какое-то назначение и применение. И наилучшее состояние плаща есть его добродетель. Подобным же образом существует добродетель корабля, дома и прочих вещей, а следовательно, и души. Ведь есть у нее какое-то свое дело<sup>4</sup>. И чем лучше ее состояние, тем лучше должно быть дело. И как относятся друг к другу состояния, так должны относиться друг к другу и дела. И в каждом случае дело есть цель<sup>5</sup>. Вполне очевидно поэтому, что дело лучше состояния, поскольку цель, как таковая, есть высшее благо. Ведь мы исходим из предпосылки, что цель — это наилучшее благо и предел<sup>6</sup>, ради которого существует все остальное.

Нам ясно, стало быть, что дело лучше состояния и расположения. Однако слово «дело» имеет двойной смысл. Дело может не совпадать с применением. Так, дело строительного искусства — это дом, а вовсе не строительство, дело врачебного искусства — здоровье, а не выздоровливание и не врачевание. В других же случаях дело совпадает с применением. Например, дело зрения — видеть, а дело математической науки — созерцать. Значит, там, где дело совпадает с применением, применение неизбежно должно быть лучше состояния.

После сделанных нами утверждений скажем, что назначение действия и добродетели одно и то же, но не в равной мере. Так, дело сапожного ремесла и шитья обуви — обувь, а если есть некая добродетель сапожного ремесла и доброкачественного шитья обуви, то их дело — доброкачественная обувь. И в других случаях дело обстоит так же.

Скажем еще вот что: назначение души — производить жизнь, а жизнь — это применение [чего-то] и бодрствование, сон — ведь это безделье какое-то и покой; следовательно, раз у души и ее добродетели назначение неизбежно одно и то же, назначением добродетели должна быть добропорядочная жизнь. Именно она есть то совершенное благо, с которым мы отождествили счастье. Это с очевидностью вытекает из сделанных нами предпосылок: ведь [мы признали], что счастье есть высшее благо, конечные же цели и наилучшие из благ сосредоточены в душе, душа — это и состояние и деятельность, а поскольку

βελτίστης ἕξεως ἢ βελτίστη ἐνέργεια, ἢ δ' ἀρετὴ βελτίστη ἕξις,  
τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶναι. ἦν δὲ καὶ ἡ  
35 εὐδαιμονία τὸ ἄριστον. ἔστιν ἄρα ἡ εὐδαιμονία ἡ ψυχῆς ἀγα-  
θῆς ἐνέργεια. ἐπεὶ δὲ ἦν ἡ εὐδαιμονία τέλεόν τι, καὶ ἔστι  
ζωὴ καὶ τελέα καὶ ἀτελής, καὶ ἀρετὴ ὡσαύτως (ἡ μὲν γὰρ  
ὄλη, ἡ δὲ μόριον), ἡ δὲ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια ἀτελής, εἶη  
40 ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν.  
1219b ὅτι δὲ τὸ γένος καὶ τὸν ὄρον αὐτῆς λέγομεν καλῶς,  
μαρτύρια τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἡμῖν. τό τε γὰρ εὐ πράττειν  
καὶ τὸ εὐ ζῆν τὸ αὐτὸ τῷ εὐδαιμονεῖν, ὧν ἕκαστον χρήσις  
ἐστὶ καὶ ἐνέργεια, καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ πράξις (καὶ γὰρ ἡ  
πρακτικὴ χρηστικὴ ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ χαλκεὺς ποιεῖ χαλι-  
5 νόν, χρήται δ' ὁ ἵππικός) καὶ τὸ μῆτε μίαν ἡμέραν εἶναι  
εὐδαίμονα μῆτε παῖδα μῆθ' ἡλικίαν πᾶσαν (διὸ καὶ τὸ  
Σόλωνος ἔχει καλῶς, τὸ μὴ ζῶντ' εὐδαιμονίζειν, ἀλλ' ὅταν  
λάβῃ τέλος· οὐθὲν γὰρ ἀτελεὲς εὐδαιμον· οὐ γὰρ ὄλον).

ἔτι δ' οἱ ἔπαινοι τῆς ἀρετῆς διὰ τὰ ἔργα, καὶ τὰ ἐγκώμια  
10 τῶν ἔργων· καὶ στεφανοῦνται οἱ ἡνικῶντες, ἀλλ' οὐχ οἱ δυνά-  
μενοι νικᾶν, μὴ νικῶντες δέ· καὶ τὸ κρίνειν ἐκ τῶν ἔργων ὁποῖός  
τις ἐστίν· ἔτι διὰ τί ἡ εὐδαιμονία οὐκ ἐπαινεῖται; ὅτι διὰ  
ταύτην τᾶλλα, ἢ τῷ εἰς ταύτην ἀναφέρεσθαι ἢ τῷ μόρια εἶναι  
αὐτῆς. διὸ ἕτερον εὐδαιμονισμὸς καὶ ἔπαινος καὶ ἐγκώμιον.  
15 τὸ μὲν γὰρ ἡ ἐγκώμιον λόγος τοῦ καθ' ἕκαστον ἔργου· ὁ δ' ἐπαι-  
νος τοιοῦτον εἶναι καθόλου· ὁ δ' εὐδαιμονισμὸς τέλους.

καὶ τὸ ἀπορούμενον δ' ἐνίοτε δῆλον ἐκ τούτων, διὰ τί  
ποτ' οὐθὲν βελτίους οἱ σπουδαῖοι τῶν φαύλων τὸν ἡμισυν  
τοῦ βίου· ὅμοιοι γὰρ καθεύδοντες πάντες. αἴτιον δ' ὅτι ἀργία  
20 ψυχῆς ὁ ὕπνος, ἀλλ' οὐκ ἐνέργεια. διὸ καὶ ἄλλο εἶ τι  
μόριόν ἐστι ψυχῆς, οἷον τὸ θραπεπτικόν, ἢ τούτου ἀρετὴ οὐκ  
ἔστι μόριον τῆς ὄλης ἀρετῆς, ὥσπερ οὐδ' ἡ τοῦ σώματος·  
ἐν τῷ ὕπνῳ γὰρ μᾶλλον ἐνεργεῖ τὸ θραπεπτικόν, τὸ δ' αἰσθη-  
τικὸν καὶ ὀρεκτικὸν ἀτελῆ ἐν τῷ ὕπνῳ. ὅσον δὲ τοῦ πη  
25 κινεῖσθαι μετέχουσι, καὶ αἱ φαντασίαι βελτίους αἱ τῶν σπου-  
δαίων, ἐὰν μὴ διὰ νόσον ἢ πῆρωσιν.

деятельность лучше расположения и лучшему состоянию соответствует лучшая деятельность, добродетель же есть наилучшее состояние, то деятельность добродетели есть высшее благо души. [Мы признали] высшим благом также счастье, следовательно, счастье — это деятельность превосходной души. А поскольку счастье было определено как нечто совершенное, а жизнь бывает совершенной и несовершенной, как и добродетель (т. е. полная и частичная), деятельность же несовершенного несовершенна, то определим счастье как «деятельность совершенной жизни в согласии с совершенной добродетелью»<sup>7</sup>.

О том, что род и определение счастья указаны нами правильно, свидетельствуют разделяемые всеми нами мнения. [Они таковы]: «благополучно жить» и «благоденствовать» — это то же, что «быть счастливым», в каждом из этих случаев имеет место применение и деятельность, будь то жизнь или действие, ибо где действие, там и применение: например, кузнец делает уздечку, а наездник ее применяет; и «счастливый» счастлив не один день, не в детстве, не в определенном возрасте, ибо верно изречение Солона<sup>8</sup>, что о счастье человека судят не при жизни, а после его кончины, потому что неоконченное не бывает счастливо<sup>9</sup> как не имеющее целостности<sup>10</sup>.

И добродетель хвалят за ее дела, и прославляют за дела; венком увенчиваются победители, а не те, кто мог победить, но не победил; о том, каков человек, судят по делам; [на вопрос:] «почему не восхваляют счастье?» — [ответить надо:] «оно есть то, за что восхваляются все прочие вещи либо как ведущие к нему, либо как части его», поэтому «ублажать», «хвалить» и «прославлять» суть разные вещи: прославляют за единичное дело, хвалят за общее качество, ублажают за совершенство.

Это проливает свет и на вопрос, вызывающий иногда недоумение: почему полжизни люди добропорядочные ничем не лучше дурных, — ведь во время сна все одинаковы. Причина тут в том, что сон — безделье души, а не деятельность. Вот поэтому, если и существует другая какая-то часть души, например «усваивающая пищу», ее добродетель не есть часть полной добродетели, равно как и добродетель тела<sup>11</sup> [не есть ее часть]. Во сне идет преимущественно усвоение пищи, способность же ощущать и стремиться не проявляет себя полностью во время сна. Но в силу того, что во сне имеет место некая причастность к движению, сновидения у добропорядочных лучше, если только они не от болезни и не от увечья.

μετὰ ταῦτα περὶ ψυχῆς θεωρητέον· ἡ γὰρ ἀρετὴ  
ψυχῆς, οὐ κατὰ συμβεβηκός, ἐπεὶ δ' ἀνθρωπίνην ἀρετὴν  
ζητοῦμεν, ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα,  
οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφω, ἀλλὰ τὸ  
30 μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι·  
εἰ δὲ τί ἐστὶν ἑτέρως ἄλογον, ἀφείσθω τοῦτο τὸ μόριον.  
διαφέρει δ' οὐδὲν οὐτ' εἰ μεριστὴ ἡ ψυχὴ οὐτ' εἰ ἀμερῆς,  
ἔχει μέντοι δυνάμεις διαφόρους καὶ τὰς εἰρημένας, ὥσπερ  
ἐν τῷ καμπύλῳ τὸ κοῖλον καὶ τὸ κυρτὸν ἀδιαχώριστον,  
35 καὶ τὸ εὐθύ καὶ τὸ λευκόν· καίτοι τὸ εὐθύ οὐ λευκόν, ἀλλὰ  
κατὰ συμβεβηκός καὶ οὐκ οὐσία τοῦ αὐτοῦ.

ἀφήρηται δὲ καὶ εἴ τι ἄλλο ἐστὶ μέρος ψυχῆς, οἷον τὸ  
φυτικόν. ἀνθρωπίνης γὰρ ψυχῆς τὰ εἰρημένα μόρια ἴδια·  
διὸ οὐδ' αἰ ἀρεταὶ αἰ τοῦ θρηπτικοῦ καὶ αὐξητικοῦ ἀν-  
40 θρώπου· δεῖ γὰρ, εἰ ἡ ἄνθρωπος, λογισμὸν ἐνεῖναι [καὶ]  
1220a ἀρχὴν καὶ πρᾶξιν, ἄρχει δ' ὁ λογισμὸς οὐ λογισμοῦ ἀλλ'  
ὀρέξεως καὶ παθημάτων, ἀνάγκη ἄρα ταῦτ' ἔχειν τὰ μέρη.  
καὶ ὥσπερ ἡ εὐεξία σύγκειται ἐκ τῶν κατὰ μόριον ἀρετῶν,  
οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετὴ ἢ τέλος.

5 ἀρετῆς δ' εἶδη δύο, ἡ μὲν ἠθικὴ ἡ δὲ διανοητικὴ.  
ἐπαινοῦμεν γὰρ οὐ μόνον τοὺς δικαίους ἀλλὰ καὶ τοὺς  
συνετοὺς καὶ τοὺς σοφοὺς· ἐπαινετὸν γὰρ ὑπέκειτο ἡ ἀρετὴ ἢ  
τὸ ἔργον, ταῦτα δ' οὐκ ἐνεργεῖ, ἀλλ' εἰσὶν αὐτῶν ἐνέργειαι.  
ἐπεὶ δ' αἰ διανοητικαὶ μετὰ λόγου, αἰ μὲν τοιαῦται τοῦ  
10 λόγον ἔχοντος, ὃ ἐπιτακτικόν ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ λόγον ἔχει,  
αἰ δ' ἠθικαὶ τοῦ ἀλόγου μὲν, ἀκολουθητικοῦ δὲ κατὰ  
φύσιν τῷ λόγον ἔχοντι· οὐ γὰρ λέγομεν ποῖός τις τὸ ἦθος,  
ὅτι σοφὸς ἢ δεινός, ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ θρασύς.



После всего сказанного [предметом] рассмотрения должна стать душа, потому что между добродетелью и душой связь отнюдь не привходящая. При исследовании человеческой добродетели мы исходим из предпосылки, что в душе две части обладают суждением<sup>12</sup>, но обладают им по-разному: одной свойственно повелевать, другой — повиноваться и слушаться. Согласно другому делению, [в душе] есть часть, не обладающая суждением<sup>13</sup>, но мы ее опустим. Не имеет ни малейшего значения, делима душа или нет, важно лишь то, что у нее есть различные силы и среди них те, которые мы назвали; [они нераздельны] подобно тому, как на кривой поверхности нераздельны вогнутость и выпуклость и как [неразличимы] прямая линия и белый цвет, хотя прямая линия не тождественна белому цвету, и это лишь совпадение, а не сущность ее.

Если в душе есть еще какая-то часть, а именно, растительная, мы и ее опустим, ибо мы упомянули [только] те части, которые суть части именно человеческой души; вот почему добродетели «питающейся», стремящейся к росту [части души] не суть [чисто] человеческие [добродетели]. Ведь если [говорить] о том, что делает человека человеком, то в нем должно быть рассуждение, начальствование и действие; начальствует же рассуждение не над рассуждением, а над стремлением и страстями, поэтому в человеке неизбежно должны быть эти [названные нами] части. И как хорошее состояние тела слагается из частных достоинств [тела], так и добродетель души [— из достоинств отдельных частей души], поскольку она есть ее совершенство.

Добродетель подразделяется на два вида — нравственную и мыслительную. Ведь мы хвалим не только справедливых, но и сообразительных и мудрых, а согласно сделанной нами предпосылке похвалы удостоивается добродетель или ее дело. Эти [добродетели сами] не суть деятельности, но от них исходит деятельность. В силу того что мыслительная добродетель связана с суждением, она есть добродетель той части души, которая обладает суждением и, как имеющая суждение, [предназначена] повелевать душой. Нравственные же добродетели относятся к той части души, которая не обладает суждением и по природе своей следует за той, которая обладает суждением<sup>14</sup>. Действительно, [на вопрос], каков [человек] по своему нраву, [мы не отвечаем], что он мудр или изобретателен, а [говорим], что он кроток или дерзок.

μετὰ ταῦτα σκεπτέον πρῶτον περὶ ἀρετῆς ἠθικῆς, τί  
ἐστὶ, καὶ ποῖα μέρη αὐτῆς (εἰς τοῦτο γὰρ ἀνήκται), καὶ  
15 γίνε'ται διὰ τίνων. δεῖ δὴ ζητεῖν ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις  
ἔχοντές τι ζητοῦσι πάντες, ὥστε αἰεὶ διὰ τῶν ἀληθῶς μὲν  
λεγομένων οὐ σαφῶς δὲ πειρᾶσθαι λαβεῖν καὶ τὸ ἀληθῶς  
καὶ σαφῶς. νῦν γὰρ ὁμοίως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ \*\* καὶ  
ὑγίειαν, ὅτι ἡ ἀρίστη διάθεσις τοῦ σώματος, καὶ Κορίσκος  
20 ὁ τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ μελάντατος· τί μὲν γὰρ ἐκάτερον  
τούτων οὐκ ἴσμεν, πρὸς μέντοι τὸ εἰδέναι τί ἐκάτερον  
αὐτῆς πρὸ ἔργου τὸ οὕτως ἔχειν.

ὑποκείσθω δὴ πρῶτον ἡ βελτίστη διάθεσις ὑπὸ τῶν  
βελτίστων γίνεσθαι, καὶ πράττεσθαι ἄριστα περὶ ἕκαστον  
25 ἀπὸ τῆς ἐκάστου ἀρετῆς, οἷον πόνοι τε ἄριστοι καὶ  
τροφή ἀφ' ᾧ γίνεται εὐεξία, καὶ ἀπὸ τῆς εὐεξίας πονοῦσιν  
ἄριστα· ἔτι πᾶσαν διάθεσιν ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνεσθαι καὶ  
φθειρεσθαι πῶς προσφερομένων, ὥσπερ ὑγίεια ὑπὸ τροφῆς  
καὶ πόνων καὶ ὥρας. ταῦτα δὲ δῆλα ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.  
30 καὶ ἡ ἀρετὴ ἄρα ἡ τοιαύτη διάθεσις ἐστίν, ἣ γίνε'ταί τε  
ὑπὸ τῶν ἀρίστων περὶ ψυχῆν κινήσεων καὶ ἀφ' ἧς πράττε-  
ται τὰ ἄριστα τῆς ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη, καὶ ὑπὸ τῶν  
αὐτῶν πῶς μὲν γίνεται, πῶς δὲ φθείρεται, καὶ πρὸς ταῦτα  
ἡ χρῆσις αὐτῆς ὑφ' ᾧ καὶ αὐξεται καὶ φθείρεται, πρὸς ᾧ  
35 βέλτεστα διατίθησιν. σημεῖον δ' ὅτι περὶ ἡδέα καὶ λυπηρά  
καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία· αἱ γὰρ κολάσεις ἰατρεῖαι οὔσαι  
καὶ γινόμεναι διὰ τῶν ἐναντίων, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων,  
διὰ τούτων εἰσίν.

II. ὅτι μὲν τοίνυν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ περὶ ἡδέα καὶ λυπηρά  
ἐστὶ, δῆλον· ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ ἦθος, ὥσπερ καὶ τὸ ὄνομα ση-  
1220b μβαίνει ὅτι ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν, ἐθίζεται δὲ τὸ  
ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλακίς κινεῖσθαι πῶς, οὕτως  
ἤδη τὸ ἐνεργητικόν, ὃ ἐν τοῖς ἀψύχοις οὐχ ὀρώμεν (οὐδὲ  
γὰρ ἂν μυριάκις ῥίψῃς ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει  
5 τοῦτο μὴ βίβρα), διὸ ἔστω <τὸ> ἦθος τοῦτο ψυχῆς κατὰ

А теперь надо, во-первых, рассмотреть нравственную добродетель, что это такое, каковы ее составные части (к этому ведь сводится [вопрос]) и в силу чего она возникает. Вести исследование должно так, как его все ведут в других случаях, когда имеется уже некое [знание о предмете], так что по истинным, но не точным высказываниям люди пытаются получить [знание] истинное и точное. Ведь сейчас мы в таком же положении, [как те, кто говорит], что здоровье есть наилучшее состояние тела или что Кориск смуглее всех на площади. Действительно, мы не знаем, что собой представляет каждый из этих предметов, однако для того, чтобы знать, что они собой представляют, необходимо знать, что они — «такие-то».

Итак, предположим сначала, что «наилучшее состояние» порождается наилучшими вещами, а каждое отдельное существо действует наилучшим образом в силу присущего ему наилучшего свойства, например, те труды и питание самые хорошие, которые способствуют крепкому здоровью, а люди, обладающие крепким здоровьем, трудятся лучше всего. Далее: всякое состояние достигается и уничтожается одними и теми же вещами, например, здоровье — питанием, трудами, временем года. Это вытекает из умозаключения от частного к общему. Следовательно, и добродетель это такое состояние, какое порождается самыми лучшими движениями души и одновременно вызывает в душе наилучшие действия и чувства, это состояние порождается и губится одними и теми же причинами, и осуществляет себя добродетель применительно к тем же самым вещам, какими она приумножается и губится, по отношению к каким она [нас] приводит в наилучшее состояние. Знаком этого служит то, что и добродетель и порок имеют дело с удовольствием и страданием, ибо ими пользуются в числе прочих мер при наказаниях, кои суть врачевства «противоположным».

II. Ясно, стало быть, что нравственная добродетель имеет дело с удовольствием и страданием. Нрав, как указывает само название, происходит от [слова] «навык»<sup>15</sup>, а навык — от часто повторяемого в определенном направлении обучения, которое не заложено природой, и таким образом нрав есть уже источник деятельности, какого мы не наблюдаем у неодушевленных предметов (ведь можно тысячу раз подбрасывать камень вверх, однако без посторонней силы сам он этого никогда не сделает). Вот почему надо признать, что нрав — это качество души,

ἐπιτακτικὸν λόγον <τοῦ ἀλόγου μὲν,> δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης. λεκτέον δὴ κατὰ τί τῆς ψυχῆς ποιότης τὰ ἦθη. ἔστι δὲ κατὰ τε τὰς δυνάμεις τῶν παθημάτων, καθ' ὧς ὡς παθητικοὶ λέγονται, καὶ κατὰ τὰς ἕξεις, καθ' ὧς πρὸς τὰ πάθη ταῦτα λέγονται τῷ<sup>1</sup> πάσχειν πως ἢ ἀπαθεῖς εἶναι. μετὰ ταῦτα ἡ διαίρεσις ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις τῶν παθημάτων καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἕξεων. λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, ὅλας οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη καθ'  
15 αὐτά. καὶ κατὰ μὲν ταῦτα οὐκ<sup>1</sup> ἔστι ποιότης, ἀλλὰ πάσχει, κατὰ δὲ τὰς δυνάμεις ποιότης. λέγω δὲ [τὰς] δυνάμεις καθ' ὧς λέγονται κατὰ τὰ πάθη οἱ ἐνεργοῦντες, οἷον ὀργίλος ἀνάληγτος ἐρωτικὸς αἰσχυνηλὸς ἀναἰσχυντος. ἕξεις δὲ εἰσιν ὅσαι αἰτιαὶ εἰσι τοῦ ταῦτα ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ  
20 ἐναντίως, οἷον ἀνδρεία σωφροσύνη<sup>1</sup> δειλία ἀκολασία.

III. διωρισμένων δὲ τούτων, ληπτέον ὅτι ἐν ἅπαντι συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἔστιν ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μέσον, καὶ ταῦτα ἢ πρὸς ἄλληλα ἢ πρὸς ἡμᾶς, οἷον ἐν γυμναστικῇ,  
25 ἐν ἰατρικῇ, ἐν οἰκοδομικῇ, ἐν κυβερνητικῇ, καὶ ἐν<sup>1</sup> ὁποιοῦν πράξει, καὶ ἐπιστημονικῇ καὶ ἀνεπιστημονικῇ, καὶ τεχνικῇ καὶ ἀτέχνῳ. ἡ μὲν γὰρ κίνησις συνεχές, ἡ δὲ πράξις κίνησις. ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γὰρ ἔστιν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος. πανταχοῦ δὲ  
30 τοῦτο καὶ ποιεῖ τὴν βελτίστην ἕξιν. καὶ τοῦτο<sup>1</sup> δῆλον διὰ τῆς ἐπαγωγῆς καὶ τοῦ λόγου. τὰ γὰρ ἐναντία φθείρει ἄλληλα· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἀλλήλοις καὶ τῷ μέσῳ ἐναντία. τὸ γὰρ μέσον ἐκάτερον πρὸς ἐκάτερον ἔστιν, οἷον τὸ ἴσον τοῦ μὲν ἐλάττονος μείζον, τοῦ μείζονος δὲ ἐλάττον. ὥστ' ἀνάγκη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ μέσ' ἄττα εἶναι καὶ  
35 ἡμερότητα τινά. ληπτέον ἄρα ἡ ποία μερότης ἀρετῆ, καὶ περὶ ποία μέσα. εἰλήφθω δὴ παραδείγματος χάριν, καὶ θεωρεῖσθω ἕκαστον ἐκ τῆς ὑπογραφῆς.

когда <часть ее, не обладающая суждением,> подчиняясь разуму следует за разумом. Теперь следует установить, от чего именно зависят нравы как «качества души». Они зависят и от «возможностей» испытывать «движения чувств», за что людей зовут «чувствительными», и от «свойств», за что о людях говорят как о «подверженных» или «не подверженных» этим чувствам. Вслед за этим в уже завершенных книгах проведено разделение «движений чувств», «возможностей» и «свойств»<sup>16</sup>. К движениям чувств я отношу такие, как ярость, страх, стыд, страстное желание, в общем, то, чему обычно само собой сопутствует ощущение удовольствия или страдания. И это еще не есть качество [души], [душа] в данном случае только претерпевает [нечто], качество же связано с «возможностями»; я называю «возможностями» то, за что люди, поступающие по влечению чувств зовутся [такими-то], например, гневливый, бесчувственный, влюбленный, застенчивый, бесстыдный. «Свойства» — это причины того, что [движения чувств] согласны с разумом или противны ему, например, мужество, благоразумие, трусость, необузданность.

III. Приняв эти определения мы должны знать, что во всем непрерывном и в делимом<sup>17</sup> имеет место избыток, недостаток и среднее, причем [измеряются эти величины] либо в соотносительности друг с другом, либо в соотносительности с нами, как, например, в гимнастике, во врачевании, зодчестве, кораблеводении и в любой деятельности, связанной или не связанной с наукой, искусной или безыскусной. Ведь движение непрерывно, а деятельность есть движение. Во всех [делах] наилучшее — это среднее, среднее для нас<sup>18</sup>, потому что оно согласно с тем, чего требует знание и разум, и оно приводит везде к наилучшему состоянию. И это очевидно из умозаключения от частного к общему и из рассуждения, поскольку противоположности взаимно уничтожают друг друга, крайности же противоположны и друг другу и середине, ибо середина бывает и тем и другим по отношению к тому и другому, например, «равное» больше «меньшего» и меньше «большого». Тем самым нравственная добродетель неизбежно должна иметь дело с какими-то серединами и быть какой-то серединой. Значит, надо понять, середина [между чем и чем] есть добродетель и с какими серединами имеет дело. Возьмем ради примера и рассмотрим каждое [свойство] в списке<sup>19</sup>.

	ὀργιλότης	ἀναλγησία	πραότης
	θρασύτης	δειλία	ἀνδρεία
1221a	ἀναισχυντία	κατάπληξις	αἰδώς
	ἀκολασία	ἀναισθησία	σωφροσύνη
	φθόνος	ἀνώνυμον	νέμεσις
	κέρδος	ζημία	δίκαιον
5	ἀσωτία	ἀνελευθερία	ἐλευθεριότης
	ἀλαζονεία	εἰρωνεία	ἀλήθεια
	κολακεία	ἀπέχθεια	φιλία
	ἀρέσκεια	αὐθάδεια	σεμνότης
	τρυφερότης	κακοπάθεια	καρτερία
10	χαυνότης	μικροψυχία	μεγαλοψυχία
	δαπανηρία	μικροπρέπεια	μεγαλοπρέπεια
	πανουργία	εὐθήθεια	φρόνησις

τὰ μὲν πάθη ταῦτα καὶ τοιαῦτα συμβαίνει ταῖς ψυχαῖς,  
15 πάντα δὲ λέγεται τὰ μὲν τῷ ὑπερβάλλειν τὰ δὲ τῷ ἐλλείπειν.  
ὀργίλος μὲν γὰρ ἐστὶν ὁ μᾶλλον ἢ δεῖ ὀργιζόμενος καὶ θάττον  
καὶ πλείοσιν ἢ οἷς δεῖ, ἀνάλγητος δὲ ὁ ἐλλείπων καὶ οἷς καὶ  
ὅτε καὶ ὡς· καὶ θρασύς μὲν ὁ μήτε ἅ χρῆ φοβούμενος μήθ'  
ὅτε μήθ' ὡς, δειλὸς δὲ ὁ καὶ ἅ μὴ δεῖ καὶ ὅτ' οὐ δεῖ καὶ ὡς οὐ  
20 δεῖ· ὁμοίως δὲ καὶ (ὁ) ἀκόλαστος καὶ ὁ ἐπιθυμητικὸς καὶ ὁ  
ὑπερβάλλων πᾶσιν ὕσους ἐνδέχεται, ἀναίσθητος δὲ ὁ ἐλλείπων  
καὶ μὴδ' ὅσον βέλτιον καὶ κατὰ τὴν φύσιν ἐπιθυμῶν, ἀλλ'  
ἀπαθῆς ὡσπερ λίθος· κερδαλέος δὲ ὁ πανταχόθεν πλεονεκτι-  
κός, ζημιώδης δὲ ὁ μηδαμόθεν, ἀλλ' ἢ ὀλιγαχόθεν· ἀλαζῶν δὲ  
25 ὁ πλείω<sup>1</sup> τῶν ὑπαρχόντων προσποιούμενος, εἴρων δὲ ὁ ἐλάττω  
καὶ κόλαξ μὲν ὁ πλείω συνεπαινῶν ἢ καλῶς ἔχει, ἀπεχθητικὸς  
δὲ ὁ ἐλάττω· καὶ τὸ μὲν λίαν πρὸς ἡδονὴν ἀρέσκεια, τὸ δ' ὀλιγα  
καὶ μόγις αὐθάδεια· ἔτι δ' ὁ μὲν μηδεμίαν ὑπομένων λύπην,  
30 μὴδ' εἰ βέλτιον, τρυφερός, ὁ δὲ πᾶσαν ὁμοίως ὡς μὲν ἀπλῶς  
εἰπεῖν ἀνώνυμος, μεταφορᾷ δὲ λέγεται σκληρὸς καὶ ταλαί-  
πυρος καὶ κακοπαθητικὸς· χαῦνος δ' ὁ μειζόνων ἀξίῳν αὐτόν,

гневливость	бесчувственность	кротость
отвага	трусость	мужество
бесстыдство	робость	стыдливость
необузданность	нечувствительность	благоразумие
зависть	нет названия	негодование
корысть	ущерб	справедливость
мотовство	скупость	щедрость
хвастовство	притворство	правдивость
лесть, угодничество	враждебность	дружелюбие
подхалимство	высокомерие	чувство собственного достоинства
изнеженность	злострадание	выносливость
самоумнение	приниженность	широта души
расточительность	крохоборство	великолепие
хитрость	бестолковость	рассудительность

Вот такие и подобные им качества встречаются в душах людей, все они носят свое имя либо за избыток [чего-либо], либо за недостаток: «гневлимый» — тот, кто гневается сильнее, чем должно, и скорее, и на большее число людей, чем должно; «вялый» же — тот, кто [гневается] слабее, медленнее и на меньшее число людей, чем должно, а [безрассудно] «отважный» — тот, кто не боится того, чего надо [бояться], когда и так, как [надо бояться]; «трусливый» же — тот, кто [боится] чего не должно, когда не должно и как не должно; подобно сему ведет себя и «необузданный» и «охваченный вожделением», превышая [должное] во всем, в чем только можно, «нечувствительный» же недостаточно [поддается] сильному желанию, даже когда это прекрасно и естественно, но бесстрастен как камень; «корыстный» — тот, кто отовсюду извлекает выгоду, «ущербленный» — тот, кто [не извлекает ее] ниоткуда или редко; «бахвал» — тот, кто приписывает себе больше того, что есть, а «притворщик» — меньше; так же и «льстец» — тот, кто хвалит больше, чем пристало, а «враждебный» — меньше; и [заведомо делать] чтобы весьма понравилось — «подхалимство», а мало и неохотно — «высокомерие»; далее, тот, кто не выносит ни малейшего страдания, даже если оно [для него] благо, — тот «изнежен», а для того, кто одинаково терпит любое, нет точного названия, в переносном же смысле такого зовут «суровый», «страстотерпец», «злостраждущий»; «кичливый» — тот, кто ценит себя выше [того, что он стоит], а

μικρόψυχος δ' ὁ ἐλαττόνων· ἔτι δ' ἄσματος ὁ πρὸς ἅπασαν  
δαπάνην ὑπερβάλλον, ἀνελεύθερος δὲ ὁ πρὸς ἅπασαν ἐλλεί-  
35 πων· ὁμοίως ἰ δὲ καὶ ὁ μικροπρεπῆς καὶ ὁ σαλάκων, ὁ μὲν  
γὰρ ὑπερβάλλει τὸ πρέπον, ὁ δ' ἐλλείπει τοῦ πρέποντος· καὶ  
ὁ μὲν πανούργος πάντως καὶ πάντοθεν πλεονεκτικός, ὁ δ' εὐ-  
ήθης οὐδ' ὄθεν δεῖ· φθονερός δὲ τῷ λυπεῖσθαι ἐπὶ πλείοσιν  
εὐπραγίαις ἢ δεῖ (καὶ γὰρ οἱ ἄξιοι εὖ πράττειν λυποῦσι τοὺς  
40 φθονεροὺς εὖ πράττοντες), ὁ δ' ἐναντίος ἀνωνυμώτερος, ἔστι  
1221b ἰ δ' ὁ ὑπερβάλλον (ἐπὶ) τῷ μὴ λυπεῖσθαι μηδ' ἐπὶ τοῖς ἀναξίοις  
εὖ πράττουσιν, ἀλλ' εὐχερῆς ὥσπερ οἱ γαστρίμαργοι πρὸς  
τροφήν, ὁ δὲ δυσχερῆς κατὰ τὸν φθόνον ἐστίν.

τὸ δὲ πρὸς ἕκαστον μὴ κατὰ συμβεβηκὸς οὕτως ἔχειν  
5 περίεργον διορίζειν· οὐδεμία γὰρ ἐπιστήμη, οὔτε θεωρητικὴ  
οὔτε ποιητικὴ, οὔτε λέγει οὔτε πράττει τοῦτο προσδιορίζουσα,  
ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶ πρὸς τὰς συκοφαντίας τῶν τεχνῶν τὰς λογι-  
κάς. ἀπλῶς μὲν οὖν διαφίσθω τὸν τρόπον τοῦτον, ἀκριβέ-  
στερον δ', ὅταν περὶ τῶν ἕξεων λέγωμεν τῶν ἀντικειμένων.  
10 αὐτῶν δὲ τούτων τῶν παθημάτων εἶδη κατονομάζεται  
τῷ διαφέρειν κατὰ τὴν ὑπερβολὴν ἢ χρόνου ἢ τοῦ μᾶλλον  
ἢ πρὸς τι τῶν ποιοῦντων τὰ πάθη. λέγω δ' οἷον ὀξύθυμος  
μὲν τῷ θάττον πάσχειν ἢ δεῖ, χαλεπὸς δὲ καὶ θυμώδης τῷ  
μᾶλλον, πικρὸς δὲ τῷ φυλακτικὸς εἶναι τῆς ὀργῆς, πλήκτης  
15 δὲ καὶ λοιδορητικὸς ταῖς κολάσεσι ταῖς ἀπὸ τῆς ὀργῆς.  
ὀψοφάγοι δὲ καὶ γαστρίμαργοι καὶ οἰνόφλυγες τῷ πρὸς  
ὀποτέρας τροφῆς ἀπόλαυσιν ἔχειν τὴν δύναμιν παθητικὴν  
παρὰ τὸν λόγον.

οὐ δεῖ δὲ ἀγνοεῖν ὅτι ἓνια τῶν λεγομένων οὐκ ἔστιν  
ἐν τῷ πῶς λαμβάνειν, ἀν πῶς λαμβάνηται τῷ μᾶλλον  
20 πάσχειν. ἰ οἷον μοιχὸς οὐ τῷ μᾶλλον ἢ δεῖ πρὸς τὰς γαμετὰς  
πλησιάζειν (οὐ γὰρ ἐστίν), ἀλλὰ μοχθηρία τις αὐτῇ δὴ ἐστίν.  
συνειλημμένον γὰρ τό τε πάθος λέγεται καὶ τὸ τοιόνδε εἶναι.  
ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ὕβρις. διὸ καὶ ἀμφισβητοῦσι, συγγενέσθαι  
25 μὲν φάσκοντες, ἀλλ' οὐ μοιχεύσαι· ἀγνοοῦντες γὰρ ἢ ἀναγκα-  
ζόμενοι καὶ πατάξαι μὲν, ἀλλ' οὐχ' ὕβρισαι· ὁμοίως δὲ καὶ  
ἐπὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα.



а «приниженный» — ниже; далее, «мот» излишествует при всякой трате, а «скупому» при всякой [трате] не достаёт; подобны им и «крохобор» и «зазнайка», ведь последний превышает добавляющую [меру], а у первого недостаток ее; и «хитрый всячески и отовсюду извлекает выгоду, а «бестолковый [не извлекает ее] даже там, где надо; «завистливый» сверх должного огорчается [чужим] благополучием (ведь когда лица, достойные благоденствия, благоденствуют, они этим огорчают завистников), а противоположный ему не имеет никакого точного названия, он излишне чужд огорчения даже тогда, когда благоденствуют недостойные, он неразборчив, как чревоугодники в пище, первый же разборчив по мере своей зависти.

Излишне указывать при каждом [качестве], что оно не входящее<sup>20</sup>. Дело в том, что ни одна наука, ни теоретическая, ни практическая, ни в высказываниях ни в действиях не прибегает к определениям такого рода, но они встречаются среди словесных выкрутас [софистических] «руководств»<sup>21</sup>. Итак, пусть определения имеют [тут] этот простой вид, а подробнее [о них] там, где пойдет речь о противоположных свойствах.

Разновидности же самих этих движений чувств носят имя в зависимости от того, чем они отличаются — избытком ли времени, количества или отношением к тем, кто вызывает к себе определенные чувства. Привожу примеры: «раздражительный [отличается] тем, что охватывается чувством быстрее, чем должно, а «злой» и «яростный» — тем, что больше; «желчный» — тем, что носит в себе гнев; «драчун» и «ругатель» — тем, что выражают гнев ответными действиями; «обжоры», «чревоугодники», «пьяницы» — тем, что сила их чувств безрассудно проявляется в услаждении себя той или иной пищей.

И надо учитывать, что иные из [движений чувств] нельзя определять посредством указания «как [это делается]», если под «как» подразумевается «большое количество», например, «прелюбодем» [называют] не за то, что он сближается с большим числом замужних женщин, чем должно (ведь «должного» тут не бывает), но его [поведение] само по себе есть блуд. Дело в том, что в названии страсти здесь заключена уже характеристика человека. Так же и с «оскорблением». Вот почему затевают спор, говоря, что сходились, но не блудили, поступая по неведению или по принуждению; и говорят, что ударили, но не оскорбили, — точно так же и в остальных подобных случаях.

- IV. ειλημμένων δὲ τούτων, μετὰ ταῦτα λεκτέον ὅτι ἐπειδὴ  
 δύο μέρη τῆς ψυχῆς, καὶ αἱ ἀρεταὶ κατὰ ταῦτα διήρηνται,  
 30 καὶ αἱ μὲν τοῦ λόγον ἔχοντος διανοητικάι, ὧν ἔργον ἰαλή-  
 θεια, ἢ περὶ τοῦ πῶς ἔχει ἢ περὶ γενέσεως, αἱ δὲ τοῦ ἀλόγου,  
 ἔχοντος δ' ὄρεξιν (οὐ γὰρ ὅτιοῦν μέρος ἔχει τῆς ψυχῆς ὄρεξιν,  
 εἰ μεριστὴ ἐστίν), ἀνάγκη δὴ φαῦλον τὸ ἦθος καὶ σπου-  
 δαῖον εἶναι τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἡδονὰς τινὰς καὶ λύπας.  
 35 δῆλον δὲ τοῦτο ἐκ τῶν διαιρέσεων τῶν περὶ τὰ ἰάθη καὶ  
 τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἕξεις. αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ αἱ  
 ἕξεις τῶν παθημάτων, τὰ δὲ ἰάθη λύπη καὶ ἡδονὴ διώρισται·  
 ὥστε διὰ τε ταῦτα καὶ διὰ τὰς ἔμπροσθεν θέσεις συμβαίνει  
 πᾶσαν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ ἡδονὰς εἶναι καὶ λύπας. πᾶσα  
 40 γὰρ ψυχὴ ὑφ' οἷων πέφυκε γίνεσθαι ἰαίρων καὶ βελτίων,  
 1222a πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτά ἐστίν ἡ ἡδονή. δι' ἡδονὰς δὲ  
 καὶ λύπας φαῦλους εἶναι φασί, τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἢ  
 ὡς μὴ δεῖ ἢ ὡς μὴ δεῖ. διὸ καὶ διορίζονται πάντες προ-  
 χείρων ἀπάθειαν καὶ ἡρεμίαν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἶναι  
 5 τὰς ἀρετάς, τὰς δὲ κακίας ἐκ τῶν ἐναντίων.
- V. ἐπεὶ δ' ὑπόκειται ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀφ' ἧς  
 πρακτικοὶ τῶν βελτίστων καὶ καθ' ἣν ἄριστα διάκινται  
 περὶ τὸ βέλτιστον, βέλτιστον δὲ καὶ ἄριστον τὸ κατὰ τὸν  
 ὀρθὸν λόγον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλεί-  
 10 ψεως τῆς πρὸς ἡμᾶς· ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν  
 καθ' αὐτὸν ἕκαστον μεσότητα εἶναι καὶ περὶ μέσ' ἄττα ἐν  
 ἡδοναῖς καὶ λύπαις καὶ ἡδέσι καὶ λυπηροῖς. ἔσται δ' ἡ  
 μεσότης ὅτε μὲν ἐν ἡδοναῖς (καὶ γὰρ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις),  
 15 ὅτε δ' ἐν λύπαις, ὅτε δ' ἐν ἀμφοτέραις. ὁ γὰρ ὑπερβάλλων  
 τῷ χαίρειν τῷ ἡδεῖ ὑπερβάλλει καὶ ὁ τῷ λυπεῖσθαι τῷ  
 ἐναντίῳ, καὶ ταῦτα ἢ ἀπλῶς ἢ πρὸς τινα ὄρον, οἷον ὅταν  
 μὴ ὡς οἱ πολλοί· ὁ δ' ἀγαθὸς ὡς δεῖ.

IV. Теперь, когда определения даны, необходимо сказать следующее: поскольку душа имеет две части и соответственно им существуют добродетели разумной части — мыслительные, задача которых — [постигать] истину либо относительно способа существования, либо относительно возникновения [всего существующего], и неразумной, но обладающей стремлением (ведь не все части души обладают стремлением<sup>22</sup>, если она дельма), то нрав, дурной и добрый, неизбежно зависит от удовольствий и страданий, каких человек ищет или избегает. Это очевидно из расчленения на «движения чувств», «возможности» и «свойства». Действительно, «возможности» и «свойства» суть [возможности и свойства] движений чувств, а движения чувств связаны со страданием и удовольствием. Итак, на основании этого и прежних утверждений оказывается, что вся нравственная добродетель имеет дело с удовольствиями и страданиями. Ведь удовольствие направлено на то и имеет дело с тем, от чего всякой душе свойственно быть весьма дурной или весьма хорошей. Мы называем людей дурными, когда они ищут или избегают удовольствий и страданий как не должно или не должных. По этой причине все<sup>23</sup> обычно определяют добродетель как нечувствительность и спокойное отношение к удовольствиям и страданиям, а пороки — как свойства противоположные.

V. В силу того, что добродетель, как установлено, — это устойчивое состояние, при котором люди совершают прекрасные поступки и благодаря которому лучше всего предрасположены к прекрасному, а прекрасное и наилучшее — это то, что согласно с правильным рассуждением, оно же есть середина между избытком и недостатком для нас, нравственная добродетель неизбежно поэтому должна быть серединой, сообразной с каждым отдельным человеком и должна иметь дело с серединой между удовольствием и страданием, между приятным и неприятным. Серединой бывает середина в удовольствиях (ведь и в них есть избыток и недостаток), середина в страданиях, середина в тех и других. Так, избыточествующий в радости, избыточествует в приятном, а [избыточествующий] в горе — в противоположном, и это бывает либо безотносительно, либо сообразно с какой-то мерой, например, когда [кто-то поступает] не как большинство людей; добродетельный, напротив, [ведет себя] как должно<sup>24</sup>.

ἐπεὶ δ' ἐστὶ τις ἕξις ἀφ' ἧς τοιοῦτος ἔσται ὁ ἔχων  
αὐτὴν ὥστε τοῦ αὐτοῦ πράγματος ὁ μὲν ἀποδέχεσθαι τὴν  
20 ὑπερβολὴν ὁ δὲ τὴν ἔλλειψιν, ἀνάγκη, ὡς ταῦτ' ἀλλήλοις  
ἐναντία καὶ τῷ μέσῳ, οὕτω καὶ τὰς ἕξεις ἀλλήλαις ἐναντίας  
εἶναι καὶ τῇ ἀρετῇ.

συμβαίνει μέντοι τὰς ἀντιθέσεις ἔνθα μὲν φανερω-  
τέρας εἶναι πάσας, ἔνθα δὲ τὰς ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν, ἐνιαχοῦ  
δὲ τὰς ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν. αἴτιον δὲ τῆς ἐναντιώσεως, ὅτι  
25 οὐκ αἰεὶ ἐπὶ ταῦτά τῆς ἀνισότητος ἢ ὁμοιότητος πρὸς τὸ  
μέσον, ἀλλ' ὅτε μὲν θάπτον ἀν μεταβαίη ἀπὸ τῆς ὑπερ-  
βολῆς ἐπὶ τὴν μέσην ἕξιν, ὅτε δ' ἀπὸ τῆς ἐλλείψεως, ἧς  
<ὁς> πλεον ἀπέχει, οὗτος δοκεῖ ἐναντιώτερος εἶναι, οἷον  
καὶ περὶ τὸ σῶμα ἐν μὲν τοῖς πόνοις ὑγιεινότερον ἢ ὑπερβολὴ  
30 τῆς ἔλλείψεως καὶ ἐγγύτερον τοῦ μέσου, ἐν δὲ τῇ τροφῇ ἢ  
ἐλλείψεως ὑπερβολῆς. ὥστε καὶ αἱ προαιρετικαὶ ἕξεις αἱ φιλο-  
γυμναστικαὶ φιλοϋγειεῖς μᾶλλον ἔσονται καθ' ἑκατέραν τὴν  
αἴρεσιν, ἔνθα μὲν αἱ πολυπονώτεραι, ἔνθα δ' αἱ ὑποστατι-  
κώτεραι, καὶ ἐναντίος τῷ μετρίῳ καὶ τῷ ὡς ὁ λόγος ἔνθα  
35 μὲν ὁ ἄπονος καὶ οὐκ ἄμφω, ἔνθα δὲ (καὶ) ὁ ἀπολαυστικός  
καὶ οὐχ ὁ πεινητικός. συμβαίνει δὲ τοῦτο, διότι ἢ φύσις  
εὐθὺς οὐ πρὸς ἅπαντα ὁμοίως ἀφέστηκε τοῦ μέσου, ἀλλ'  
ἦττον μὲν φιλόπονοι ἐσμέν, μᾶλλον δ' ἀπολαυστικοί. ὁμοίως  
δὲ ταῦτ' ἔχει καὶ περὶ ψυχῆς. ἐναντίαν δὲ τίθεμεν τὴν  
40 ἕξιν ἐφ' ἣν τε ἀμαρτάνομεν μᾶλλον καὶ ἐφ' ἣν οἱ πολλοί  
(ἢ δ' ἑτέρα ὥσπερ οὐκ οὔσα λανθάνει· διὰ γὰρ τὸ ὀλίγον  
ἀναίσθητος ἐστίν), οἷον ὄργην πραότητα καὶ τὸν ὀργίλον  
1222b τῷ πράφ. καίτοι ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἐπὶ τὸ ἴλεων εἶναι  
καὶ τὸ καταλλακτικὸν εἶναι καὶ μὴ ὀργίξεσθαι ραπιζό-  
μενον. ἀλλ' ὀλίγοι οἱ τοιοῦτοι, ἐπ' ἐκεῖνο δὲ πάντες ῥέπουσι  
μᾶλλον. διὸ καὶ οὐ κολακικὸν ὁ θυμός.

5 ἐπεὶ δ' εἰληπται ἡ διαλογία τῶν ἕξεων καθ' ἕκαστα τὰ  
πάθη, καὶ αἱ ὑπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις, καὶ τῶν ἐναντίων  
ἕξεων, καθ' ἃς ἔχουσι κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (τίς δ' ὁ ὀρθὸς  
λόγος, καὶ πρὸς τίνα δεῖ ὄρον ἀποβλέποντας λέγειν τὸ μέσον,  
ὑστερον ἐπισκεπτέον), φανερὸν ὅτι πᾶσαι αἱ ἠθικαὶ ἀρεταὶ

В силу того, что в зависимости от своего устойчивого состояния люди в одном и том же деле допускают: один человек — избыток, другой — недостаток, устойчивые состояния неизбежно должны быть противоположны друг другу и добродетели, подобно тому, как [избыток и недостаток] противоположны друг другу и середине.

Случается, что весьма явными бывают все противоположности, а иногда те, какие обращены в сторону избытка, иной же раз те, что в сторону недостатка. Причина разнobia та, что не всегда несходство или подобие одинаково соотносены с серединой, иногда к среднему состоянию быстрее перейти от избытка, а иногда — от недостатка, кто дальше отстоит от середины, тот и кажется более противоположным, например, когда дело касается тела, то избыток в трудах более способствует здоровью, чем их недостаток, и он [избыток] ближе к середине, а в пище недостаток [более способствует здоровью] чем избыток. Вот поэтому состояния, которые приходится выбирать для успеха в гимнастике, будут особенно полезны для здоровья, когда выбор падает на то и другое [это будет,] с одной стороны, состояние усиленного труда, с другой — твердой выдержки, и противоположен тому, кто придерживается середины и следует разуму в одном случае бездельник, но не оба<sup>25</sup>, а в другом случае — преданный наслаждениям, а не голодающий. Происходит это от того, что природа наша изначально не во всем в равной мере удалена от середины, и мы меньше любим труд, а больше — наслаждение. Это относится также и к душе. Противоположным [середине] мы признаем состояние, при котором мы особенно впадаем в ошибки и к которому склонно большинство людей (другое же состояние незаметно, словно его не существует, ведь из-за своей редкости оно неощутимо), например, гнев противоположен кротости и гневливый человек — кроткому, хотя существует избыток и в милосердии, и в снисходительности, и в умении не гневаться при наносимых ударах, но таких мало, и люди более склонны к другому, поэтому ярость и непокладиста<sup>26</sup>.

Теперь, когда перечислены устойчивые состояния, соответствующие отдельным движениям чувств, избытки, недостатки и противоположные им состояния, при которых люди следуют правильному рассуждению (а что такое «правильное рассуждение» и глядя на какую мерку должно определять середину, мы рассмотрим позже<sup>27</sup>), ясно, что все нравственные

10 καὶ κακίαι περὶ ἡδονῶν καὶ λυπῶν ὑπερβολὰς καὶ ἐλλείψεις εἰσὶ, καὶ ἡδοναὶ καὶ λύπαι ἀπὸ τῶν εἰρημένων ἕξων καὶ παθημάτων γίνονται. ἀλλὰ μὴν ἢ γε βελτίστη ἕξις ἢ περὶ ἕκαστα μέση ἐστίν. δῆλον τοίνυν ὅτι αἱ ἀρεταὶ ἢ πᾶσαι ἢ τούτων τινὲς ἔσονται τῶν μεσοτήτων.

- VI. λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς ἐπιούσης σκέψεως. εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἑκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπους καὶ ζῶον ὃν ὄλωσ ζῶα καὶ φυτὸν φυτά. πρὸς δὲ τούτοις ὁ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον<sup>1</sup> τῶν ζῶων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἵπομεν ἂν πράττειν.
- 20 τῶν δ' ἀρχῶν ὅσαι τοιαῦται, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις, κύριαι λέγονται, μάλιστα δὲ δικαίως ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, ἦν ἴσως ὁ θεὸς ἀρχεῖ. ἐν δὲ ταῖς ἀκινήτοις ἀρχαῖς, οἷον ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, οὐκ ἔστι τὸ κύριον, καίτοι λέγε-  
25 ταὶ γε<sup>1</sup> καθ' ὁμοιότητα· καὶ γὰρ ἐνταῦθα κινουμένης τῆς ἀρχῆς πάντα μάλιστ' ἂν τὰ δεικνύμενα μεταβάλλοι, αὐτὰ δ' αὐτὰ οὐ μεταβάλλει ἀναιρουμένου θατέρου ὑπὸ θατέρου, ἂν μὴ τῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀνελεῖν καὶ δι' ἐκείνης δεῖξαι. ὁ δ' ἄνθρωπος ἀρχὴ κινήσεως τινός· ἢ γὰρ πρῶξις κίνησις.
- 30 ἐπεὶ δ' ὡς περ ἐν τοῖς ἄλλοις ἢ ἀρχὴ αἰτία ἐστὶ τῶν δι' αὐτὴν ὄντων ἢ γινομένων, δεῖ νοῆσαι καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων. εἰ γὰρ ἔχοντος τοῦ τριγώνου δύο ὀρθὰς ἀνάγκη τὸ τετράγωνον ἔχειν τέτταρας ὀρθὰς, φανερόν ὡς αἴτιον τούτου τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν τὸ τρίγωνον. εἰ δὲ γε μεταβάλ-  
35 λει τὸ τρίγωνον, ἀνάγκη<sup>1</sup> καὶ τὸ τετράγωνον μεταβάλλειν, οἷον εἰ τρεῖς, ἕξ, εἰ δὲ τέτταρες, ὀκτώ. κἂν εἰ μὴ μεταβάλλοι, τοιοῦτον δ' ἐστὶ, κακεῖνο τοιοῦτον ἀναγκαῖον εἶναι. δῆλον δ' ὅ ἐπιχειροῦμεν ὅτι ἀναγκαῖον, ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν νῦν δ' οὔτε μὴ λέγειν οὔτε λέγειν ἀκριβῶς οἷόν τε, πλην τοσοῦτον.

добродетели и пороки имеют дело с избытком и недостатком удовольствий и огорчений, удовольствия же и огорчения возникают от упомянутых устойчивых состояний и движений чувств. А самое лучшее состояние — среднее в каждом отдельном случае. Очевидно, стало быть, что добродетелями будут либо все эти середины, либо некоторые из них.

VI. Теперь возьмем новое исходное начало и продолжим наше исследование. От природы все существа суть первоначала чего-то, именно поэтому каждое способно порождать множество себе подобных, например, человек — людей, и вообще животное — животных, растение — растения. В добавление к этому человек один из всех животных<sup>28</sup> есть также первоначало определенных действий, ведь ни про какое другое [животное] мы не скажем «оно действует». В прямом смысле началами зовутся первые начала движения, а правильнее всего — те, от которых происходит то, что не может существовать иначе, и таким началом, пожалуй, является Бог. Там, где начала неизменны, например, в математике, [слово] «первоначало» употребляется не в прямом смысле, хотя используется по сходству. Правда, и здесь, если меняется исходный принцип, то должны стать иными и все вытекающие из него следствия, однако сами следствия не становятся иными, когда одно упраздняет другое, разве лишь если отпадает прежнее условие и доказательство ведется на основе нового исходного принципа.

Человек же есть начало некоего движения, ибо деятельность — это движение. А поскольку в этом случае, как и в других, исходное начало есть причина того, что существует или возникает благодаря ему, то ход мысли должен быть таким же, как и при [строгих] доказательствах<sup>29</sup>. Ведь когда при условии, что треугольник имеет два прямых угла, четырехугольник непременно имеет четыре прямых, то причина этого явно в том, что в треугольнике два угла — прямые; но стоит измениться треугольнику, изменится и четырехугольник, например, при трех [прямых углах в треугольнике их будет] шесть, при четырех — восемь, а поскольку [треугольник] не может меняться, но пребывает таким, как он есть, то непременно останется таким же и [четырёхугольник]. Неизбежность такого умозаключения показана нами в «Аналитиках»<sup>30</sup>. Здесь нет возможности ни опустить это, ни изложить более точно, чем мы это сейчас сделали.

- 40 εἰ γὰρ μὴθὲν ἄλλο αἴτιον<sup>1</sup> τοῦ τὸ τρίγωνον οὕτως ἔχειν, ἀρχὴ τις ἂν εἶη τοῦτο καὶ αἴτιον τῶν ὕστερον. ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἕνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίας ἔχειν, 1223a ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας. <sup>1</sup>ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνον ἐστὶ, τὰ δέ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γενέσθαι τάναντία, καὶ ὁ ἐφ' αὐτοῖς ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις, πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί. ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἀνθρωπὸς 5 ἐστὶν <sup>1</sup> ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερὸν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῷ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ.
- 10 ἐπεὶ δ' ἢ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτά (ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ διὰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα, ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν· ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος, ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει), δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος 15 καὶ ἀρχὴ πράξεων. ληπτέον ἄρα ποίων αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων. πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦμεν, ὅσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου, ἐκεῖνον αἴτιον εἶναι, ὅσα δ' ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον. πάντα δ' ὅσα προελόμενος, καὶ ἐκὼν δῆλον ὅτι. δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ 20 καὶ ἡ κακία τῶν ἐκουσίων ἂν εἴησαν.

VII. ληπτέον ἄρα τί τὸ ἐκούσιον καὶ τί τὸ ἀκούσιον, καὶ τί ἐστὶν ἡ προαίρεσις, ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία ὀρίζεται τούτοις. πρῶτον σκεπτέον τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον. τριῶν δὴ τούτων ἓν τι δόξειεν <ἂν> εἶναι, ἢτοι κατ' ὄρεξιν 25 ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τὸ μὲν ἐκούσιον κατὰ τούτων τι, τὸ δ' ἀκούσιον παρὰ τούτων τι. ἀλλὰ μὴν ἡ ὄρεξις εἰς τρία διαιρεῖται, εἰς βούλησιν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν· ὥστε ταῦτα διαιρετέον, καὶ πρῶτον κατ' ἐπιθυμίαν.



Таким образом, если свойства треугольника не вызваны посторонней причиной, то он и есть исходное начало и причина всех своих следствий, поэтому там, где у отдельных предметов допустимы противоположные свойства, их исходные начала непременно должны быть такими же: из существующего в силу необходимости проистекает то, что [существует] в силу необходимости. Напротив, то, [что происходит от других,] ранее [упомянутых нами причин], может иметь противоположные [свойства], и многие вещи, зависящие от людей, именно таковы, и люди суть их исходные начала. Стало быть, когда человек<sup>31</sup> — исходное начало и господин каких-то действий, то, очевидно, эти действия могут произойти или не произойти и от него зависит, произойти или нет тем вещам, в существовании и несуществовании которых он властен; если от него зависит делать или не делать что-либо, то он — причина этих вещей, а те, каким он причина, зависят от него.

А поскольку добродетель и порок и обусловленные ими дела заслуживают одни — похвалы, другие — порицания (порицают и хвалят не то, что бывает в силу необходимости, случайности или от природы, а то, причина чего в нас самих, ибо когда кто-то иной есть причина каких-то вещей, то порицание и похвалу за них получает он), поэтому ясно, что и добродетель и порок имеют дело с теми вещами, для которых сам человек есть причина и исходное начало действий. Значит, надо понять, при каких действиях сам человек — причина и исходное начало. Все мы согласны, что поступая добровольно и по собственному выбору, человек бывает причиной своего поступка, а когда не добровольно, то и не он причина. И ясно, что действуя по собственному выбору, он [действует] добровольно. Очевидно тем самым, что и добродетель и порок должны принадлежать к числу добровольных [действий].

VII. Итак, надо понять, что есть «добровольное», а что «недобровольное» и что такое «собственный выбор», поскольку добродетель и порок определяются ими. Сначала рассмотрим «добровольное» и «недобровольное». Они, по-видимому, должны быть одним из трех: чем-то связанным со стремлением, с выбором, с размышлением, причем «добровольное» согласуется с ними, а «недобровольное» идет вразрез с ними. Стремление, в свою очередь, делится на три: на хотение, яростный порыв и страстное желание. Следовательно, будем придерживаться этого деления и начнем с того, что связано со «страстным желанием».

δόξειε δ' ἂν πᾶν τὸ κατ' ἐπιθυμίαν ἐκούσιον εἶναι.  
30 τὸ γὰρ ἰακούσιον πᾶν δοκεῖ εἶναι βίαιον, τὸ δὲ βίαιον  
λυπηρόν, καὶ πᾶν ὃ ἀναγκαζόμενοι ποιούσιν ἢ πάσχουσιν,  
ὥσπερ καὶ Εὐήνος φησί

πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμ' ἀνιαρὸν ἔφυ.

ὥστ' εἴ τι λυπηρόν, βίαιον, καὶ εἰ βίαιον, λυπηρόν. τὸ  
δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πᾶν λυπηρόν (ἢ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ  
35 ἡδέος), ὥστε ἰβίαιον καὶ ἰακούσιον. τὸ ἄρα κατ' ἐπιθυμίαν  
ἐκούσιον· ἐναντία γὰρ ταῦτ' ἀλλήλοις. ἔτι ἡ μοχθηρία ἀδι-  
κώτερον πᾶσα ποιεῖ, ἢ δ' ἀκρασία μοχθηρία δοκεῖ εἶναι,  
ὃ δ' ἀκρατής ὁ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν παρὰ τὸν λογισμὸν  
οἶος πράττειν, ἀκρατεύεται δ' ὅταν ἐνεργῇ κατ' αὐτήν, τὸ  
1223b δ' ἀδικεῖν ἐκούσιον, ὥσθ' ὁ ἰἀκρατής ἀδικήσει τῷ πράττειν  
κατ' ἐπιθυμίαν· ἐκὼν ἄρα πράξει, καὶ ἐκούσιον τὸ κατ'  
ἐπιθυμίαν· καὶ γὰρ ἄτοπον εἰ δικαιότεροι ἔσονται οἱ ἀκρα-  
τεῖς γινόμενοι.

ἐκ μὲν τοίνυν τούτων δόξειεν ἂν τὸ κατ' ἐπιθυμίαν  
5 ἐκούσιον εἶναι, ἐκ δὲ ἰτῶνδε τούναντίον. ἅπαν γὰρ ὃ ἐκὼν  
τις πράττει, βουλόμενος πράττει, καὶ ὃ βούλεται, ἐκὼν.  
βούλεται δ' οὐθεὶς ὃ οἶεται εἶναι κακόν. ἀλλὰ μὴν ὃ  
ἀκρατευόμενος οὐχ ἂ βούλεται ποιεῖ· τὸ γὰρ παρ' ὃ οἶεται  
βέλτιστον εἶναι πράττειν δι' ἐπιθυμίαν ἀκρατεῦσθαι ἐστίν.  
10 ὥστε ἅμα συμβήσεται τὸν αὐτὸν ἰἐκόντα καὶ ἰακόντα πράτ-  
τειν· τοῦτο δ' ἀδύνατον.

ἔτι δ' ὃ ἐγκρατής δικαιοπραγήσει, καὶ μᾶλλον τῆς  
ἀκρασίας. ἢ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετὴ, ἢ δ' ἀρετὴ δικαιο-  
τέρους ποιεῖ. ἐγκρατεύεται δ' ὅταν πράττη παρὰ τὴν  
ἐπιθυμίαν κατὰ τὸν λογισμὸν. ὥστ' εἰ τὸ μὲν δικαιο-  
15 πραγεῖν ἐκούσιον, ὥσπερ καὶ τὸ ἰἀδικεῖν (ἄμφω γὰρ δοκεῖ  
ταῦτα ἐκούσια εἶναι, καὶ ἀνάγκη, εἰ θάτερον ἐκούσιον, καὶ  
θάτερον), τὸ δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἰακούσιον, ἅμα ἄρα  
ὃ αὐτὸς τὸ αὐτὸ πράξει ἐκὼν καὶ ἰακῶν.

Может показаться, что все согласное со страстным желанием — добровольно, ведь все недобровольное, по-видимому, принудительно, а принудительное — неприятно, как и все, что люди делают или терпят насильно по словам Евена<sup>32</sup>

Всякое дело насильное мерзостно всегда.

Таким образом, если что-то неприятно, оно принудительно, а если принудительно, то неприятно. А все, что наперекор страстному желанию — неприятно (поскольку страстное желание [— это желание] приятного), следовательно, принудительно и недобровольно. Согласное со страстным желанием, тем самым, добровольно, ибо это вещи противоположные друг другу. Далее, всякое дурное свойство делает человека худшим, невоздержность, по-видимому, есть дурное свойство, невоздержный же — тот, кто способен действовать следуя страстному желанию вопреки рассудку, и ведет себя человек невоздержно, когда действует, подчиняясь страстному желанию, а поступать дурно — дело добровольное, так что невоздержный будет вести себя дурно, действуя в соответствии со страстным желанием. Значит, он будет действовать добровольно, и следовать страстному желанию — дело добровольное. Нелепо, в самом деле, если, став невоздержными, люди будут вести себя правильнее.

Итак, на основании сказанного может показаться, что согласное со страстным желанием — добровольно, однако ниже следующее говорит об обратном: все, что человек делает добровольно, он делает, потому что хочет, и когда делает то, что хочет, поступает добровольно. Никто не хочет того, что он признает дурным<sup>33</sup>. А вот невоздержный делает не то, что хочет, ведь поступать вопреки тому, что человек признает наилучшим, — это и есть вести себя невоздержно из-за страстного желания, так что получится, что один и тот же будет действовать и добровольно и недобровольно. Это невозможно.

Далее: воздержный будет вести себя правильно, особенно [когда есть повод к] невоздержности, ведь воздержность — добродетель, а добродетель делает людей лучшими. Воздерживается человек тогда, когда, следуя рассудку, поступает наперекор желанию. Таким образом, если вести себя правильно — дело добровольное, равно как и поступать неправильно (ведь в обоих случаях поступок доброволен, и если один доброволен, то непременно также и другой), а действовать наперекор желанию — это значит поступать недобровольно, тогда один и тот же будет делать одно и то же и добровольно и недобровольно.

ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ θυμοῦ. ἀκρασία γὰρ καὶ ἐγκράτεια καὶ θυμοῦ δοκεῖ εἶναι, ὥσπερ καὶ ἐπιθυμίας·  
20 καὶ ἴ τὸ παρὰ τὸν θυμὸν λυπηρόν, καὶ βίαιον ἢ κάθεξις, ὥστ' εἰ τὸ βίαιον ἀκούσιον, τὸ κατὰ τὸν θυμὸν ἐκούσιον ἂν εἴη πᾶν. ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν εἰς τὴν ἰσχὺν τοῦ θυμοῦ βλέψας ὅτι λυπηρὰ ἢ κώλυσις αὐτοῦ· “χαλεπὸν γάρ” φησι “θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ἄνεϊται.” εἰ δ' ἀδύ-  
25 νατον τὸ ἰαυτὸν ἐκόντα καὶ ἄκοντα πράττειν ἅμα τὸ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦ πράγματος, μᾶλλον ἐκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν τοῦ κατ' ἐπιθυμίαν καὶ θυμὸν. τεκμήριον δέ· πολλὰ γὰρ πράττομεν ἐκόντες ἄνευ ὀργῆς καὶ ἐπιθυμίας.

λείπεται ἄρα, εἰ τὸ βουλόμενον καὶ ἐκούσιον ταυτό,  
30 σκέψασθαι. φαίνεται δὲ καὶ τοῦτο ἀδύνατον. ὑπόκειται γὰρ ἡμῖν καὶ δοκεῖ ἢ μοχθηρία ἀδικωτέρους ποιεῖν, ἢ δ' ἀκρασία μοχθηρία τις φαίνεται· συμβήσεται δὲ τούναντίον. βούλεται μὲν γὰρ οὐθεὶς ὁ οἶεται εἶναι κακά, πράττει δ' ὅταν γίνηται ἀκρατής· εἰ οὖν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἐκούσιον, τὸ  
35 δ' ἐκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν, ὅταν ἀκρατής γένηται, οὐκέτι ἀδικήσει, ἀλλ' ἔσται δικαιότερος ἢ πρὶν γενέσθαι ἀκρατής. τοῦτο δ' ἀδύνατον.

ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστι τὸ ἐκούσιον τὸ κατὰ ὄρεξιν πράττειν, οὐδ' ἀκούσιον τὸ παρὰ τὴν ὄρεξιν, φανερόν·

VIII. ὅτι δ' οὐδὲ κατὰ προαίρεσιν, πάλιν ἐκ τῶνδε δῆλον. τὸ μὲν γὰρ κατὰ βούλησιν ὡς οὐκ ἀκούσιον ἀπεδείχθη,  
1224a ἀλλὰ μᾶλλον πᾶν ὁ βούλεται καὶ ἐκούσιον (ἀλλ' ὅτι καὶ μὴ βουλόμενον ἐνδέχεται πράττειν ἐκόντα, τοῦτο δέδεικται μόνον)· πολλὰ δὲ βουλόμενοι πράττομεν ἐξαίφνης, προαιρεῖται δ' οὐδεὶς οὐδὲν ἐξαίφνης.

5 εἰ δὲ ἀνάγκη μὲν ἦν τριῶν τούτων ἐν τι εἶναι τὸ ἐκούσιον, ἢ κατ' ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τούτων δὲ τὰ δύο μὴ ἐστί, λείπεται ἐν τῷ διανοούμενόν πως πράττειν εἶναι τὸ ἐκούσιον. ἔτι δὲ μικρὸν προαγαγόντες τὸν λόγον, ἐπιθῶμεν τέλος τῷ περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ ἀκουσίου διορισμῷ. δοκεῖ γὰρ τὸ βία καὶ

Это рассуждение применимо и к «ярости». Действительно, можно воздерживаться и не воздерживаться от «ярости», как и от «страстного желания», и поступать наперекор «ярости» — неприятно, и подавлять ее — это принуждение, так что если действовать по принуждению значит поступать недобровольно, то всякое следование ярости должно быть добровольным. Вот и Гераклит, увидевши силу ярости, как мучительно бывает ее подавлять, говорит: «трудно побороть ярость, ведь это покупается ценою жизни»<sup>34</sup>. Если же невозможно совершать одно и то же добровольно и вместе с тем недобровольно, то более добровольен поступок согласный с хотением, чем со страстным желанием и яростью. Об этом свидетельствует то, что мы многое делаем добровольно без гнева и страсти.

Остается рассмотреть, совпадает ли «хотение» и «добровольное». И это также, по всей очевидности, невозможно. В самом деле, мы предполагаем и признаем, что дурное свойство делает людей худшими, а невоздержность — это явно дурное свойство. Однако [наш вывод] будет противоречить этому, ведь никто не хочет [себе] того, что он находит дурным, но творит это, когда становится невоздержным. Так вот, если поступать дурно — дело добровольное, а «добровольное» значит «согласно хотению», то, став невоздержным, человек уже не будет вести себя дурно, но будет поступать более правильно, чем до того, как стал невоздержным. А это невозможно.

Очевидно, стало быть, что «добровольно» вовсе не означает «поступать по своему стремлению», и «недобровольно» — это не «вопреки стремлению».

VIII. Вместе с тем [«добровольно»] — это и не «по собственному выбору», что опять-таки ясно из нижеследующего, ведь «по своему хотению», как доказано, не есть недобровольное, мало того, все желанное — добровольно (а то, что добровольно можно поступать и без желания, было выявлено особо). Охваченные желанием мы многое делаем внезапно, тогда как выбор никогда не бывает внезапным.

В силу того, что «добровольное» непременно должно быть согласно с одним из трех — либо со стремлением, либо с выбором, либо с размышлением, и поскольку два первых отпадают, то остается, что «добровольное» — это действие, обоснованное размышлением. Еще немного продолжим наше рассуждение и доведем до конца [поиск] определения «добровольного» и «недобровольного». «Делать что-либо по принуждению

10 μὴ βία τι ποιεῖν οἰκεῖα τοῖς εἰρημένους εἶναι· τό τε γὰρ βίαιον ἀκούσιον, καὶ τὸ ἀκούσιον πᾶν βίαιον εἶναι φαμέν. ὥστε περὶ τοῦ βία σκεπτέον πρῶτον, τί ἐστὶ καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον.

δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον καὶ τὸ ἀναγκαῖον ἀντικεῖσθαι, καὶ  
15 ἡ βία καὶ ἡ ἀνάγκη, τῷ ἐκουσίῳ καὶ τῇ πειθοῖ ἐπὶ τῶν πραττομένων. καθόλου δὲ τὸ βίαιον καὶ τὴν ἀνάγκην καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων λέγομεν· καὶ γὰρ τὸν λίθον ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω βία καὶ ἀναγκαζόμενα φέρεσθαι φαμέν. ταῦτα δ' ὅταν κατὰ τὴν φύσει καὶ τὴν καθ' αὐτὰ ὀρμὴν φέρηται,  
20 οὐ βία, οὐ μὴν οὐδ' ἐκούσια λέγεται, ἀλλ' ἀνώνυμος ἡ ἀντίθεσις. ὅταν δὲ παρὰ ταύτην, βία φαμέν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἐμψύχων καὶ ἐπὶ τῶν ζῶων ὀρώμεν βία πολλὰ καὶ πάσχοντα καὶ ποιοῦντα, ὅταν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὀρμὴν ἔξωθέν τι κινή. ἐν μὲν τοῖς ἀψύχοις ἀπλή ἡ ἀρχή, ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις πλεονάζει· οὐ γὰρ αἰεὶ ἡ ὄρεξις καὶ ὁ λό-  
25 γος ἰσχυροῦται. ὥστ' ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ζῶων ἀπλοῦν τὸ βίαιον, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀψύχων (οὐ γὰρ ἔχει λόγον καὶ ὄρεξιν ἐναντίαν, ἀλλὰ τῇ ὀρέξει ζῆ)· ἐν δ' ἀνθρώπῳ ἔνεστιν ἄμφω, καὶ ἐν τινὶ ἡλικίᾳ, ἣ καὶ τὸ πράττειν ἀποδίδομεν. οὐ γὰρ φαμεν τὸ παιδίον πράττειν, οὐδὲ τὸ θηρίον,  
30 ἀλλὰ τὸν ἤδη ἰδιότῳ λογισμὸν πράττοντα.

δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον ἅπαν λυπηρὸν εἶναι, καὶ οὐθεὶς βία μὲν ποιεῖ, χαίρων δέ. διὸ περὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ πλείστη ἀμφισβήτησις ἐστίν. ἐναντίας γὰρ ὀρμᾶς ἔχων αὐτὸς ἕκαστος αὐτῷ πράττει, ὥστ' ὁ τ' ἐγκρατῆς βία,  
35 φασίν, ἀφέλκει αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἡδέων ἰσχυροῦται (ἀλγεῖ γὰρ ἀφέλκων πρὸς ἀντιτείνουσας τὴν ὄρεξιν), ὁ τ' ἀκρατῆς βία παρὰ τὸν λογισμὸν. ἥττον δὲ δοκεῖ λυπεῖσθαι· ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ἣ ἀκολουθεῖ χαίρων, ὥστε ὁ ἀκρατῆς μᾶλλον ἐκὼν καὶ οὐ βία, ὅτι οὐ λυπηρῶς. ἡ δὲ πειθὴ τῇ βίᾳ

или без принуждения» тесно связано, по-видимому, с тем, о чем мы говорили. Ведь «принудительное» — недобровольно, и все недобровольное мы называем принудительным, так что сначала надо рассмотреть «принудительное», что это такое и как оно относится к добровольному и недобровольному.

Принято думать, что «принудительное» и «необходимое», а также «принуждение» и «необходимость» противоположны «добровольному» и «убеждению сделать что-либо»<sup>35</sup>. В широком смысле мы прилагаем слова «принудительное» и «необходимость» также и к неодушевленным предметам, поскольку говорим, что камень по необходимости вынужден бывает нестись вверх, а огонь — вниз. Однако когда эти предметы несутся в силу природного, то есть свойственного им, стремления, то о них не говорится [что они это делают] принудительно или добровольно, в этом случае противопоставление не имеет названия. Если же это происходит вопреки природному стремлению, то мы говорим, что имеет место принуждение. Равным образом мы наблюдаем, как одушевленные предметы и животные многое терпят и делают по принуждению, когда наперекор собственному стремлению приводятся в движение чем-то извне. У неодушевленных [движущее] начало просто, у одушевленных же оно многообразно, ибо не всегда согласны между собой стремление и сознание, поэтому у прочих живых существ, как и у неодушевленных, «принудительное» просто, поскольку сознание и стремление у них не противостоят друг другу и они живут, как велит стремление. В человеке же присутствует то и другое [стремление и сознание], то есть в определенном возрасте, который мы признаем дееспособным. Ведь ни о ребенке, ни о звере мы не скажем «он действует», но только о том, кто действует с рассуждением.

Принято думать, что все принудительное — мучительно и что никто не радуется, поступая по принуждению. Вот почему весьма много споров о воздержном и невоздержном<sup>36</sup>, ведь каждый из них действует наперекор собственным порывам, так что воздержный, говорят, насильно отвлекает себя от страстного желания наслаждаться, ведь он отвлекает себя с болью, когда собственное стремление тянет в другую сторону, невоздержный же [действует] насильно наперекор рассудку, но страдает, по-видимому, меньше, с радостью повинаясь страстному желанию наслаждаться, так что невоздержный скорее всего ведет себя добровольно и без принуждения, поскольку не страдает.

1224b ἀντιτίθεται. ὁ δ' ἐγκρατῆς ἔφ' ἃ πέπεισται ἄγει, καὶ πο-  
ρεύεται οὐ βίᾳ, ἀλλ' ἐκῶν. ἡ δὲ ἐπιθυμία οὐ πείσασα  
ἄγει· οὐ γὰρ μετέχει λόγου.

ὅτι μὲν οὖν δοκοῦσιν οὗτοι μόνοι βίᾳ καὶ ἄκοντες  
ποιεῖν, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, ὅτι καθ' ὁμοιότητά τινα τοῦ  
5 βίᾳ, καθ' ἣν καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων λέγομεν, εἴρηται· οὐ μὴν  
ἀλλ' εἴ τις προσθῆ τὸ ἐν τῷ διορισμῷ προσκείμενον, κάκει  
λύεται τὸ λεχθέν. ὅταν μὲν γὰρ τι τῶν ἔξωθεν παρὰ τὴν  
ἐν αὐτῷ ὀρμὴν κινήῃ ἢ ἡρεμίζῃ, βίᾳ φαμέν, ὅταν δὲ μή,  
οὐ βίᾳ· ἐν δὲ τῷ ἀκρατεῖ καὶ ἐγκρατεῖ ἢ καθ' αὐτὸν ὀρμῇ  
10 ἐνοῦσα ἄγει (ἄμφω γὰρ ἔχει)· ὥστ' οὐ βίᾳ οὐδέτερος,  
ἀλλ' ἐκῶν διὰ γε ταῦτα πράττει ἄν, οὐδ' ἀναγκαζόμενος.  
τὴν γὰρ ἔξωθεν ἀρχήν, τὴν παρὰ τὴν ὀρμὴν ἢ ἐμποδίζου-  
σαν ἢ κινούσαν, ἀνάγκην λέγομεν, ὥσπερ εἴ τις λαβὼν τὴν  
χεῖρα τύπτει τινὰ ἀντιτείνοντος καὶ τῷ βούλεσθαι καὶ  
15 τῷ ἐπιθυμεῖν· ὅταν δ' ἔσωθεν ἢ ἀρχή, οὐ βίᾳ.

ἔτι καὶ ἡδονὴ καὶ λύπη ἐν ἀμφοτέροις ἔνεστι. καὶ  
γὰρ ὁ ἐγκρατευόμενος λυπεῖται παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράτ-  
των ἤδη, καὶ χαίρει τὴν ἀπ' ἐλπίδος ἡδονήν, ὅτι ὕστερον  
ἄφελθήσεται, ἢ καὶ ἤδη ἄφελεῖται ὑγιαίνων· καὶ ὁ ἀκρατῆς  
20 χαίρει μὲν τυγχάνων ἀκρατευόμενος οὐ ἐπιθυμεῖ, λυπεῖ-  
ται δὲ τὴν ἀπ' ἐλπίδος λύπην, οἶεται γὰρ κακὸν πράττειν.  
ὥστε τὸ μὲν βίᾳ ἐκάτερον φάναι ποιεῖν ἔχει λόγον, καὶ  
διὰ τὴν ὄρεξιν καὶ διὰ τὸν λογισμὸν ἐκάτερον ἄκοντα ποτὲ  
πράττειν· κεχωρισμένα γὰρ ὄντα ἐκάτερα ἐκκρούεται ὑπ'  
25 ἀλλήλων. ὅθεν καὶ ἐπὶ τὴν ὄλην μεταφέρουσι ψυχὴν,  
ὅτι τῶν ἐν ψυχῇ τι τοιοῦτον ὀρώσιν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν μο-  
ρίων ἐνδέχεται τοῦτο λέγειν· ἡ δ' ὄλη ἐκούσα ψυχὴ καὶ  
τοῦ ἀκρατοῦς καὶ τοῦ ἐγκρατοῦς πράττει, βίᾳ δ' οὐδέτερος,  
ἀλλὰ τῶν ἐν ἐκείνοις τι, ἐπεὶ καὶ φύσει ἀμφοτέρα ἔχομεν.



Принуждению и необходимости противоположно убеждение. Воздержный идет к тому, в чем он успел убедиться, и совершает путь не принудительно, а добровольно, тогда как страстное желание уводит за собой, не убедив заранее, ибо не причастно разуму.

Итак, мы сказали, что воздержный и невоздержный действуют, как кажется, исключительно по принуждению, и о причине этого — что это принуждение в чем-то схоже с тем, о чем мы говорим, касаясь неодоушевленных предметов. Однако если предположить то, что содержится в определении, то сказанное теряет тут силу. Действительно, когда предмет вопреки собственному порыву приводится в движение или в состояние покоя чем-то внешним, то мы говорим «по принуждению», в противном же случае — «без принуждения». Воздержного же и невоздержного увлекает их собственный порыв, ибо он владеет обоими, следовательно, ни тот, ни другой не поступают по принуждению, но будут действовать добровольно, а не в силу необходимости. Ведь необходимостью мы называем внешнее исходное начало, которое либо удерживает, либо приводит в движение предмет наперекор его собственному порыву, подобно тому, как если бы некто, взяв чью-то руку против воли и желания этого человека стал бы ею бить кого-то третьего; если же исходное начало внутри, то нет насилия.

Обоим присущи также удовольствие и страдание: и сдерживающий себя страдает, когда поступает наперекор страстному желанию, но он же полон и радостного удовольствия, ибо надеется получить пользу потом или уже получает ее, сохраняя свое здоровье; и невоздержный радуется, когда не сдерживаясь достигает того, чего страстно желает, но скорбит, ожидая страданий, ибо сознает, что поступает дурно. Итак, есть основание утверждать, что каждый из них поступает по принуждению<sup>37</sup>; ведь каждый ведет себя недобровольно: один — по причине стремления, другой — по причине рассуждения. Обе эти [силы существуют в них] врозь и взаимно отталкивают друг друга. Наблюдая такое в одной части души люди переносят это на всю душу. Допустимо говорить так применительно к отдельным частям души, однако в целом душа и невоздержного и воздержного действует добровольно, и ни один из них не поступает по принуждению, но так действует нечто из того, что в них находится, поскольку нам от природы присуще то и другое.

30 και γὰρ ὁ λόγος φύσει ὑπάρχει, ὅτι ἑωμένης τῆς γενέ-  
σεως καὶ μὴ πηρωθείσης ἐνέσται, καὶ ἡ ἐπιθυμία, ὅτι εὐθὺς  
ἐκ γενετῆς ἀκολουθεῖ καὶ ἔνεστιν. σχεδὸν δὲ τούτοις δυσὶ  
τὸ φύσει διορίζομεν, τῷ τε ὅσα εὐθὺς γιγνομένοις ἀκολουθεῖ  
πᾶσι, καὶ ὅσα ἑωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίνεταί  
35 ἡμῖν, οἷον πολιὰ καὶ γῆρας καὶ τᾶλλα τὰ ἑωμένα. ὥστε  
μὴ κατὰ φύσιν ἐκάτερος πράττει, ἀπλῶς δὲ κατὰ φύσιν  
ἐκάτερος, οὐ τὴν αὐτήν. <αὐταὶ> μὲν οὖν <αἱ> περὶ τὸν ἀκρατῆ  
καὶ ἐγκρατῆ ἀπορία περὶ τοῦ βίᾳ πράττειν ἢ ἀμφοτέρους  
ἢ τὸν ἕτερον, ὥστε ἢ μὴ ἐκόντας ἢ ἅμα βίᾳ καὶ ἐκόντας, εἰ  
δὲ τὸ βίᾳ ἀκούσιον, ἅμα ἐκόντας καὶ ἄκοντας πράττειν  
1225a σχεδὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον ἡμῖν ὡς ἀπαντητέον.

λέγονται δὲ κατ' ἄλλον τρόπον βίᾳ καὶ ἀναγκασθέντες  
πράξει, οὐ διαφωνούντος τοῦ λόγου καὶ τῆς ὀρέξεως, ὅταν  
πράττωσιν ὁ καὶ λυπηρὸν καὶ φαῦλον ὑπολαμβάνουσιν,  
5 ἄλλ' ἂν μὴ τοῦτο πράττωσι, πληγαὶ ἢ δεσμοὶ ἢ θάνατοι  
ᾧσιν. ταῦτα γὰρ φασὶν ἀναγκασθέντες πράξει. ἢ οὐ, ἀλλὰ  
πάντες ἐκόντες ποιοῦσιν αὐτὸ τοῦτο; ἔξεστι γὰρ μὴ ποιεῖν,  
ἀλλ' ἐκεῖνο ὑπομεῖναι τὸ πάθος.

ἔτι ἴσως τούτων τὰ μὲν φαίη τις ἂν τὰ δ' οὐ. ὅσα μὲν  
10 γὰρ ἐφ' αὐτῷ τῶν ἑωμένων μὴ ὑπάρξει ἢ ὑπάρξει, αἰεὶ ὅσα  
πράττει ἢ μὴ βούλεται, ἐκὼν πράττει, καὶ οὐ βίᾳ. ὅσα δὲ μὴ  
ἐφ' αὐτῷ τῶν τοιούτων, βίᾳ πῶς, οὐ μέντοι γ' ἀπλῶς, ὅτι οὐκ  
αὐτὸ τοῦτο προαιρεῖται ὁ πράττει, ἀλλ' οὐ ἕνεκα, ἐπεὶ καὶ ἐν  
τούτοις ἐστὶ τις διαφορὰ. εἰ γὰρ ἴνα μὴ λάβῃ ψηλαφῶν ἀπο-  
15 κτεῖνοι, γελοῖος ἂν εἴη, εἰ λέγοι ὅτι βίᾳ καὶ ἀναγκαζόμενος,  
ἀλλὰ δεῖ μείζον κακὸν καὶ λυπηρότερον εἶναι, ὃ πείσεται  
μὴ ποιήσας. οὕτω γὰρ ἀναγκαζόμενος, καὶ μὴ βίᾳ, πράξει, ἢ

В самом деле, разум ведь тоже присущ от природы, и когда человек рождается нормально, без увечий, у него будет [разум], также присуще и страстное желание, потому что оно сопровождает нас от рождения и находится в нас. Вот этими двумя вещами мы и определяем, пожалуй, [понятие] «от природы»: тем, что сопровождает всех сразу после рождения, и тем, что непременно приходит к нам, если рождение нормально, например, седина, старость и остальное подобное. Таким образом, каждый из них поступает не сообразно с природой, а если говорить вообще, то — сообразно с ней, только не в одном и том же смысле. Вот каковы затруднения, касающиеся «невоздержного» и «воздержного»: ведут ли себя оба по принуждению или только один из них, так что поступают то ли недобровольно, то ли одновременно по принуждению и добровольно, а если «по принуждению» означает «недобровольно», то действуют ли они одновременно как «добровольные» и «недобровольные». Из сказанного нами приблизительно ясно, как эти вопросы надо решать.

О том, что ведут себя «по принуждению», «в силу необходимости» люди говорят и при других обстоятельствах, когда нет разногласия между разумом и стремлением<sup>38</sup>, однако, делают то, что сами признают неприятным и скверным, ибо в противном случае грозят побои, узы, смерть. Они говорят, что поступили так в силу необходимости. А если нет? А если именно это все делают добровольно? Ведь можно этого не делать, но претерпеть выше названное страдание.

И еще, пожалуй, можно бы сказать, что одни из этих поступков добровольны, а другие нет. Ведь когда от человека зависит, быть или не быть чему-то из этого, то его поступки, даже если они противны его желанию, всегда добровольны, а не принудительны, если же [он делает то, что] от него не зависит, то в каком-то отношении поступает по принуждению, однако не в прямом смысле, поскольку он отдает предпочтение не тому, что он делает, а тому, ради чего, ибо и в этом есть некое различие. В самом деле, если бы некто убил другого из боязни, что тот его станет ошупывать, то вызвал бы смех, если бы заявил, что действовал принудительно, в силу необходимости. Нет, [вред] должен быть более опасным и мучительным, чтобы убедить, что [преступления] не было. Тот поступит в силу необходимости, но без принуждения, или, по крайней мере,

οὐ φύσει <γε,> ὅταν κακὸν ἀγαθοῦ ἕνεκα ἢ μείζονος κακοῦ ἀπολύσεως πράττη, καὶ ἄκων γε· οὐ γὰρ ἐφ' αὐτῷ ταῦτα.

- 20 διὸ καὶ τὸν ἔρωτα πολλοὶ ἀκούσιον τιθέασιν, καὶ θυμὸς ἐνίους καὶ τὰ φυσικά, ὅτι ἰσχυρὰ καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν· καὶ συγγνώμην ἔχομεν ὡς πεφυκῶτα βιάζεσθαι τὴν φύσιν. καὶ μᾶλλον ἂν δόξειε βία καὶ ἄκων πράττειν, ἵνα μὴ ἀλγῆ ἰσχυρῶς, ἢ ἵνα μὴ ἡρέμα, καὶ ὅλως ἵνα μὴ ἀλγῆ ἢ
- 25 ἵνα ἰ(μὴ) χαίρη. τὸ γὰρ ἐφ' αὐτῷ, εἰς ὃ ἀνάγεται ὅλον, τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἢ αὐτοῦ φύσις οἷα τε φέρειν· ὃ δὲ μὴ οἷα τε, μὴδ' ἐστὶ τῆς ἐκείνου φύσει ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ, οὐκ ἐφ' αὐτῷ. διὸ καὶ τοὺς ἐνθουσιῶντας καὶ προλέγοντας, καίπερ διανοίας ἔργον ποιοῦντας, ὅμως οὐ φαμεν ἐφ' αὐτοῖς εἶναι,
- 30 οὔτ' εἰπεῖν ἂ εἶπον, οὔτε πράξειν ἂ ἐπραξαν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δι' ἐπιθυμίαν ὥστε καὶ διάνοιαι τινες καὶ πάθη οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἰσίν, ἢ πράξεις αἱ κατὰ τὰς τοιαύτας διανοίας καὶ λογισμοὺς, ἀλλ' ὥσπερ Φιλόλαος ἔφη εἶναι τινὰς λόγους κρείττους ἡμῶν. ὥστ' εἰ τὸ ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον
- 35 καὶ πρὸς τὸ βία ἔδει σκέψασθαι, τοῦτο μὲν οὕτω διηρήσθω (οἱ γὰρ μάλιστα ἐμποδίζοντες τὸ ἐκούσιον \*\* ὡς βία πράττοντες, ἀλλ' ἐκόντες).

- IX. ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἔχει τέλος, καὶ οὔτε τῇ ὀρέξει οὔτε τῇ προ-
- 1225b αἰρέσει τὸ ἐκούσιον ὄρισται, λοιπὸν δὴ ὀρίσασθαι τὸ κατὰ τὴν διάνοιαν. δοκεῖ δὴ ἐναντίον εἶναι τὸ ἐκούσιον τῷ ἀκουσίῳ, καὶ τὸ εἰδῶτα ἢ ὄν ἢ ᾧ ἢ οὐ ἕνεκα (ἐνίστε γὰρ οἶδε μὲν ὅτι πατήρ, ἀλλ' οὐχ ἵνα ἀποκτείνῃ, ἀλλ' ἵνα σώσῃ, ὥσπερ
- 5 αἱ Πελιάδες, ἥτοι ὡς τοδὶ μὲν πόμα, ἀλλ' ἵνα φίλτρον καὶ οἶνον, τὸ δ' ἦν κώνειον) τῷ ἀγνοοῦντα καὶ ὄν καὶ ᾧ καὶ ὃ

несогласно с природой, кто совершит зло ради блага или ради предотвращения большего зла, и он будет действовать недобровольно, ибо [обстоятельства] от него не зависят.

Вот поэтому многие полагают, что любовь — недобровольна<sup>39</sup>, равно как и некоторые [порывы] ярости и естественные отправления поскольку они сильны и превосмогают природу. И мы бываем тут снисходительны, понимая, что в этих случаях природе естественно быть принуждаемой. И поступают по принуждению и недобровольно скорее всего, по-видимому, чтобы избежать сильной, а не едва заметной боли, и вообще чтобы не мучиться, а не для того, чтобы радоваться. Действительно, «то, что во власти человека», а к этому все сводится, означает — «то, что его природа способна вынести», а то, на что она не способна и что не свойственно его естественному стремлению или разуму, — то не во власти человека. Так, об охваченных вдохновением прорицателях мы не говорим, что они властны говорить то, что говорят или делать то, что делают, хотя в них работает разум. То же самое относится и к тем, кто увлечен своим страстным желанием, следовательно, некоторые мысли и движения чувств или действия, соответствующие таким мыслям и рассуждениям, нам не подвластны, но, как сказал Филолай<sup>40</sup>, бывают доводы сильнее нас. Итак, поскольку «добровольное» и «недобровольное» должно было рассмотреть в их отношении с «принудительным», постольку пусть имеет силу данное определение, ведь [определить] «добровольное» более всего мешает то, что люди ведут себя как бы по принуждению, однако добровольно.

IX. [Наше рассуждение] подошло к концу, и «добровольное» не получило своего определения ни при помощи понятия «стремление», ни при помощи [понятия] «выбор», остается определить его как «соотнесенное с размышлением». «Добровольное», как кажется, противоположно «недобровольному», и дело, совершаемое тем, кто знает на кого, посредством чего и ради чего направлено его действие, противоположно делу, которое совершается в неведении кому, посредством чего и что именно делается [и совершается] по незнанию, а не случайно. Так, известно было, что это отец и поступили с ним не для того, чтобы его убить, а чтобы спасти, как сделали Пелиады<sup>41</sup>, или [знали], что это питье, но [думали], что оно — любовный напиток или вино, а это был яд. Поступок, совершаемый в

δι' ἄγνοιαν, μὴ κατὰ συμβεβηκός· τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν, καὶ ὁ  
καὶ ᾧ καὶ ὄν, ἀκούσιον· τὸ ἐναντίον ἄρ' ἐκούσιον. ὅσα μὲν  
οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὄν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοῶν καὶ δι'  
αὐτόν, ἐκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι, καὶ τὸ ἐκούσιον τοῦτ'  
ἐστίν· ὅσα δ' ἀγνοῶν καὶ διὰ τὸ ἀγνοεῖν, ἄκων. ἐπεὶ δὲ  
10 τὸ ἐπίστασθαι καὶ τὸ εἰδέναι διττόν, ἐν μὲν τὸ ἔχειν, ἐν  
δὲ τὸ χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ, ὁ ἔχων μὴ χρώμενος δὲ ἔστι  
μὲν ὡς δικαίως <ἀν> ἀγνοῶν λέγοιτο, ἔστι δὲ ὡς οὐ δικαίως,  
οἷον εἰ δι' ἀμέλειαν μὴ ἐχρήτο. ὁμοίως δὲ καὶ μὴ ἔχων  
τις ψέγοιτο ἂν, εἰ ὁ ῥάδιον ἢ ἀναγκαῖον ἦν, μὴ ἔχει δι'  
15 ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λύπην. ταῦτ' οὖν προσδιοριστέον.  
περὶ μὲν οὖν τοῦ ἐκούσιου καὶ ἀκουσίου διωρίσθω  
τούτων τὸν τρόπον·

- X. περὶ δὲ προαιρέσεως μετὰ τοῦτο λέγωμεν, διαπορήσαντες  
πρῶτον τῷ λόγῳ περὶ αὐτῆς. διστάσειε γὰρ ἂν τις ἐν  
20 τῷ γένει πέφυκε καὶ ἐν ποίῳ θεῖναι αὐτὴν χρῆ, καὶ  
πότερον οὐ ταῦτόν τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ προαιρετὸν ἢ ταῦτόν  
ἐστίν. μάλιστα δὲ λέγεται παρὰ τινων, καὶ ζητοῦντι δόξειε  
δ' ἂν δυοῖν εἶναι θάτερον ἢ προαίρεσις, ἤτοι δόξα ἢ  
ῥεξις· ἀμφοτέρα γὰρ φαίνεται παρακολουθοῦντα.  
25 ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ῥεξις ἴφανερὸν. ἢ γὰρ βούλη-  
σις ἂν εἴη ἢ ἐπιθυμία ἢ θυμός· οὐθεὶς γὰρ ὀρέγεται μηθὲν  
πεπονθῶς τούτων. θυμὸς μὲν οὖν καὶ ἐπιθυμία καὶ τοῖς  
θηρίοις ὑπάρχει, προαίρεσις δ' οὐ. ἔτι δὲ καὶ οἷς ὑπάρχει  
ἄμφω ταῦτα, πολλὰ καὶ ἄνευ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας προ-  
30 αἰροῦνται· καὶ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες οὐ προαἰροῦνται, ἀλλὰ  
καρτεροῦσιν. ἔτι ἐπιθυμία μὲν καὶ θυμὸς ἀεὶ μετὰ λύπης,  
προαιρούμεθα δὲ πολλὰ καὶ ἄνευ λύπης. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ  
βούλησις καὶ προαίρεσις ταῦτόν. βούλονται μὲν γὰρ ἕνια  
[ταῦτόν] καὶ τῶν ἀδυνάτων εἰδότες, οἷον βασιλεύειν τε  
πάντων ἀνθρώπων καὶ ἀθάνατοι εἶναι, προαιρεῖται δ' οὐθεὶς  
35 μὴ ἀγνοῶν ὅτι ἀδύνατον, οὐδ' ὅλας αἰ δυνάτων μὲν, μὴ

неведении того, что именно делается, посредством чего и по отношению к кому, — недобровольный, а противоположный ему, стало быть, — добровольный. Итак, когда человек делает поступки, которые он властен не делать, и совершает их не по неведению, а по собственному почину, то они неизбежно добровольны, и это и есть «добровольное». А то, что он совершает в неведении и по неведению он совершает недобровольно. И за того, что «уметь» и «знать» имеют два значения: «обладать знанием» и «пользоваться знанием», — человека, обладающего знанием, но не пользующегося им, в одних случаях правомерно назвать «несведущим», в других же — неправомочно, например, если он не пользуется им по беспечности. Точно так же обзовут «несведущим» и того, кто предаваясь беспечности, наслаждению или горю не приобрел [знания] легкого и необходимого. Вот это надо дополнительно ввести в определение.

Итак, относительно «добровольного» и «недобровольного» пусть остаются в силе данные нами определения.

Х. А теперь будем говорить о «выборе» и начнем с тех затруднений, которые возникают в связи с ним. Может возникнуть недоумение, к какому роду он принадлежит от природы и к какому его следует отнести, одно и то же ли «добровольное» и «преднамеренное» или это не одно и то же. В особенности некоторые утверждают и на первый взгляд может показаться, что выбор — это одно из двух: либо мнение, либо стремление, поскольку то и другое явно сопутствует выбору.

То, что выбор не есть стремление — очевидно, ведь иначе он совпадал бы с хотением, страстным желанием, либо с яростным порывом, ведь никто не бывает охвачен стремлением, если не испытал ничего из этого. Яростный порыв и страстное желание присущи также и животным, но не выбор. И еще: даже те, кому они присущи, делают выбор многих вещей без яростного порыва и страстного желания, а если они объаты страстью, то не выбирают, а упорствуют. Далее: страстное желание и яростный порыв всегда соединены с беспокойством, тогда как выбираем мы многое без всякого беспокойства. С другой стороны, хотение и выбор тоже не совпадают. В самом деле, люди хотят иногда того, что заведомо невозможно, например, — царствовать над всеми людьми и быть бессмертными, вместе с тем, никто не избирает того, о чем он знает, что это невозможно, или того, что хотя и возможно, но, как он

ἐφ' αὐτῷ δ' οἶεται πράξει ἢ μὴ πράξει. ὥστε τοῦτο μὲν φανερόν, ὅτι ἀνάγκη τὸ προαιρετὸν τῶν ἐφ' αὐτῷ τι εἶναι.

1226a ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ δόξα, οὐδ' ἀπλῶς εἴ τις οἶεται τι. τῶν γὰρ ἐφ' αὐτῷ τι ἦν τὸ προαιρετόν, δοξάζομεν δὲ πολλὰ καὶ τῶν οὐκ ὄντων ἐφ' ἡμῖν, οἷον τὴν διάμετρον σύμμετρον. ἔτι οὐκ ἔστι προαίρεσις ἀληθῆς ἢ 5 ψευδῆς. οὐδὲ δὴ ἢ τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων πρακτῶν δόξα, ἢ τυγχάνομεν οἰόμενοι δεῖν τι πράττειν ἢ οὐ πράττειν. κοινὸν δὲ περὶ δόξης τοῦτο καὶ βουλήσεως· οὐθεὶς γὰρ τέλος οὐδὲν προαιρεῖται, ἀλλὰ τὰ πρὸς τὸ τέλος· λέγω δ' οἷον οὐθεὶς ὑγιαίνειν προαιρεῖται, ἀλλὰ περιπατεῖν ἢ 10 καθῆσθαι τοῦ ὑγιαίνειν ἕνεκεν, οὐδ' εὐδαιμονεῖν, ἀλλὰ χρηματίζεσθαι ἢ κινδυνεύειν τοῦ εὐδαιμονεῖν ἕνεκα· καὶ ὅλως δηλοῖ ἀεὶ προαιρούμενος τί τε καὶ τίνος ἕνεκα προαιρεῖται, ἔστι δὲ τὸ μὲν τίνος, οὐ ἕνεκα προαιρεῖται ἄλλο, τὸ δὲ τί, ὃ προαιρεῖται ἕνεκα ἄλλου. βούλεται δέ γε μάλιστα τὸ τέλος, καὶ δοξάζει δεῖν καὶ ὑγιαίνειν 15 καὶ εὖ πράττειν. ὥστε φανερόν διὰ τούτων ὅτι ἄλλο καὶ δόξης καὶ βουλήσεως. βούλεσθαι μὲν <γὰρ> καὶ δόξα μάλιστα τοῦ τέλους, προαίρεσις δ' οὐκ ἔστιν.

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε βούλησις οὔτε δόξα οὐθ' ὑπόληψις ἀπλῶς ἢ προαίρεσις, δῆλον· τί δὲ διαφέρει τούτων, καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἐκούσιον; ἅμα δὲ δῆλον ἔσται, 20 καὶ τί ἐστὶ προαίρεσις. ἔστι δὴ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τὰ μὲν τοιαῦτα ὥστε ἐνδέχεσθαι βουλευσασθαι περὶ αὐτῶν· περὶ ἐνίων δ' οὐκ ἐνδέχεται. τὰ μὲν γὰρ δυνατὰ μὲν ἐστὶ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν αὐτῶν ἢ γένεσις ἐστίν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν τὰ δὲ 25 δι' ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν ἐγχειρήσειε βουλευέσθαι μὴ ἀγνοῶν· περὶ ὧν δ' ἐνδέχεται μὴ μόνον τὸ εἶναι καὶ μὴ, ἀλλὰ καὶ τὸ βουλευσασθαι τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ πράξει ἢ μὴ πράξει. διὸ οὐ βουλευόμεθα περὶ τῶν ἐν Ἰνδοῖς, οὐδὲ πῶς 30 ἂν ὁ κύκλος τετραγώνισθαι· (τὰ μὲν γὰρ οὐκ ἐφ' ἡμῖν·



думает, не в его власти выполнить или не выполнить. Очевидно, значит, что «преднамеренное» неизбежно относится к тем вещам, которые зависят от самого человека.

Точно так же ясно, что [выбор] не есть мнение и не то, попросту говоря, когда кто-то о чем-то думает. «Преднамеренное», как было показано, из числа вещей, которые зависят от человека, мнение же мы имеем о многих вещах, которые от нас не зависят, например, о том, что диагональ соизмерима<sup>42</sup>. Далее: «выбор» не бывает истинным или ложным, также как и мнение о вещах, которые мы властны осуществить, когда мы раздумываем, должно ли делать или не делать что-либо. В этом заключается общее между мнением и хотением. Действительно, никто не выбирает цель, а [только] средства к цели<sup>43</sup>. Я говорю о том, например, что никто не делает выбора — «быть здоровым», но ради того, чтобы быть здоровым [выбирает] гулять ему или сидеть на месте, и [никто не делает выбора —] «быть счастливым», но чтобы быть счастливым [выбирает] обогащаться ему или идти навстречу опасности. И вообще, выбор показывает, что именно предпочитает человек и ради чего: «ради чего» — это то другое, ради которого совершается выбор, а «что именно» — это то, чему отдается предпочтение ради этого другого. А вот хотение устремлено в основном к цели, и человек имеет в виду, что надо быть здоровым и преуспевающим. [Выбор], как отсюда явствует, отличен от мнения и хотения: хотение и мнение направлены главным образом к цели, а выбор — нет.

Итак, ясно: выбор не есть просто хотение, мнение или предположение. Чем же он отличается от них и как соотносится с «добровольным»? [При ответе на этот вопрос] выявится, что собой представляет выбор. [Как известно], вещи, которые могут быть или не быть, таковы, что об одних можно совещаться, а об иных — нельзя<sup>44</sup>. Действительно, некоторые из них могут быть и не быть, но не в нашей власти породить их, и они возникают от природы, [естественно] или по другим причинам<sup>45</sup>, о таковых никто не станет совещаться, разве лишь по неведению. А когда вещи не только могут быть и не быть, но по поводу них даже допустимо людям совещаться, то осуществить их или нет зависит от нас. Вот почему мы не принимаем решений о событиях в Индии или о том, как превратить круг в квадрат, поскольку первые от нас не зависят, второе же

τὸ δ' ὅλως οὐ πρακτόν). ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν  
πρακτῶν περὶ ἀπάντων (ἢ καὶ δῆλον ὅτι οὐδὲ δόξα ἀπλῶς  
ἢ προαίρεσις ἐστίν), τὰ δὲ προαιρετὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἐφ'  
ἡμῖν ὄντων ἐστίν. διὸ καὶ ἀπορήσειεν ἄν τις, τί δὴ ποθ' οἱ  
35 μὲν ἰατροὶ βουλευόνται περὶ ὧν ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην,  
οἱ δὲ γραμματικοὶ οὐ; αἴτιον δ' ὅτι διχῆ γινομένης τῆς  
ἀμαρτίας (ἢ γὰρ λογιζόμενοι ἀμαρτάνομεν ἢ κατὰ τὴν  
αἴσθησιν αὐτὸ δρῶντες) ἐν μὲν τῇ ἰατρικῇ ἀμφοτέρως ἐν-  
1226b δέχεται ἀμαρτεῖν, ἐν δὲ τῇ γραμματικῇ κατὰ τὴν αἴσθη-  
σιν καὶ πράξιν, περὶ ἧς ἂν σκοπῶσιν, εἰς ἄπειρον ἤξουσιν.

ἐπειδὴ οὖν οὔτε δόξα οὔτε βούλησις ἐστὶ προαίρεσις  
ἐστὶν ὡς ἐκάτερον, οὐδ' ἄμφω (ἐξαίφνης γὰρ προαιρεῖται μὲν  
οὐθεὶς, δοκεῖ δὲ πράττειν καὶ βούλονται). ὡς ἐξ ἀμφοῖν  
5 ἄρα. ἄμφω γὰρ ὑπάρχει τῷ προαιρουμένῳ ταῦτα.

ἀλλὰ πῶς ἐκ τούτων σκεπτέον; δηλοῖ δέ πως καὶ τὸ  
ὄνομα αὐτό. ἢ γὰρ προαίρεσις αἴρεσις μὲν ἐστίν, οὐχ  
ἀπλῶς δέ, ἀλλ' ἐτέρου πρὸ ἐτέρου. τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε  
ἄνευ σκέψεως καὶ βουλῆς. διὸ ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἐστὶν  
10 ἢ προαίρεσις. περὶ μὲν δὴ τοῦ τέλους οὐδεὶς βουλευέται,  
ἀλλὰ τοῦτο κεῖται πᾶσι, περὶ δὲ τῶν εἰς τοῦτο τεινόντων;  
πότερον τότε ἢ τότε συντείνει, ἢ δεδογμένου τοῦτο πῶς ἔσται.  
βουλευόμεθα δὲ τοῦτο πάντες, ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς ἀναγάγωμεν  
τῆς γενέσεως τὴν ἀρχήν. εἰ δὴ προαιρεῖται μὲν μηθεὶς μὴ  
15 παρασκευασάμενος μηδὲ βουλευσάμενος, εἰ χεῖρον ἢ βέλτι-  
ον, βουλευέται δὲ ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ τῶν δυνατῶν καὶ  
εἶναι καὶ μὴ τῶν πρὸς τὸ τέλος, δῆλον ὅτι ἢ προαίρεσις μὲν  
ἐστὶν ὄρεξις τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτικῇ. ἅπαντες γὰρ βουλευό-  
μεθα ἃ καὶ προαιρούμεθα, οὐ μέντοι γε ἃ βουλευόμεθα,  
20 πάντα προαιρούμεθα. λέγω δὲ βουλευτικὴν, ἧς ἀρχὴ καὶ  
αἰτία βούλευσις ἐστὶ, καὶ ὀρέγεται διὰ τὸ βουλευσασθαι.

διὸ οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐστὶν ἢ προαίρεσις, οὔτε  
ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ, οὔτε πάντως ἔχοντος ἀνθρώπου. οὐδὲ γὰρ  
τὸ βουλευσασθαι, οὐδ' ὑπόληψις τοῦ διὰ τί· ἀλλὰ δοξάσαι  
μὲν εἰ ποιητέον ἢ μὴ ποιητέον οὐθὲν κωλύει πολλοῖς ὑπάρχειν,  
25 τὸ δὲ διὰ λογισμοῦ οὐκέτι. ἔστι γὰρ βουλευτικὸν τῆς ψυχῆς

вообще не достижимо. И даже не о всех тех вещах, выполнить которые в нашей власти, мы совещаемся, поэтому очевидно, что выбор не есть просто мнение. Сознательно же избранные и выполнимые входят в число тех, что зависят от нас. Здесь может встать недоуменный вопрос, почему врачи, осведомленные в своей науке, обсуждают относящееся к ней, тогда как грамматики этого не делают. Причина тут та, что бывают ошибки двух родов: мы ошибаемся либо когда делаем вывод, либо когда осуществляем его в чувственной деятельности. Во врачебном искусстве возможны те и другие ошибки, в грамматике же [можно ошибаться только] в чувственной деятельности, и если ее станут исследовать, то предела этому не будет.

Итак, поскольку выбор не тождественен ни мнению, ни хотению, ни каждому порознь, ни обоим вместе, ведь выбор не происходит внезапно, [внезапно рождается] мысль или желание действовать, значит, он [совмещает в себе черты] обоих, потому что они присущи тому, кто делает выбор.

А как именно они в нем [совмещаются], надо выяснить. В какой-то мере и само название это показывает. «Выбирать» означает «брать», но не просто [брать, а отдавая предпочтение чему-то] перед чем-то, что невозможно без исследования и обсуждения, поэтому выбор возникает из мнения с обсуждением. Обсуждается не конечная цель, она поставлена перед всеми, а то, что ведет к ней, то ли это, то ли другое, если же это уже решено, то как это осуществить. Мы все не перестаем обсуждать до тех пор, пока сами не станем первоисточником этих вещей. Никто не делает выбора без подготовки и не обсудив, что хуже и что лучше, из вещей же, которые ведут к цели, обсуждаются те, которые зависят от нас и могут быть и не быть, так что выбор, очевидно, — это совокупное с обсуждением стремление к вещам, зависящим от человека. Все мы обсуждаем то, что избираем, однако не все, что мы обсуждаем, мы избираем. Говоря «совокупное с обсуждением» [я имею в виду тот случай, когда] обсуждение служит источником и причиной [стремления] и стремится человек, потому что обсудил.

Вот почему выбор отсутствует у прочих живых существ и человеку [доступен] не во всяком возрасте и не во всяком состоянии, пока нет способности обсуждать и понимать, в силу чего [делается дело]. Впрочем, ничто не мешает многим иметь свое мнение о том, надо ли или не надо делать дело, однако это не довод, основанный на рассуждении. Ведь способность

τὸ θεωρητικὸν αἰτίας τινός. ἡ γὰρ οὐ ἔνεκα μία τῶν  
 αἰτιῶν ἐστίν· τὸ μὲν γὰρ διὰ τί αἰτία· οὐ δ' ἔνεκά ἐστιν  
 ἢ γίγνεται τι, τοῦτ' αἰτιὸν φαμεν εἶναι, οἷον τοῦ βαδίζειν ἢ  
 κομιδῆ τῶν χρημάτων, εἰ τούτου ἔνεκα βαδίζει. διὸ οἷς  
 30 μηθεὶς κεῖται ἰσκοπός, οὐ βουλευτικοί. ὥστ' ἐπεὶ τὸ μὲν  
 ἐφ' αὐτῷ ὄν ἢ πράττειν ἢ μὴ πράττειν, ἐάν τις πράττη ἢ  
 ἀπρακτῆ δι' αὐτὸν καὶ μὴ δι' ἄγνοιαν, ἐκὼν πράττει ἢ  
 ἀπρακτεῖ, πολλὰ δὲ τῶν τοιούτων πράττομεν οὐ βουλευσά-  
 μενοι οὐδὲ προνοήσαντες, ἀνάγκη τὸ μὲν προαιρετὸν ἅπαν  
 35 ἐκούσιον εἶναι, τὸ δ' ἐκούσιον ἢ μὴ προαιρετὸν, καὶ τὰ μὲν κατὰ  
 προαίρεσιν πάντα ἐκούσια εἶναι, τὰ δ' ἐκούσια μὴ πάντα κατὰ  
 προαίρεσιν. ἅμα δ' ἐκ τούτων φανερόν καὶ ὅτι καλῶς διορί-  
 ζονται οἱ τῶν παθημάτων τὰ μὲν ἐκούσια τὰ δ' ἀκούσια τὰ δ'  
 1227a ἐκ προνοίας νομοθετοῦσιν· εἰ γὰρ καὶ μὴ διακριβοῦσιν, ἀλλ'  
 ἄπτονται γέ πη τῆς ἀληθείας. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐροῦμεν  
 ἐν τῇ περὶ τῶν δικαίων ἐπισκέψει· ἡ δὲ προαίρεσις ὅτι οὔτε  
 ἀπλῶς βούλησις οὔτε δόξα ἐστὶ, δηλόν, ἀλλὰ δόξα τε καὶ  
 5 ὄρεξις, ὅταν ἢ ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι συμπερανθῶσιν.

ἐπεὶ δὲ βουλεύεται αἰεὶ ὁ βουλευόμενος ἔνεκα τινός, καὶ  
 ἐστὶ σκοπός τις αἰεὶ τῷ βουλευομένῳ πρὸς ὃν σκοπεῖ τὸ  
 συμφέρον, περὶ μὲν τοῦ τέλους οὐθεὶς βουλεύεται, ἀλλὰ τοῦτ'  
 ἐστὶν ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις, ὥσπερ ἐν ταῖς θεωρητικαῖς ἐπιστή-  
 10 μαις ὑποθέσεις (εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν μὲν τοῖς ἐν ἀρχῇ  
 βραχέως, ἐν δὲ τοῖς ἀναλυτικοῖς δι' ἀκριβείας), περὶ δὲ τῶν  
 πρὸς τὸ τέλος φερόντων ἢ σκέψις καὶ μετὰ τέχνης καὶ ἄνευ  
 τέχνης πᾶσιν ἐστίν, οἷον εἰ πολεμῶσιν ἢ μὴ πολεμῶσιν τοῦ-  
 το βουλευόμενοις. ἐκ προτέρου δὲ μᾶλλον ἔσται τὸ δι' ὃ,  
 15 τοῦτ' ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα, οἷον πλοῦτος ἢ ἡδονῆ ἢ τι ἄλλο τοι-  
 οῦτον ὃ τυγχάνει οὐ ἔνεκα. βουλεύεται γὰρ ὁ βουλευόμενος,  
 εἰ ἀπὸ τοῦ τέλους ἔσκεπται, <ἢ> ὃ τι ἐκεῖ συντείνει ὅπως  
 εἰς αὐτὸν ἀγάγη, ἢ αὐτὸς δύναται πρὸς τὸ τέλος.

τὸ δὲ τέλος ἐστὶ φύσει μὲν αἰεὶ ἀγαθόν, καὶ περὶ οὐ  
 κατὰ μέρος βουλεύονται, οἷον ἰατρὸς βουλευσάιτο ἂν εἰ δῶη  
 20 φάρμακον, καὶ στρατηγὸς ποῦ στρατοπεδεύσεται, οἷς ἀγα-  
 θὸν τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς ἄριστον ἐστίν· παρὰ φύσιν δὲ καὶ

души обсуждать — это способность созерцать причину чего-либо, поскольку «ради чего» — одна из причин<sup>46</sup>. Причина — это «в силу чего», а то, ради чего нечто существует или возникает мы называем «повод»<sup>47</sup>, например, [повод] для ходьбы — получение денег [от должника], если человек отправляется в путь ради этого. Значит, те, у кого нет поставленной цели, не способны вести обсуждение. Итак: поскольку человек, когда совершает то, что в его власти делать или не делать, и когда не совершает этого по собственному почину, а не по незнанию, поступает добровольно, и мы делаем много подобного, не обсуждая заранее и не обдумывая, то неизбежно все преднамеренное — добровольно, добровольное же не [всегда] преднамеренно, и все преднамеренные поступки — добровольны, добровольные же — не все преднамеренны<sup>48</sup>. Из сказанного очевидно также, что законодатели правы, подразделяя происшествия на добровольные, недобровольные и умышленные, пусть они и не совсем точны, однако улавливают в какой-то мере истину. Впрочем, об этом мы будем говорить при исследовании справедливых поступков<sup>49</sup>. Сознательный же выбор, как мы выяснили, не сводится ни к мнению самому по себе, ни к стремлению, но есть мнение совместно со стремлением, когда после обсуждения они объединяются в поступке.

В то время как обсуждающий всегда обсуждает ради чего-то, всегда видит [ближайшую] цель и смотрит, что для нее пригодно, конечную цель никто не обсуждает, она есть исходное начало и основная предпосылка, наподобие предпосылок в теоретических науках (о них коротко в начале<sup>50</sup> и подробно в «Аналитиках»). Относительно же средств, направленных к конечной цели, исследование все ведут иногда со знанием дела, иногда без оног<sup>51</sup>, так, когда обсуждают, вести войну или нет, то [обсуждают] именно это. Однако сначала встанет вопрос «из-за чего», то есть «ради чего»; тут подразумеваются такие вещи, как богатство, наслаждение и тому подобное, ради чего случается [вести дело]. Обсуждающий, если предмет рассматривается с точки зрения конечной цели, обсуждает, что к ней направлено, чтобы она стала ему доступна, или что сам он может [сделать для достижения] конечной цели.

Конечная цель по природе своей всегда благо, и его имеют в виду, когда обсуждают частности; например, врач может обсуждать, дать ли лекарство, а полководец — где разбить лагерь; для них благом-конечной целью служит наилучшее в прямом

διαστροφήν οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.  
αἴτιον δ' ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν οὐκ ἔστιν ἐπ' ἄλλω χρήσα-  
σθαι ἢ πρὸς ἃ πέφυκεν, οἷον ὄψει· οὐ γὰρ οἷον τ' ἰδεῖν οὐ  
25 μὴ ἔστιν ὄψις, οὐδ' ἀκοῦσαι οὐ μὴ ἔστιν ἀκοή· ἀλλ' ἀπὸ  
ἐπιστήμης ποιῆσαι καὶ οὐ μὴ ἔστιν ἡ ἐπιστήμη. οὐ γὰρ  
ὁμοίως τῆς ὑγείας ἢ αὐτῇ ἐπιστήμη καὶ νόσου, ἀλλὰ τῆς  
μὲν κατὰ φύσιν τῆς δὲ παρὰ φύσιν. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ βού-  
λησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ  
30 κακοῦ, καὶ βούλεται φύσει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ  
καὶ διαστροφήν καὶ τὸ κακόν.

ἀλλὰ μὴν ἐκάστου γε φθορὰ καὶ διαστροφή οὐκ εἰς τὸ  
τυχόν, ἀλλ' εἰς τὰ ἐναντία καὶ τὰ μεταξύ. οὐ γὰρ ἔστιν  
ἐκβῆναι ἐκ τούτων, ἐπεὶ καὶ ἡ ἀπάτη οὐκ εἰς τὰ τυχόντα  
γίνεται, ἀλλ' εἰς τὰ ἐναντία ὅσοις ἔστιν ἐναντία, καὶ εἰς  
35 ταῦτα τῶν ἐναντίων ἃ κατὰ τὴν ἐπιστήμην ἐναντία ἐστίν.  
ἀνάγκη ἄρα καὶ τὴν ἀπάτην καὶ τὴν προαίρεσιν ἀπὸ τοῦ  
μέσου ἐπὶ τὰ ἐναντία γίνεσθαι (ἐναντία δὲ τῷ μέσῳ [καὶ] τὸ  
πλέον καὶ τὸ ἔλαττον). αἴτιον δὲ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν·  
οὕτω γὰρ ἔχει ὥστε τῇ ψυχῇ φαίνεσθαι τὸ μὲν ἡδὺ ἀγαθόν  
40 καὶ τὸ ἡδίων ἄμεινον, καὶ τὸ λυπηρόν κακόν καὶ τὸ λυπη-  
1227b ρότερον χεῖρον. ὥστε καὶ ἐκ τούτων δήλον ὅτι περὶ ἡδονᾶς  
καὶ λύπας ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία. περὶ μὲν γὰρ τὰ προαιρετὰ  
τυγχάνουσιν οὔσαι, ἡ δὲ προαίρεσις περὶ τὸ ἀγαθόν καὶ  
κακόν καὶ τὰ φαινόμενα, τοιαῦτα δὲ φύσει ἡδονὴ καὶ λύπη.  
5 ἀνάγκη τοίνυν, ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ μὲν ἡ ἠθικὴ αὐτῇ τε  
μεσότης τίς ἐστι καὶ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας πᾶσα, ἡ δὲ  
κακία ἐν ὑπερβολῇ καὶ ἐλλείψει καὶ περὶ ταῦτα τῇ ἀρετῇ,  
τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν ἠθικὴν ἕξιν προαιρετικὴν μεσότητος τῆς  
πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσει καὶ λυπηροῖς, καθ' ὅσα ποῖός τις λέγε-  
10 ται τὸ ἦθος, ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος· ὁ γὰρ φιλόγλυκος ἢ  
φιλόπικρος οὐ λέγεται ποῖός τις τὸ ἦθος.

XI. τούτων δὲ διωρισμένων, λέγωμεν πότερον ἡ ἀρετὴ ἀναμάρ-  
τητον ποιεῖ τὴν προαίρεσιν καὶ τὸ τέλος ὀρθόν, οὕτως ὥστε  
15 οὐ ἔνεκα δεῖ προαιρεῖσθαι, ἢ ὥσπερ δοκεῖ τισί, τὸν λόγον.

смысле. А там, где природа искажена, целью является не благо, а кажущееся благом. Дело в том, что иными вещами можно пользоваться только для той цели, к какой их назначила природа, например, зрением, ибо нельзя видеть то, что не улавливается зрением или слышать то, что не улавливается слухом. Вместе с тем можно использовать науку там, где она неуместна, ведь не одно и то же при помощи той же самой науки исцелять или возбуждать болезнь: в первом случае это естественно, во втором — противоестественно. Подобным образом существует естественное желание добра и неестественное — зла, и человек, следуя природе, хочет доброго, а когда искажает противоестественно ее — злого.

И вот еще что: всякая вещь, разрушаясь и искажаясь, [переходит] не в какой угодно предмет<sup>52</sup>, а в противоположный или промежуточный, и миновать этого нельзя, ведь даже заблуждение — это уклонение не во что угодно, а в противоположности, там, где имеются противоположности, и в такие противоположности, какие противоположны в согласии с наукой. Значит, и заблуждение и выбор совершаются [на пути] от середины к противоположностям, противоположны же середины большее и меньшее. Причина тому — удовольствие и страдание, ибо дело обстоит так, что для души приятное кажется благом, а весьма приятное — большим благом, неприятное же — злом, а весьма неприятное — большим злом, следовательно ясно, что добродетель и порок связаны с удовольствием и страданием, поскольку они принадлежат к предметам сознательного выбора, выбор же направлен на добро и зло и на кажущееся таковым, а именно таковы удовольствие и страдание.

Итак, поскольку нравственная добродетель сама по себе есть некая середина и всегда соединена с удовольствием и страданием, а порок проявляется в превышении и упущении и соединен с тем же, что и добродетель, то нравственная добродетель неизбежно должна быть устойчивым состоянием, при каком избирается то, что для нас бывает серединой между удовольствием и страданием, когда за радость или огорчение по поводу них о человеке говорят «он такого-то нрава», ведь о любителе сладкого или горького не скажут «он такого-то нрава».

XI. Теперь, после того, как даны эти определения, пойдет речь о том, добродетель ли делает выбор безошибочным, а цель правильной настолько, чтобы выбор совершался ради предмета достойного, или, как мнят некоторые<sup>53</sup>, разум делает это. Это

ἔστι δὲ τοῦτο ἐγκράτεια· αὕτη γὰρ οὐ διαφθείρει τὸν λόγον.  
ἔστι δ' ἀρετὴ καὶ ἐγκράτεια ἕτερον. λεκτέον δ' ὕστερον περὶ  
αὐτῶν ἐπεὶ ὅσοις γε δοκεῖ τὸν λόγον ὀρθὸν παρέχειν ἢ ἀρε-  
τῇ, τοῦτο αἴτιον. ἢ μὲν <γὰρ> ἐγκράτεια τοιοῦτον, τῶν  
ἐπαινετῶν δ' ἢ ἐγκράτεια. λέγομεν δὲ προαπορήσαντες.

- 20 ἔστι ἰ γὰρ τὸν μὲν σκοπὸν ὀρθὸν εἶναι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς τὸν  
σκοπὸν διαμαρτάνειν· ἔστι δὲ τὸν μὲν σκοπὸν ἡμαρτήσθαι,  
τὰ δὲ πρὸς ἐκεῖνον περαίνοντα ὀρθῶς ἔχειν, καὶ μηδέτερον.  
πότερον δ' ἢ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν ἢ τὰ πρὸς τὸν σκοπόν;  
τιθέμεθα δὴ ὅτι τὸν σκοπόν, διότι τούτου οὐκ ἔστι συλλογισ-  
25 μὸς οὐδὲ ἰ λόγος. ἀλλὰ δὴ ὡσπερ ἀρχὴ τοῦτο ὑποκείσθω.

οὔτε γὰρ ἰατρὸς σκοπεῖ εἰ δεῖ ὑγιαίνειν ἢ μὴ, ἀλλ' εἰ  
περιπατεῖν ἢ μὴ, οὔτε ὁ γυμναστικὸς εἰ δεῖ εὖ ἔχειν ἢ μὴ,  
ἀλλ' εἰ παλαῖσαι ἢ μὴ. ὁμοίως δ' οὐδ' ἄλλη οὐδεμία περὶ  
τοῦ τέλους· ὡσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἰ ὑποθέσεις ἀρχαί,

- 30 οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις.  
ἐπειδὴ δεῖ τὸδε ὑγιαίνειν, ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξαι, εἰ ἔσται  
ἐκεῖνο, ὡσπερ ἐκεῖ, εἰ ἔστι τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαί, ἀνάγκη το-  
δὶ εἶναι. τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως  
ἢ τῆς νοήσεως τελευτὴ. εἰ οὖν πάσης ὀρθότητος ἢ ὁ λόγος

- 35 ἢ ἡ ἀρετὴ αἰτία, εἰ μὴ ἰ ὁ λόγος, διὰ τὴν ἀρετὴν ἂν ὀρθὸν  
εἶη τὸ τέλος, ἀλλ' οὐ τὰ πρὸς τὸ τέλος. τέλος δ' ἐστὶ τὸ οὐ  
ἔνεκα. ἔστι γὰρ πᾶσα προαίρεσις τινὸς καὶ ἔνεκα τινός.  
οὐ μὲν οὖν ἔνεκα τὸ μέσον ἐστίν, οὐ αἰτία ἢ ἀρετὴ τῷ προ-  
αιρεῖσθαι οὐ ἔνεκα. ἔστι μέντοι ἢ προαίρεσις οὐ τούτου,

- 40 ἀλλὰ τῶν τούτου ἔνεκα. τὸ μὲν οὖν τυγχάνειν τούτων ἄλλης  
1228a δυνάμεως, ὅσα ἔνεκα τοῦ τέλους δεῖ ἰ πράττειν· τοῦ δὲ τὸ τέ-  
λος ὀρθὸν εἶναι τῆς προαιρέσεως (οὐ) ἢ ἀρετὴ αἰτία. καὶ διὰ  
τοῦτο ἐκ τῆς προαιρέσεως κρίνομεν ποῖός τις· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ  
τίνος ἔνεκα πράττει, ἀλλ' οὐ τί πράττει. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κα-  
5 κία τῶν ἐναντίων ἔνεκα ποιεῖ τὴν ἰ προαίρεσιν. εἰ δὴ τις, ἐφ'  
αὐτῷ ὃν πράττειν μὲν τὰ καλὰ ἀπρακτεῖν δὲ τὰ αἰσχροτά, τούναν-  
τίον ποιεῖ, δῆλον ὅτι οὐ σπουδαῖός ἐστιν οὗτος ὁ ἄνθρωπος.



делает воздержность, ибо она сохраняет разум неповрежденным. Между тем добродетель и воздержность — разные вещи. О них поговорим в дальнейшем<sup>54</sup>, поскольку по мнению некоторых<sup>55</sup> добродетель ведет к здравому рассуждению, и довод у них такой: «Воздержность именно такова, и она принадлежит к вещам похвальным». Начнем наше рассуждение с предварительных апорий. Цель<sup>56</sup> может быть правильной, а средства к достижению цели — ошибочными; цель может быть ошибочна, но направленные к ней средства — правильными; может быть ошибочным то и другое. Что создает добродетель: конечную цель или средства к цели? Мы полагаем, что цель, потому что о ней не умозаключают и не рассуждают, но она должна предположаться как исходное начало.

Ведь врач не исследует, нужно ли здоровье или нет, но нужны ли прогулки, а учитель гимнастики не исследует, нужно ли хорошее самочувствие, но нужно ли упражняться в борьбе. Так и никакое другое искусство не бывает занято конечной целью. Подобно тому, как в теоретических науках предпосылки — это исходные начала, так и в практических цель служит исходным началом и предпосылкой. «Поскольку этот предмет должен быть здоровым, то необходимо произойти тому-то, если первое условие имеет место» похоже на «Если треугольник — это два прямых, то необходимо быть тому-то». Для мышления, стало быть, исходным началом служит конечная цель, а для деятельности — исполнение замысла.

Итак, если разум или добродетель — причина всякой правильности и если это не разум, то благодаря добродетели может стать правильной конечная цель<sup>57</sup>, но отнюдь не средства к цели. Цель — это то, ради чего [делается нечто], ведь всякий выбор есть [выбор] чего-то и ради чего-то. А «ради чего» — это «среднее», причиной его служит добродетель, выбор ради чего-то. Однако выбор — это [выбор] не цели, а средств к ней. Найти же то, что надо осуществить ради конечной цели — это уже забота другой способности<sup>58</sup>. Добродетель служит причиной того, что конечная цель выбора правильна. Именно поэтому мы судим о человеке, каков он, на основании его выбора. Тут подразумевается «ради чего он действует», а не «что он выполняет». Так и порок заставляет совершать выбор ради вещей противоположных. Если от человека зависит совершать прекрасные поступки и не совершать постыдных, а он делает наоборот, то ясно, что он нехороший человек. Следовательно, и

ὥστ' ἀνάγκη τὴν τε κακίαν ἐκούσιον εἶναι καὶ τὴν ἀρετὴν·  
οὐδεμία γὰρ ἀνάγκη τὰ μοχθηρὰ πράττειν. διὰ ταῦτα καὶ  
10 ψεκτὸν ἢ κακία καὶ ἢ ἀρετὴ ἐπαινετὸν· τὰ γὰρ ἀκούσια  
αἰσχρὰ καὶ κακὰ οὐ ψέγεται οὐδὲ τὰ ἀγαθὰ ἐπαινεῖται, ἀλλὰ  
τὰ ἐκούσια. ἔτι πάντας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εἰς τὴν  
προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα· καίτοι αἰρετώ-  
τερον ἢ ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς, ὅτι πράττουσι μὲν φαῦλα καὶ  
15 ἀναγκαζόμενοι, ἢ προαιρεῖται δ' οὐδεὶς. ἔτι διὰ τὸ μὴ ῥάδιον  
εἶναι ἰδεῖν τὴν προαίρεσιν ὅποια τις, διὰ ταῦτα ἐκ τῶν ἔργων  
ἀναγκαζόμεθα κρίνειν ποιὸς τις. αἰρετώτερον μὲν οὖν ἢ ἐν-  
έργεια, ἐπαινετώτερον δ' ἢ προαίρεσις. ἐκ τε τῶν κειμένων  
οὖν συμβαίνει ταῦτα, καὶ ἔτι ὁμολογεῖται τοῖς φαινομένοις.

### Γ

Ὅτι μὲν οὖν μεσότητές εἰσὶ τε ἐν ταῖς ἀρεταῖς, καὶ  
αὐταὶ προαιρετικαί, καὶ αἱ ἐναντία κακίαί, καὶ τίνες  
25 εἰσὶν αὐταὶ, καθόλου εἴρηται· καθ' ἑκάστην δὲ λαμβάνοντες  
λέγωμεν ἐφεξῆς, καὶ πρῶτον εἴπωμεν περὶ ἀνδρείας.

σχεδὸν δὴ δοκεῖ πᾶσιν ὃ τ' ἀνδρείος εἶναι περὶ φόβους  
καὶ ἢ ἀνδρεία μία τῶν ἀρετῶν. διείλομεν δ' ἐν τῇ διαγραφῇ  
πρότερον καὶ θράσος καὶ φόβον ἐναντία· καὶ γὰρ ἐστὶ πως  
30 ἀντικείμενα ἄλλήλοις. δῆλον οὖν ὅτι καὶ οἱ κατὰ τὰς ἕξεις  
ταύτας λεγόμενοι ὁμοίως ἀντικείμενοι σφίσιν αὐτοῖς, οἷον ὁ  
δειλὸς (οὗτος γὰρ λέγεται κατὰ τὸ φοβεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ  
καὶ θαρρεῖν ἤττον ἢ δεῖ) καὶ ὁ θρασύς· καὶ γὰρ οὗτος κατὰ τὸ  
τοιοῦτος εἶναι οἷος φοβεῖσθαι μὲν ἤττον ἢ δεῖ, θαρρεῖν δὲ  
35 μᾶλλον ἢ δεῖ. διὸ καὶ παρωνυμιάζεται· ὁ γὰρ θρασύς πα-  
ρὰ τὸ θράσος λέγεται παρωνύμως. ὥστ' ἐπεὶ ἡ ἀνδρεία ἐστὶν  
ἢ βελτίστη ἕξις περὶ φόβους καὶ θάρρη, δεῖ δὲ μῆθ' οὕτως ὡς  
οἱ θρασεῖς (τὰ μὲν γὰρ ἐλλείπουσι, τὰ δ' ὑπερβάλλουσι) μῆθ'  
1228b οὕτως ὡς οἱ δειλοὶ (καὶ γὰρ οὗτοι ταυτὸ ποιοῦσι, ἢ πλὴν οὐ  
περὶ ταυτὰ ἀλλ' ἐξ ἐναντίας· τῷ μὲν γὰρ θαρρεῖν ἐλλείπουσι,

порок и добродетель непременно добровольны, ведь нет никакой необходимости творить гнусности. Вот поэтому порок заслуживает порицания, а добродетель — похвалы. Действительно, поступки постыдные и дурные не порицаются, и добрые не восхваляются, если они не добровольны, порицают и хвалят только добровольные поступки. Далее: мы хвалим и порицаем всех, взирая более на выбор, чем на дела, несмотря на то, что осуществленная деятельность добродетели более доступна пониманию; [мы поступаем так], потому что дурное совершается и по принуждению, выбор же — никогда. Далее: трудно увидеть выбор, каков он, и мы вынуждены по делам судить о том, каков человек. Тем самым осуществленная деятельность более доступна пониманию, выбор — более заслуживает похвалы. Это вытекает из установленного нами и согласуется с видимыми явлениями.

### Книга третья

I. Итак, что добродетели отыскиваются каждый раз как некие середины (и что они предпочтительны, тогда как по обе стороны от них располагаются противоположные друг другу пороки), а так же, каковы они, в целом уже сказано<sup>1</sup>. Дадим же определения по очереди каждой из них и прежде всего поговорим о смелости как отличительном свойстве мужчины<sup>2</sup>.

Почти все сходятся на том, что смелый мужчина проявляет себя в опасностях, а смелость — одна из добродетелей. Ранее мы изобразили отвагу и трусость как противоположные крайности, ибо они как бы противопоставляются друг другу<sup>3</sup>. Ясно, разумеется, что и те, кому приписываются такие свойства, точно так же будут между собой противоположны. Например, трусливый (ведь его определяют как того, кто более, чем следует, страшится и отважен менее, чем следует) и отважный: ведь и этот по определению страшится менее, чем следует, и более, чем следует, отважен. От этого и происходит паронимия — поскольку «отважный» паронимически производится от отваги<sup>4</sup>. Итак, если мужественная смелость есть наилучшее свойство там, где мы сталкиваемся с трусостью или отвагой, и не следует уподобляться ни отважным (ибо у них недостаток первого, второго же избыток), ни трусливым (ибо у них тот же образ поведения, хотя и как бы перевернутый: отваги им не

τῷ δὲ φοβεῖσθαι ὑπερβάλλουσι), δῆλον ὡς ἡ μέση διάθεσις θρασύτητος καὶ δειλίας ἐστὶν ἀνδρεία· αὕτη γὰρ βελτίστη.

δοκεῖ δ' ὁ ἀνδρεῖος ἄφοβος εἶναι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ὁ  
5 δὲ δειλὸς φοβητικὸς, καὶ ὁ μὲν καὶ πολλὰ καὶ ὀλίγα καὶ  
μεγάλα καὶ μικρὰ φοβεῖσθαι, καὶ σφόδρα καὶ ταχύ, ὁ δὲ τὸ  
ἐναντίον ἢ οὐ φοβεῖσθαι ἢ ἡρέμα καὶ μόλις καὶ ὀλιγάκις  
καὶ μεγάλα, καὶ ὁ μὲν ὑπομένει τὰ φοβερὰ σφόδρα, ὁ δὲ  
10 οὐδὲ τὰ ἡρέμα. ποῖα οὖν ὑπομένει ὁ ἀνδρεῖος; ἴπρωτον  
πότερον τὰ ἑαυτῷ φοβερὰ ἢ τὰ ἑτέρῳ; εἰ μὲν δὴ τὰ ἑτέρῳ  
φοβερά, οὐθὲν σεμνὸν φαίη ἂν τις εἶναι· <οὐδ'> εἰ τὰ αὐτῷ,  
<εἰ μὴ> εἶη (ἂν) αὐτῷ μεγάλα καὶ πολλὰ φοβερά. <φοβερὰ  
δε τα> φόβου ποιητικὰ ἐκάστῳ ἢ φοβερά, οἷον εἰ μὲν σφόδρα  
φοβερά, εἶη ἂν ἰσχυρὸς ὁ φόβος, εἰ δ' ἡρέμα, ἀσθενής.  
15 ὥστε συμβαίνει τὸν ἀνδρεῖον μεγάλους φόβους καὶ πολλοὺς  
ποιεῖσθαι. ἐδόκει δὲ τούναντίον ἢ ἀνδρεία ἄφοβον παρα-  
σκευάζειν, τοῦτο δ' εἶναι ἐν τῷ ἢ μηθὲν ἢ ὀλίγα φοβεῖσθαι,  
καὶ ἡρέμα καὶ μόλις. ἀλλ' ἴσως τὸ φοβερὸν λέγεται, ὥσπερ  
καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθόν, διχῶς. τὰ μὲν γὰρ ἀπλῶς, τὰ  
20 δὲ τινὶ μὲν καὶ ἡδέα ἰκαὶ ἀγαθὰ ἐστίν, ἀπλῶς δ' οὐ, ἀλλὰ  
τούναντίον φαῦλα καὶ οὐχ ἡδέα, ὅσα τοῖς πονηροῖς ὠφέλι-  
μα καὶ ὅσα ἡδέα τοῖς παιδίῳ ἢ παιδία. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ  
φοβερὰ τὰ μὲν ἀπλῶς ἐστί, τὰ δὲ τινί. ἃ μὲν δὴ δειλὸς  
φοβεῖται ἢ δειλός, τὰ μὲν οὐδενί ἐστι φοβερά, τὰ δ' ἡρέμα·  
25 τὰ δὲ τοῖς ἰπλείστοις φοβερά, καὶ ὅσα τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει,  
ταῦθ' ἀπλῶς φοβερὰ λέγομεν. ὁ δ' ἀνδρεῖος πρὸς ταῦτ' ἔχει  
ἀφόβως, καὶ ὑπομένει τὰ τοιαῦτα φοβερά, ἃ ἔστι μὲν ὡς  
φοβερὰ αὐτῷ <φαίνεται>, ἔστι δ' ὡς οὐ, ἢ μὲν ἀνθρωπος,  
φοβερά, ἢ δ' ἀνδρεῖος, οὐ φοβερὰ ἀλλ' ἢ ἡρέμα ἢ οὐδαμῶς.  
30 ἔστι μὲντοι φοβερά ἰκαὶ ταῦτα· τοῖς γὰρ πλείστοις φοβερά. διὸ καὶ

хватает, а трусости хоть отбавляй, то ясно, что среднее расположение между тем, чтобы быть отважным или быть трусливым, между отвагой и трусостью, есть мужественная смелость, она же и есть наилучшее.

Принято считать, что смелый мужчина по преимуществу бесстрашен, а трусливый подвержен страхам и опасается как многого, так и немногого, как большого, так и малого, пугаясь мгновенно и не на шутку, тогда как первый, напротив, либо вообще не пугается, либо самую малость, редко и то лишь, когда опасность велика; при этом один не дрогнет даже в крайней опасности, а другого бросает в дрожь даже и когда опасности не видно. Каковы же те крайние опасности, которые смелый муж способен стойко переносить? И прежде всего угрожают ли они ему самому или кому-то другому? «Велика важность — скажет кто-то, — ежели опасность грозит другому!» Да и хотя бы ему самому — что за дело, если ни великие, ни многие опасности его не страшат. Страшное в каждом рождает страх, на то оно и страшное; так, очень страшное и страх порождает сильный, не очень страшное — слабый. Так что и смелому мужу приходится испытывать страхи, и не малые, и не раз. А с самого начала мы решили, что, напротив, смелость придает мужчине бесстрашие, то есть он либо ничего не боится, либо изредка, причем не подает вида и не теряется. Однако как о приятном, как о благом, так и о страшном говорится в двух смыслах. Что-то называется просто таковым, самим по себе, а что-то бывает для кого-то приятным или благим, не будучи таковым само по себе, но, напротив, будучи дурным и неприятным, например, то, что приятно негодьям или нравится малым детям, пока они дети малые. Подобно этому и страшное бывает просто страшное, само по себе, а бывает страшное для кого-то. То, чего боится трусливый, поскольку он трус, — бывает либо вообще не страшным, либо не очень страшным, то же, чего почти все боятся, поскольку оно вообще опасно для человеческой природы, это есть, как мы говорим, просто страшное, само по себе. А смелый не подвержен этим страхам и стойко переносит подобные опасности и тогда, когда их замечает, и когда не замечает, причем как человеку ему страшно, но как смелый муж он не поддается страху, но либо слегка опасается, либо не опасается вовсе. На самом же деле эти опасности страшны, ибо их опасаются почти все. Вот почему

ἐπαινείται ἡ ἔξις· ὥσπερ γὰρ ὁ ἰσχυρὸς καὶ ὑγιεινὸς ἔχει.  
καὶ γὰρ οὗτοι οὐ τῷ ὑπὸ μηθενὸς ὁ μὲν πόνου τρίβεσθαι, ὁ  
δ' ὑπὸ μηδεμιᾶς ὑπερβολῆς, τοιοῦτοι εἰσίν, ἀλλὰ τῷ ὑπὸ  
τούτων ἀπαθεῖς εἶναι, ἢ ἀπλῶς ἢ ἡρέμα, ὑφ' ὧν οἱ πολλοὶ  
35 ἢ οἱ πλεῖστοι. οἱ μὲν οὖν νοσῶδεις καὶ ἀσθενεῖς καὶ δειλοὶ  
καὶ ὑπὸ τῶν κοινῶν παθημάτων πάσχουσί τι, πλὴν θάττον τε  
καὶ μᾶλλον ἢ οἱ πολλοί· καὶ ἔτι ὑφ' ὧν οἱ πολλοὶ πάσχουσιν,  
ὑπὸ τούτων ἀπαθεῖ ἢ ὄλως ἢ ἡρέμα.

ἀπορεῖται δ' εἰ τῷ ἀνδρείῳ οὐθέν ἐστι φοβερὸν, οὐδ' ἂν φο-  
1229a βηθείη. ἢ οὐθέν κωλύει τὸν εἰρημένον τρόπον; ἢ γὰρ ἀνδρεία  
ἀκολουθήσῃς τῷ λόγῳ ἐστίν, ὁ δὲ λόγος τὸ καλὸν αἰρεῖσθαι  
κελεύει. διὸ καὶ ὁ μὴ διὰ τοῦτο ὑπομένων αὐτά, οὗτος ἦτοι  
ἐξέστηκεν ἢ θρασύς· ὁ δὲ διὰ τὸ καλὸν ἄφοβος καὶ ἀνδρεῖος  
5 μόνος. ὁ μὲν ὁὖν δειλὸς καὶ ἂ μὴ δεῖ φοβεῖται, ὁ δὲ θρασὺς  
καὶ ἂ μὴ δεῖ θαρρεῖ· ὁ δ' ἀνδρεῖος ἄμφω ἂ δεῖ, καὶ ταύτη  
μέσος ἐστίν. ἂ γὰρ ἂν ὁ λόγος κελεύῃ, ταῦτα καὶ θαρρεῖ καὶ  
φοβεῖται. ὁ δὲ λόγος τὰ μεγάλα λυπηρὰ καὶ φαρτικά οὐ κε-  
10 λεύει ὑπομένειν, ἂν μὴ καλὸν ᾖ. ὁ μὲν οὖν θρασύς, καὶ εἰ μὴ  
κελεύει, ταῦτα θαρρεῖ, ὁ δὲ δειλὸς οὐδ' ἂν κελεύῃ· ὁ δὲ ἀν-  
δρεῖος μόνον, εἴαν κελεύῃ.

ἔστι δ' εἶδη ἀνδρείας πέντε λεγόμενα καθ' ὁμοίτητα· <τὰ>  
αὐτὰ γὰρ ὑπομένουσιν, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ αὐτά. μία μὲν πολι-  
τική· αὕτη δ' ἐστίν ἡ δι' αἰδῶ οὔσα. δευτέρα ἡ στρατιωτική·  
15 αὕτη δὲ δι' ἐμπειρίαν καὶ τὸ εἰδέναι, οὐχ ὥσπερ Σωκράτης  
ἔφη τὰ δεινὰ, ἀλλὰ (ἔτι) τὰς βοηθείας τῶν δεινῶν. τρίτη δ' ἡ  
δι' ἀπειρίαν καὶ ἄγνοιαν, δι' ἣν τὰ παιδία καὶ οἱ μαινόμενοι  
οἱ μὲν ὑπομένουσι τὰ φερόμενα, οἱ δὲ λαμβάνουσι τοὺς ὄφεις.  
ἄλλη δ' ἡ κατ' ἐλπίδα, καθ' ἣν οἱ τε κατευτυχηκότες πολλὰ-  
20 κίς ὑπομένουσι τοὺς κινδύνους καὶ οἱ μεθύοντες· εὐέλπιδας  
γὰρ ποιεῖ ὁ οἶνος. ἄλλη δὲ διὰ πάθος ἀλόγιστον, οἶον δι'  
ἔρωτα καὶ θυμόν. ἂν τε γὰρ ἔρῳ, θρασὺς μᾶλλον ἢ δειλός,  
καὶ ὑπομένει πολλοὺς κινδύνους, ὥσπερ ὁ ἐν Μεταποντίῳ τὸν

это свойство восхваляется, ибо быть смелым — это то же, что быть сильным или здоровым. Ибо и сильный, и здоровый таковы не потому, что одного не одолевает никакой труд, а другого не сокрушают никакие излишества, а потому, что не страдают (либо вообще, либо почти) от того, от чего страдает большинство людей, если не все люди. Соответственно и болезненные, и слабые, и трусливые страдают от тех же напастей, что и большинство людей, разница в том, что они им легче поддаются и тяжелее их переносят, но в добавок на них не оказывает действия либо вообще, либо почти то, что воздействует на большинство.

Трудно сказать, действительно ли для смелого мужа не бывает страшного и он никогда не страшится. Возможно, — кто знает? — дело обстоит и так, ведь смелость есть свойство мужа, который следует рассудку. Рассудок же велит избирать хорошее. Вот почему кто противится страху безрассудно, тот либо не в себе, либо отважен; кто же по-хорошему бесстрашен, тот только и есть смелый муж. Ведь трус боится чего не следует, а отважный — там, где не следует, отважен. Смелый же муж, где и когда следует бывает то тем, то другим, а потому он занимает середину между ними, ибо он то отважен, то осторожен, когда велит рассудок. Рассудок же велит терпеть много горестного или неудобного, если это ради чего-то хорошего. Ведь отважный бывает отважен там, где рассудок не велит, трусливый же бывает трусом и там, где рассудок велит сносить страх, и только смелый муж отважен тогда, когда велит рассудок.

Заметим, что есть еще пять видов смелости, причисляемых к ней по подобию, поскольку и тут проявляется стойкость, однако не от тех же причин. Первая — это гражданская смелость, происходит она от стыда перед согражданами. Вторая — это воинская смелость, когда по опыту знаешь, что такое ужасное (отнюдь не в сократовском смысле<sup>5</sup>) и справляешься с ним. Третья — как раз по неопытности и от неведения, — когда, например, дети или безумные не отступают перед чем-то, несущимся на них, либо берут в руки змею. От этого вида смелости отличается другая, тот, что связан с надеждой — благодаря которой часто справляются с опасностями баловни счастья или пьяные — ведь вино способно внушить добрые надежды. Отличается от них и смелость по безрассудной страсти, например, из-за любви или в ярости. Дело в том, что влюбленный скорее отважен, чем труслив, и сносит многие опасности, как,

τύραννον ἀποκτείνας καὶ ὁ ἐν Κρήτη μυθολογούμενος· καὶ δι'  
ὄργην καὶ θυμὸν ὡσαύτως. ἐκστατικὸν γὰρ ὁ θυμὸς. διὸ καὶ  
25 οἱ ἄγριοι σύες ἀνδρεῖοι δοκοῦσιν εἶναι, οὐκ ὄντες· ὅταν γὰρ  
ἐκστῶσι, τοιοῦτοι εἰσίν, εἰ δὲ μὴ, ἀνώμαλοι, ὡσπερ οἱ θρασεῖς.  
ὅμως δὲ μάλιστα φυσικὴ ἢ τοῦ θυμοῦ· ἀήτητον γὰρ ὁ θυμὸς,  
διὸ καὶ οἱ παῖδες ἄριστα μάχονται. διὰ νόμον δὲ ἢ πολιτικὴ  
30 ἀνδρεία. κατ' ἀλήθειαν δὲ οὐδεμία τούτων, ἀλλὰ πρὸς τὰς  
παρακελεύσεις τὰς ἐν τοῖς κινδύνοις χρήσιμα ταῦτα πάντα.

περὶ δὲ τῶν φοβερῶν νῦν μὲν ἀπλῶς εἰρήκαμεν, βέλτιον  
δὲ διορίσασθαι μᾶλλον. ὅλως μὲν οὖν φοβερὰ λέγεται τὰ ποιη-  
τικὰ φόβου. τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα φαίνεται ποιητικὰ λύπης  
35 φθαρτικῆς· τοῖς γὰρ ἄλλην τινὰ προσδεχομένοις λύπην ἑτέρα  
μὲν ἂν τις ἴσως λύπη γένοιτο καὶ πάθος ἕτερον, φόβος δ' οὐκ  
ἔσται, οἷον εἴ τις προορῶτο ὅτι λυπήσεται λύπην ἢν οἱ φθο-  
νοῦντες λυποῦνται, ἢ τοιαύτην οἶαν οἱ ζηλοῦντες ἢ οἱ αἰσχυρό-  
40 μενοι. ἀλλ' ἐπὶ μόναις ταῖς τοιαύταις φαινομέναις ἔσεσθαι  
1229b λύπαις φόβος γίνεται, ὅσων ἢ φύσις ἀναιρετικὴ τοῦ ἴζην. διὸ  
καὶ σφόδρα τινὲς ὄντες μαλακοὶ περὶ ἔνια ἀνδρεῖοι εἰσὶ, καὶ  
ἔνιοι σκληροὶ καὶ καρτερικοὶ [καὶ] δειλοὶ.

καὶ δὴ καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἴδιον τῆς ἀνδρείας εἶναι τὸ περὶ τὸν  
θάνατον καὶ τὴν περὶ τούτου λύπην ἔχειν πῶς. εἰ γὰρ τις εἴη  
5 τοιοῦτος ὁἷος πρὸς ἀλέας καὶ ψύχη καὶ τὰς τοιαύτας λύπας  
ὑπομενετικός, ὡς ὁ λόγος, ἀκινδύνους οὔσας, πρὸς δὲ τὸν θάνα-  
τον καὶ μαλακὸς καὶ περίφοβος, μὴ δι' ἄλλο τι πάθος ἀλλὰ δι'  
αὐτὴν τὴν φθοράν, ἄλλος δὲ πρὸς μὲν ἐκείνας μαλακός, πρὸς  
10 δὲ τὸν θάνατον ἀπαθής· ἐκεῖνος μὲν ἂν εἶναι δόξειε δειλός,  
οὗτος δ' ἀνδρεῖος. καὶ γὰρ κίνδυνος ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις λέγεται  
μόνοις τῶν φοβερῶν, ὅταν πλησίον ἢ τὸ τῆς τοιαύτης φθορᾶς  
ποιητικόν. φαίνεται δὲ κίνδυνος, ὅταν πλησίον φαίνηται.

τὰ μὲν οὖν φοβερὰ, περὶ ὅσα φαμέν εἶναι τὸν ἀνδρεῖον,  
15 εἴρηται δὴ ὅτι τὰ φαινόμενα ποιητικὰ λύπης τῆς φθαρτικῆς·  
ταῦτα μέντοι πλησίον τε φαινόμενα καὶ μὴ πόρρω, καὶ τοσαῦ-  
τα τῷ μεγέθει ὄντα ἢ φαινόμενα ὡστ' εἶναι σύμμετρα πρὸς ἄν-  
θρωπον. ἔνια γὰρ ἀνάγκη παντὶ φαίνεσθαι ἀνθρώπῳ φοβερὰ



например, тот, кто убил тиранна в Метапонтии<sup>6</sup>, и тот, о ком повествуют критские сказания<sup>7</sup>. Точно так же по причине гнева или ярости. Ведь и ярость выводит человека из себя. Вот почему и поведение кабанов имеет вид мужественной смелости, хотя это и не настоящая смелость. Дело в том, что пока они возбуждены, они смелы, а пришед в себя, они так же непредсказуемы, как отважные<sup>8</sup>. Пожалуй, ближе всего к природе смелость от ярости, поскольку ярость неукротима, — именно поэтому самые смелые воины — это дети. Закон же пробуждает смелость гражданскую. Истинной смелости ни в чем из этого нет, тем не менее все это бесполезно в случае опасности для поддержания духа.

О страшном самом по себе мы только что сказали, однако стоит внести сюда более подробные разграничения. Вообще страшным называется внушающее страх. Таковым бывает то, что кажется способным причинить смертельное горе. Дело в том, что когда с кем-то приключается иное какое-то горе, то, разумеется, бывает иное огорчение, иное страдание, страха же не будет; например, если кто-то предвидит, что испытает огорчение либо от зависти, либо от ревности, либо от стыда. Страх же возникает лишь при видимом приближении таких напастей, которые по природе своей угрожают лишением жизни. Именно поэтому подчас даже весьма слабые люди в редких случаях бываюто смелы, а некоторые твердые и сильные люди трусят.

Вот и получается, что едва ли не особым свойством смелости бывает то или иное отношение к смерти и к связанному с ней горю. Ибо если кто-то способен выносить, как говорится, жару и холод и подобные напасти, не связанные с опасностями, перед лицом смерти он может оказаться и слабым, и боязливым, единственная причина чему — переживание самой этой гибели, тогда как иной бывает слаб в тех напастях, к смерти же вполне равнодушен: первый, пожалуй, даже покажется трусом, а второй — смельчаком. Ведь и опасность только в тех случаях зовется страшной, когда близка угроза подобной гибели. Ведь опасность является, когда является близко.

Итак, страшным, перед лицом которого, как мы говорим, и проявляется смелость, называется то, что явно грозит причинить смертельное горе: причем это объявляется близко, а не в отдалении, и по величине своей соразмерно или представляется соразмерным человеку. Ведь некоторые напасти неизбежно кажутся страшными и приводят в замешательство всякого

καὶ διαταράττειν. οὐθὲν γὰρ καλύει, ὥσπερ θερμὰ καὶ ψυχρά,  
20 καὶ τῶν ἄλλων δυνάμειον ἐνίας ὑπὲρ ἡμᾶς εἶναι καὶ τὰς τοῦ  
ἀνθρωπίνου σώματος ἕξεις· οὕτω καὶ τῶν περὶ τὴν ψυχὴν  
παθημάτων.

οἱ μὲν <οὔν> δειλοὶ καὶ θρασεῖς διαψεύδονται διὰ τὰς ἕξεις·  
τῷ μὲν γὰρ δειλῷ τὰ τε μὴ φοβερὰ δοκεῖ φοβερὰ εἶναι καὶ τὰ  
ἡρέμα σφόδρα, τῷ δὲ θρασεῖ τὸ ἐναντίον τὰ τε φοβερὰ θαρρα-  
25 λέα καὶ τὰ σφόδρα ἡρέμα, τῷ δ' ἀνδρείῳ τάληθῆ μάλιστα.  
διόπερ οὐτ' εἴ τις ὑπομένει τὰ φοβερὰ δι' ἀγνοίαν, ἀνδρείος,  
οἷον εἴ τις τοὺς κεραυνοὺς ὑπομένει φερομένους διὰ μανίαν,  
οὐτ' εἴ γινώσκων ὅσος ὁ κίνδυνος, διὰ θυμόν, οἷον οἱ Κελτοὶ  
πρὸς τὰ κύματα ὄπλα ἀπαντῶσι λαβόντες, καὶ ὄλωσ ἢ βαρβα-  
30 ρικὴ ἀνδρεία μετὰ θυμοῦ ἐστίν. ἐνιοὶ δὲ καὶ δι' ἄλλας ἡδονὰς  
ὑπομένουσιν. καὶ γὰρ ὁ θυμὸς ἡδονὴν ἔχει τινά· μετ' ἐλπίδος  
γὰρ ἐστὶ τιμωρίας. ἀλλ' ὅμως οὐτ' εἴ διὰ ταύτην οὐτ' εἴ δι'  
ἄλλην ἡδονὴν ὑπομένει τις τὸν θάνατον ἢ φυγὴν μειζόνων  
λυπῶν, οὐδεὶς δικαίως <ἀν> ἀνδρείος λέγοιτο τούτων. εἴ γὰρ  
35 ἦν ἡδὺ τὸ ἀποθνήσκειν, πολλὰκις ἂν δι' ἀκρασίαν ἀπέθνησκον  
οἱ ἀκόλαστοι, ὥσπερ καὶ νῦν αὐτοῦ μὲν τοῦ ἀποθνήσκειν οὐκ  
ὄντος ἡδέος, τῶν ποιητικῶν δ' αὐτοῦ, πολλοὶ δι' ἀκρασίαν  
περιπίπτουσιν εἰδότες, ὧν οὐθεὶς <ἀν> ἀνδρείος εἶναι δόξειεν,  
εἴ καὶ πάνυ ἐτοιμῶς ἀποθνήσκοι. οὐτ' εἴ φεύγοντες τὸ πονεῖν,  
40 ὅπερ πολλοὶ ποιοῦσιν, οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐδεὶς ἀνδρείος,  
καθάπερ καὶ Ἀγάθων φησὶ

1230a φαῦλοι βροτῶν γὰρ τοῦ πονεῖν ἡσώμενοι,  
θανεῖν ἐρώσιν.

ὥσπερ καὶ τὸν Χείρωνα μυθολογοῦσιν οἱ ποιηταὶ διὰ τὴν ἀπὸ  
τοῦ ἔλκουσ ὀδύνην εὐξασθαι ἀποθανεῖν ἀθάνατον ὄντα. παρα-  
5 πλησίως δὲ τούτοις καὶ ὅσοι δι' ἐμπειρίαν ὑπομένουσι τοὺς κιν-  
δύνους, ὅνπερ τρόπον σχεδὸν οἱ πλείστοι τῶν στρατιωτικῶν  
ἀνθρώπων ὑπομένουσιν. αὐτὸ γὰρ τοῦναντίον ἔχει ἢ ὡς ἔφετο  
Σωκράτης, ἐπιστήμην οἰόμενος εἶναι τὴν ἀνδρείαν. οὐτε γὰρ  
10 διὰ τὸ εἰδέναί τὰ φοβερὰ θαρροῦσιν οἱ ἐπὶ τοὺς ἰστοὺς ἀνα-  
βαίνειν ἐπιστάμενοι, ἀλλ' ὅτι ἴσασι τὰς βοηθείας τῶν δεινῶν  
οὕτε δι' ὃ θαρραλεώτερον ἀγωνίζονται, τοῦτο ἀνδρεία. καὶ γὰρ  
ἂν ἡ ἰσχὺς καὶ ὁ πλοῦτος κατὰ Θεόγγιν ἀνδρεία εἶεν·

человека. Ведь ничто не мешает горячему или холодному или чему-либо из других возможностей оказаться для нас чрезмерным, невыносимым для человеческого тела. То же и относительно претерпеваний души.

Итак, трусливые и отважные ложно толкуют обстоятельства. Трусливому нестрашное кажется устрашающим, а страшноватое — наипоужаснейшим, отважному, напротив, страшное — не сулящим опасности, а очень страшное — не слишком, тогда как смелому мужу все это видится в точности так, как оно есть поистине. Вот почему и тот, кто не пугается страшного по неведению, не есть смелый муж, например, кто по безумию не пугается ни грома, ни молнии, — равно как и осознающий опасность, но в ярости пренебрегающий ею, например, когда кельты выступают против наводнения с оружием в руках, да и вообще у варваров смелость всегда бывает с примесью ярости<sup>9</sup>. Иные же пренебрегают опасностями ради иных каких-то удовольствий. Дело в том, что ярость таит в себе своего рода наслаждение, ибо в ней есть надежда на возмездие. Тем не менее все же кто пренебрегает смертью либо ради этого, либо ради иных удовольствий, либо во избежание больших горестей, никогда не получит по справедливости имени смелого мужа. Ведь если бы было сладко умирать, часто бы распушенные люди умирали от невоздержности; например, и теперь, хотя умирать не сладко, да сладко то, что смертельно, у многих невоздержность пересиливает знание, — так вот ни одного из них нельзя признать смелым мужем, даже если он принимает смерть с чрезвычайной готовностью. Так же из тех, кто избегает делать то, что делают все, ни один не есть смелый муж, о чем и Агафон говорит

Ничтожен смертный, кто, страдать приученный,  
Возлюбит смерть...<sup>10</sup>

Так, например, поэты рассказывают в мифах о Хироне, что тот, будучи бессмертным, взмолился о смерти, измученный болью от раны<sup>11</sup>. Весьма близки к этому и те, кто пренебрегает опасностью по привычке — так справляются со страхом почти все люди на военной службе. Это противоречит убеждению Сократа, что смелость мужа есть знание<sup>12</sup>. Ибо не благодаря знанию опасного бесстрашны те, кто умеет взбираться на мачты, а потому, что им известны средства преодоления ужасов, и не то есть смелость, что побуждает сражаться отважнее, и даже если, как у Феогида, сила и богатство делают мужа смелым:

πᾶς γὰρ ἀνὴρ πενίη δεδημημένος.

φανερῶς <δ> ἔνιοι δειλοὶ ὄντες ὅμως ὑπομένουσι δι' ἐμπειρίαν·  
τοῦτο δέ, ὅτι οὐκ οἴονται κίνδυνον εἶναι· ἴσασι γὰρ τὰς βο-  
15 θείας. Ἰσημεῖον δέ· ὅταν γὰρ μὴ ἔχειν οἴωνται βοήθειαν, ἀλλ'  
ἤδη πλησίον ἢ τὸ δεινόν, οὐχ ὑπομένουσιν. ἀλλὰ πάντων  
τῶν τοιούτων ἀνδρείων οἱ διὰ τὴν αἰδῶ ὑπομένοντες μάλιστα  
φανεῖεν <ἀν> ἀνδρεῖοι, καθάπερ καὶ Ὅμηρος τὸν Ἑκτορά φησιν  
ὑπομεῖναι τὸν κίνδυνον τὸν πρὸς τὸν Ἀχιλλέα·

Ἑκτορα δ' αἰδῶς εἴλε·

<καὶ>

20 Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχεῖν ἀναθήσει.

καὶ ἐστὶν ἡ πολιτικὴ ἀνδρεία αὕτη.

ἡ δ' ἀληθὴς οὔτε αὕτη οὔτ' ἐκείνων οὐδεμία, ἀλλὰ ὁμοία  
μέν, ὥσπερ καὶ ἡ τῶν θηρίων, ἀ διὰ τὸν θυμὸν ὁμοσε τῇ πληγῇ  
φέρεται. οὔτε γὰρ ὅτι ἀδοξήσει, δεῖ μένειν τὸ φοβερόν,  
25 οὔτε δι' ὀργήν, οὔτε διὰ τὸ μὴ νομίζειν ἀποθανεῖσθαι, ἢ διὰ  
τὸ δυνάμεις ἔχειν φυλακτικᾶς· οὐδὲ γὰρ οἰήσεται οὕτω γε  
φοβερόν εἶναι οὐθέν. ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶσα ἀρετὴ προαιρετικὴ  
(τοῦτο δὲ πῶς λέγομεν, εἴρηται πρότερον, ὅτι ἔνεκά τινος πάντα  
30 αἰρεῖσθαι ποιεῖ, καὶ τοῦτό ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα, τὸ καλόν), δηλον  
ὅτι καὶ ἡ ἀνδρεία ἀρετὴ ἢ τις οὔσα ἔνεκά τινος ποιήσει τὰ  
φοβερὰ ὑπομένειν, ὥστ' οὔτε δι' ἄγνοιαν (ὀρθῶς γὰρ μᾶλλον  
ποιεῖ κρίνειν) οὔτε δι' ἠδονήν, ἀλλ' ὅτι καλόν, ἐπεὶ, ἂν γε μὴ  
καλὸν ἢ ἀλλὰ μανικόν, οὐχ ὑπομένει· αἰσχρὸν γάρ.

περὶ ποῖα μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἀνδρεία μεσότης καὶ τί  
35 καὶ διὰ τί, καὶ τὰ φοβερὰ τίνα δύνανται ἔχει, σχεδὸν εἴρηται  
κατὰ τὴν παρούσαν ἔφοδον ἰκανῶς·

II. περὶ δὲ σαφροσύνης καὶ ἀκολασίας μετὰ ταῦτα διελέ-  
σθαι πειρατέον. λέγεται δ' ὁ ἀκόλαστος πολλαχῶς. ὁ τε γὰρ  
μὴ κεκολασμένος πως μῆδ' ἰατρευμένος, ὥσπερ ἄτμητος ὁ μὴ  
1230b ἑτετημένος, καὶ τούτων ὁ μὲν δυνατός, ὁ δ' ἀδύνατος· ἄτμητον

явным образом некоторые по сути трусливые люди тем не менее справляются со страхом по привычке: ведь они не считают, будто здесь есть опасность, поскольку им известно, как себя вести. И вот свидетельство: когда они же считают, что средств к избавлению нет и ужасное близко, они не справляются со страхом. Однако из всех подобных смельчаков справляющийся со страхом от стыда более всего представляется смелым мужем, вот почему и Гомер говорит, что Гектор преодолел свой страх перед опасностью в присутствии Ахилла, ибо

Гектора стыд обуял<sup>14</sup>

и

Первый Полидамас на меня укоризны положит<sup>15</sup>, —

это и есть гражданская смелость.

Истинная же смелость не есть ни эта, как и ни одна из тех перечисленных, хотя и похожа на них, например, на смелость зверей, с какой они вступают в поединки, движимые яростью. Дело в том, что страшное следует переносить вовсе не от грозящего беславия, и не от гнева, и не потому, что смерть не принимается в расчет, или есть возможность остеречься, — ибо все это не будет считаться страшным ни в коей мере. Однако коль скоро всякая добродетель предпочтительна (как мы это определяем, было сказано раньше<sup>16</sup>, а именно, что добродетель заставляет все избирать ради чего-то, а то, ради чего, есть хорошее), то ясно, что и смелость мужа, будучи добродетелью, заставляет сносить страшное ради чего-то, а следовательно, она не может быть ни по неведению (ибо скорее заставляет судить правильно), ни ради удовольствия, — разве что в том случае, когда оно совпадает с хорошим, ибо если оно не в хорошем состоит, но в безрассудстве, то здесь вообще нет смелости, а только один позор.

Итак, к чему относится смелость, между чем и чем она является серединой и почему, а также что значит «страшное», почти достаточно сказано уже в настоящем вступлении.

II. После этого следует попытаться рассмотреть целомудрие и необузданность<sup>17</sup>. Дело в том, что о необузданном говорится во многих смыслах. Ибо это и ничем никак не стесненный, и тот, кого нельзя привести в чувство, подобно тому как «безраздельный» — это тот, который не был разделен, при этом

1230b ὁ μὴ ἑτετημένους, καὶ τούτων δὲ μὲν δυνατὸς, δὲ δ' ἀδύνατος·  
ἄτητον γὰρ τό τε μὴ δυνάμενον τηθῆναι καὶ τὸ δυνατόν  
μὲν μὴ τετημένον δέ. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὸ ἀκόλα-  
στον. καὶ γὰρ τὸ μὴ πεφυκὸς δέχεσθαι κόλασιν,<sup>1</sup> καὶ τὸ πε-  
5 φυκὸς μὲν μὴ κεκολασμένον δὲ περὶ ἀμαρτίας, περὶ ὧς  
ὀρθοπραγεῖ ὁ σώφρων, ὥσπερ οἱ παῖδες· κατὰ ταύτην γὰρ  
ἀκόλαστοι λέγονται τὴν ἀκολασίαν. ἔτι δ' ἄλλον τρόπον οἱ  
δυσίατοι καὶ οἱ ἀνίατοι πάνπαν διὰ κολάσεως, πλεοναχῶς  
10 δὲ λεγομένης τῆς ἀκολασίας, ὅτι μὲν περὶ ἡδονῆς τινὰς καὶ  
λύπας εἰσὶ, φανερόν, καὶ ὅτι ἐν τῷ περὶ ταύτας διακεισθῆναι  
πῶς καὶ ἀλλήλων διαφέρουσι καὶ τῶν ἄλλων· διεγράψαμεν  
δὲ πρότερον πῶς τὴν ἀκολασίαν ὀνομάζοντες μεταφέρομεν.  
τούς γὰρ ἀκινήτως ἔχοντας δι' ἀναισθησίαν πρὸς ταύτας τὰς  
15 ἡδονὰς οἱ μὲν καλοῦσιν ἀναισθητοὺς,<sup>1</sup> οἱ δὲ ἄλλοις ὀνόμασι  
τοιούτους προσαγορεύουσιν. ἔστι δ' οὐ πάνυ γνῶριμον τὸ  
πάθος οὐδ' ἐπιπόλαιον διὰ τὸ πάντας ἐπὶ θάτερον ἀμαρτάνειν  
μᾶλλον καὶ πᾶσιν εἶναι σύμφυτον τὴν τῶν τοιούτων ἡδέων  
ἦτταν καὶ αἴσθησιν. μάλιστα δ' εἰσὶ τοιοῦτοι, οἷους οἱ  
20 κωμωδοδιδάσκαλοι παράγουσιν ἀγροίκους, οἱ ὅτε τὰ μέτρια  
καὶ τὰ ἀναγκαῖα πλησιάζουσι τοῖς ἡδέσιν.

ἐπεὶ δ' ὁ σώφρων ἐστὶ περὶ ἡδονῆς, ἀνάγκη καὶ περὶ ἐπι-  
θυμίας τινὰς αὐτὸν εἶναι. δεῖ δὲ λαβεῖν περὶ τίνος. οὐ γὰρ  
περὶ πάσας οὐδὲ περὶ ἅπαντα τὰ ἡδέα ὁ σώφρων σώφρων  
ἐστίν, ἀλλὰ τῇ μὲν δόξῃ περὶ δύο τῶν αἰσθητῶν, περὶ τε τὸ  
25 ἡγευστὸν καὶ τὸ ἀπτόν, τῇ δ' ἀληθείᾳ περὶ τὸ ἀπτόν· περὶ γὰρ  
τὴν διὰ τῆς ὕψεως ἡδονὴν τῶν καλῶν ἄνευ ἐπιθυμίας ἀφροδι-  
σίων, ἢ λύπην τῶν αἰσχυρῶν, καὶ περὶ τὴν διὰ τῆς ἀκοῆς τῶν  
εὐαρμόστων ἢ ἀναρμόστων, ἔτι δὲ πρὸς τὰς δι' ὀσφρήσεως,  
30 τὰς τε ἀπὸ εὐωδίας καὶ τὰς ἀπὸ δυσωδίας, οὐκ ἔστιν ὁ σώ-  
φρων. οὐδὲ γὰρ ἀκόλαστος οὐδεὶς λέγεται τῷ πάσχειν ἢ μὴ  
πάσχειν. εἰ γοῦν τις ἢ καλὸν ἀνδριάντα θεώμενος ἢ ἵππον  
ἢ ἄνθρωπον, ἢ ἀκροώμενος ἄδοντος, μὴ βούλοιο μῆτε ἐσθίειν  
μῆτε πίνειν μῆτε ἀφροδισιάζειν, ἀλλὰ τὰ μὲν καλὰ θεωρεῖν  
35 τῶν δ' ἡδόντων ἀκούειν, οὐκ ἂν δόξειεν ἀκόλαστος εἶναι,  
ὥσπερ οὐδ' οἱ κηλούμενοι παρὰ ταῖς Σειρήσιν.

либо по способности, либо по неспособности (ибо безраздельно и то, что не может быть разделено, и то, что может, но не было разделено). Таким же образом и «необузданный», ибо это и по природе не принимающий обуздания, и приемлющий по природе, но не получивший обуздания, прегрешая в том, в чем целомудренный действует праведно; например, дети: ибо их называют необузданными как раз по такой необдуманности. Есть и еще одно значение — трудно исцелимое или вовсе нецелимое посредством обуздания. При том, что о необузданности говорится во многих смыслах, ясно, что все они связаны с некими удовольствиями или огорчениями и расположены где-то в этой области, причем между собой они так же различаются, как отличны и от остальных (в приведенной ранее диаграмме<sup>18</sup> мы обозначили «необузданность» в переносном смысле). Так вот, людей невозмутимых по причине нечувствительности к таким удовольствиям одни называют бесчувственными, другие же называют это иными подобными именами. Претерпевание это не слишком хорошо известно и не часто встречается, потому как все грешат, скорее, другим и всем врождена слабость к подобным удовольствиям и чувствительность. Более же всего таких, каких выводят сочинители комедий такими дикарями, кто в удовольствиях даже и близко не подходит ни к умеренности, ни к необходимости<sup>19</sup>.

Коль скоро целомудренный бывает таков в удовольствиях, то необходимо ему бывать таковым и в желаниях. Поэтому следует определить, в каких именно. Дело в том, что целомудренный не во всех удовольствиях и не во всяком наслаждении целомудрен, но, по общему мнению, это касается двух осязаемых удовольствий — от вкушения и от осязания, а по правде сказать, — просто от осязания. Ведь никто не целомудрен в удовольствии от созерцания красивого (если сюда не примешивается вожделение или любовная страсть) или в огорчении от чего-то постыдного, равно как в слушании чего-то гармонического или негармонического, либо еще в обонянии благовония или же неблагоприятия. К тому же и необузданным никто не именуется оттого, что он претерпевает или не претерпевает безразлично что. Ведь ежели кто-то, созерцая прекрасную статую или прекрасного коня, или человека, либо слушая поющего, проникнется желанием не есть, пить, тешиться любовью, а лишь созерцать прекрасное или слушать поющих, он никогда не прослышет необузданным, равно как и прельщаемый Сиренами<sup>20</sup>.

ἀλλὰ περὶ τὰ δύο τῶν αἰσθητῶν ταῦτα, περὶ ἅπερ καὶ  
 τᾶλλα θηρία μόνον τυγχάνει αἰσθητικῶς ἔχοντα, καὶ χαί-  
 ροντα καὶ λυπούμενα, περὶ τὰ γευστὰ καὶ ἄπτά. περὶ δὲ τὰ  
 τῶν ἄλλων αἰσθητῶν ἡδέα σχεδὸν ὁμοίως ἅπαντα φαίνε-  
 1231a ται ἀναισθητῶς διακείμενα, οἷον περὶ εὐαρμοστίαν ἢ κάλ-  
 λος. οὐθὲν γάρ, ὅ τι καὶ ἄξιον λόγου, φαίνεται πάσχοντα  
 αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ τῶν καλῶν ἢ τῇ ἀκροάσει τῶν εὐαρμόστων,  
 εἰ μὴ τί που συμβέβηκε τερατῶδες· ἀλλ' οὐδὲ πρὸς τὰ εὐάδη  
 5 ἢ δυσῶδη· καίτοι τὰς γε αἰσθήσεις ὀξυτέρας ἔχουσι πάσας.  
 ἀλλὰ καὶ τῶν ὁσμῶν ταύταις χαίρουσιν ὅσαι κατὰ συμβε-  
 βηκὸς εὐφραίνουσιν, ἀλλὰ μὴ καθ' αὐτάς. λέγω δὲ <μῆ>  
 καθ' αὐτάς, αἷς ἢ ἐλπίζοντες χαίρομεν ἢ μεμνημένοι, οἷον  
 ὕσων καὶ ποτῶν (δι' ἑτέραν γὰρ ἡδονὴν ταύταις χαίρομεν,  
 10 τὴν τοῦ φαγεῖν ἢ πιεῖν), καθ' αὐτάς δὲ οἷον αἱ τῶν ἀνθῶν  
 εἰσίν. διὸ ἐμμελῶς ἔφη Στρατόνικος τὰς μὲν καλὸν ὄζειν  
 τὰς δὲ ἡδύ. ἐπεὶ καὶ τῶν περὶ τὸ γευστὸν οὐ περὶ πᾶσαν  
 ἡδονὴν ἐπτόχεται τὰ θηρία, οὐδ' ὕσων τῷ ἄκρῳ τῆς γλώττης  
 ἢ αἰσθησις, ἀλλ' ὕσων τῷ φάρυγγι, καὶ ἔοικεν ἀφή μάλ-  
 15 λον ἢ γεύσει τὸ πάθος. διὸ οἱ ὀψοφάγοι οὐκ εὐχονται  
 τὴν γλώτταν ἔχειν μακρὰν ἀλλὰ τὸν φάρυγγα γεράνου, ὡς-  
 περ Φιλόξενος ὁ Ἐρύξιδος. ὥστε περὶ τὰ ἀπτόμενα, ὡς ἀπλῶς  
 εἶπεῖν, θετέον τὴν ἀκολασίαν. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀκόλαστος  
 περὶ τὰς τοιαύτας ἐστίν. οἰνοφλυγία γὰρ καὶ γαστριμαρ-  
 20 γία καὶ λαγνεῖα<sup>1</sup> καὶ ὀψοφαγία καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα περὶ  
 τὰς εἰρημένας ἐστὶν αἰσθήσεις, εἰς ἅπερ μῦρια ἢ ἀκολασία  
 διαιρεῖται. περὶ δὲ τὰς δι' ὕψεως ἢ ἀκοῆς ἢ ὀσφρήσεως  
 ἡδονὰς οὐθεὶς λέγεται ἀκόλαστος, ἐὰν υπερβάλλῃ, ἀλλ'  
 ἄνευ ὀνειδούς τὰς ἀμαρτίας ψέγομεν ταύτας, καὶ ὅλως περὶ  
 25 ὅσα μὴ λέγονται ἐγκρατεῖς· οἱ δ' ἀκρατεῖς οὐκ εἰσὶν ἀκό-  
 λαστοὶ οὐδὲ σώφρονες.

ἀναισθητος μὲν οὖν, ἢ ὅπως δεῖ ὀνομάζειν, ὁ οὕτως ἔχων  
 ὥστε καὶ ἐλλείπειν ὕσων ἀνάγκη κοινωνεῖν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ  
 πάντας καὶ χαίρειν· ὁ δ' υπερβάλλων ἀκόλαστος. πάντες γὰρ



Однако это все связано с теми двумя ощущениями, которые, собственно, только и знакомы, по-видимому, прочим животным как радостные или горестные, — я говорю о вкушаемом и осязаемом. Ведь звери, как кажется, почти все и равным образом не чувствительны к приятному, которое воспринимается посредством прочих ощущений, например, к ощущению гармонического или красоты. Нет сколько-нибудь достойных упоминания проявлений того, чтобы животные что-то испытывали от самого по себе созерцания прекрасного или от слушания гармонического, — разве что случится какое-нибудь чудо<sup>21</sup>. Это же относится к приятным и неприятным запахам, при том что все чувства у них гораздо острее наших. Тем не менее они радуются не тем запахам, которые приятны сами по себе, а тем, что совпадают с наслаждениями. Я говорю о приятных запахах «самих по себе» не в том смысле, когда мы радуемся, предвкушая или вспоминая, скажем, какие-то закуски или питье (ибо тогда мы радуемся совсем иному удовольствию, а именно от еды и питья), — «приятные сами по себе» это, к примеру, запахи цветов. Вот почему Стратоник<sup>22</sup> удачно заметил, что одни запахи хороши, а другие приятны. Поскольку и животных при вкушании волнует далеко не всякое ощущение, то более волнующими оказывается для них то, что ощущают не кончиком языка, а глоткой и скорее волнуют самим прикосновением, нежели вкусом. Вот почему чревоугодники молятся не о том, чтобы язык был длиннее, но о том, чтобы глотка была журавлиная, например, Филоксен Эриксид<sup>23</sup>. Словом, необузданность следует полагать в связи с осязаемым. Подобным образом и необузданный рассматривается в связи с тем же. Ведь и пьянство, и обжорство, и похоть, и чревоугодие, и все такое же относится к тем ощущениям, которые, как мы сказали, составляют части необузданности. Что же касается удовольствий от созерцания, слушания или обоняния, никто не зовется необузданным, даже если переусердствует в них, подобные прегрешения мы, если и порицаем, то не как постыдные, да и вообще там, где нельзя говорить о воздержных или невоздержных, не бывает также ни необузданных, ни целомудренных.

Итак, бесчувственный — или как еще следует назвать человека такого образа поведения — это тот, кто упускает случай приобщиться и порадоваться тому, чему все радуются; кто же в этом переусердствует — тот зовется необузданным. Речь идет о

30 τούτοις φύσει τε χαίρουσι, καὶ ἐπιθυμίας λαμβάνουσι, καὶ οὐκ εἰσὶν οὐδὲ λέγονται ἀκόλαστοι (οὐ γὰρ ὑπερβάλλουσι τῷ χαίρειν μᾶλλον ἢ δεῖ τυγχάνοντες καὶ λυπεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ μὴ τυγχάνοντες), οὐδ' ἀνάληγοι (οὐ γὰρ ἐλλείπουσι τῷ χαίρειν ἢ λυπεῖσθαι, ἀλλὰ μᾶλλον ὑπερβάλλουσιν).

35 ἐπεὶ δ' ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις περὶ αὐτά, δηλοῦν ὅτι καὶ μεσότης, καὶ βελτίστη αὕτη ἡ ἕξις, καὶ ἀμφοῖν ἐναντία. ὥστ' εἰ σωφροσύνη ἢ βελτίστη ἕξις, περὶ ἃ ὁ ἀκόλαστος, ἢ περὶ τὰ ἡδέα τὰ εἰρημένα τῶν αἰσθητῶν μεσότης σωφροσύνη ἂν εἴη, μεσότης οὕσα ἀκολασίας καὶ ἀναισθη-

1231b σίας· ἢ δ' ὑπερβολὴ ἀκόλασία· ἢ δ' ἔλλειψις ἦτοι ἀνώνυμος ἢ τοῖς εἰρημένοις ὀνόμασι προσαγορευομένη. ἀκριβέστερον δὲ περὶ τοῦ γένους τῶν ἡδονῶν ἔσται διαιρετέον ἐν τοῖς λεγομένοις ὕστερον περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας.

III. Ἐτὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ληπτέον καὶ περὶ πραότητος καὶ χαλεπότητος· καὶ γὰρ τὸν πρῶτον περὶ λύπην τὴν ἀπὸ θυμοῦ γιγνομένην ὀρώμεν ὄντα, τῷ πρὸς ταύτην ἔχειν πῶς. διεγράψαμεν δὲ καὶ ἀντεθήκαμεν τῷ ὀργίλῳ καὶ χαλεπῷ

10 καὶ ἀργίῳ (πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα τῆς αὐτῆς ἐστὶ διαθέσεως) τὸν ἀνδραποδῶδη καὶ τὸν ἀόργητον. σχεδὸν γὰρ ταῦτα μάλιστα καλοῦσι τοὺς μὴδ' ἐφ' ὅσοις δεῖ κινουμένους τὸν θυμόν, ἀλλὰ προπηλακιζομένους εὐχερῶς καὶ ταπεινοὺς πρὸς τὰς ὀλιγαρίας. ἔστι γὰρ ἀντικείμενον τῷ μὲν ταχὺ τὸ μόλις, τῷ δ' ἡρέμα τὸ σφόδρα, τῷ δὲ πολὺν χρόνον τὸ

15 ὀλίγον· λυπεῖσθαι ταύτην τὴν λύπην ἦν καλοῦμεν θυμόν. ἐπεὶ δ' ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων εἶπομεν, καὶ ἐνταῦθ' ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις (ὁ μὲν γὰρ χαλεπὸς τοιοῦτος ἐστίν, ὁ καὶ θᾶττον καὶ μᾶλλον πάσχων καὶ πλείω χρόνον καὶ ὅτ' οὐ δεῖ καὶ ὁποίοις οὐ δεῖ καὶ ἐπὶ πολλοῖς, ὁ δ'

20 ἀνδραποδῶδης τούναντίον), δηλοῦν ὅτι ἔστι τις καὶ ὁ μέσος τῆς ἀνισότητος. ἐπεὶ οὖν ἡμαρτημένοι ἀμφοτέραι αἱ ἕξεις ἐκεῖναι, φανερόν ὅτι ἐπιεικῆς ἡ μέση τούτων ἕξις· οὔτε γὰρ προτερεῖ οὐθ' ὕστεριζεῖ οὔτε οἷς οὐ δεῖ ὀργίζεται οὔτε οἷς δεῖ οὐκ ὀργίζεται. ὥστ' ἐπεὶ καὶ πραότης ἢ βελτίστη

том, что для всех по природе и радостно и желанно, в чем никто не бывает и не считается необузданным (коль скоро им не случается переусердствовать в радости более, чем следует, или же горевать больше, чем следует, тоже не случается), равно как и бесчувственным (ведь они не прочь порадоваться или погоревать и скорее готовы переусердствовать, чем упустить случай).

Когда же бывает превышение и упущение, то ясно, что бывает и середина, каковая и есть наилучший образ поведения, противоположенный как тому, так и другому. Следовательно, если целомудрие есть наилучший образ поведения там, где кто-то бывает необузданным, то серединой в ощущении того приятного, о котором шла речь, будет, пожалуй, целомудренность, ибо она есть середина между необузданностью и бесчувственностью; превышение, таким образом, будет необузданность, упущение же — или без названия, или же будет называться теми именами, о которых было сказано. Более подробно и точно роды удовольствий будут разбираться тогда, когда впоследствии речь пойдет о воздержности и невоздержности<sup>24</sup>.

III. Тот же способ рассмотрения следует принять и обращаясь к кротости и неистовству, поскольку кротким, как мы видим, человек проявляет себя при каком-то душевном огорчении, и в том, как он к этому огорчению относится. В нашей диаграмме<sup>25</sup> мы противопоставили гневливому, неистовому и свирепому (ибо все это составляет одно и то же расположение духа) раболепствующего и безропотного. Ведь, пожалуй, именно так зовутся те, кто даже где следует не дают воли ярости, но позволяют себя оскорблять и презрение сносят со смирением. Дело в том, что когда вскипает ярость, противоположным образом ведут себя тот, кто огорчается быстро, и кто не сразу, кто самую малость и кто сильно, кто долго и кто малое время предается горю. Стало быть, как в том, о чем мы говорили раньше, так и здесь бывают превышение и упущение (ведь неистовый — это тот, кто раздражается скорее, сильнее и дольше, чем следует, причем когда не следует, от чего не следует и слишком часто, а кто наоборот, тот раболепствует), ясно поэтому, что бывает и середина между этими отклонениями от правильного поведения. А если оба эти способа поведения ошибочны, очевидно, подобающим будет средний между ними, ибо он не забегает вперед и не запаздывает, дает волю гневу там, где следует, и не дает там, где не следует. Итак, поскольку

25 ἔξις περὶ ταῦτα τὰ πάθη ἐστίν, εἷη καὶ ἡ πραότης μεσό-  
της τις, καὶ ὁ πρᾶος μέσος τοῦ χαλεποῦ καὶ τοῦ ἀνδραπο-  
δόδου.

IV. ἔστι δὲ καὶ ἡ μεγαλοψυχία καὶ ἡ μεγαλοπρέπεια καὶ  
ἡ ἐλευθεριότης μεσότητες. ἡ μὲν ἐλευθεριότης περὶ χρη-  
μάτων κτήσιν καὶ ἀποβολήν. ὁ μὲν γὰρ κτήσει μὲν  
30 πάσῃ μᾶλλον χαίρων ἢ δεῖ, ἀποβολῇ δὲ πάσῃ λυπούμενος  
μᾶλλον ἢ δεῖ ἀνελεύθερος, ὁ δ' ἀμφοτέρωθεν ἦττον ἢ δεῖ  
ἄσωτος, ὁ δ' ἄμφω ὡς δεῖ ἐλευθέριος. τοῦτο δὲ λέγω τὸ ὡς  
δεῖ, καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τὸ ὡς ὁ λόγος ὁ  
ὀρθός. ἐπεὶ δ' ἐκεῖνοι μὲν εἰσιν ἐν ὑπερβολῇ καὶ ἐλλείψει,  
35 ὅπου δὲ ἔσχατα εἰσὶ, καὶ μέσον, καὶ τοῦτο βέλτιστον, ἐν  
δὲ περὶ ἕκαστον τῷ εἶδει τὸ βέλτιστον ἀνάγκη καὶ τὴν  
ἐλευθεριότητα μεσότητα εἶναι ἀσωτίας καὶ ἀνελευθερίας  
περὶ χρημάτων κτήσιν καὶ ἀποβολήν. (διχῶς δὲ τὰ χρήμα-  
τα λέγομεν καὶ τὴν χρηματιστικὴν. ἢ μὲν γὰρ καθ' αὐτὸ  
1232a χρήσις τοῦ κτήματος ἐστίν, οἷον ὑποδήματος ἢ ἱματίου,  
ἢ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς μὲν, οὐ μέντοι οὕτως ὡς ἂν εἴ τις  
σταθμῶ χρήσαιο τῷ ὑποδήματι, ἀλλ' οἷον ἢ πώλησις καὶ  
ἢ μίσθωσις· χρήται γὰρ <ἦ> ὑποδήματι <ὁ δεόμενος>). ὁ δὲ  
5 φιλάργυρος ὁ περὶ τὸ νόμισμά ἐστίν ἐσπουδακῶς, τὸ δὲ νό-  
μισμα τῆς κτήσεως ἀντὶ τῆς κατὰ συμβεβηκὸς χρήσεως  
ἐστίν· δ' ἀνελεύθερος ἂν εἷη καὶ ἄσωτος περὶ τὸν κατὰ  
συμβεβηκὸς τρόπον τοῦ χρηματισμοῦ, καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦ κατὰ  
φύσιν χρηματισμοῦ τὴν αὔξησιν διώκει· ὁ δ' ἄσωτος ἐλλεί-  
10 πει τῶν ἀναγκαίων· ὁ δ' ἐλευθέριος τὴν περιουσίαν δίδωσιν.  
αὐτῶν δὲ τούτων εἶδη λέγονται διαφέροντα τῷ μᾶλλον  
καὶ ἦττον περὶ μόρια, οἷον ἀνελεύθερος φειδωλὸς καὶ κίμβιξ  
καὶ αἰσχροκερδής, φειδωλὸς μὲν ἐν τῷ μὴ προῖσθαι,  
αἰσχροκερδής δ' ἐν τῷ ὀπιούν προῖσθαι, κίμβιξ δὲ ὁ  
15 σφόδρα περὶ μικρὰ διατεινόμενος, παρὰ λογιστῆς δὲ καὶ ἀπο-  
στερητῆς ὁ ἄδικος κατ' ἀνελευθερίαν. καὶ τοῦ ἀσώτου  
ὡσαύτως λαφύκτης μὲν ὁ ἐν τῷ ἀτάκτως ἀναλίσκειν, ἀλό-  
γιστος δὲ ὁ ἐν τῷ μὴ ὑπομένειν τὴν ἀπὸ λογισμοῦ λύπην.

кротость есть наилучший образ поведения среди подобных претерпеваний, то, вероятно, кротость и есть некоторая середина, а кроткий есть средний между неистовым и раболепствующим.

IV. Серединами являются также величие души, великолепие и щедрость. Щедрость связана с имуществом, а именно, с его приобретением и утратой. Кто всякому приобретению радуется больше, чем следует, а всякой утрате больше, чем следует, огорчается, тот скуп. Кто и в том и в другом случае испытывает меньше должного, тот небрежен, тот же, кто в обоих ведет себя как следует — щедр<sup>26</sup>. Когда я говорю «как следует» и в этом и в других местах, я разумею «как велит здравый рассудок». Поскольку бывают и те, кто склонен к превышению, и те, кто к упущению, везде, где бывают крайности и середина, она же наилучшее, единственное наилучшее в каждом виде, то и щедрость необходимо будет серединой между небрежностью и скупостью в том, что касается имущества, его приобретения или утраты (об «имуществе» и о «приобретении имущества» мы говорим двояко: так, бывает само по себе приобретение такового-то достойния, например, обуви или платья, а бывает по совпадению — не так, однако, как кем-то приобретается обувь для похода, но, например, как для продажи или сдачи под залог, ибо приобретает обувь тот, кому она нужна). Сребролюбец, кстати, есть тот, кто усердствует ради денег, деньги же по отношению к достойному есть то же, что использование по совпадению; стало быть скупой будет, пожалуй, и небрежным, когда дело касается такого способа приобретения «по совпадению», хотя в приобретении, сообразном природе, он и преследует выгоду, тогда как небрежный упускает даже необходимое, а щедрый бывает в добром достатке. Среди них самих выделяются виды, различающиеся по тому, что когда преобладает или умаляется и в каких частях. Так скупой — это и скряга, и скаредный, и жадный. Скряга он когда не хочет ничего выпустить из рук, жаден — когда готов захватить что угодно, скареден — поскольку весьма печется о самом малом; и можно сказать, что по скупости своей неправедный — сам себе обманщик и вор. То же можно сказать и о небрежном — когда он беспорядочно тратит, он ненасытен, а когда, поистратившись, горюет — не расчетлив.

V.     περὶ δὲ μεγαλοψυχίας ἐκ τῶν τοῖς μεγαλοψύχοις ἀποδιδό-  
 21 μένων δεῖ διορίσαι τὸ ἴδιον. ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ ἄλλα <α> κα-  
 τὰ τὴν γειννίασιν καὶ ὁμοιότητα μέχρι τοῦ λαυθάνει πόρρω  
 προϊόντα, καὶ περὶ τὴν μεγαλοψυχίαν ταῦτ' οὐ συμβέβηκεν.  
 διὸ ἐνίοτε οἱ ἐναντίοι τοῦ αὐτοῦ ἀντιποιοῦνται, οἷον ὁ  
 25 ἄσωτος τῷ ἐλευθερίῳ καὶ ὁ αὐθάδης τῷ σεμνῷ καὶ ὁ θρασὺς  
 τῷ ἀνδρείῳ· εἰσὶ γὰρ καὶ περὶ ταῦτα καὶ ὄμοροι μέχρι τινός,  
 ὥσπερ ὁ ἀνδρείος ὑπομενετικός κινδύνων καὶ ὁ θρασὺς, ἀλλ'  
 ὁ μὲν ὧδε ὁ δ' ὧδε· ταῦτα δὲ διαφέρει πλεῖστον. λέγομεν δὲ  
 τὸν μεγαλόψυχον κατὰ τὴν τοῦ ὀνόματος προσηγορίαν, ὥσ-  
 30 περ ἐν μεγέθει τινὶ ψυχῆς καὶ δυνάμεως. ὥστε καὶ τῷ  
 σεμνῷ καὶ τῷ μεγαλοπρεπεῖ ὅμοιος εἶναι δοκεῖ· ἴσως <...>  
 καὶ πάσαις ταῖς ἀρεταῖς ἀκολουθεῖν φαίνεται. καὶ γὰρ τὸ  
 ὀρθῶς κρίναι τὰ μεγάλα καὶ μικρὰ τῶν ἀγαθῶν ἐπαινετόν.  
 δοκεῖ δὲ ταῦτ' εἶναι μεγάλα, ἃ διώκει ὁ τὴν κρατίστην ἔχων  
 35 ἕξιν περὶ τὰ τοιαῦτ' εἶναι ἡδέα. ἡ δὲ μεγαλοψυχία κρατίστη  
 κρίνει δ' ἡ περὶ ἕκαστον ἀρετὴ τὸ μείζον καὶ τὸ ἕλαττον  
 ὀρθῶς, ἅπερ ὁ φρόνιμος ἂν κελεύσειε καὶ ἡ ἀρετὴ, ὥστε  
 ἔπεσθαι αὐτῇ πάσας τὰς ἀρετάς, ἢ αὐτὴν ἔπεσθαι πάσαις.

ἔτι δοκεῖ μεγαλόψυχου εἶναι τὸ καταφρονητικὸν εἶναι.  
 1232b ἐκάστη δ' ἀρετὴ καταφρονητικούς ποιεῖ τῶν παρὰ τὸν λόγον  
 μεγάλων, οἷον ἀνδρεία κινδύνων (μέγα γὰρ <οὐδὲν> οἶεται  
 εἶναι τῶν αἰσχροῦν, καὶ πλῆθος οὐ πᾶν φοβερόν), καὶ σώφρων  
 ἡδονῶν μεγάλων καὶ πολλῶν, καὶ ἐλευθέρως χρημάτων.  
 5 μεγαλόψυχου δὲ δοκεῖ τοῦτο διὰ τὸ περὶ ὀλίγα ἰσχυρῶς  
 καὶ ταῦτα μεγάλα, καὶ οὐχ ὅτι δοκεῖ ἑτέρῳ τινί, καὶ μᾶλλον  
 ἂν φροντίσειεν ἀνὴρ μεγαλόψυχος, τί δοκεῖ ἐνὶ σπουδαίῳ ἢ  
 πολλοῖς τοῖς τυγχάνουσιν, ὥσπερ Ἀντιφῶν ἔφη πρὸς Ἀγάθωνα  
 κατεψηφισμένος τὴν ἀπολογίαν ἐπαινέσαντα. καὶ τὸ ὀλίγω-  
 10 ρον τοῦ μεγαλόψυχου μάλιστα εἶναι πάθος ἴδιον. πάλιν περὶ

V. Что же касается величия души, то из всего, свойственного великодушным, следует выделить его как особое свойство. Ведь как и во всем остальном, из-за смежности и сходства границы незаметно стираются, так получается и с величием души. Вот почему, собственно, люди противоположного склада порой сходятся на одном и том же, например, небрежный и щедрый, себялюбец и гордый, отважный и смелый; дело в том, что эти свойства проявляются в одних и тех же обстоятельствах и смыкаются границами, например, смелый стоек в опасностях, но таков же и отважный, однако каждый по-своему, а это как раз и составляет отличие. А великодушным человеком, по смыслу самого этого имени, мы называем того, в ком способности души велики и как бы возвышенны. Следовательно он обнаруживает сходство с человеком гордым или великолепно-щедрым, коль скоро <...> он привержен, как кажется, всем добродетелям. Дело в том, что правильно судить о благе, когда оно велико, когда мало, — это весьма похвальное свойство. А можно полагать, что те блага велики, которые преследует человек, наделенный наилучшими свойствами для различения подобных вещей, насколько они привлекательны. А величие души — наилучшее свойство; и поскольку добродетель в каждой области правильно судит, что больше, что меньше, как велит благоразумному его благоразумие, следовательно, ему сопутствуют все остальные добродетели, или же оно сопутствует всем им.

Может показаться, правда, что великодушному человеку свойственна некоторая пренебрежительность. Однако каждая добродетель заставляет человека пренебрегать даже великими вещами, если они не сообразны рассудку. Так, смелость пренебрегает опасностями (поскольку ничего из постыдного не признает великим, да и вообще большинство вещей не находит страшным), а целомудренный пренебрегает многими великими удовольствиями, щедрый — деньгами. Великодушный же человек кажется пренебрежительным потому, что его старания — о малом, которое на самом деле есть великое, хотя и не представляется таковым кому-нибудь другому, и человек великодушный скорее примет во внимание мнение достойного человека, хотя бы одного-единственного, чем мнение многих случайных людей, как сказал Антифонт Агафону, похвалившему его защитительную речь, хотя у судей она не имела успеха и он был осужден<sup>27</sup>. Весьма свойственна великодушному человеку слабость, именуемая беспечностью. Это относится опять-таки

τιμῆς καὶ τοῦ ζῆν καὶ πλούτου, περὶ ὧν σπουδάζειν δοκοῦ-  
σιν οἱ ἄνθρωποι, οὐθὲν φροντίζειν περὶ τῶν ἄλλων πλὴν περὶ  
τιμῆς. καὶ λυπηθήσεται ἂν ἀτιμαζόμενος καὶ ἀρχόμενος ὑπὸ  
ἀναξίου. καὶ χαίρει μάλιστα τυγχάνων.

οὕτω μὲν οὖν δόξειεν ἂν ἐναντίας ἔχειν· τῷ γὰρ  
15 εἶναί τε μάλιστα περὶ τιμὴν καὶ καταφρονητικὸν εἶναι τῶν  
πολλῶν καὶ δόξης οὐχ ὁμολογεῖσθαι· δεῖ δὲ τοῦτο διορίσαν-  
τας εἰπεῖν. ἔστι γὰρ τιμὴ καὶ μικρὰ καὶ μεγάλη διχῶς.  
ἢ γὰρ τῷ ὑπὸ πολλῶν τῶν τυχόντων ἢ τῷ ὑπὸ τῶν ἀξίων  
20 λόγου, καὶ πάλιν τῷ ἐπὶ τίνι ἢ τιμῇ διαφέρει. μεγάλη γὰρ  
οὐ τῷ πλήθει τῶν τιμώντων οὐδὲ τῷ ποιῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ  
τῷ τιμίαν εἶναι· τῇ ἀληθείᾳ δὲ καὶ ἀρχαὶ καὶ τᾶλλα ἀγαθὰ  
τίμια καὶ ἄξια σπουδῆς ταῦτα ὅσα μεγάλα ἀληθῶς ἐστίν,  
ὥστε καὶ ἀρετὴ οὐδεμία ἄνευ μεγέθους· διὸ δοκοῦσι  
μεγαλοψύχους ποιεῖν (ἐκάστη,) περὶ ὃ ἐστὶν ἐκάστη αὐτῶν,  
25 ὥσπερ εἶπομεν.

ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τις παρὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς μία μεγαλο-  
ψυχία, ὥσπερ καὶ ἰδίᾳ μεγαλόψυχον τοῦτον λεκτέον τὸν  
ἔχοντα ταύτην. ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἕνια τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν  
τίμια τὰ δ' ὡς διωρίσθη πρότερον, τῶν τοιούτων ἀγαθῶν δὲ  
30 τὰ μὲν μεγάλα κατ' ἀλήθειαν τὰ δὲ μικρά, καὶ τούτων  
ἕνιοι ἄξιοι καὶ ἀξιούσιν αὐτούς, ἐν τούτοις ζητητέος ὁ  
μεγαλόψυχος. τετραχῶς δ' ἀνάγκη διαφέρειν. ἔστι μὲν  
γὰρ ἄξιον εἶναι μεγάλων καὶ ἀξιούν ἑαυτὸν τούτων, ἔστι δὲ  
μικρὰ καὶ ἄξιόν τινα τηλικούτων καὶ ἀξιούν ἑαυτὸν τούτων,  
ἔστι δ' ἀνάπαλιν πρὸς ἐκάτερα αὐτῶν· ὁ μὲν γὰρ ἂν εἴη  
35 τοιοῦτος ὁ ἄξιος ὧν μικρῶν μεγάλων ἀξιούν ἑαυτὸν  
τῶν ἐντίμων ἀγαθῶν, ὁ δὲ ἄξιος ὧν μεγάλων ἀξιοίη ἂν  
μικρῶν ἑαυτὸν. ὁ μὲν οὖν ἄξιος μικρῶν, μεγάλων δ' ἀξίων  
ἑαυτὸν ψεκτός (ἀνόητος γὰρ καὶ οὐ καλὸν τὸ παρὰ τὴν  
ἀξίαν <ἀξιούν> τυγχάνειν), ψεκτὸς δὲ καὶ ὅστις ἄξιος ὧν  
1233a ὑπαρχόντων αὐτῷ τῶν τοιούτων μετέχειν μὴ ἀξιοῖ ἑαυτὸν·



к почестям, к жизни с ее заботами, к богатству, которыми озабочены, как известно, все люди, — так вот все это он не принимает во внимание, кроме одной только чести. Огорчается он, пожалуй, лишь когда его оставляют без почести, или когда у него недостойный начальник. И очень бывает обрадован, если почести ему воздаются.

Однако может показаться, что дело обстоит совсем наоборот: ведь так сильно зависеть от почестей и в то же время презирать толпу и славу — как бы не согласуется одно с другим. Говорить же так не следует, предварительно не разобравшись. Почесть, как малая, так и великая, бывает двойкой. Она может происходить от многих случайных людей или же от людей, достойных слова, и опять-таки большая разница — за что эта почесть назначается. Ибо великая честь не множеством почитающих, каковы бы они ни были, определяется, но тем, что она почетна, а по правде сказать, и всякая должность, и всякое благо тогда бывают почетными и достойными старания, когда они поистине велики, а поэтому и добродетель ни единая не бывает без величия, причем каждая из добродетелей в своей области сообщает человеку величие души, о чем мы, собственно, уже говорили.

Тем не менее величие души существует наряду с остальными добродетелями как единая и особая добродетель, поэтому следует сказать в отдельности о том, кто ею обладает, о великодушном. Коль скоро некоторые из благ бывают почетны, а иные — таковы, как мы прежде определили<sup>28</sup>, причем из подобных благ одни поистине велики, другие же малы, и существуют люди, достойные этих благ и почитающие их достойными себя, — то среди них должны мы искать человека, наделенного величием души. Причем следует различать четыре случая. Так, бывает, что человек достоин великого и сам себя считает достойным такового, а бывает, что блага не столь велики, но человек некий достоин именно таких и сам себя считает достойным их, соответственно, бывает и наоборот как в первом, так и во втором случае: скажем, достойный малого счел бы себя достойным великого из почетных благ, а достойный великого, предположим, сочтет себя достойным малого. Итак, достойный малого, но притязающий на великое, заслуживает порицания (ведь он неразумен, и получать не по заслугам вовсе не хорошо), порицания заслуживает, однако, и тот, кто, будучи достойным выпавших ему благ, не считает себя достойным к ним

λείπεται δὲ ἐνταῦθα ἐναντίος τούτοις ἀμφοτέροις, ὅστις ὦν ἄξιος μεγάλων ἀξιοῖ αὐτὸς ἑαυτὸν τούτων, καὶ τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἀξιοῖ ἑαυτὸν· οὗτος ἐπαινετὸς καὶ μέσος τούτων.

5 ἐπεὶ οὖν περὶ τιμῆς αἵρεσιν καὶ ἰχρήσιν καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τῶν ἐντίμων ἀρίστη ἐστὶ διάθεσις ἢ μεγαλοψυχία, καὶ <περὶ> τοῦτ' ἀποδίδομεν, καὶ οὐ περὶ τὰ χρήσιμα, τὸν μεγαλόψυχον, ἅμα δὲ καὶ ἡ μεσότης αὕτη ἐπαινετωτάτη·

10 δῆλον ὅτι καὶ ἡ μεγαλοψυχία μεσότης ἂν εἴη, τῶν δ' ἐναντίων, ὥσπερ διεγράψαμεν, ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ἀξιοῦν ἑαυτὸν ἀγαθῶν μεγάλων ἀνάξιον ὄντα χαυνότης (τοὺς τοιοῦτους γὰρ χαύνους λέγομεν, ὅσοι μεγάλων οἴονται ἀξιοὶ εἶναι οὐκ ὄντες), ἡ δὲ περὶ τὸ ἀξίον ὄντα μὴ ἀξιοῦν ἑαυτὸν μεγάλων μικροψυχία (μικροψύχου γὰρ εἶναι δοκεῖ, ὅστις

15 ὑπαρχόντων δι' ἃ δικαίως ἂν ἠξιοῦτο, μὴ ἀξιοῖ μηθενὸς μεγάλου ἑαυτὸν), ὥστ' ἀνάγκη καὶ τὴν μεγαλοψυχίαν εἶναι μεσότητα χαυνότητος καὶ μικροψυχίας. ὁ δὲ τέταρτος τῶν διορισθέντων οὔτε πάμπαν ψεκτός οὔτε μεγαλόψυχος, περὶ οὐδὲν ἔτ' ὦν μέγεθος· οὔτε γὰρ ἄξιος οὔτε ἀξιοῖ μεγάλων, διὸ οὐκ ἐναντίος. καίτοι δόξειεν ἂν ἐναντίον

20 εἶναι τῷ μεγάλων ἀξίῳ ὄντι μεγάλων τὸ μικρῶν ὄντα ἀξίον <μικρῶν> ἀξιοῦν ἑαυτὸν. οὐκ ἔστι δ' ἐναντίος τῷ οὔτε μεμπτός εἶναι (ὡς γὰρ ὁ λόγος κελεύει, ἔχει)· καὶ ὁ αὐτός ἐστι τῇ φύσει τῷ μεγαλοψύχῳ (ὦν γὰρ ἀξιοὶ, τούτων ἀξιοῦσιν αὐτούς ἄμφω)· καὶ ὁ μὲν γένοιτ' ἂν μεγαλόψυχος

25 (ἀξιώσει γὰρ ὦν ἐστὶν ἄξιος), ὁ δὲ μικρόψυχος, ὃς ὑπαρχόντων αὐτῷ μεγάλων κατὰ τιμὴν ἀγαθῶν οὐκ ἀξιοῖ, τί ἂν ἐποίει, εἰ μικρῶν ἀξίος ἦν; ἢ γὰρ ἂν μεγάλων ἀξίων χαῦνος ἦν, ἢ ἔτι ἐλαττόνων. διὸ καὶ οὐθεὶς ἂν εἴποι μικρόψυχον, εἴ τις μέτοικος ὦν ἄρχειν μὴ ἀξιοῖ ἑαυτὸν,

30 ἀλλ' ὑπέκει· ἀλλ' εἴ τις εὐγενῆς ὦν καὶ ἠγούμενος μέγα εἶναι τὸ ἄρχειν.

приобщиться; остается же у нас тот, кто противоположен тому и другому, а именно, достойный великого и притязающий на таковое сам, то есть тот, кто сам таков, на что притязает — этот заслуживает одобрения и между теми двумя он средний.

Итак, поскольку относительно избрания и приобретения почестей и прочих почетных благ наилучшим свойством является величие души и великодушным мы называем человека именно за это, а не из-за чего-то полезного, к тому же середина есть то, что более всего заслуживает одобрения, то ясно, что и величие души есть, по всей вероятности, середина, а из тех противоположностей, которое мы изобразили в диаграмме<sup>29</sup>, одна состоит в том, чтобы притязать на великие блага, не будучи их достойным, — это надутость (ведь мы называем надутыми тех, кто притязает на многое, не будучи достойными этого), а другая, когда достойный великого не считает себя таковым — это малодушие (ибо малодушным слывет тот, кто имея все основания считать себя по справедливости достойным великого, ни на что великое не притязает); итак, с необходимостью получается, что величие души будет серединой между надутостью и малодушием. Четвертый же из тех видов, которые мы разграничили, вовсе не заслуживает порицания, но это и не великодушие, ибо никакого величия тут нет: ведь это тот, кто не притязает на великое и не достоин его, — вот почему он даже не составляет противоположности никому из тех трех. Впрочем, может показаться, что тот, кто притязает на малое, будучи достойным малого, противоположен тому, кто притязает на великое сообразно своему достоинству. На самом деле тут нет противоположности и нечего порицать (поскольку все согласуется с рассудком), и по природе оба скорее тождественны — что этот, что великодушный (ибо и тот, и другой притязает на то, чего достоин): и один мог бы стать великодушным (ибо притязал бы на то, чего достоин), а другой — малодушным, который из доступных ему великих и почетных благ ни на одно не притязает, что бы он сделал, если бы был достоин малого? Ведь он стал надутым и притязая на великое и на не слишком великое. Вот почему никто не назовет малодушным того, кто, будучи метеком, не притязает на высшие должности, но остается в стороне от власти<sup>30</sup>. Но совсем другое дело, когда происходящий из хорошего рода считает, что быть начальником для него многовато<sup>31</sup>.

VI. ἔστι δὲ καὶ ὁ μεγαλοπρεπῆς οὐ περὶ τὴν τυχοῦσαν πράξιν καὶ προαίρεσιν, ἀλλὰ τὴν δαπάνην, εἰ μὴ που κατὰ μεταφορὰν λέγομεν· ἄνευ δὲ δαπάνης μεγαλοπρέπεια οὐκ ἔστιν.  
35 τὸ μὲν γὰρ πρόπον ἐν κόσμῳ ἐστίν, ὁ δὲ κόσμος οὐκ ἔκ τῶν τυχόντων ἀναλωμάτων, ἀλλ' ἐν ὑπερβολῇ τῶν ἀναγκαίων ἐστίν. ὁ δὲ ἐν μεγάλῃ δαπάνῃ τοῦ πρόποντος μεγέθους προαιρετικός, καὶ τῆς τοιαύτης μεσότητος καὶ ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ἡδονῇ ὀρεκτικός, μεγαλοπρεπῆς. ὁ δ' ἐπὶ τὸ μείζον καὶ παρὰ μέλος, ἀνώνυμος·  
1233b οὐ μὴν ἀλλ' ἔχει τινὰ ἰγαιτνίασιν, οὓς καλοῦσιν τινες ἀπειροκάλους καὶ σαλάκωνας. οἷον εἰ εἰς γάμον δαπανῶν τις τοῦ ἀγαπητοῦ, πλούσιος ὢν, δοκεῖ πρόπειν ἑαυτῷ τοιαύτην κατασκευὴν οἷον ἀγαθοδαιμονιστὰς ἐστιῶντι, οὗτος μὲν μικροπρεπῆς, ὁ δὲ τοιοῦτους δεχόμενος ἐκείνως μὴ δόξης χάριν μηδὲ δι' ἐξουσίαν ὅμοιος τῷ σαλάκωνι, ὁ δὲ κατ' ἀξίαν καὶ ὡς ὁ λόγος, μεγαλοπρεπῆς· τὸ γὰρ πρόπον κατ' ἀξίαν ἐστίν· οὐθὲν γὰρ πρόπει τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν. δεῖ δὲ πρόπον εἶναι (καὶ γὰρ τοῦ πρόποντος κατ' ἀξίαν καὶ πρόπον)† καὶ περὶ ὃ (οἷον περὶ  
10 οἰκέτου ἢ γάμον ἕτερον τὸ πρόπον καὶ περὶ ἐρωμένου) καὶ αὐτῷ, εἴπερ ἐπὶ τοσοῦτον ἢ τοιοῦτον, οἷον τὴν θεωρίαν οὐκ ἄετο Θεμιστοκλεῖ πρόπειν, ἣν ἐποίησατο Ὀλυμπίαζε, διὰ τὴν προὑπάρξασαν ταπεινότητα, ἀλλὰ Κίμωνι. ὁ δ' ὅπως ἔτυχεν ἔχων πρὸς τὴν ἀξίαν ὃ οὐθεὶς τούτων. καὶ ἐπ' ἐλευθεριότητος ὡσαύ-  
15 ἴως· ἔστι γὰρ τις οὗτ' ἐλευθέριος οὗτ' ἀνελεύθερος.

VII. σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα τῶν περὶ τὸ ἦθος ἐπαινετῶν καὶ ψεκτῶν τὰ μὲν ὑπερβολαὶ τὰ δ' ἐλλείψεις τὰ δὲ μεσότητές εἰσι παθητικάι. οἷον ὁ φθονερός καὶ ἐπιχαιρέκακος.  
20 καθ' ἃς γὰρ ἕξεις λέγονται, ὁ μὲν φθόνος τὸ ἰλυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς κατ' ἀξίαν εὖ πράττουσιν ἐστίν, τὸ δὲ τοῦ ἐπιχαιρέκακου πάθος ἐστίν αὐτὸ ἀνώνυμον, ἀλλ' ὁ ἔχων δῆλός ἐστι τῷ χαίρειν ταῖς

VI. Что же касается человека великолепно-щедрого, то и этот образ действий и выбор связан не с чем придется, но с издержками, если, конечно, мы не употребляем это слово в переносном смысле, ибо без издержек не бывает великолепия. Дело в том, что благоприличие требует украшения, а украшение состоит не в каких попало тратах, но в превышении необходимых затрат. Так вот, кто при великих издержках выбирает благоприличную величину и такую же середину и устремляется к таким же, благоприличным, удовольствиям, тот великолепен, тот же, кто к большему и ни к селу ни к городу, тот не имеет названия; правда, с этим соседствуют те, кого зовут людьми дурного пошиба или пустозвонами<sup>32</sup>. Например, если кто-нибудь, будучи богат, на пир в честь любимца считает приличным для себя потратить столько, сколько нужно, чтобы накормить и напоить людей самой благовоспитанной умеренности, тот просто крохобор; тот же, кто принимает тех же людей и с тем же угощением, но не из тщеславия и не от избытка средств, тот подобен пустозвону; кто же тратится сообразно достоинству и рассудку, тот щедр; ведь благоприличное сообразно достоинству, поскольку противное достоинству не бывает благоприличным. Благоприличное следует определять (ибо благоприличное относится к приличествующему сообразно достоинству), принимая во внимание, что делается (например, свадебный пир устраивается или пирушка любовников), на какие средства и для кого, например, устраивать феорию<sup>33</sup> в Олимпии можно было бы посчитать приличествующим разве что Кимону, но никак не Фемистоклу, едва-едва выбившемуся из низов. Кто же тратится сообразно достоинству, из имеющихся средств, каковы бы они ни были, тот не может быть назван ни одним из трех вышеупомянутых имен. Это же относится и к щедрости, поскольку бывает человек, которого не назовешь ни щедрым, ни скупым.

VII. Почти в каждом образе поведения из рассматриваемых нами похвальных или предосудительных нравов бывают превышения, бывают упущения, а бывают и середины — по степени «накала страстей». Например, завистливый или злорадный. Дело в том, что когда речь идет о такого рода свойствах, зависть представляется в огорчении по поводу заслуженного благополучия достойных людей, что испытывает злорадный [в греческом языке] не имеет имени<sup>34</sup>, однако подобный человек

παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις. μέσος δὲ τούτων ὁ νεμεσητικός, καὶ ὁ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν, τὸ λυπεῖσθαι μὲν  
25 ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν ἰ κακοπραγίαις καὶ εὐπραγίαις, χαίρειν  
δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις· διὸ καὶ θεὸν οἶονται εἶναι τὴν νέμεσιν.

αἰδῶς δὲ μεσότης ἀναισχυντίας καὶ καταπλήξεως· ὁ μὲν  
γὰρ μηδεμιᾶς φροντίζων δόξης ἀναισχυντος, ὁ δὲ πάσης ὁμοίως  
καταπλήξ, ὁ δὲ τῆς τῶν φαινομένων ἐπιεικῶν αἰδήμων. φιλία  
30 δὲ μεσότης ἔχθρας καὶ κολακείας· ὁ μὲν γὰρ εὐχερῶς ἅπαντα  
πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ὁμιλῶν κόλαξ, ὁ δὲ πρὸς ἀπάσας ἀντικρούων  
ἀπεχθητικός, ὁ δὲ μὴ (τε) πρὸς ἅπασαν ἡδονὴν μῆτ' ἀκολουθῶν  
μῆτ' ἀντιτείνων, ἀλλὰ <πάντων> πρὸς τὸ φαινόμενον βέλτιστον,  
35 φίλος. σεμνότης δὲ μεσότης αὐθαδείας καὶ ἀρεσκείας· ὁ μὲν  
γὰρ μηδὲν πρὸς ἕτερον ζῶν καταφρονητικὸς αὐθάδης, ὁ δὲ πάν-  
τα πρὸς ἄλλον ἢ καὶ πάντων ἐλάττων ἄρεσκος, ὁ δὲ τὰ μὲν τὰ  
δὲ μὴ, καὶ πρὸς τοὺς ἀξίους οὕτως ἔχων σεμνός. ὁ δὲ ἀληθῆς  
καὶ ἀπλοῦς, ὃν καλοῦσιν αὐθέκαστον, μέσος τοῦ εἴρωνος καὶ  
1234a ἀλαζόνος. ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ τὰ ἰ χεῖρω καθ' αὐτοῦ ψευδόμενος  
μὴ ἀγνοῶν εἴρων, ὁ δ' ἐπὶ τὰ βελτίω ἀλαζών, ὁ δ' ὡς ἔχει, ἀλη-  
θῆς καὶ καθ' Ὁμηρον πεπνυμένος· καὶ ὅλως ὁ μὲν φιλαλήθης,  
ὁ δὲ φιλοψευδής.

ἔστι δὲ καὶ ἡ εὐτραπελία μεσότης, καὶ ὁ εὐτράπελος μέσος  
5 τοῦ ἀγροῖκου καὶ δυστραπέλου καὶ τοῦ βωμολόχου. ὥσπερ  
γὰρ περὶ τροφῆν ὁ σικχὸς τοῦ παμφάγου διαφέρει τῷ δ μὲν  
μηθὲν ἢ ὀλίγα καὶ χαλεπῶς προσίεσθαι, ὁ δὲ πάντα εὐχερῶς,  
οὕτω καὶ ὁ ἄγροικος ἔχει πρὸς τὸν φορτικὸν καὶ βωμολόχον·  
10 ὁ μὲν γὰρ οὐθὲν γελοῖον ἀλλ' ἢ χαλεπῶς προσίεται, ὁ δὲ  
πάντα εὐχερῶς καὶ ἡδέως. δεῖ δ' οὐδέτερον, ἀλλὰ τὰ μὲν τὰ  
δὲ μὴ, καὶ κατὰ τὸν λόγον· οὗτος δ' εὐτράπελος. ἡ δ' ἀπόδειξις  
ἢ αὐτῆ· ἢ τε γὰρ εὐτραπελία ἢ τοιαύτη, καὶ μὴ ἦν μεταφέρον-  
τες λέγομεν, ἐπιεικεστάτη ἔξις, καὶ ἡ μεσότης ἐπαινετή, τὰ

открыто радуется бедствиям, незаслуженно постигающим достойных людей. Средний меж ними — возмездник, и то, что в старину назвали возмездием, это значит горевать о незаслуженных бедствиях а также огорчаться от незаслуженного благополучия, радоваться же, когда и то и другое по заслугам. Вот почему в древности Возмездие считалось богом<sup>36</sup>.

Далее, стыд есть середина между бесстыдством и робостью: кто не принимает во внимание ничье мнение, тот бесстыжий, кто принимает к сердцу все мнения без разбора, тот робок, кто же соблюдает видимое приличие, тот стыдлив. Затем, дружба есть середина между неприязнью и угодничеством, ибо кто ловко все на свете готов сделать по вашему желанию, тот угодлив, кто же всякому желанию противится, тот враждебен, а тот, кто не потакает и не препятствует в любых удовольствиях, но заботится о наилучшем, как оно представляется, тот друг<sup>37</sup>. Гордость есть середина между себялюбием и подобострастием. Кто в жизни ничем не поступает для других, всех презирает, тот себялюбец, кто же от всего готов отказаться ради другого и ставит себя ниже всех, тот подобострастен. А кто считается с другими, но ни перед кем не унижается, а с людьми достойными держится подобающим образом, тот горд<sup>38</sup>. Правдивый же, или прямодушный, которого зовут еще бесхитростным, — средний между притворщиком и бахвалом<sup>39</sup>. Ибо кто совершенно сознательно наговаривает на себя в худшую сторону, тот притворщик, а кто привирает, чтобы выглядеть лучше, тот бахвал, правдивый же говорит все как есть, у Гомера он называется «вдохновенным»<sup>40</sup>, и вообще как бывают правдолюбцы, так бывают и криводушные<sup>41</sup>.

Так и остроумие есть середина, а остроумный есть средний между дикарем, или неостроумным, и балагуром<sup>42</sup>. Дело в том, что когда речь идет о пище, привереда отличается от всеядного тем, что один ничего не ест или ест немного и с трудом, а другой — с легкостью и все подряд, точно так же соотносятся деревенщина со скоморохом или балагуром: один ничему не усмехается разве что с трудом, а другой смеется непринужденно и с удовольствием. По рассудку же следует вести себя ни как первый, ни как второй, но когда-то одним образом, когда-то другим: таков остроумный. И вот каково доказательство: дело в том, что остроумие (в прямом, а не переносном смысле) есть образ поведения, в высшей степени подобающий в любых обстоятельствах, и похвальная середина, там где крайности

15 δ' ἄκρα ψεκτά. οὔσης δὲ διττῆς τῆς<sup>1</sup> εὐτραπελίας (ἢ μὲν γὰρ ἐν τῷ χαίρειν ἔστι τῷ γελοίῳ καὶ τῷ εἰς αὐτόν, ἐὰν ἦ τοιονδί, ὦν ἐν καὶ τὸ σκῶμμα ἔστιν, ἢ δ' ἐν τῷ δύνασθαι τοιαῦτα πορίζεσθαι), ἕτεροι μὲν εἰσιν ἀλλήλων, ἀμφοτέραι μέντοι μεσότητες. καὶ γὰρ τὸν δυνάμενον τοιαῦτα πορίζεσθαι ἐφ'  
20 ὅσοις ἡσθήσεται <ὁ> εὖ κρίνων, κἂν εἰς αὐτὸν ἢ τὸ γελοῖον, μέσος ἔσται τοῦ φορτικοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ. ὁ δ' ὄρος οὗτος βελτίων ἢ τὸ <μη> λυπηρὸν εἶναι τὸ λεχθὲν τῷ σκωπτομένῳ ὄντι ὀποιοῦν· μᾶλλον γὰρ δεῖ τῷ ἐν μεσότητι ὄντι ἀρέσκειν· οὗτος γὰρ κρίνει εὖ.

πᾶσαι δ' αὐταὶ αἰ μεσότητες ἐπαινεταὶ μὲν, οὐκ εἰσὶ δ'  
25 ἀρεταί, οὐδ' αἰ ἐναντία κακίαι· ἄνευ προαιρέσεως γάρ. ταῦτα δὲ πάντ' ἔστιν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαίρεσιν· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάθος τι ἔστιν. διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετάς· ἔστι γάρ, ὥσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον, ἐκάστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως, μετὰ  
30 φρονήσεως. ὁ μὲν οὖν φθόνος εἰς ἀδικίαν συμβάλλεται (πρὸς γὰρ ἄλλον αἰ πράξεις αἰ ἀπ' αὐτοῦ) καὶ ἡ νέμεσις εἰς δικαιοσύνην, ἡ αἰδῶς εἰς σωφροσύνην, διὸ καὶ ὀρίζονται ἐν τῷ γένει τούτῳ τὴν σωφροσύνην· ὁ δ' ἀληθῆς καὶ ψευδῆς ὁ μὲν ἔμφρων, ὁ δ' ἄφρων.

ἔστι δ' ἐναντιώτερον τοῖς ἄκροις τὸ μέσον ἢ ἐκεῖνα ἀλ-  
1234b λήλοις, διότι τὸ μὲν μετ' οὐδετέρου γίνεται αὐτῶν, τὰ δὲ πολ-  
λάκις μετ' ἀλλήλων καὶ εἰσιν ἐνίοτε οἱ αὐτοὶ θρασύδειλοι, καὶ τὰ μὲν ἄσωτοι τὰ δὲ ἀνελεύθεροι, καὶ ὅλως ἀνώμαλοι κακῶς.  
5 ὅταν μὲν γὰρ καλῶς ἀνώμαλοι ᾧσιν,<sup>1</sup> οἱ μέσοι γίνονται· ἐν τῷ μέσῳ γὰρ ἔστι πως τὰ ἄκρα.

αἰ δὲ ἐναντιώσεις οὐ δοκοῦσιν ὑπάρχειν τοῖς ἄκροις πρὸς τὸ μέσον ὁμοίως ἀμφοτέραι, ἀλλ' ὅτε μὲν καθ' ὑπερβολὴν ὅτε δὲ κατ' ἔλλειψιν. αἷτια δὲ τὰ τε πρῶτα ῥηθέντα δύο, ὀλιγότης  
10 τε, οἷον τῶν πρὸς τὰ ἡδέα ἀναισθητῶν, καὶ ὅτι ἐφ' ἰδ' ἀμαρτάνομεν μᾶλλον, τοῦτο ἐναντιώτερον εἶναι δοκεῖ· τὸ δὲ τρίτον,



предосудительны. Посему же остроумие бывает двояким (одно состоит в том, чтобы радоваться смешному, даже если это про тебя, коль скоро оно забавно, другое — в том, чтобы самому уметь придумывать подобные шутки), то разница между одним и другим, конечно, существует, что не мешает, впрочем, и тому, и другому быть серединами. Ибо кто умеет сочинять такие остроты, какие способны порадовать ценителя, если подшучивают над ним самим, тот будет средний между скоморохом и тупицей. Такое определение остроумного лучше, чем, скажем, «тот, чьи шутки не обидны даже для тех, кого вышучивают». Как-никак, а надо угодить тому, кто обретается посредине: он-то и есть ценитель.

Однако как ни похвальны эти середины, они не суть добродетели, равно как их противоположности не суть пороки: дело в том, что здесь нет предпочтительного избирания. Все это есть разграничение разного рода претерпеваний, или страстей, поскольку каждая из названных выше середин или крайностей есть некая страсть. Но коль скоро все это суть природные свойства, то они совпадают с природными добродетелями. Ибо, как будет сказано позже<sup>43</sup>, каждая добродетель бывает и от природы, и по-иному, в соединении с разумением. Так, зависть только совпадает с несправедливостью (ибо исходящие от нее действия относятся к иному), а возмездие — со справедливостью, стыд — с целомудрием; вот почему целомудрие даже определяют внутри этого рода; что же до правдивого и лжеца, то один из них рассудителен, а другой безрассуден.

Далее, противоположность между серединой и крайностями ярче выражена, чем между этими крайностями вот почему среднее не смешивается ни с одной из крайностей, те же частенько сходятся, и бывают порой люди трусодержки, либо в чем-то небрежны, в чем-то скупы, и вообще в дурном смысле незаурядны. Ибо когда они незаурядны в хорошем смысле, они бывают посредине между крайностями, поскольку в середине есть своего рода вершина.

Отношение крайностей к середине представляется как противоположность, но не одинаковая с обеих сторон, а с одной — по превышению, с другой — по упущению. Повинны в этом те две причины, о которых было сказано раньше, а именно, некоторая недостаточность, как например, у нечувствительных к приятному, а еще и то, что наиболее расходящиеся отклонения кажутся нам наиболее противоположными.

ὅτι τὸ ὁμοιότερον ἦττον ἐναντίον φαίνεται, οἷον πέπονθε τὸ θράσος πρὸς τὸ θάρσος καὶ ἀσωτία πρὸς ἐλευθεριότητα.

περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἀρετῶν τῶν ἐπαινετῶν εἴρηται σχεδόν· περὶ δὲ δικαιοσύνης ἤδη λεκτέον.

=EN V

Δ

1129a      Περὶ δὲ δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας σκεπτέον, περὶ ποίας τε  
5    τυγχάνουσιν οὖσαι πράξεις, καὶ ποία μεσότης ἐστὶν ἢ ἰδικοιο-  
σύνη, καὶ τὸ δίκαιον τίνων μέσον. ἢ δὲ σκέψις ἡμῖν ἔστω  
κατὰ τὴν αὐτὴν μέθοδον τοῖς προειρημένοις.

ὁρῶμεν δὴ πάντας τὴν τοιαύτην ἔξιν βουλομένους λέγειν  
δικαιοσύνην, ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶ καὶ ἀφ' ἧς  
δικαιοπραγοῦσι καὶ βούλονται τὰ δίκαια· τὸν αὐτὸν δὲ  
10    τρόπον καὶ ἰπερὶ ἀδικίας, ἀφ' ἧς ἀδικοῦσι καὶ βούλονται τὰ  
ἄδικα. διὸ καὶ ἡμῖν πρῶτον ὡς ἐν τύπῳ ὑποκείσθω ταῦτα.  
οὐδὲ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον ἐπὶ τε τῶν ἐπιστημῶν καὶ  
δυνάμεων καὶ ἐπὶ τῶν ἔξεων. δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπι-  
στήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἢ αὐτὴ εἶναι, ἔξις δ' ἢ ἐναντία  
15    τῶν ἐναντίων ἰοῦ, οἷον ἀπὸ τῆς ὑγείας οὐ πράττεται τὰ  
ἐναντία, ἀλλὰ τὰ ὑγιεινὰ μόνον· λέγομεν γὰρ ὑγιεινῶς  
βαδίζειν, ὅταν βαδίζῃ ὡς ἀνὸ ὑγαίνων. πολλάκις μὲν οὖν  
γνωρίζεται ἢ ἐναντία ἔξις ἀπὸ τῆς ἐναντίας, πολλάκις δὲ αἰ-  
ἔξεις ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων· ἐάν τε γὰρ ἢ εὐεξία ἢ φανερά,  
20    καὶ ἢ ἰκαχεξία φανερά γίνεται, καὶ ἐκ τῶν εὐεκτικῶν ἢ  
εὐεξία καὶ ἐκ ταύτης τὰ εὐεκτικά. εἰ γὰρ ἐστὶν ἢ εὐεξία  
πυκνότης σαρκός, ἀνάγκη καὶ τὴν καχεξίαν εἶναι μανότητα  
σαρκός καὶ τὸ εὐεκτικὸν τὸ ποιητικὸν πυκνότητος ἐν σαρκί.  
ἀκολουθεῖ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἐὰν θάτερον πλεοναχῶς λέγη-  
25    ται, ἰκαὶ θάτερον πλεοναχῶς λέγεσθαι, οἷον εἰ τὸ δίκαιον,  
καὶ τὸ ἄδικον.

А в-третьих, где больше сходства, там противоположность менее выявлена, как это произошло с отвагой по отношению к смелости, а с небрежностью — по отношению к щедрости.

Итак, уже сказано почти обо всех похвальных добродетелях: теперь следует сказать и о справедливости.

## Книга четвертая

I. Теперь рассмотрим справедливость и несправедливость: какие поступки с ними связывают, что за серединой является справедливость и по отношению к чему именно справедливое выступает как середина. Метод нашего исследования пусть останется прежним<sup>1</sup>.

Как известно, справедливостью обычно называют такое качество, благодаря которому люди способны поступать справедливо, то есть благодаря которому они и действуют и хотят действовать справедливо. Подобным же образом говорится и о несправедливости, благодаря которой действуют несправедливо и хотят так действовать. Пусть это будет предварением и к нашему исследованию, как бы в общем и целом<sup>2</sup>.

Однако в случае с качествами и в случае со знаниями и способностями дела обстоят не одинаково<sup>3</sup>: для противоположностей существует одна и та же способность и одно знание, но одно и то же качество не может быть причиной для противоположного, — например, невозможно, чтобы здоровье было причиной чего-то противоположного здоровому, и мы говорим «у него здоровая походка», когда человек идет так, как положено ходить здоровому. И зачастую противоположное качество узнается по ему противоположному, а часто оно узнается из подлежащего<sup>4</sup>. Например, если понять, что такое крепость тела, то сразу станет понятно и что такое телесная слабость, в то же время крепость узнается на основании того, что обладает качеством крепости, а исходя из понятия о крепости ясно, является ли тело крепким. Так, если определить крепость как плотность мышц тела, тогда слабость — это их дряблость, а то, что придает телу крепость — это то, что делает мышцы тверже. Отсюда, как правило, следует, что если об одном из [противоположных качеств души] говорится в нескольких значениях<sup>5</sup>, то несколько значений будет и у другого, например, если [многочисленно] «справедливое», то таково же и «несправедливое».

II. ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία, ἀλλὰ διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τὴν ὁμωνυμίαν αὐτῶν λανθάνει καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν πόρρω δῆλη μᾶλλον, (ἡ γὰρ διαφορὰ πολλή ἢ κατὰ τὴν ιδέαν) οἷον ὅτι καλεῖται  
30 ἴκλεις ὁμωνύμως ἢ τε ὑπὸ τὸν ἀυχένα τῶν ζώων καὶ ἢ τὰς θύρας κλείουσιν.

εἰλήφθω δὴ ὁ ἄδικος ποσαχῶς λέγεται. δοκεῖ δὴ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ [ὁ] δίκαιος ἔσται ὅ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος.  
1129b τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον.

ἐπεὶ δὲ πλεονέκτης ὁ ἄδικος, περὶ ἀγαθὰ ἔσται, οὐ πάντα, ἀλλὰ περὶ ὅσα εὐτυχία καὶ ἀτυχία, αἱ ἐστὶ μὲν ἀπλῶς αἰεὶ ἀγαθὰ, τινὲς δ' οὐκ αἰεὶ. οἱ δ' ἄνθρωποι ταῦτα εὐχονται  
5 καὶ διώκουσιν· δεῖ δ' οὐ, ἀλλ' εὐχεσθαι μὲν τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ αὐτοῖς ἀγαθὰ εἶναι, αἰρεῖσθαι δὲ τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ. ὁ δ' ἄδικος οὐκ αἰεὶ τὸ πλεον αἰρεῖται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῶν ἀπλῶς κακῶν· ἀλλ' ὅτι δοκεῖ καὶ τὸ μείον κακὸν ἀγαθόν πως εἶναι, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἐστὶν ἡ πλεονεξία, διὰ τοῦτο  
10 δοκεῖ πλεονέκτης εἶναι. ἔστι δ' ἄνισος· τοῦτο γὰρ περιέχει καὶ κοινόν.

III. ἐπεὶ δ' ὁ παράνομος ἄδικος ἦν ὁ δὲ νόμιμος δίκαιος, δῆλον ὅτι πάντα τὰ νόμιμά ἐστὶ πως δίκαια· τὰ τε γὰρ ὀρισμένα ὑπὸ τῆς νομοθετικῆς νόμιμά ἐστὶ, καὶ ἕκαστον τούτων δίκαιον εἶ-  
15 ναὶ φαμεν. οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἀπάντων, στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῆ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις [κατ' ἀρετὴν] ἢ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον τοιοῦτον· ὥστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ.  
20 προστάττει δ' ὁ νόμος καὶ τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν, οἷον μὴ

II. О справедливости и несправедливости говорят, похоже, в нескольких значениях, однако близость этих значений скрывает их омонимию, более заметную в случае совсем разных вещей (ведь тогда все различие между ними сразу видно), — например, когда одним именем «ключ» называют и плечевую кость животных, и то, чем запирают двери.

Посмотрим, в скольких значениях говорится о «несправедливом». Несправедливым называют и преступающего закон, и корыстно стремящегося иметь больше, т.е. нарушающего равенство. Из этого ясно, что «справедливым» будет и законопослушный, и тот, кто соблюдает равенство. Следовательно, справедливое — это законное и равное, а несправедливое — противозаконное и неравное.

Поскольку несправедливый корыстен, он заинтересован в каких-то благах, но не во всех вообще, а только в тех, с которыми связаны удача и неудача, — хотя сами по себе они блага всегда, но для кого-то — не всегда. Люди же обыкновенно только о таких благах и молятся и только к таким стремятся, а этого делать не следовало бы, но молиться надо бы о том, чтобы безусловные блага были благами и для них самих, а стремиться выбирать надо, конечно, благо для себя. Несправедливый не всегда выбирает себе нечто большее, иногда он выбирает и меньшее — в том случае, когда имеет дело с чем-то безусловно плохим. Но в силу того, что меньшее зло представляется в известном смысле благом, а корысть направлена на блага, то и в этом случае он считается корыстным. Выходит, что он — «нарушитель равенства», это понятие охватывает оба случая и является более общим<sup>6</sup>.

III. Поскольку нарушитель закона был назван нами несправедливым, а соблюдающий закон справедливым, ясно, что все законное в каком-то смысле справедливо: все предписанное законодательством законно, а мы утверждаем, что все такого рода справедливо. Законы обращены ко всем гражданам, но выгодно их исполнение может быть либо всем, либо самым родовитым, либо тем, кто у власти благодаря своим личным качествам, или что-нибудь еще аналогичным образом, — так что в одном смысле мы называем справедливым то, что содействует достижению и сохранению счастья и всего, из чего оно складывается в сфере жизни общегосударственной<sup>7</sup>. Закон предписывает вести себя мужественно (например, не покидать

λείπειν τὴν τάξιν μηδὲ φεύγειν μηδὲ ῥιπτεῖν τὰ ὄπλα, καὶ τὰ τοῦ σώφρονος, οἷον μὴ μοιχεύειν μηδ' ὑβρίζειν, καὶ τὰ τοῦ πράου, οἷον μὴ τύπτειν μηδὲ κακηγορεῖν, ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ μοχθηρίας τὰ μὲν κελεύων τὰ  
25 δ' ἀπαγορεύων, ὀρθῶς ἢ μὲν ὁ κείμενος ὀρθῶς, χεῖρον δ' ὁ ἀπεσχεδιασμένος.

αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὐθ' ἔσπερος οὐθ' ἔφος οὕτω θαυμαστός· καὶ παροιμιαζόμενοί φα-  
30 μεν "ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ ἓν". καὶ τελεία μάλιστα ἀρετὴ, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστίν. τελεία δ' ἐστίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτόν· πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς  
1130α ἕτερον ἀδυνατοῦσιν. καὶ διὰ τοῦτο εὖ δοκεῖ ἔχειν τὸ τοῦ Βίαντος, ὅτι ἀρχὴ ἄνδρα δεῖξει· πρὸς ἕτερον γὰρ καὶ ἐν κοινῶνι ἤδη ὁ ἄρχων. διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς  
5 ἕτερον ἐστίν· ἄλλω γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει, ἢ ἄρχοντι ἢ κοινωνώ. κάκιστος μὲν οὖν ὁ καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τοὺς φίλους χρώμενος τῇ μοχθηρίᾳ, ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον· τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπόν.

αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη  
10 ἀρετὴ ἐστίν, οὐδ' ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία. τί δὲ διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὕτη, δηλον ἐκ τῶν εἰρημένων· ἐστὶ μὲν γὰρ ἡ αὐτή, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἢ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ἢ δὲ τοιαύδε ἕξις ἀπλῶς, ἀρετή.

IV. ζητοῦμεν δὲ γε τὴν ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνην· ἐστὶ γὰρ  
15 τις, ὡς φαμέν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἀδικίας τῆς κατὰ μέρος. σημεῖον δ' ὅτι ἐστίν· κατὰ μὲν γὰρ τὰς ἄλλας μοχθηρίας ὁ

свое место в строю, не бежать с поля боя, не бросать оружия), целомудренно (не прелюбодействовать, избегать наглости), смиренно (не драться и не ругаться), — подобным образом он касается и других добродетелей и пороков, первые предписывая, вторые запрещая. Правильно установленный закон это делает правильно, небрежно составленный — хуже.

Справедливость в этом смысле —вершенная и целостная добродетель, хотя и не безотносительная, а по отношению к другим людям. Поэтому справедливость часто почитают величайшей из добродетелей и даже не так удивляются «свету утренней и вечерней звезды»<sup>8</sup>. Да и по пословице «всю добродетель в себе справедливое соединяет»<sup>9</sup>. Она поистине самая совершенная добродетель, ибо ее применение есть применение совершенной добродетели. Совершенство ее в том, что обладание ею позволяет делать добро также и другому, а не только себе самому. В большинстве-то своем люди бывают добродетельны для своих близких, а по отношению к другим это им уже не по силам. Потому и прекрасно приписываемое Бианту изречение «власть покажет мужа», ибо правящий правит другими и сообща с другими. По этой же самой причине из всех добродетелей одна справедливость считается как бы «чужим благом»<sup>10</sup>, ведь она существует для другого, — она выгодна другому, будь он правящий или любой из сограждан. Получается, что хуже всего тот, чьи поступки порочны и по отношению к себе самому, и по отношению к своим близким, а лучше всего вовсе не тот, кто делает добро себе самому, а кто делает добро другому, ибо это труднее.

Итак, справедливость в этом смысле — не частная, а целостная добродетель, и противоположная ей несправедливость не часть порока, а порочность в целом. В чем же отличие добродетели от справедливости в этом смысле, из сказанного должно быть ясно: обе представляют собой одно и то же [душевное качество], но по бытию не одинаковы<sup>11</sup>. Именно, поскольку оно применимо к другому, это справедливость, а поскольку берется само по себе — добродетель.

IV. Однако предмет нашего исследования — справедливость как частный случай [нравственной] добродетели, ибо есть, как мы утверждаем, и такая. А также — несправедливость как часть [порочности]. Ее существование подтверждается следующим: если кто-то совершает прочие дурные поступки, тот

ἐνεργῶν ἀδικεῖ μὲν, πλεονεκτεῖ δ' οὐδέν, οἷον ὁ ρίψας τὴν  
ἀσπίδα διὰ δειλίαν ἢ κακῶς εἰπὼν διὰ χαλεπότητα ἢ οὐ  
20 βοηθήσας χρήμασι δι' ἀνελευθερίαν· ὅταν δὲ πλεονεκτῆ,  
πολλάκις κατ' οὐδεμίαν τῶν τοιούτων, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ  
πάσας, κατὰ πονηρίαν δέ γε τινά (ψέγομεν γάρ) καὶ κατ'  
ἀδικίαν. ἔστιν ἄρ' ἄλλη τις ἀδικία ὡς μέρος τῆς ὅλης, καὶ  
ἀδικόν τι ἐν μέρει τοῦ ὅλου ἀδίκου τοῦ παρὰ τὸν νόμον.

ἔτι εἰ ὁ μὲν τοῦ κερδαίνειν ἔνεκα μοιχεύει καὶ προσ-  
25 λαμβάνων, ὁ δὲ προστιθεὶς καὶ ζημιούμενος δι' ἐπιθυμίαν,  
οὗτος μὲν ἀκόλαστος δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον ἢ πλεονέκτης,  
ἐκεῖνος δ' ἄδικος, ἀκόλαστος δ' οὐ· δῆλον ἄρα ὅτι διὰ τὸ  
κερδαίνειν. ἔτι περὶ μὲν τᾶλλα πάντα ἀδικήματα γίνεται ἢ  
30 ἐπαναφορὰ ἐπὶ τινα μοχθηρίαν αἰεὶ, οἷον εἰ ἐμοίχευσεν, ἐπ'  
ἀκολασίαν, εἰ ἐγκατέλιπε τὸν παραστάτην, ἐπὶ δειλίαν, εἰ  
ἐπάταξεν, ἐπ' ὀργήν· εἰ δ' ἐκέρδανεν, ἐπ' οὐδεμίαν μοχθηρίαν  
ἀλλ' ἢ ἐπ' ἀδικίαν.

ὥστε φανερόν ὅτι ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη  
1130b ἐν μέρει, συνώνυμος, ὅτι ὁ ὀρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένηι· ἄμφω  
γὰρ ἐν τῷ πρὸς ἕτερον ἔχουσι τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἢ μὲν περὶ  
τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν, ἢ εἴ τιτι ἐχοίμεν ἐνὶ ὀνόματι  
περιλαβεῖν ταῦτα πάντα, καὶ δι' ἠδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους,  
5 ἢ δὲ περὶ ἅπαντα περὶ ὅσα ὁ σπουδαῖος.

V. ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν αἱ δικαιοσύναι πλείους, καὶ ὅτι ἔστι τις  
καὶ ἕτερα παρὰ τὴν ὅλην ἀρετὴν, δῆλον· τίς δὲ καὶ ποία τις,  
ληπτέον. διώριστα δὴ τὸ ἀδικόν τό τε παράνομον καὶ τὸ ἄν-  
10 ἴσον, τὸ δὲ δίκαιον τό τε νόμιμον καὶ τὸ ἴσον. κατὰ μὲν οὖν  
τὸ παράνομον ἢ πρότερον εἰρημένῃ ἀδικία ἐστίν. ἐπεὶ δὲ τὸ  
ἄνισον καὶ τὸ παράνομον οὐ ταῦτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος  
πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παρά-  
νομον οὐχ ἅπαν ἄνισον), καὶ τὸ ἀδικόν καὶ ἡ ἀδικία οὐ ταῦτά



хотя и несправедлив, но отнюдь не корыстен, — такой может, например, бросить по трусости свой щит, или наглубить в силу раздражительности, или не выручить деньгами по скупости. Но когда человек корыстен, он чаще всего и не сделает чего-либо подобного, и уж конечно не будет делать всего, но поступит как-то подло (за это его и порицают) и несправедливо. Итак, существует еще и другая несправедливость, которая относится к первой как часть к целому, и понятие «несправедливое» в этом смысле есть часть более общего понятия несправедливого в смысле «противозаконного».

И еще довод: бывает, один развратничает с целью наживы и за плату, а другой — для утоления собственного желания, вследствие чего тратится сам и оказывается в убытке, и его люди сочтут скорее распутником, чем корыстолюбцем, а первого сочтут несправедливым, но не распущенным. Ясно, почему — потому что он поступает корыстно. И еще: все прочие несправедливые поступки всегда возводятся к какому-то пороку, например: если кто развратничает — это от распущенности, если бросил боевого товарища — по трусости, подрался — из-за гнева. Если же человек поступил корыстно, то не из-за иного какого порока, а от несправедливости.

Итак, очевидно, что помимо несправедливости в целом имеется и другая, частная, соименная той, ведь определение их относится к одному и тому же роду. Внутренний смысл обоих понятий говорит о соотношенности с другим, при этом одна, частная [несправедливость], связана с почетом, или деньгами, или самосохранением, — со всем тем, для чего у нас не находится одного единственного имени, — и движет ею наслаждение от наживы, другая же связана с тем же кругом вещей, с которыми был определен человек поистине добродетельный.

V. Ясно, что справедливостей несколько и что есть справедливость, отличная от понятия целостной добродетели, — рассмотрим, что она такое и каковы ее отличительные черты. Итак, несправедливое определено как противозаконное и неравное, а справедливое — как законное и равное. Несправедливость, о которой у нас шла речь выше, соответствовала значению противозаконного. Поскольку же понятия неравного и противозаконного не тождественны, но отличаются как часть отлична от целого (ведь все противозаконное неравно, однако не все неравное противозаконно), — то и несправедливое и

ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη τὰ δ' ὡς ὅλα· μέρος  
15 γὰρ<sup>1</sup> αὕτη ἡ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δι-  
καιοσύνη τῆς δικαιοσύνης. ὥστε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει  
δικαιοσύνης καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικίας λεκτέον, καὶ τοῦ  
δικαίου καὶ ἀδίκου ὡσαύτως.

ἡ μὲν οὖν κατὰ τὴν ὅλην ἀρετὴν τεταγμένη δικαιοσύνη  
20 καὶ ἀδικία, ἡ μὲν τῆς ὅλης ἀρετῆς<sup>1</sup> οὕσα χρήσις πρὸς ἄλλον  
ἢ δὲ τῆς κακίας, ἀφείσθω. καὶ τὸ δίκαιον δὲ καὶ τὸ ἄδικον  
τὸ κατὰ ταύτας φανερόν ὡς διοριστέον· σχεδὸν γὰρ τὰ πολλὰ  
τῶν νομίμων τὰ ἀπὸ τῆς ὅλης ἀρετῆς προσταττόμενά ἐστιν·  
καθ' ἑκάστην γὰρ ἀρετὴν προστάττει ζῆν καὶ καθ' ἑκάστην  
25 μοχθηρίαν κωλύει ὁ νόμος. <sup>1</sup>τὰ δὲ ποιητικὰ τῆς ὅλης ἀρετῆς  
ἐστὶ τῶν νομίμων ὅσα νενομοθέτῃται περὶ παιδείαν τὴν πρὸς  
τὸ κοινόν. περὶ δὲ τῆς καθ' ἑκάστον παιδείας, καθ' ἣν ἀπλῶς  
ἀνὴρ ἀγαθός ἐστι, πότερον τῆς πολιτικῆς ἐστὶν ἢ ἐτέρας,  
ὑστερον διοριστέον· οὐ γὰρ ἴσως ταῦτόν ἀνδρὶ τ' ἀγαθῷ εἶναι  
καὶ πολίτῃ παντί.

30 τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δι-  
καίου ἐν μὲν ἐστὶν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ  
χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς  
πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἐστὶ καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον  
1131a ἕτερον ἐτέρου), ἐν<sup>1</sup> δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν.  
τούτου δὲ μέρη δύο· τῶν γὰρ συναλλαγμάτων τὰ μὲν ἐκού-  
σιά ἐστὶ τὰ δ' ἀκούσια, ἐκούσια μὲν τὰ τοιάδε οἷον πρᾶσις  
ὠνὴ δανεισμός ἐγγύη χρήσις παρακαταθήκη μίσθωσις (ἐκού-  
5 σια δὲ λέγεται,<sup>1</sup> ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων  
ἐκούσιος), τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μὲν λαθραῖα, οἷον κλοπὴ μοι-  
χεῖα φαρμακεῖα προαγωγεία δουλαπατία δολοφονία ψευδο-  
μαρτυρία, τὰ δὲ βίαια, οἷον αἰκία δεσμός θάνατος ἀρπαγὴ  
9 πῆρωσις<sup>1</sup> κακηγορία προπηλακισμός.

VI. ἐπεὶ δ' ὁ τ' ἄδικος ἄνισος καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, δῆλον  
ὅτι καὶ μέσον τι ἐστὶ τοῦ ἀνίσου. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἴσον· ἐν

несправедливость [в двух этих смыслах] не тождественны, но различаются как целое и часть: несправедливость в частном смысле есть часть несправедливости вообще, как и соответствующая справедливость — справедливости. Поэтому следует сказать о справедливости и несправедливости в частном смысле, и точно так же — о справедливом и несправедливом.

Итак, оставим пока справедливость и несправедливость в широком смысле добродетели [и порочности] (первая есть применение нравственной добродетели в целом по отношению к другому, вторая — порока). Отсюда также ясно, как определяется справедливое и несправедливое в этом смысле: почти все [справедливое как] установленное законом подпадает под понятие добродетели в целом, ибо законы предписывают все виды добродетели и запрещают пороки. Поступки, обусловленные добродетелью в целом, являются законопослушными, они установлены законом с целью воспитания во благо общества. Что же касается воспитания каждого в отдельности, благодаря которому человек сам по себе именуется добродетельным, то потом надо будет определить, к государственной или какой другой науке это относится, ибо быть хорошим человеком и быть хорошим гражданином, видимо, не всегда одно и то же.

Теперь что касается частной<sup>12</sup> справедливости и, соответственно, того, что справедливо. Один ее вид связан с распределением должностей, денег и всего остального, что должно быть поделено между согражданами в государстве (ведь тут граждане могут оказаться по отношению друг к другу в равном или неравном положении), другой же выправляет [неравенство], возникающее в ходе заключения разного рода сделок. Этот вид, в свою очередь, двояк, ведь одни деяния добровольны, а другие нет; примерами добровольных могут быть продажа, купля, ссуда под проценты, поручительство, заем, залог, отдача внаем (добровольными они называются потому, что начинают их добровольно), а недобровольные совершаются или тайком (воровство, супружеская измена, отравление, сводничество, переманивание рабов, убийство, лжесвидетельство), или насильственно (побои, заключение в тюрьму, смертная казнь, грабеж, нанесение увечий, клевета, оскорбление).

VI. Поскольку несправедливый нарушает равенство и несправедливый поступок ведет к неравенству, ясно, что между неравным должно быть нечто посередине. Это и будет равное,

ὁποῖα γὰρ πράξει ἔστι τὸ πλεόν καὶ τὸ ἔλαττον, ἔστι καὶ τὸ  
 ἴσον. εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἄνισον, τὸ δίκαιον ἴσον· ὕπερ καὶ  
 ἄνευ λόγου δοκεῖ πᾶσιν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον μέσον, τὸ δίκαιον  
 15 μέσον τι ἀν<sup>1</sup>εἶη. ἔστι δὲ τὸ ἴσον ἐν ἐλαχίστοις δυσίν. ἀνάγκη  
 τοίνυν τὸ δίκαιον μέσον τε καὶ ἴσον εἶναι [καὶ πρὸς τι  
 καὶ τισίν], καὶ ἢ μὲν μέσον, τινῶν (ταῦτα δ' ἐστὶ πλεῖον καὶ  
 ἔλαττον), ἢ δ' ἴσον, δυοῖν, ἢ δὲ δίκαιον, τισίν. ἀνάγκη ἄρα  
 τὸ δίκαιον ἐν ἐλαχίστοις εἶναι τέτταρσιν· οἷς τε γὰρ  
 20 δίκαιον τυγχάνει ὄν, δύο ἐστὶ, καὶ ἐν οἷς, τὰ πράγματα,  
 δύο. καὶ ἡ αὐτὴ ἔσται ἰσότης, οἷς καὶ ἐν οἷς· ὡς γὰρ  
 ἐκεῖνα ἔχει, τὰ ἐν οἷς, οὕτω κάκεινα ἔχει· εἰ γὰρ μὴ ἴσοι,  
 οὐκ ἴσα ἔξουσιν, ἀλλ' ἐντεῦθεν αἰ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα,  
 ὅταν ἢ μὴ ἴσα ἴσοι ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμωνται. ἔτι  
 25 ἐκ τοῦ κατ' ἀξίαν<sup>1</sup> τοῦτο δῆλον· τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς  
 νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι, τὴν  
 μέντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες [ὑπάρχειν], ἀλλ'  
 οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον,  
 οἱ δ' εὐγένειαν, οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ ἀρετὴν.  
 30 ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι. <sup>1</sup>τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ  
 μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ· ἡ  
 γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις.  
 (ἡ μὲν οὖν διηρημένη ὅτι ἐν τέτταρσι, δῆλον. ἀλλὰ καὶ ἡ  
 1131b συνεχής· τῷ γὰρ ἐνὶ ὡς δυσὶ χρῆται <sup>1</sup>καὶ δις λέγει, οἷον ὡς  
 ἡ τοῦ α πρὸς τὴν τοῦ β, οὕτως ἡ τοῦ β πρὸς τὴν τοῦ γ. δις  
 οὖν ἡ τοῦ β εἴρηται· ὥστ' ἐὰν ἡ τοῦ β τεθῆ δις, τέτταρα  
 ἔσται τὰ ἀνάλογα.) ἔστι δὲ καὶ τὸ δίκαιον ἐν τέτταρσιν  
 5 ἐλαχίστοις, καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός· <sup>1</sup>διήρηται γὰρ ὁμοίως οἷς τε  
 καὶ ἅ. ἔσται ἄρα ὡς ὁ α ὕρος πρὸς τὸν β, οὕτως ὁ γ πρὸς  
 τὸν δ, καὶ ἐναλλάξ ἄρα, ὡς ὁ α πρὸς τὸν γ, ὁ β πρὸς τὸν δ.  
 ὥστε καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὕπερ ἢ νομῆ συνδυάζει, κἄν  
 οὕτω συντεθῆ, δικαίως συνδυάζει.

ибо в каких поступках возможно «больше» и «меньше», в тех имеется и «равное». Итак, если несправедливое это неравное, то справедливое — равное, это всем ясно и безо всяких рассуждений. Далее, поскольку равное посередине, то и справедливое будет чем-то средним. Но отношение равенства предполагает по меньшей мере два члена. Следовательно справедливое должно быть средним и равным, а поскольку средним, то посередине между чем-то (имеется в виду, «большим» и «меньшим»), поскольку равным, равным чему-то, поскольку оно справедливо, то — для кого-то. Следовательно, справедливое должно быть равенством по меньшей мере из четырех членов: должны быть те, для кого устанавливается справедливость, а их двое, и что-то, что [между ними распределяется], т.е. доли каждого, их тоже две. И будет одно и то же равенство между теми и этими, ибо каково соотношение лиц, таково соотношение долей. Ведь если лица неравны, то и доли их неравны, — вот откуда происходят всяческие ссоры и обвинения, когда или у равных неравные доли, или неравные при распределении получают поровну. Это, кстати, хорошо проясняет принцип «по заслугам»: все согласны с тем, что распределять справедливо следует «по заслугам», но при этом сторонники демократии под «заслугами» граждан понимают свободное рождение, сторонники олигархии — богатство, а иногда — знатность, сторонники аристократии — высокие личные качества.

Итак, справедливость есть некоторая пропорция. В самом деле, пропорция свойственна не только единичному числу, но и любому числу<sup>13</sup>. Ведь пропорция — это уравнивание [не менее чем двух] соотношений, и предполагает не менее четырех членов<sup>14</sup>. (Ясно, что пропорция из четырех членов прерывна, но возможна также и непрерывная пропорция<sup>15</sup>, — когда один из членов используют как два, то есть когда он повторяется дважды, например:  $a$  так относится к  $b$ , как  $b$  относится к  $c$ . В данном случае  $b$  повторено дважды. Итак, если  $b$  подставить два раза, то членов пропорции будет четыре<sup>16</sup>.) Итак, для справедливости тоже потребуется не менее четырех членов и такое же их соотношение, ведь лица и доли уравниваются точно так же. Получается: как  $a$  относится к  $b$ , так  $c$  к  $d$ , и, поменяв места: как  $a$  относится к  $c$ , так  $b$  к  $d$ ; и так же соотносятся суммы обеих пар между собой, — таким образом сочетаются участники распределительного отношения, и только при таком условии сочетание их в пары справедливо.

VII. ἡ ἄρα τοῦ α ὄρου τῷ γ καὶ ἡ τοῦ β τῷ δ σύζευξις τὸ ἐν  
11 διανομῇ δίκαιόν ἐστι, καὶ μέσον τὸ δίκαιον τοῦτ' ἐστί, ἡ τὸ δ'  
ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον· τὸ γὰρ ἀνάλογον μέσον, τὸ δὲ δι-  
καιον ἀνάλογον. (καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεω-  
μετρικὴν οἱ μαθηματικοί· ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ  
15 τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὕπερ ἐκότερον πρὸς ἐκότερον. ἔστι δ'  
οὐ συνεχῆς αὕτη ἡ ἀναλογία· οὐ γὰρ γίνεται εἰς ἀριθμῶ  
ὄρος, ᾧ καὶ ὄ.) τὸ μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο, τὸ ἀνάλογον· τὸ δ'  
ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον. γίνεται ἄρα τὸ μὲν πλεον τὸ  
δ' ἔλαττον, ὕπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἔργων συμβαίνει· ὁ μὲν γὰρ  
20 ἀδικῶν πλεον ἔχει, ὁ δ' ἀδικούμενος ἔλαττον τοῦ ἀγαθοῦ.  
ἐπὶ δὲ τοῦ κακοῦ ἀνάπαλιν· ἐν ἀγαθοῦ γὰρ λόγῳ γίνεται τὸ  
ἔλαττον κακὸν πρὸς τὸ μείζον κακόν· ἔστι γὰρ τὸ ἔλαττον  
κακὸν μᾶλλον αἰρετὸν τοῦ μείζονος, τὸ δ' αἰρετὸν ἀγαθόν,  
καὶ τὸ μᾶλλον μείζον.

25 τὸ μὲν οὖν ἐν εἶδος τοῦ δικαίου τοῦτ' ἐστίν. ἡ τὸ δὲ λοι-  
πὸν ἐν τὸ διορθωτικόν, δ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ  
τοῖς ἐκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις. τοῦτο δὲ τὸ δίκαιον ἄλλο  
εἶδος ἔχει τοῦ πρότερον. τὸ μὲν γὰρ διανεμητικὸν δίκαιον  
τῶν κοινῶν ἀεὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐστὶ τὴν εἰρημένην· καὶ  
30 γὰρ ἀπὸ χρημάτων κοινῶν ἐὰν γίνηται ἡ διανομή, ἔσται  
κατὰ τὸν λόγον τὸν αὐτὸν ὅνπερ ἔχουσι πρὸς ἄλληλα τὰ  
εἰσνεχθέντα· καὶ τὸ ἄδικον τὸ ἀντικείμενον τῷ δικαίῳ τού-  
τω τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογόν ἐστίν.

τὸ δ' ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον ἐστὶ μὲν ἴσον τι, καὶ  
1132a τὸ ἄδικον ἄνισον, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκείνην ἀλλὰ  
κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν. οὐδὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικῆς φαῦλον  
ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ, οὐδ' εἰ ἐμοίχευσεν ἐπιεικῆς  
5 ἢ φαῦλος· ἀλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει  
ὁ νόμος, καὶ χρῆται ὡς ἴσοις, εἰ δ μὲν ἀδικεῖ ὁ δ' ἀδικεῖται,  
καὶ εἰ ἔβλαψεν ὁ δὲ βέβλαπται. ὥστε τὸ ἄδικον τοῦτο ἄνισον  
ὄν ἰσάζειν πειρᾶται ὁ δικαστής· καὶ γὰρ ὅταν δ μὲν πληγῇ  
δ δὲ πατάξῃ, ἢ καὶ κτείνῃ δ δ' ἀποθάνῃ, διήρηται τὸ πάθος

VII. Следовательно, отношение терминов *a k c* и *b k d* представляет распределительную справедливость; и этот вид справедливости — середина, а несправедливость нарушает пропорцию, ведь пропорция есть среднее, а справедливое — пропорция<sup>17</sup>. (Такую пропорцию в математике называют геометрической: в ней суммы членов соотносятся так же, как отдельные члены между собой. Но эта пропорция не является непрерывной, ибо ни в одной из пар нет общего термина, ни для лица, ни для вещи.) Итак, справедливость — это пропорция, а несправедливость — нарушение пропорции. Следовательно, тут уже бывает то «большее», то «меньшее», как оно случается и на деле: кто несправедлив, чересчур много получает себе благ, а терпящий несправедливость — слишком мало. А по отношению к плохому все наоборот, ибо меньшее зло по отношению к большему считается благом, и меньшее зло предпочтительнее большего; выбирают же всегда благо, и чем оно больше — тем охотнее.

Таков один вид справедливости. Другой вид — справедливость, выправляющая разного рода сделки взаимнообмена, как добровольные, так и недобровольные. Она представляет собой иной вид по сравнению с предыдущим. В самом деле, справедливость, связанная с распределением общественного достояния (поскольку и при распределении общих денежных средств справедливое распределение будет соответствовать именно тому пропорциональному соотношению, которое устанавливается между взносами отдельных граждан [в казну]); соответственно, несправедливость, противоположная этой справедливости, нарушает эту пропорцию.

Между тем справедливость во всякого рода обменах хотя и является неким равенством (а несправедливость неравенством), но соответствует не геометрической пропорции, но арифметической. Ведь нет никакой разницы, хороший человек обокрал плохого или плохой хорошего, а также был ли разврат со стороны хорошего человека или со стороны плохого. Нет, закон принимает во внимание лишь разницу в нанесенном ущербе и рассматривает стороны как равноправные, — различая только, кто совершил несправедливость, а кто ее претерпел, кто нанес вред, а кому он нанесен. Вот судья и пытается это несправедливое неравенство как-то выровнять. Ведь когда один получил удар, а другой его нанес, или когда один убил, а другой убит,

καὶ ἡ πρᾶξις εἰς ἄνισα· ἀλλὰ πειρᾶται τῆ<sup>1</sup> ζημία ἰσάζειν,  
10 ἀφαιρῶν τοῦ κέρδους. λέγεται γὰρ ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐπὶ τοῖς  
τοιούτοις, κὰν εἰ μὴ τισιν οἰκεῖον ὄνομα εἴη, τὸ κέρδος, οἷον  
τῷ πατάξαντι, καὶ ἡ ζημία τῷ παθόντι· ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ  
τὸ πάθος, καλεῖται τὸ μὲν ζημία τὸ δὲ κέρδος. ὥστε τοῦ  
15 μὲν πλείονος καὶ ἐλάττονος τὸ ἴσον<sup>1</sup> μέσον, τὸ δὲ κέρδος καὶ  
ἡ ζημία τὸ μὲν πλεόν τὸ δ' ἐλάττον ἐναντίως, τὸ μὲν τοῦ  
ἀγαθοῦ πλεόν τοῦ κακοῦ δ' ἐλάττον κέρδος, τὸ δ' ἐναντίον  
ζημία· ὦν ἦν μέσον τὸ ἴσον, ὃ λέγομεν εἶναι δίκαιον· ὥστε τὸ  
ἐπανορθωτικὸν δίκαιον ἂν εἴη τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους.  
20 διὸ καὶ ὅταν ἀμφισβητῶσιν,<sup>1</sup> ἐπὶ τὸν δικαστὴν κατα-  
φεύγουσιν· τὸ δ' ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι ἰέναι ἐστὶν ἐπὶ τὸ  
δίκαιον· ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον·  
καὶ ζητοῦσι δικαστὴν μέσον, καὶ καλοῦσιν ἔνιοι μεσιδίους,  
ὡς ἂν τοῦ μέσου τύχῳσι, τοῦ δικαίου τευξόμενοι. μέσον ἄρα  
25 τι τὸ δίκαιον, εἴπερ καὶ ὁ δικαστὴς. ὁ δὲ<sup>1</sup> δικαστὴς ἐπαν-  
ισοῖ, καὶ ὥσπερ γραμμῆς εἰς ἄνισα τετμημένης, ᾧ τὸ μείζον  
τμήμα τῆς ἡμισείας ὑπερέχει, τοῦτ' ἀφείλε καὶ τῷ ἐλάττονι  
τμήματι προσέθηκεν. ὅταν δὲ δίχα διαιρεθῇ τὸ ὅλον, τότε  
φασὶν ἔχειν τὸ αὐτοῦ ὅταν λάβῳσι τὸ ἴσον.  
30 τὸ δ' ἴσον μέσον ἐστὶ τῆς μείζονος καὶ<sup>1</sup> ἐλάττονος κατὰ  
τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν. διὰ τοῦτο καὶ ὀνομάζεται δί-  
καιον, ὅτι δίχα ἐστίν, ὥσπερ ἂν εἰ τις εἴποι δίχαιον, καὶ ὁ  
δικαστὴς διχαστὴς. ἐπὰν γὰρ δύο ἴσων ἀφαιρεθῇ ἀπὸ θα-  
τέρου, πρὸς θάτερον δὲ προστεθῇ, δυσὶ τούτοις ὑπερέχει θά-  
1132b τέρον· εἰ γὰρ ἀφηρέθη μὲν, μὴ προστεθῇ<sup>1</sup> δέ, ἐνὶ ἂν μόνον  
ὑπερεῖχεν. τοῦ μέσου ἄρα ἐνί, καὶ τὸ μέσον, ἀφ' οὗ ἀφηρέ-  
θη, ἐνί. τούτῳ ἄρα γνωριζόμεν τί τε ἀφελεῖν δεῖ ἀπὸ τοῦ  
πλεόν ἔχοντος, καὶ τί προσθεῖναι τῷ ἐλάττον ἔχοντι· ᾧ μὲν



действие и претерпевание разделены не поровну, — это судья и старается выровнять с помощью наказания, отнимая полученную выгоду. (О «выгоде» в подобных случаях говорится для простоты, даже если это слово иной раз не очень подходит, например, к тому, кто ударил, или «убыток»<sup>18</sup> — к тому, кто пострадал. Но когда пострадавшая сторона установлена, одно именуется «убытком», а другое — «выгодой»). Итак, равное есть середина между «большим» и «меньшим», а выгода и убыток как «большее» и «меньшее» противоположны: когда больше хорошего и меньше плохого — это выгода, а когда наоборот — убыток. Посередине между ними — равенство, которое мы определили как справедливое. Итак, исправительная справедливость будет серединой между убытком и выгодой.

Вот почему при возникновении гражданских споров прибегают к помощи судьи, — пойти к судье означает пойти за справедливостью, ведь судья стремится быть как бы воплощенной справедливостью. При этом судью ищут как опосредующую сторону, а в некоторых [местах]<sup>19</sup> судей даже называют «посредниками», словно полагают, что отыскав середину, они доищутся и до самой справедливости. Следовательно, справедливость есть некая середина, раз и судья таков. Итак, судья восстанавливает равенство, — он как будто выравнивает линию, разделенную на неравные отрезки: насколько больший отрезок превосходит половину, настолько он от него отнимает и прибавляет к меньшему. Когда же вся линия поделена пополам, тогда и говорят, что у каждого — свое, т.е. когда стороны получают поровну.

Равенство — это середина между «большим» и «меньшим» согласно арифметической пропорции. Потому справедливость и называется *дикайон*, что она делит пополам (*диха*), как если бы вместо этого сказать *дихайон*, «справедвоивость», а вместо *дикастес* — *дихастес*, «судвия»<sup>20</sup>. Представим, если от одного из двух равных отрезков отнять часть и присоединить ее к другому, то второй отрезок окажется больше на две части. Если же от одного отнять, а к другому ничего не прибавить, то второй будет больше только на одну часть, то есть он на одну часть больше среднего, а средний — того, от которого отняли часть. Таким образом становится понятнее, что же следует отнять у того, кто имеет больше, и что отдать тому, у кого меньше: насколько у него больше среднего, столько и нужно прибавить малоимущему; и насколько превышена середина,

5 γὰρ τὸ μέσον ὑπερέχει, τοῦτο προσθεῖναι<sup>1</sup> δεῖ τῷ ἔλαττον ἔχοντι, ᾧ δ' ὑπερέχεται, ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ μεγίστου. ἴσαι αἱ ἐφ' ὧν αα ββ γγ ἀλλήλαις· ἀπὸ τῆς αα ἀφηρήσθω τὸ αε, καὶ προσκείσθω τῇ γγ τὸ ἐφ' ᾧ γδ, ὥστε ὅλη ἢ δγγ τῆς εα ὑπερέχει τῷ γδ καὶ τῷ γζ· τῆς ἄρα ββ τῷ γδ.

(ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἀνηροῦντο  
10 γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ ὄσον καὶ οἶον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον.)

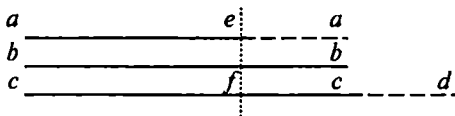
ἐλήλυθε δὲ τὰ ὀνόματα ταῦτα, ἧ τε ζημία καὶ τὸ κέρδος, ἐκ τῆς ἐκούσιου ἀλλαγῆς· τὸ μὲν γὰρ πλεόν ἔχειν ἢ τὰ αὐτοῦ κερδαίνειν λέγεται, τὸ δ' ἔλαττον τῶν ἐξ ἀρχῆς ζημιουῖσθαι,  
15 οἶον ἐν τῷ ὠνεῖσθαι καὶ πωλεῖν καὶ ἐν ὅσοις ἄλλοις ἄδειαν δέδωκεν ὁ νόμος· ὅταν δὲ μῆτε πλεόν μῆτ' ἔλαττον ἀλλ' αὐτὰ τὰ δι' αὐτῶν γένηται, τὰ αὐτῶν φασὶν ἔχειν καὶ οὔτε ζημιουῖσθαι οὔτε κερδαίνειν. ὥστε κέρδους τινὸς καὶ ζημίας μέσον  
20 τὸ δίκαιόν ἐστι τῶν παρὰ τὸ ἐκούσιον, τὸ ἴσον ἔχειν<sup>1</sup> καὶ πρότερον καὶ ὕστερον.

VIII. δοκεῖ δὲ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἀπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὠρίζοντο γὰρ ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλω. τὸ δ' ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει  
25 οὔτ' ἐπὶ τὸ νεμητικὸν δίκαιον οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν — καίτοι βούλονταί γε τοῦτο λέγειν καὶ τὸ Παδαμάνθυος δίκαιον·

εἰ κε πάθοι τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο

πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ· οἶον εἰ ἀρχὴν ἔχων ἐπάταξεν, οὐ δεῖ ἀντιπληγῆναι, καὶ εἰ ἄρχοντα ἐπάταξεν, οὐ πληγῆναι<sup>1</sup> μόνον  
30 δεῖ ἀλλὰ καὶ κολασθῆναι. ἔτι τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον διαφέρει πολὺ. ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον, τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα. τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἢ πόλις. ἢ γὰρ τὸ κακῶς ζητοῦσιν· εἰ<sup>1</sup> δὲ μῆ, δουλεία  
1133a δοκεῖ εἶναι [εἰ μὴ ἀντιποιήσει] ἢ τὸ εὖ· εἰ δὲ μῆ, μετάδοσις

столько нужно отнять от наибольшей величины. [Вернемся к нашему примеру]: пусть даны равные отрезки  $aa$ ,  $bb$  и  $cc$ . Отнимем от  $aa$  часть  $e$  и прибавим к  $cc$ , обозначив прибавление как  $cd$ . Теперь весь отрезок  $ccd$  больше отрезка  $ae$  на  $cd+fc$ , — следовательно, он превышает отрезок  $bb$  на величину  $cd$ .



Эти слова<sup>21</sup> («выгода», «убыток») пришли из сферы добровольного [товаро]обмена: когда у тебя оказывается больше, чем было сначала — это называется «выгадать», а когда меньше — «потерпеть убытки», как это бывает при купле, продаже и всех прочих сделках, разрешенных законом. Когда же не получается ни «больше», ни «меньше», но все в том же состоянии, говорят, что каждый при своем, никто не потратился и не нажился. Поэтому справедливость в случаях недобровольного обмена также приходится определять как середину между выгодой и убытком, то есть как некое равенство между положением дел до и после [правонарушения].

**VIII.** Существует взгляд, согласно которому справедливость, как таковая, это «взаимность претерпевания». Так считали пифагорейцы, определявшие справедливость как «взаиморасчет»<sup>22</sup>. Однако понятие «взаиморасчета» не подходит ни к распределительной справедливости, ни к исправительной (хотя этот смысл и хотят видеть в Радамантовом правиле:

Терпишь когда что содеял, то правда прямая родится<sup>23</sup>.)

ибо оно явно противоречит понятию справедливости: например, когда командир ударит подчиненного, то отвечать на это не следует, а когда подчиненный ударит командира, следует не просто ударить в ответ, но и наказать. И в таких случаях очень важно, был ли поступок совершен добровольно или по принуждению. Впрочем, отношения между участниками меновой торговли поддерживаются именно такой справедливостью — «взаиморасчетом», но в смысле соразмерности, а не уравнительности. Ведь и гражданское общество держится на принципе соразмерного воздаяния. Или стараются за зло отплатить злом (а если не могут, то это считают за рабство), или же добром за добро, — если же этого нет, то нет и взаимопередачи,

οὐ γίνεται, τῇ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν. διὸ καὶ Χαρίτων  
ἰερὸν ἐμποδῶν ποιοῦνται, ἴν' ἀνταπόδοσις ἦ· τοῦτο γὰρ ἴδιον  
5 χάριτος· ἀνθυπηρητῆσαι γὰρ δεῖ τῷ<sup>1</sup> χαρισισμένῳ, καὶ πάλιν  
αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον.

ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἢ κατὰ  
διάμετρον σύζευξις. οἰκοδόμος ἐφ' ῶ α, σκυτοτόμος ἐφ' ῶ β,  
οἰκία ἐφ' ῶ γ, ὑπόδημα ἐφ' ῶ δ. δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκο-  
δόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τὸ ἐκείνου ἔργον, καὶ αὐτὸν  
10 ἐκείνῳ μεταδιδόναι τὸ αὐτοῦ. εἰ οὖν πρῶτον ἦ τὸ κατὰ  
τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἶτα τὸ ἀντιπεπονθὸς γένηται, ἔσται τὸ  
λεγόμενον. εἰ δὲ μὴ, οὐκ ἴσον, οὐδὲ συμμένει· οὐθὲν γὰρ  
καλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου· δεῖ  
οὖν ταῦτα ἴσασθῆναι. ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων  
15 τεχνῶν· ἀνηροῦντο<sup>1</sup> γὰρ ἄν, εἰ μὴ ὁ ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ ὅσον  
καὶ οἶον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ  
τοιούτον. οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶν γίνεται κοινωνία, ἀλλ' ἐξ  
ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ, καὶ ὄλων ἐτέρων καὶ οὐκ ἴσων· ἀλλὰ  
τούτους δεῖ ἴσασθῆναι.

διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστὶν ἀλλαγὴ.  
20 ἐφ' ὅ τὸ νόμισμ' ἐλήλυθε, καὶ γίνεται πως μέσον· πάντα γὰρ  
μετρεῖ, ὥστε καὶ τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν, πόσα ἅττα  
δὴ ὑποδήματ' ἴσον οἰκία ἢ τροφή. δεῖ τοίνυν ὑπερ οἰκοδόμος  
πρὸς σκυτοτόμον, τοσαδὶ ὑποδήματα πρὸς οἰκίαν ἢ τροφήν.  
25 εἰ γὰρ μὴ τοῦτο, οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ οὐδὲ κοινωνία. <sup>1</sup> τοῦτο δ',  
εἰ μὴ ἴσα εἶη πως, οὐκ ἔσται.

δεῖ ἄρα ἐνὶ τινὶ πάντα μετρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρό-  
τερον. τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἢ χρεῖα, ἢ πάντα συν-  
έχει· εἰ γὰρ μὴθὲν δέοιντο ἢ μὴ ὁμοίως, ἢ οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ  
ἢ οὐχ ἢ αὐτῇ· οἶον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρεῖας τὸ νόμισμα,  
30 γέγονε κατὰ συνθήκην· <sup>1</sup> καὶ διὰ τοῦτο τοῦνομα ἔχει νόμισμα,  
ὅτι σὺ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστὶ, καὶ ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ  
ποιῆσαι ἄχρηστον.

но общественные отношения поддерживаются именно взаимностью даяний. Потому и храмы Харит ставят в многолюдных местах, — чтобы за даянием следовало ответное даяние, ведь это отличительное свойство благодарности<sup>24</sup>. В самом деле, следует не просто расплатиться с благодетелем, но и самому сделать что-то хорошее.

Пропорциональный обмен бывает при сочетании членов как бы по диагонали<sup>25</sup>: например, пусть буквой *a* обозначается строитель, *b* — сапожник, буквой *c* — дом, а *d* — обувь. Пусть строитель получает от сапожника изделие его работы и предоставляет ему, в свою очередь, свое. Итак, если сначала их [товары] между собой пропорционально уравниваются, а потом каждая сторона получает взамен своего изделие другого, то это и будет вышеназванной [справедливостью]. В противном случае равенства нет и отношений тоже. Ведь ничто не мешает изделию одного быть дороже изделия другого, поэтому их надлежит как-то уравнивать. Так существуют все ремесла: их просто не было бы, если бы ремесленник не производил сколько-то определенных изделий и сам бы не потреблял какие-то изделия в определенном количестве. Ибо в обшение [товаро]обмена вступают не два врача, а врач и земледелец, — то есть люди разные, а не равные, но их [труд] и надлежит уравнивать.

Вот почему все, что обменивается, должно быть каким-то образом сопоставимо. Для этого и появилась монета, причем она стала своего рода серединой: она все измеряет, и избыток, и убыток, и сколько обуви равно дому или еде. Поэтому строитель так должен относиться к сапожнику — как определенное количество обуви относится к дому <или еде>. Если же это отношение не установлено, то не будет никакого обмена и никаких взаимоотношений. А их и не будет, если обмениваемое не будет каким-то образом уравнено.

Следовательно, все должно измеряться какой-то одной мерой, как и было сказано ранее. А в качестве таковой истинной меры выступает потребность, которая как раз и связывает все воедино. Действительно, если бы люди ни в чем не нуждались или их потребности не были бы сходны, то или совсем не было бы никакого обмена, или он был бы не тот. По соглашению как бы взамен потребности появились деньги. Они потому и называются «денежными знаками», что существуют не по природе, а по соглашению<sup>26</sup>, и в нашей власти это изменить и упразднить их.

ἔσται δὴ ἀντιπεπονηθός, ὅταν ἰσασθῆ, ὥστε ὕπερ γεωργός  
πρὸς σκυτοτόμον, τὸ ἔργον τὸ τοῦ σκυτοτόμου πρὸς τὸ τοῦ  
1133b γεωργοῦ. ἵεις σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάζων-  
ται (εἰ δὲ μή, ἀμφοτέρας ἔξει τὰς ὑπεροχὰς τὸ ἕτερον ἄκρον),  
ἀλλ' ὅταν ἔχωσι τὰ αὐτῶν. οὕτως ἴσοι καὶ κοινωνοί, ὅτι αὐ-  
τῆ ἢ ἰσότης δύναται ἐπ' αὐτῶν γίνεσθαι. γεωργός α, τροφή γ,  
5 σκυτοτόμος β, τὸ ἔργον αὐτοῦ τὸ ἰσασμένον δ. εἰ δ' οὕτω  
μὴ ἦν ἀντιπεπονηθέναι, οὐκ ἂν ἦν κοινωνία. ὅτι δ' ἡ χρεία  
συνέχει ὥσπερ ἓν τι ὄν, δηλοῖ ὅτι ὅταν μὴ ἓν χρεῖα ὦσιν  
ἀλλήλων, ἢ ἀμφοτέροι ἢ ἄτερος, οὐκ ἀλλάττονται, [ὥσπερ  
ὅταν οὐ ἔχει αὐτὸς δέχεται τις, οἶον οἴνου, διδόντες σίτου ἐξ-  
αγωγῆν.] δεῖ ἄρα τοῦτο ἰσασθῆναι.

10 ὑπὲρ δὲ τῆς μελλούσης ἀλλαγῆς, εἰ νῦν μηδὲν δεῖται,  
ὅτι ἔσται ἂν δεηθῆ, τὸ νόμισμα οἶον ἐγγυητῆς ἐσθ' ἡμῖν· δεῖ  
γὰρ τοῦτο φέροντι εἶναι λαβεῖν. πάσχει μὲν οὖν καὶ τοῦτο  
τὸ αὐτό· οὐ γὰρ αἰεὶ ἴσον δύναται· ὅμως δὲ βούλεται μένειν  
15 μᾶλλον. διὸ δεῖ πάντα ἁτετιμῆσθαι· οὕτω γὰρ αἰεὶ ἔσται  
ἀλλαγῆ, εἰ δὲ τοῦτο, κοινωνία. τὸ δὴ νόμισμα ὥσπερ  
μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν ἰσάζει· οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὔσης  
ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὔτ' ἀλλαγῆ ἰσότητος μὴ οὔσης, οὔτ'  
ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας. τῆ μὲν οὖν ἀληθεία ἀδύνατον  
20 τὰ τοσοῦτον διαφέροντα σύμμετρα ἁγενέσθαι, πρὸς δὲ τὴν  
χρεῖαν ἐνδέχεται ἰκανῶς.

ἔν δὴ τι δεῖ εἶναι, τοῦτο δ' ἐξ ὑποθέσεως· διὸ νόμισμα  
καλεῖται· τοῦτο γὰρ πάντα ποιεῖ σύμμετρα· μετρεῖται γὰρ  
πάντα νομίσματα. οἰκία α, μναί δέκα β, κλίνη γ. τὸ α τοῦ β  
ἡμισυ, εἰ πέντε μνῶν ἀξία ἢ οἰκία, ἢ ἴσον· ἢ δὲ κλίνη δέκα-  
25 τον ἁμέρος, τὸ γ τοῦ β· δῆλον τοίνυν πόσαι κλίνας ἴσον οἰκία

Итак, «взаимный расчет» возможен в ходе некоторого уравнивания: как [потребность в ремесле] земледельца относится к [потребности в ремесле] сапожника, так [ценность] изделия сапожника — к [ценности] изделия земледельца. Но когда они уже обменялись, их отношение не следует изображать в виде пропорции (иначе каждый, кто окажется крайним, будет полагать, что у него — оба избытка<sup>27</sup>), но пропорция должна быть установлена заранее, когда каждый еще при своем. И тогда они будут равными участниками отношения, потому что теперь между ними можно установить соответствующее равенство. Пусть земледelec —  $a$ , его продукты —  $c$ , сапожник —  $b$ , его изделие —  $d$ , приравненное [к  $c$ ]. Без такого взаимообразного получения никакие отношения между ними были бы не возможны. То, что потребность связывает воедино, ясно из того, что когда у одной или обеих сторон нет потребности в другой, то нет и обмена, — так бывает, когда у одного нет потребности в том, что имеется у другого, например, в вине, а ему требуется вывезти хлеб. Следовательно, эти вещи нужно как-то уравнивать [в цене].

А для предполагаемого в будущем обмена (если в настоящее время ничего не требуется), потому что в будущем возникнет нужда, у нас и существуют деньги словно порука [к совершению сделки]. В самом деле, тот, кто дает деньги, должен иметь возможность что-то приобрести. Хотя и с деньгами происходит то же самое [что и с потребностью], ведь они не всегда имеют одинаковую ценность, но все же они более стремятся к постоянству. Поэтому все должно иметь свою цену, тогда обмен будет всегда, а вместе с ним и взаимоотношение [производителей]. Деньги уравнивают как бы измеряя соразмерность. В самом деле, как без обмена не было бы взаимоотношений, так не было бы и обмена без уравнивания, уравнивания же не было бы без установления соразмерности. Поистине-то, конечно, невозможно, чтобы вещи настолько различные оказались [в точности] соизмерены, но исходя из соображений потребности это оказывается вполне возможным.

Итак, должно быть единая [мера], и она существует по договоренности. Потому она и называется денежная *единица*, что она все делает соизмеримым. Все ведь меряется деньгами. Пусть дом — это  $a$ , 10 мин —  $b$ , ложе —  $c$ . Пусть  $a$  — половина  $b$ , если цена дома 5 мин, т.е. он равен 5 минам. А ложе  $c$  — это десятая часть от  $b$ . Отсюда ясно, сколько лож равно одному

ὅτι πέντε. ὅτι δ' οὕτως ἡ ἀλλαγὴ ἦν πρὶν τὸ νόμισμα εἶ-  
ναι, δῆλον· διαφέρει γὰρ οὐδὲν ἢ κλῖναι πέντε ἀντὶ οἰκίας,  
ἢ ὅσου αἱ πέντε κλῖναι.

IX. τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τί τὸ δίκαιόν ἐστιν, εἴρηται.

30 Ἰδιωρισμένων δὲ τούτων δῆλον ὅτι ἡ δικαιοπραγία μέσον ἐστὶ  
τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι· τὸ μὲν γὰρ πλεον ἔχειν τὸ δ'  
ἔλαττον ἐστίν. ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης τίς ἐστίν, οὐ τὸν  
1134a αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἐστίν·  
ἢ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων. καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ  
δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ  
διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἐτέρῳ πρὸς ἕτερον οὐχ  
5 οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἰρετοῦ πλεον αὐτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον,  
τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλο-  
γίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. ἡ δ' ἀδικία τούναν-  
τίον τοῦ ἀδίκου. τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ  
ἠμελίου ἢ βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον. διὸ ὑπερβολὴ καὶ  
ἔλλειψις ἡ ἀδικία, ὅτι ὑπερβολῆς καὶ ἔλλειψεως ἐστίν, ἐφ'  
10 αὐτοῦ μὲν ὑπερβολῆς μὲν τοῦ ἀπλῶς ἠμελίου, ἔλλειψεως δὲ  
τοῦ βλαβεροῦ· ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων τὸ μὲν ὅλον ὁμοίως, τὸ δὲ  
παρὰ τὸ ἀνάλογον, ὁποτέρως ἔτυχεν. τοῦ δὲ ἀδικήματος τὸ  
μὲν ἔλαττον ἀδικεῖσθαι ἐστὶ, τὸ δὲ μείζον τὸ ἀδικεῖν.

περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας, τίς ἑκατέρας  
15 ἐστίν ἢ φύσις, εἰρήσθω τοῦτον τὸν τρόπον, ὁμοίως δὲ καὶ  
περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καθόλου.

X. ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἀδικούντα μήπω ἄδικον εἶναι, ὁ ποῖα ἀδι-  
κήματα ἀδικῶν ἤδη ἄδικός ἐστιν ἐκάστην ἀδικίαν, οἷον  
κλέπτῃς ἢ μοιχός ἢ ληστής; ἢ οὕτω μὲν οὐδὲν διοίσει; καὶ  
20 γὰρ ἂν συγγένοιτο γυναικὶ εἰδῶς τὸ ἦ, ἀλλ' οὐ διὰ προ-  
αιρέσεως ἀρχὴν ἀλλὰ διὰ πάθος. ἀδικεῖ μὲν οὖν, ἄδικος  
δ' οὐκ ἐστίν, οἷον οὐ κλέπτῃς, ἔκλεψε δέ, οὐδὲ μοιχός, ἐμοίχευ-  
σε δέ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.



дому — пять<sup>28</sup>. Очевидно, что подобного рода обмен существовал и прежде денежного обращения, ведь нет разницы, дать пять лож за один дом или столько, сколько стоят пять лож.

IX. Итак, сказано, что такое «несправедливое» и «справедливое». Из данных определений ясно, что справедливый образ действий представляет собой середину между причинением и претерпеванием несправедливости как между «большим» и «меньшим». И справедливость есть середина не так, как все прочие добродетели, но она посередине, а к несправедливости относятся обе крайности. Итак, справедливостью называется такое качество, благодаря которому справедливый человек сознательно поступает справедливо, а когда он распределяет какие-то блага (или себе и другим, или только между другими), он делит не так, что больше вещей предпочтительных уделяет себе самому, а меньше — ближнему (а в случае с вещами плохими наоборот), но каждой стороне — пропорционально равное. Так же и при распределении между другими лицами.

А несправедливость противоположна справедливости, она есть избыток и недостаток полезного либо вредного, что нарушает пропорцию. Несправедливость есть избыток и недостаток потому, что она [причина] избытка и недостатка: для самого себя несправедливый предпочитает избыток в полезном и недостаток — во вредном, а для других в целом он поступает так же, но в чью пользу он нарушит пропорцию — это уж как случится. Что касается несправедливого поступка, то «меньшее» здесь — терпеть несправедливость, а «большее» — самому поступать несправедливо.

Таково наше рассуждение о справедливости и несправедливости, о природе каждой из них, а равно и о том, что справедливо и что несправедливо вообще.

X. Поскольку можно преступить справедливость, но все же не быть преступником, спрашивается: за какие преступления справедливости человек признается виновным в том или ином преступлении, т. е. вором, соблазнителем, разбойником<sup>29</sup>? Или на самом деле нет этой разницы<sup>30</sup>? Допустим, некто сошелся с замужней женой, зная, кто она; однако им двигала страсть, а не сознательный выбор. Получается, что преступив справедливость, он все же не виновен, — нельзя сказать, что он вор, хотя и украл, и соблазнитель, хотя соблазнил<sup>31</sup>. Бывают и другие подобные случаи<sup>32</sup>.

πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονηθὸς πρὸς τὸ δίκαιον,  
25 εἴρηται πρότερον. δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν  
ἔστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο  
δ' ἔστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευ-  
θέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν· ὥστε  
30 ὅσοις μὴ ἔστι τοῦτο, οὐκ ἔστι τοῦτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτι-  
κὸν δίκαιον, ἀλλὰ τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοιότητα. ἔστι γὰρ  
δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς· νόμος δ', ἐν οἷς ἀδικία·  
ἢ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου.

ἐν οἷς δ' ἀδικία, καὶ τὸ ἀδικεῖν ἐν τούτοις (ἐν οἷς δὲ  
τὸ ἀδικεῖν, οὐ πᾶσιν ἀδικία), τοῦτο δ' ἔστι τὸ πλεον αὐτῶ  
νέμειν τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἀπλῶς κακῶν.  
35 διὸ οὐκ ἐῴμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἐαυ-  
1134b τῶ<sup>1</sup> τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος. ἔστι δ' ὁ ἄρχων φύλαξ  
τοῦ δικαίου, εἰ δὲ τοῦ δικαίου, καὶ τοῦ ἴσου. ἐπεὶ δ' οὐθὲν  
αὐτῶ πλεον εἶναι δοκεῖ, εἴπερ δίκαιος (οὐ γὰρ νέμει πλεον  
τοῦ ἀπλῶς ἀγαθοῦ αὐτῶ, εἰ μὴ πρὸς αὐτὸν ἀνάλογόν ἔστιν·  
διὸ<sup>1</sup> ἐτέρῳ πονεῖ· καὶ διὰ τοῦτο ἀλλότριον εἶναι φασιν ἀγα-  
5 θὸν τὴν δικαιοσύνην, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον)· μισθὸς  
ἄρα τις δοτέος, τοῦτο δὲ τιμὴ καὶ γέρας· ὅτῳ δὲ μὴ ἰκανὰ  
τὰ τοιαῦτα, οὗτοι γίνονται τύραννοι.

τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταῦτόν  
10 τοῦτοις ἀλλ' ὅμοιον· οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὐτοῦ  
ἀπλῶς, τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ἦ πηλίκον καὶ  
χωρισθῆ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ, αὐτὸν δ' οὐδεὶς προαιρεῖται  
βλάπτειν· διὸ οὐκ ἔστιν ἀδικία πρὸς αὐτόν· οὐδ' ἄρα ἀδικον  
οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν· κατὰ νόμον γὰρ ἦν, καὶ ἐν οἷς  
15 ἐπεφύκει εἶναι νόμος, οὗτοι δ' ἦσαν οἷς ὑπάρχει ἰσότης  
τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. διὸ μᾶλλον πρὸς γυναῖκά ἔστι  
δίκαιον ἢ πρὸς τέκνα καὶ κτήματα· τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ οἰκο-  
νομικὸν δίκαιον· ἕτερον δὲ καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ.

Как соотносятся понятия взаимного расчета и справедливого, мы уже сказали. Однако не будем забывать, что предметом нашего исследования является и просто справедливость в широком смысле, и [право как] гражданская справедливость<sup>33</sup>. Последняя имеет место среди тех, кто участвует в общественной жизни ради полноценности существования, кто свободен и равен либо в пропорциональном отношении, либо по числу<sup>34</sup>. А где этого нет, там взаимоотношения людей не связаны гражданской справедливостью, но лишь неким подобием справедливости<sup>35</sup>. Право там, где закон, а закон нужен там, где бывает несправедливость. Ибо что такое право[судие] как не вынесение решения о справедливом и несправедливом.

Но где бывает несправедливость, там бывают и несправедливые деяния (хотя не всегда несправедливое деяние предполагает несправедливость), то есть уделение себе побольше безусловно хорошего и поменьше безусловно плохого. Потому мы предоставляем править не человеку, но — букве закона, ибо человек склонен делать [благо] для себя и скоро становится тираном. Но правитель — страж справедливости, а поскольку справедливости, то и равенства. Считается, что для него не бывает «больше», если только он справедлив (он ведь не уделает себе больше безусловных благ помимо тех, которые ему причитаются согласно пропорции распределения; посему он трудится ради другого, отчего справедливость и называют «чужим благом», о чем и было сказано ранее<sup>36</sup>). Поэтому правитель достоин известного вознаграждения — почета и привилегий. Кому этого оказывается недостаточно, те становятся тиранами.

Господское и отцовское право не тождественны гражданскому, но лишь подобны ему. Ведь по отношению к своей собственности несправедливость как таковая невозможна, а раб и ребенок, пока он мал и не отделился, — как бы части<sup>37</sup>, а себе самому никто сознательно вредить не будет. Оттого и не бывает несправедливости по отношению к себе. Следовательно, на эти отношения не распространяется и гражданское право, — ибо оно было определено нами как согласное с законом и в связи с теми, на кого естественным образом распространяется закон, а таковыми были названы те, кто равноправно занимает должности и подчиняется властям. Поэтому понятие права можно отнести скорее к жене, чем к детям и рабам, но это будет право домохозяйки, и оно другое, чем гражданское.

τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, 20 ἵκαὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὁ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνάς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασίδα, καὶ τὰ ψηφισματώδη.

25 δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα ἵτοιαυτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν. τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἔστιν ὡς· καίτοι παρὰ γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς, παρ' ἡμῖν δ' 30 ἔστι μὲν τι καὶ φύσει, κινήτων μέντοι ἵπαν, ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει.

ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκη, εἴπερ ἄμφω κινήτῃ ὁμοίως, δῆλον. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς ἀρμόσει διορισμός· φύσει γὰρ ἢ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας 35 ἀμφιδειξίους γενέσθαι. τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμ- 1135a φέρον τῶν ἵδικαίων ὁμοιά ἐστι τοῖς μέτροις· οὐ γὰρ πανταχοῦ ἴσα τὰ οἰνηρὰ καὶ σιτηρὰ μέτρα, ἀλλ' οὐ μὲν ὠνοῦνται, μείζω, οὐ δὲ πωλοῦσιν, ἐλάττω. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταυτὰ πανταχοῦ, ἐπεὶ 5 οὐδ' αἰ πολιτεῖται, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη. τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει· τὰ μὲν γὰρ πραττόμενα πολλά, ἐκείνων δ' ἕκαστον ἕν· καθόλου γάρ.

διαφέρει δὲ τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἄδικον καὶ τὸ δικαίωμα 10 καὶ τὸ δίκαιον· ἄδικον μὲν γάρ ἵἐστι τῇ φύσει ἢ τάξει· αὐτὸ δὲ τοῦτο, ὅτανπραχθῆ, ἀδίκημά ἐστι, πρὶν δὲπραχθῆναι, οὐπω, ἀλλ' ἄδικον. ὁμοίως δὲ καὶ δικαίωμα· καλεῖται δὲ μᾶλλον

Гражданское право бывает естественным и узаконенным. Естественное повсюду сохраняет свою силу и не зависит от согласия или несогласия с ним<sup>38</sup>. Узаконенное же было установлено для того, что изначально могло быть так или иначе, без разницы, но после установления стало небезразлично, например, выкупать ли [военнопленного] за одну мину, приносить ли в жертву козла, а не двух баранов. Сюда же относятся случаи, оговоренные специальными законами, как о жертвах Брасиду<sup>39</sup>, и все частные постановления народного собрания<sup>40</sup>.

По мнению некоторых, право всегда таково, ибо все существующее по природе неизменно и повсюду сохраняет одинаковую силу (так огонь одинаково обжигает и здесь, и в Персии), а понятия о справедливом на наших глазах изменяются. Это не так, но кое в чем и верно: для богов никакой изменчивости, пожалуй, нет, но для нас что-то справедливо именно от природы, пусть оно и полностью изменчиво, — так что все-таки есть справедливое от природы и не от природы.

Итак, ясно, что относится к справедливости естественной, даже если мы говорим о вещах изменяющихся, а что относится не к ней, а к узаконенной и установленной, если только они одинаково изменчивы. И для прочего подходит такое же разграничение: по природе правая рука лучше развита, однако все вполне могут иметь обе руки развитыми одинаково<sup>41</sup>. Предписания закона, основанные на понятии пользы, можно сравнить с мерками: для вина или хлеба меры не всегда равны, но у скупщиков они больше, у продавцов же поменьше. Если говорить не о естественных правах, а о предписанных законом, то они точно так же не везде одинаковы, поскольку и формы правления не везде одинаковы, хотя наилучшая [форма], соответствующая природе [человека], едина для всех. Все предписания закона есть как бы общее по отношению к частному, ведь хотя поступки совершаются в великом множестве, для каждого из них имеется какое-то одно положение закона, и [закон по отношению к нему] — общее.

Противоправное деяние следует отличать от [понятия о] несправедливости, равно как и справедливое деяние — от понятия о справедливости. Несправедливое может быть по природе или по установлению; если оно осуществлено на деле, то это правонарушение, но до этого момента — это только несправедливость [замысла]. Так же и в случае со справедливым деянием. Но здесь, правда, общее понятие чаще именуется

δικαιοπράγημα τὸ κοινόν, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος. καθ' ἕκαστον δὲ αὐτῶν, ποιά τε εἶδη καὶ πόσα  
15 καὶ περὶ ποῖα ἁτυγχάνει ὄντα, ὕστερον ἐπισκεπτέον.

ὄντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων, ἀδικεῖ  
μὲν καὶ δικαιοπραγεῖ ὅταν ἐκῶν τις αὐτὰ πράττη· ὅταν δ'  
ἄκων, οὐτ' ἀδικεῖ οὔτε δικαιοπραγεῖ ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβη-  
κός· οἷς γὰρ συμβέβηκε δικαίους εἶναι ἢ ἀδίκοις, πράττουσιν.  
20 ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιοπράγημα ὠρίσται τῷ ἐκούσιῳ καὶ  
ἀκούσιῳ· ὅταν γὰρ ἐκούσιον ᾖ, ψέγεται, ἅμα δὲ καὶ ἀδίκημα  
τότ' ἐστίν· ὥστ' ἔσται τι ἄδικον μὲν ἀδίκημα δ' οὐπω, ἂν μὴ  
τὸ ἐκούσιον προσῆ.

λέγω δ' ἐκούσιον μὲν, ὡσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, ὃ ἂν  
25 τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδῶς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττη· μήτε  
ὄν μήτε ᾧ μήτε οὐ ἔνεκα, οἷον τίνα τύπτει καὶ τίνοι καὶ  
τίνος ἔνεκα, κάκεινων ἕκαστον μὴ κατὰ συμβεβηκός μηδὲ  
βία (ὡσπερ εἶ τις λαβὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τύπτει ἕτερον, οὐχ  
ἐκῶν· οὐ γὰρ ἐπ' αὐτῷ)· ἐνδέχεται δὲ τὸν τυπτόμενον πατέρα  
30 εἶναι, τὸν δ' ὅτι μὲν ἄνθρωπος ἢ τῶν παρόντων τις ἰγνώσκειν,  
ὅτι δὲ πατὴρ ἀγνοεῖν· ὁμοίως δὲ τὸ τοιοῦτον διωρίσθω καὶ  
ἐπὶ τοῦ οὐ ἔνεκα, καὶ περὶ τὴν πράξιν ὅλην.

τὸ δὲ ἄγνοούμενον, ἢ μὴ ἀγνοούμενον μὲν μὴ ἐπ' αὐτῷ  
δ' ὄν, ἢ βία, ἀκούσιον. πολλὰ γὰρ καὶ τῶν φύσει ὑπαρχόντων  
1135b εἰδότες καὶ πράττομεν καὶ πάσχομεν, ὧν οὐθὲν οὐθ' ἐκούσιον  
οὐτ' ἀκούσιόν ἐστιν, οἷον τὸ γηρᾶν ἢ ἀποθνήσκειν. ἔστι δ'  
ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ τῶν δικαίων καὶ τὸ κατὰ συμ-  
βεβηκός· καὶ γὰρ ἂν τὴν παρακαταθήκην ἀποδοίη τις ἄκων  
5 καὶ διὰ φόβον, ὃν οὐτε δίκαια πράττειν οὔτε δικαιοπραγεῖν  
φατέον ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός. ὁμοίως δὲ καὶ τὸν ἀναγκα-

«справедливым поведением», а «справедливым деянием» называется скорее исправление уже совершенного правонарушения. Потом надо будет рассмотреть все это по отдельности, каковы их виды, сколько их и чему соответствуют.

Итак, справедливые и несправедливые деяния таковы, как мы о них сказали; но собственно справедливо или несправедливо человек действует лишь когда он поступает добровольно. Когда же он поступает не по своей воле, то нельзя говорить ни о справедливом, ни о противоправном действии, разве лишь привходящим образом (т.е. когда [не по своей воле] совершит то, что попутно окажется справедливым или несправедливым). Несправедливость или справедливость поведения определяется в зависимости от добровольности или недобровольности. И если проступок был совершен добровольно, его вменяют в вину, тогда он и признается правонарушением. Вот и получается, что может быть какая-то несправедливость, но еще не правонарушение, если проступок не был совершен добровольно.

Добровольным я, как и ранее<sup>42</sup>, называю такое действие, которое совершается самостоятельно<sup>43</sup> и сознательно, а не в неведении на кого оно направлено, как оно делается и зачем (допустим, кого бьют, чем именно и за что) — причем каждое из упомянутого совершается не привходящим образом и не по принуждению (как если бы, например, кто-то, взяв другого за руку, ею ударит — [второй действует] недобровольно, потому что не самостоятельно). Может случиться, что тот, кого ударили, — родной отец ударившего, который об этом не знал, а думал, что это какой-то человек, один из присутствующих<sup>44</sup>. Подобное же различие можно сделать и относительно [знания] цели поступка и поступка в целом<sup>45</sup>.

Конечно, если человек был в неведении (либо, пусть и не в неведении, он действовал не сам или по принуждению), то его поступок недоброволен. Нельзя ведь сказать, что мы не ведем всего того, что происходит с нами естественным путем, и в связи с этим мы что-то делаем, что-то испытываем, но все это ни добровольно, ни недобровольно, — например, старение и смерть. Точно так же и для справедливых и несправедливых деяний бывает нечто привходящее. Например, некто возвращает отданное ему на сохранение не добровольно, а от страха, — здесь нельзя сказать, что он совершает какой-то справедливый поступок или действует справедливо, разве только привходящим образом. Точно так же и о том, кого силой заставили не

ζόμενον καὶ ἄκοντα τὴν παρακαταθήκην μὴ ἀποδιδόντα  
κατὰ συμβεβηκὸς φατέον ἀδικεῖν καὶ τὰ ἄδικα πράττειν.

- τῶν δὲ ἐκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὖ  
10 προελό|μενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπρο-  
αίρετα δὲ ὅσ' ἀπροβούλευτα. τριῶν δὴ οὐσῶν βλαβῶν τῶν  
ἐν ταῖς κοινωνίαις, τὰ μὲν μετ' ἀγνοίας ἀμαρτήματά ἐστίν,  
ὅταν μήτε ὄν μήτε ὀ μήτε ᾧ μήτε οὐ ἔνεκα ὑπέλαβε πράξῃ·  
ἢ γὰρ οὐ βάλλειν ἢ οὐ τούτῳ ἢ οὐ τοῦτον ἢ οὐ τοῦτου  
15 ἔνεκα φήθη, ἢ ἀλλὰ συνέβη οὐχ οὐ ἔνεκα φήθη, οἷον οὐχ  
ἵνα τρώσῃ ἀλλ' ἵνα κεντήσῃ, ἢ οὐχ ὄν, ἢ οὐχ ᾧ. ὅταν μὲν  
οὖν παραλόγως ἢ βλάβη γένηται, ἀτύχημα· ὅταν δὲ μὴ  
παραλόγως, ἄνευ δὲ κακίας, ἀμάρτημα (ἀμαρτάνει μὲν γὰρ  
ὅταν ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ἢ τῆς αἰτίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν).  
20 ὅταν δὲ ἰειδῶς μὲν μὴ προβουλεύσας δέ, ἀδίκημα, οἷον ὅσα  
τε διὰ θυμὸν καὶ ἄλλα πάθη, ὅσα ἀναγκαῖα ἢ φυσικὰ συμ-  
βαίνει τοῖς ἀνθρώποις· ταῦτα γὰρ βλάπτοντες καὶ ἀμαρ-  
τάνοντες ἀδικοῦσι μὲν, καὶ ἀδικήματά ἐστίν, οὐ μέντοι πᾶ  
ἄδικοι διὰ ταῦτα οὐδὲ πονηροί· οὐ γὰρ διὰ μοχθηρίαν ἢ  
25 βλάβη· ὅταν δ' ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός.

- διὸ καλῶς τὰ ἐκ θυμοῦ οὐκ ἐκ προνοίας κρίνεται· οὐ γὰρ  
ἄρχει ὁ θυμῷ ποιῶν, ἀλλ' ὁ ὀργίσας. ἔτι δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ  
γενέσθαι ἢ μὴ ἀμφισβητεῖται, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου· ἐπὶ  
φαινομένη γὰρ ἀδικίᾳ ἢ ὀργῇ ἐστίν. οὐ γὰρ ὡσπερ ἐν τοῖς  
30 συναλλάγμασι ἢ περὶ τοῦ γενέσθαι ἀμφισβητοῦσιν, ὧν ἀνάγκη  
τὸν ἕτερον εἶναι μοχθηρόν, ἂν μὴ διὰ λήθην αὐτὸ δρῶσιν·



возвращать отданное ему на сохранение, следует сказать, что он приводящим образом действует несправедливо и совершает преступление.

Одни добровольные поступки совершаются нами преднамеренно, другие непреднамеренно. Преднамеренны те поступки, которые предварительно обдуманы, непреднамеренны те, которые заранее не обдумывались. Поэтому вред, который люди способны нанести друг другу во взаимоотношениях, бывает тройким. Во-первых, это ошибки по незнанию, когда человек не понимает вполне, что он делает, в отношении кого, посредством чего и зачем. Допустим, он или не хотел бросать [а бросил], либо хотел, но не тем, или не в того, или не затем, зачем думал, и в результате произошло не то, что было задумано, — например, хотел не поранить, а уколоть, или не того человека, или не тем способом. И вот когда вред получается таким нелепым образом, то говорят «несчастный случай», когда же отнюдь не нелепо, но и без порочности [цели], тогда — «нечаянная ошибка»<sup>46</sup> (о человеке говорят «нечаянно ошибся», когда источник вины в нем самом, и «произошел несчастный случай» — когда источник внешний).

Когда же человек понимает, что он делает, хотя и не держа в голове такого намерения заранее, то это уже «преступление». Примером могут служить все преступления, совершаемые в состоянии гнева или иных страстей, вынужденных [обстоятельствами] или естественных для всех людей. Так вот, если вред наносится таким образом и если люди так ошибаются, то они, конечно, действуют противоправно, и правонарушение налицо, — но они все-таки не являются в силу этих поступков преступниками и людьми порочными. Ибо нанесенный ими вред не есть следствие их порочности. А когда человек наносит вред преднамеренно, тогда он преступник и порочный.

Вот почему правильно считают поступки, совершенные в приступе гнева, не умышленными, ибо зачинщиком был не разгневанный, а тот, кто его разгневал. И кстати, в суде оспаривают не то, было или не было совершено деяние, а его справедливость (ибо гнев возникает по поводу очевидной несправедливости). Здесь ситуация не похожа на ту, которая бывает, когда после совершения сделки спорят, была ли совершена сама сделка, ведь в таком случае одна из сторон явно мошенничает, если только спор возник не по причине забывчивости.

1136a ἀλλ' ὁμολογοῦντες περὶ τοῦ πράγματος, περὶ δὲ τοῦ ποτέρας  
δίκαιον ἀμφισβητοῦσιν (ὁ δ' ἐπιβουλεύσας οὐκ ἀγνοεῖ), ὥστε  
δ μὲν οἶεται ἀδικεῖσθαι, δ δ' οὐ.

ἐὰν δ' ἐκ προαιρέσεως βλάβῃ, ἀδικεῖ· καὶ κατὰ ταῦτ'  
ἤδη τὰ ἀδικήματα ὁ ἀδικῶν ἀδικος, ὅταν παρὰ τὸ ἀνάλογον  
ἢ ἢ παρὰ τὸ ἴσον. ὁμοίως δὲ καὶ δίκαιος, ὅταν προελόμενος  
5 δικαιοπραγῇ· δικαιοπραγεῖ δέ, ἂν μόνον ἐκὼν ἢ πράττη.

τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μὲν ἐστὶ συγγνωμονικά· τὰ δ' οὐ συγ-  
γνωμονικά. ὅσα μὲν γὰρ μὴ μόνον ἀγνοοῦντες ἀλλὰ καὶ δι'  
ἄγνοιαν ἀμαρτάνουσι, συγγνωμονικά, ὅσα δὲ μὴ δι' ἄγνοιαν,  
ἀλλ' ἀγνοοῦντες μὲν διὰ πάθος δὲ μήτε φυσικὸν μήτ' ἀνθρώ-  
πινον, οὐ συγγνωμονικά.

XI. ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ἰκανῶς διώρισται περὶ τοῦ ἀδικεῖ-  
11 σθαι καὶ ἀδικεῖν, πρῶτον μὲν εἰ ἔστιν ὥσπερ Εὐριπίδης εἶρηκε,  
λέγων ἀτόπως

μητέρα κατέκταν τὴν ἐμήν, βραχὺς λόγος.  
ἐκὼν ἐκούσαν, ἢ <οὐχ> ἐκούσαν οὐχ ἐκὼν;

15 πότερον γὰρ ὡς ἀληθῶς ἔστιν ἐκόντα ἀδικεῖσθαι, ἢ οὐ ἀλλ'  
ἀκούσιον ἅπαν, ὥσπερ καὶ τὸ ἀδικεῖν πᾶν ἐκούσιον; καὶ ἄρα  
πᾶν οὕτως ἢ ἐκείνως, (ὥσπερ καὶ τὸ ἀδικεῖν πᾶν ἐκούσιον,) ἢ  
τὸ μὲν ἐκούσιον τὸ δ' ἀκούσιον;

ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ δικαιουθῆναι· τὸ γὰρ δικαιοπραγεῖν  
20 πᾶν ἐκούσιον· ὥστ' εὐλόγον ἢ ἀντικεῖσθαι ὁμοίως καθ' ἐκά-  
τερον, τό τ' ἀδικεῖσθαι καὶ δικαιουθῆναι ἢ ἐκούσιον ἢ ἀκούσιον  
εἶναι. ἄτοπον δ' ἂν δόξειε καὶ ἐπὶ τοῦ δικαιουθῆναι, εἰ πᾶν  
ἐκούσιον· ἔνιοι γὰρ δικαιοῦνται οὐχ ἐκόντες.

ἔπειτα καὶ τότε διαπορήσειεν ἂν τις, πότερον ὁ τὸ ἀδικον  
25 πεπονθῶς ἀδικεῖται πᾶς, ἢ ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ πράττειν, καὶ ἐπὶ  
τοῦ πάσχειν ἐστίν· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ ἐνδέχεται ἐπ'

Нет, здесь все согласны, что факт имел место, но оспаривают, кто же прав (ведь злоумышленника нельзя признать неведающим), так что один полагает, что потерпел несправедливость, а другой отрицает [что чинил ее].

Если ущерб был нанесен преднамеренно, то имеет место несправедливое деяние. И именно за такие правонарушения — когда нарушается пропорция либо равенство — преступивший справедливость признается преступником. Подобным образом по справедливости действующим признается только тот, кто преднамеренно поступает по справедливости, а намеренно поступает по справедливости только действующий добровольно.

Одни недобровольно совершенные проступки заслуживают снисхождения, другие — нет. Проступки, совершенные не только по неведению, но и по незнанию вызывают снисхождение; совершенные не по неведению, но без соображения вследствие каких-то страстей (противоестественных и не свойственных человеку)<sup>47</sup>, снисхождения не вызывают.

**XI.** Перед нами может возникнуть затруднение, достаточно ли мы разграничили понятия «пострадать от преступления» и «совершить преступление». И в связи с этим, во-первых, может ли быть то, что у Еврипида звучит как бессмыслица:

— Я мать убил свою, мой короток рассказ.

— Хотели оба вы или ни один из вас?<sup>48</sup>

Спрашивается, можно ли воистину добровольно «терпеть несправедливость» или же нет, т.е. это всегда недобровольно, как [противоположное] «совершать преступление» всегда произвольно? И всегда ли только или добровольно или недобровольно, или иногда — добровольно, а иногда — нет?

Подобные затруднения относятся и к понятию «терпеть справедливость закона». В самом деле, справедливое действие всегда добровольно, так что разумно было бы в обоих случаях ввести подобное же различие, т.е. терпеть несправедливость и справедливости — это либо добровольные, либо недобровольные действия. Однако было бы странно предполагать добровольное претерпевание справедливости закона, ибо некоторые претерпевают справедливость закона недобровольно<sup>49</sup>.

Далее, затруднение связано и вот еще с чем: всякий ли испытавший на себе несправедливость тем самым является пострадавшим от преступления, или же с претерпеванием дела обстоят так же, как с воздействием, — если в обоих случаях

ἀμφοτέρων μεταλαμβάνειν τῶν δικαίων· ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι  
καὶ ἐπὶ τῶν ἀδικῶν· οὐ γὰρ ταῦτόν τὸ τᾶδिका πράττειν τῷ  
ἀδικεῖν οὐδὲ τὸ ἀδικα πάσχειν τῷ ἀδικεῖσθαι· ὁμοίως δὲ καὶ  
30 ἐπὶ τοῦ δικαιοπραγεῖν καὶ δικαιοῦσθαι· ἀδύνατον γὰρ ἀδι-  
κεῖσθαι μὴ ἀδικούντος ἢ δικαιοῦσθαι μὴ δικαιοπραγούντος.

εἰ δ' ἐστὶν ἀπλῶς τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἐκόντα τινα,  
τὸ δ' ἐκόντα εἰδόντα καὶ ὄν καὶ ᾧ καὶ ὡς, ὁ δ' ἀκρατῆς ἐκὼν  
βλάπτει αὐτὸς αὐτόν, ἐκὼν τ' ἂν ἀδικοῖτο κἄν ἐνδέχοιτο  
αὐτὸς αὐτόν ἀδικεῖν. ἔστι δὲ καὶ τοῦτο ἐν τῶν ἀποφου-  
1136b μένων, εἰ ἐνδέχεται αὐτόν αὐτόν ἀδικεῖν. ἔτι ἐκὼν ἂν τις  
δι' ἀκρασίαν ὑπ' ἄλλου βλάπτοιτο ἐκόντος, ὥστ' εἴη ἂν  
ἐκόντ' ἀδικεῖσθαι.

ἢ οὐκ ὀρθὸς ὁ διορισμὸς, ἀλλὰ προσθετέον τῷ βλάπτειν  
5 εἰδόντα καὶ ὄν καὶ ᾧ καὶ ὡς τὸ παρὰ τὴν ἐκείνου<sup>1</sup> βούλη-  
σιν; βλάπτεται μὲν οὖν τις ἐκὼν καὶ τᾶδिका πάσχει, ἀδι-  
κεῖται δ' οὐδεὶς ἐκὼν· οὐδεὶς γὰρ βούλεται, οὐδ' ὁ ἀκρατῆς,  
ἀλλὰ παρὰ τὴν βούλησιν πράττει· οὔτε γὰρ βούλεται οὐδεὶς  
ὃ μὴ οἶεται εἶναι σπουδαῖον, ὃ τε ἀκρατῆς οὐχ ἂ οἶεται  
δεῖν πράττειν πράττει. ὁ δὲ τὰ αὐτοῦ διδούς, ὥσπερ Ὀμηρὸς  
10 φησι<sup>1</sup> δοῦναι τὸν Γλαῦκον τῷ Διομήδει "χρῦσα χαλκείων,  
ἐκατόμβοι' ἐννεαβοίων," οὐκ ἀδικεῖται· ἐπ' αὐτῷ γὰρ ἐστὶ  
τὸ δίδοναι, τὸ δ' ἀδικεῖσθαι οὐκ ἐπ' αὐτῷ, ἀλλὰ τὸν ἀδι-  
κούντα δεῖ ὑπάρχειν. περὶ μὲν οὖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, ὅτι οὐχ  
ἐκούσιον, δῆλον.

XII. ἔτι δ' ὧν προειλόμεθα δὴ ἔστιν εἰπεῖν, πότερόν ποτ' ἀδι-  
κεῖ ὁ νείμας παρὰ τὴν ἀξίαν τὸ πλέον ἢ ὁ ἔχων, καὶ εἰ ἔστιν

можно совершить или претерпеть нечто справедливое привходящим образом, то так же привходящим образом можно совершить или претерпеть нечто несправедливое. Ибо не одно и то же «поступать несправедливо» и «совершать преступление», а также «терпевать несправедливые деяния» и «пострадать от преступления»; подобное же различие относится и к понятиям «действовать справедливо» и «претерпевать справедливость». В самом деле, невозможно «пострадать от преступления» без «совершающего преступление» или «претерпевать справедливость» без «действующего по справедливости».

«Совершать преступление» в прямом смысле слова — это значит по собственной воле наносить ущерб кому-либо, а по собственной воле — это значит понимая, кому, чем и как. Но невоздержный по своей воле наносит вред сам себе, — значит, он по своей воле совершает преступное деяние и, получается, возможно совершить преступление против себя самого. В этом и заключается одна из обозначенных апорий, — можно ли совершить преступление против себя самого. А вот и еще одна: если человек вследствие своей невоздержности по своей воле позволит совершить над собой преступные действия другому лицу, также действующему добровольно, то окажется, что возможно по своей воле также и оказаться потерпевшим.

Или наше определение [преступного действия] неверно? И надо бы добавить к словам «наносить ущерб, сознавая кому, чем и как» слова «против воли» [потерпевшего]? Итак, пусть кто-то по своей воле наносит себе вред и претерпевает несправедливые действия, однако никто по своей воле не претерпевает преступления, ибо этого никто не хочет, даже невоздержный, однако он действует против своей воли. Ведь никто не хочет делать того, что, по его мнению, не является хорошим, так что невоздержный делает то, что, как он думает, делать не следует. А тот, кто сам отдает свое (как у Гомера Главк отдал Диомеду «доспех золотой свой за медный во сто ценимый дельцов за стоящий девять»<sup>50</sup>), тот не становится терпящим несправедливость, ибо в его власти было отдать или нет. А терпеть преступление — это не во власти потерпевшего, тут должен быть совершающий преступление. Итак, ясно, что не добровольно претерпевают преступление.

**III.** Осталось обсудить еще две из отмеченных трудностей: тот ли нарушает право, кто уделяет [другому] не по заслугам

αὐτὸν αὐτὸν ἀδικεῖν. εἰ γὰρ ἐνδέχεται τὸ πρότερον λεχθὲν  
καὶ ὁ διανεμὸν ἀδικεῖ ἀλλ' οὐχ ὁ ἔχων τὸ πλεόν, εἴ τις  
20 πλεόν αὐτοῦ ἐτέρῳ νέμει εἰδῶς καὶ ἐκῶν, οὗτος αὐτὸς αὐ-  
τὸν ἀδικεῖ· ὅπερ δοκοῦσιν οἱ μέτριοι ποιεῖν· ὁ γὰρ ἐπιεικῆς  
ἐλαττωτικός ἐστιν. ἢ οὐδὲ τοῦτο ἀπλοῦν; ἐτέρου γὰρ ἀγα-  
θοῦ, εἰ ἔτυχεν, πλεονεκτεῖ, οἷον δόξης ἢ τοῦ ἀπλῶς καλοῦ.  
ἔτι λύεται κατὰ τὸν διορισμὸν τοῦ ἀδικεῖν· οὐδὲν γὰρ παρὰ  
25 τοῦτο, 'ἀλλ' εἶπερ, βλάπτεται μόνον.

φανερὸν δὲ ὅτι καὶ ὁ διανεμὸν ἀδικεῖ, ἀλλ' οὐχ ὁ τὸ  
πλεόν ἔχων αἰεὶ· οὐ γὰρ ᾧ τὸ ἄδικον ὑπάρχει ἀδικεῖ, ἀλλ' ᾧ  
τὸ ἐκόντα τοῦτο ποιεῖν· τοῦτο δ' ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς πράξεως, ἢ  
ἐστὶν ἐν τῷ διανεμόντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ λαμβάνοντι.

30 ἔτι ἐπεὶ πολλαχῶς τὸ ποιεῖν λέγεται, καὶ ἐστὶν ὡς τὰ  
ἄψυχα κτείνει καὶ ἡ χεὶρ καὶ ὁ οἰκέτης ἐπιτάξαντος, οὐκ  
ἀδικεῖ μὲν, ποιεῖ δὲ τὰ ἄδικα.

ἔτι εἰ μὲν ἀγνοῶν ἔκρινεν, οὐκ ἀδικεῖ κατὰ τὸ νομικὸν  
δίκαιον οὐδ' ἄδικος ἢ κρίσις ἐστίν, ἔστι δ' ὡς ἄδικος· ἕτερον  
γὰρ τὸ νομικὸν δίκαιον καὶ τὸ πρῶτον· εἰ δὲ γινώσκων ἔκρι-  
1137a νεν ἀδίκως, πλεονεκτεῖ καὶ αὐτὸς ἢ χάριτος ἢ τιμωρίας.  
ὥσπερ οὖν κἄν εἴ τις μερίσαιτο τοῦ ἀδικήματος, καὶ ὁ διὰ  
ταῦτα κρίνας ἀδίκως πλεόν ἔχει· καὶ γὰρ ἐπ' ἐκείνῳ τὸν  
ἀγρὸν κρίνας οὐκ ἀγρὸν ἀλλ' ἀργύριον ἔλαβεν.

XIII. οἱ δ' ἄνθρωποι ἐφ' ἑαυτοῖς οἴονται εἶναι τὸ ἀδικεῖν· διὸ  
καὶ τὸ δίκαιον εἶναι ῥάδιον. τὸ δ' οὐκ ἔστιν συγγενέσθαι  
μὲν γὰρ τῇ τοῦ γείτονος καὶ πατάξαι τὸν πλησίον καὶ δοῦναι  
τῇ χειρὶ τὸ ἀργύριον ῥάδιον καὶ ἐπ' αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ὠδὶ

больше, или же тот, кто получает? И можно ли совершить преступные действия по отношению к себе самому? Если допустить первое из них, т.е. что преступление совершает тот, кто распределяет, а не тот, у кого оказывается большая доля, тогда тот, кто сознательно и добровольно уделит другому больше, чем себе, потерпит несправедливость от самого себя. Считается, что именно так поступают люди по натуре мягкие, ибо добрый человек склонен уступить. Или не все так просто? Быть может, и он надеется на свою прибыль, но от благ иного рода, например, от славы или нравственного превосходства. Кроме того, апория разрешается и с помощью самого определения понятия «терпеть несправедливость», ибо в нашем случае распределяющий себе меньше не делает ничего против собственной воли<sup>51</sup>, так что он не является потерпевшим от преступления хотя бы уже в силу этого, а если и является, то только в том смысле, что сам себя обижает.

Очевидно также, что совершает преступление всегда тот, кто [неправильно] распределяет, но не тот, у кого оказывается большая доля, ибо совершает преступление не тот, на чьей стороне несправедливость, а кто несправедливо поступает по собственной воле. Здесь движущая причина совершения поступка на стороне распределяющего, а не берущего.

К тому же слово «делать» многозначно, и можно, например, сказать о неодушевленных предметах, что они «убивают», или о руке, или о рабе, — но раб, исполняющий приказ, не совершает преступления, но дело делает несправедливое.

И далее, если судья вынес решение, не ведая [всех обстоятельств], он не нарушил справедливость закона и с этой точки зрения его решение не считается несправедливым, но как будто все же оно несправедливое, ибо справедливость первичная и по закону — это разные вещи. Если же он вынес несправедливое решение не будучи в неведении, значит, он поступил корыстно или из благодарности, или в отместку. Поэтому тот, кто на этом основании поступает корыстно, сам выступает как бы соучастником преступления. Ведь присудив другому земельный надел, сам он получил серебром, а не землей<sup>52</sup>.

**XIII.** Люди обычно думают, что совершать [или не совершать] преступление — во власти каждого, а потому и следовать справедливости, как считается, не трудно. Но это далеко не так. Соблазнить жену соседа, ударить ближнего, дать прямо в руки взятку — да, все это не трудно и зависит от нас самих, но

ἔχοντας ταῦτα ποιεῖν οὔτε ῥάδιον οὔτ' ἐπ' αὐτοῖς. ὁμοίως δὲ  
10 καὶ τὸ ἰγνώσθαι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀδίκαια οὐδὲν οἶονται σοφὸν  
εἶναι, ὅτι περὶ ὧν οἱ νόμοι λέγουσιν οὐ χαλεπὸν συνιέναι  
(ἀλλ' οὐ ταῦτ' ἐστὶ τὰ δίκαια ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός)· ἀλλὰ  
πῶς πραττόμενα καὶ πῶς νεμόμενα δίκαια, τοῦτο δὴ πλεόν  
ἔργον ἢ τὰ ὑγιεινὰ εἰδέναι· ἐπεὶ κάκεῖ μέλι καὶ οἶνον καὶ  
15 ἔλλέβορον καὶ καύσιν καὶ τομὴν εἰδέναι ῥάδιον, ἀλλὰ πῶς δεῖ  
νεῖμαι πρὸς ὑγίειαν καὶ τίνι καὶ πότε, τοσοῦτον ἔργον ὅσον  
ιατρὸν εἶναι.

δι' αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ τοῦ δικαίου οἶονται εἶναι οὐδὲν  
ἤττον τὸ ἀδικεῖν, ὅτι οὐχ ἤττον ὁ δίκαιος ἀλλὰ καὶ μᾶλλον  
20 δύναιτ' ἂν ἕκαστον πρᾶξαι τούτων· καὶ γὰρ ἰσυγγενέσθαι γυ-  
ναικὶ καὶ πατάξαι· καὶ ὁ ἀνδρείος τὴν ἀσπίδα ἀφεῖναι καὶ  
στραφεῖς ἐφ' ὁποτεραοῦν τρέχειν. ἀλλὰ τὸ δειλαίνειν καὶ  
ἀδικεῖν οὐ τὸ ταῦτα ποιεῖν ἐστὶ, πλὴν κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ  
τὸ ὠδὶ ἔχοντα ταῦτα ποιεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ ἰατρεύειν καὶ τὸ  
25 ὑγιάζειν οὐ τὸ τέμνειν ἢ μὴ ἰτέμνειν ἢ φαρμακεύειν ἢ μὴ  
φαρμακεύειν ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ὠδί.

ἔστι δὲ τὰ δίκαια ἐν τούτοις οἷς μέτεστι τῶν ἀπλῶς  
ἀγαθῶν, ἔχουσι δ' ὑπερβολὴν ἐν τούτοις καὶ ἔλλειψιν· τοῖς μὲν  
γὰρ οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ αὐτῶν, οἷον ἴσως τοῖς θεοῖς, τοῖς δ'  
οὐδὲν μόνον ἀφέλιμον, τοῖς ἀνιάτως κακοῖς, ἀλλὰ πάντα  
30 βλάπτει, τοῖς δὲ μέχρι τοῦ διὰ τοῦτ' ἀνθρώπινόν ἐστιν.

XIV. περὶ δὲ ἐπιεικείας καὶ τοῦ ἐπιεικοῦς, πῶς ἔχει ἢ μὲν  
ἐπιεικεία πρὸς δικαιοσύνην τὸ δ' ἐπιεικὲς πρὸς τὸ δίκαιον,  
ἐχόμενόν ἐστιν εἰπεῖν. οὔτε γὰρ ὡς ταυτόν ἀπλῶς οὐθ' ὡς  
ἕτερον τῷ γένει φαίνεται σκοποῦμένοις· καὶ ὅτε μὲν τὸ ἐπιει-  
5 κὲς ἐπαινοῦμεν καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον, ὥστε καὶ ἐπὶ τὰ  
ἄλλα ἐπαινοῦντες μεταφέρομεν ἀντὶ τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ἐπιεικέσ-  
τερον ὅτι βέλτιον δηλοῦντες· ὅτε δὲ τῷ λόγῳ ἀκολουθοῦσι



совершить все это людям определенного склада совсем не легко и не в их это власти. Также обычно думают, что в познании справедливых и несправедливых дел еще нет никакой мудрости, ибо не трудно понять, о чем сказано в законах (однако это еще не «справедливые дела», разве только привходящим образом). Между тем знать, при каких обстоятельствах поступки и распределение будут справедливы — дело более сложное, чем знание того, что полезно для здоровья. А ведь и здесь легко и просто узнать про мед, вино, чемерицу, прижигание и разрезание, — но каким образом все это использовать для исцеления, для кого и когда именно — настолько же трудное дело, насколько трудно быть врачом.

И точно так же люди обыкновенно думают, что справедливому свойственно действовать несправедливо ничуть не менее, чем несправедливому, ибо, мол, справедливый не меньше, а даже больше способен совершить любой из подобных поступков (соблазнить чужую жену или ударить кого-нибудь), ну а доблестный муж — бросить свой щит и убежать куда глаза глядят. Однако «вести себя трусливо» и «совершить преступление» означает не просто делать подобные вещи (если только речь не о привходящем), но делать это с определенным настроением [души], подобно тому как «быть врачом» и «лечить» это не просто «резать» — «не резать» или «давать лекарство» — «не давать лекарства», но делать это определенным образом.

Справедливые действия возможны лишь для тех, кто причастен к известным благам и способен иметь их то в избытке, то в недостатке. Для одних, пожалуй, избыток благ невозможен, как для богов<sup>53</sup>, для других же, кто неисправимо порочен, никакая частица блага не идет на пользу, но все во вред, для иных же блага полезны до известной степени. Вот поэтому справедливость бывает только у людей.

**XIV.** И далее следует сказать о добропорядочности и порядочном: как соотносятся добропорядочность и справедливость, а также поступок в высшей степени порядочный и [по закону] справедливый. При ближайшем рассмотрении вроде бы ясно, что между ними нет ни простого тождества, ни различия по роду. Ведь порядочность похвальна и порядочный человек тоже, и даже хваля за прочие качества мы используем именно это слово вместо «хороший», показывая тем самым, что кто порядочнее, тот лучше. Но при попытке вывести определение

φαίνεται ἄτοπον εἰ τὸ ἐπεικὲς παρὰ τὸ δίκαιόν τι ὄν ἐπαινε-  
τόν ἐστιν· ἢ γὰρ τὸ δίκαιον οὐ σπουδαῖον, ἢ τὸ ἐπεικὲς οὐ  
5 δίκαιον, εἰ ἄλλο· ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα, ταῦτόν ἐστιν.

ἢ μὲν οὖν ἀπορία σχεδὸν συμβαίνει διὰ ταῦτα περὶ τὸ  
ἐπεικὲς, ἔχει δ' ἅπαντα τρόπον τινὰ ὀρθῶς καὶ οὐδὲν ὑπεναν-  
τίον ἑαυτοῖς· τό τε γὰρ ἐπεικὲς δικαίου τινὸς ὄν βέλτιόν ἐστι  
δικαίου, καὶ οὐχ ὡς ἄλλο τι γένος ὄν βέλτιόν ἐστι τοῦ δικαίου.  
10 ταῦτόν ἄρα δίκαιον καὶ ἐπεικὲς, καὶ ἀμφοῖν σπουδαῖοι οὐ-  
τοι κρεῖττον τὸ ἐπεικὲς. ποιεῖ δὲ τὴν ἀπορίαν ὅτι τὸ ἐπι-  
εικὲς δίκαιον μὲν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθω-  
μα νομίμου δικαίου. αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς,  
περὶ ἐνίων δ' οὐχ οἶόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου. ἐν οἷς οὖν  
15 ἀνάγκη μὲν εἰπεῖν καθόλου, μὴ οἶόν τε δὲ ὀρθῶς, τὸ ὡς ἐπὶ  
τὸ πλεόν λαμβάνει ὁ νόμος, οὐκ ἀγνοῶν τὸ ἀμαρτανόμενον.  
καὶ ἔστιν οὐδὲν ἥττον ὀρθός· τὸ γὰρ ἀμάρτημα οὐκ ἐν τῷ  
νόμῳ οὐδ' ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός  
ἐστίν· εὐθύς γὰρ τοιαύτη ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστίν.

20 ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμβῆ δ' ἐπὶ τού-  
του παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὁ νομο-  
θέτης καὶ ἡμαρτεν ἀπλῶς εἰπών, ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν, ὃ  
κἂν ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν ἐκεῖ παρών, καὶ εἰ ἦδει, ἐνομο-  
θέτησεν. διὸ δίκαιον μὲν ἐστίν, καὶ βέλτιόν τινος δικαίου,  
25 οὐ τοῦ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτήματος. καὶ  
ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἢ τοῦ ἐπεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ  
ἐλλεῖπει διὰ τὸ καθόλου.

τοῦτο γὰρ αἴτιον καὶ τοῦ μὴ πάντα κατὰ νόμον εἶναι,  
ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον θέσθαι νόμον, ὥστε ψηφίσματος δεῖ.  
30 τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἐστίν, ὥσπερ καὶ τῆς

кажется странным, что «порядочное» похвально, как будто оно есть нечто иное по отношению к «справедливому», — ведь либо «справедливое» не «добродетельно», либо «в высшей степени порядочное» — не «справедливо», если, конечно, [порядочное и справедливое] различаются. Но если оба означают нечто добродетельное, то они тождественны.

Из-за этого, вероятно, и возникает апория о порядочном. Однако доводы эти по-своему правильны и друг другу не противоречат: ведь порядочное, будучи в каком-то смысле справедливым, является высшей степенью справедливости, но в качестве высшей степени справедливости оно не есть по отношению к ней какой-то иной род. Следовательно добропорядочность и справедливость тождественны по роду, но при том, что обе они относятся к добродетели, порядочность превыше. Апорию же создает то, что хотя добропорядочное и является справедливым, но не как «правое по закону», а как исправление права по закону. Причина в том, что всякий закон — это общее, но есть такие вещи, о которых невозможно правильно сказать в общем. Поэтому в тех случаях, когда требуется общее определение, но оказывается невозможна его правильность, закон имеет в виду [справедливое] для большинства случаев, сознательно допуская погрешность. Но от этого он ничуть не менее правилен, ибо погрешность не в законе и не в законодателе, а в природе предмета. Такова уж материя поступков.

Итак, когда закон высказывается в общем, а случается нечто, предписываемое этим законом, не подпадающее под общее, тогда судить «правильно» — значит исправить то, что упустил законодатель и где он допустил недочет в силу общего характера определения, причем так, как это сделал бы сам законодатель, если бы при этом присутствовал (а если бы он мог знать об этом заранее, прописал бы это в законе). Вот почему порядочное — это и справедливое, и лучше справедливого, однако не справедливого вообще, но того, которое в силу всеобщего характера [права] допускает ошибку. Такова природа добропорядочности — исправление закона в той мере, в какой в нем имеется упущение вследствие его общего характера.

Вот почему не все подчинено закону, ибо для некоторых случаев невозможно установить закон, так что требуется особое решение голосованием. Действительно, для неопределенного и мерило может быть лишь неопределенным, — как свинцовое

Λεσβίας οικοδομίας ὁ μολίβδινος κανών· πρὸς γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ λίθου μετακινεῖται καὶ οὐ μένει ὁ κανών, καὶ τὸ ψήφισμα πρὸς τὰ πράγματα.

τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ἐπιεικές, καὶ ὅτι δίκαιον καὶ τινὸς βέλτιον δικαίου, δῆλον. φανερόν δ' ἐκ τούτου καὶ ὁ ἐπιεικῆς  
35 τίς ἔστιν· ὁ γὰρ τῶν τοιούτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς,  
1138a καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ' ἐλαττωτικὸς, καί-  
περ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικῆς ἐστὶ, καὶ ἡ ἕξις αὕτη ἐπιείκεια, δικαιοσύνη τις οὕσα καὶ οὐχ ἕτερα τις ἕξις.

XV. πότερον δ' ἐνδέχεται ἑαυτὸν ἀδικεῖν ἢ οὐ, φανερόν ἐκ  
5 τῶν εἰρημένων. τὰ μὲν γὰρ ἐστὶ τῶν δικαίων τὰ κατὰ πᾶ-  
σαν ἀρετὴν ὑπὸ τοῦ νόμου τεταγμένα, οἷον οὐ κελεύει ἀπο-  
κτιννύναι ἑαυτὸν ὁ νόμος, ἀ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει. ἔτι  
ὅταν παρὰ τὸν νόμον βλάβη μὴ ἀντιβλάπτων ἐκῶν, ἀδικεῖ,  
10 ἐκῶν δὲ ὁ εἰδὼς καὶ ὄν καὶ ᾧ· ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν ἰσφάτ-  
των ἐκῶν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃ οὐκ ἐᾷ ὁ νό-  
μος· ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὐτὸν δ' οὐ;  
ἐκῶν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐδεις ἐκῶν. διὸ καὶ ἡ πόλις  
ζημοῖ, καὶ τις ἀτιμία πρόσσεστι τῷ ἑαυτὸν διαφθεύραντι ὡς  
τὴν πόλιν ἀδικοῦντι.

15 ἔτι καθ' ὃ ἄδικος μόνον ὁ ἀδικῶν<sup>1</sup> καὶ μὴ ὅλων φαῦλος,  
οὐκ ἔστιν ἀδικῆσαι ἑαυτὸν (τοῦτο γὰρ ἄλλος ἐκείνου· ἔστι  
γὰρ πως ὁ ἄδικος οὕτω πονηρὸς ὡσπερ ὁ δειλός, οὐχ ὡς ὅλην  
ἔχων τὴν πονηρίαν, ὡστ' οὐδὲ κατὰ ταύτην ἀδικεῖ)· ἅμα γὰρ  
ἀν τῷ αὐτῷ εἶη ἀφηρηθῆσαι καὶ προσκεῖσθαι τὸ αὐτό· τοῦτο δὲ  
20 ἀδύνατον, ἀλλ' αἰεὶ ἐν πλείοσιν ἀνάγκη εἶναι τὸ δίκαιον καὶ  
τὸ ἄδικον. ἔτι δὲ ἐκούσιόν τε καὶ ἐκ προαιρέσεως καὶ πρό-  
τερον· ὁ γὰρ διότι ἔπαθε καὶ τὸ αὐτὸ ἀντιποίων οὐ δοκεῖ

правило лесбосских строителей: оно изгибается по форме камня и не остается неизменным образцом. Вот так и решение народного собрания [подлаживается] к частному вопросу.

Итак, теперь ясно, что такое порядочность — в каком смысле она и справедливость, и лучше [одного из видов] справедливости. Из этого выясняется, кто такой порядочный: кто сознательно поступает порядочно и не судит по букве закона в ущерб другому, но проявляет уступчивость, хотя закон и на его стороне, — тот человек порядочный, а такое душевное качество называется порядочностью, которое есть вид справедливости и никакое иное качество.

XV. Возможно ли преступить справедливость в отношении себя самого, ясно из сказанного. В самом деле, справедливое, с одной стороны, установлено законом в соответствии с каждой добродетелью, — в частности, закон не велит убивать самого себя, а что не велит, то запрещает. И когда человек, нарушая закон, наносит кому-либо ущерб, притом не в ответ, а добровольно, — он совершает преступление; «добровольно» означает, что он знает, кому и чем. Но тот, кто в приступе гнева по собственной воле закалывает сам себя, делает это вопреки правильному суждению, чего закон не позволяет, — следовательно, он совершает преступление. Но против кого? Может быть, против государства, а не против себя? Ведь он-то добровольная жертва, но никто не оказывается потерпевшим добровольно. Вот почему наказывает самоубийц государство, и они подвергаются бесчестью<sup>54</sup> как нанесшие государству обиду.

И с другой стороны, поскольку преступающий закон виновен только в чем-то — но [не во всем, т. е.] он не совершенно порочен, — постольку нельзя действовать преступно по отношению к себе. Этот довод отличается от предыдущего, ведь теперь имеется в виду в некотором отношении несправедливый, который порочен в том же смысле, что и трус — не в смысле полной порочности, так что и преступление им совершается не вследствие его полной порочности. В самом деле, иначе он сам и отнимал бы у себя, и прибавлял бы себе одно и то же, но это невозможно, ибо справедливое и несправедливое всегда предполагают большее [число участников]. Кроме того, они предполагают добровольность, преднамеренность и [очередность] «кто первый» начал, ибо тот, кто совершает ответное преступление, как представляется, сам не совершает преступления. Но кто

ἀδικεῖν· αὐτὸς δ' αὐτόν, ταῦτ' ἅμα καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ.  
ἔτι εἴη ἂν ἐκόντα ἀδικεῖσθαι. πρὸς δὲ τούτοις, ἄνευ τῶν  
25 κατὰ μέρος ἀδικημάτων<sup>1</sup> οὐδεὶς ἀδικεῖ, μοιχεύει δ' οὐδεὶς τὴν  
ἑαυτοῦ οὐδὲ τοιχωρυχεῖ τὸν ἑαυτοῦ τοῖχον οὐδὲ κλέπτει τὰ  
αὐτοῦ.

ὅλως δὲ λύεται τὸ αὐτὸν ἀδικεῖν καὶ κατὰ τὸν διορισμὸν  
τὸν περὶ τοῦ ἐκουσίως ἀδικεῖσθαι.

φανερὸν δὲ καὶ ὅτι ἄμφω μὲν φαῦλα, καὶ τὸ ἀδικεῖσθαι  
30 καὶ τὸ ἀδικεῖν (τὸ μὲν γὰρ ἔλαττον τὸ δὲ πλεον ἔχειν ἐστὶ  
τοῦ μέσου καὶ ὡσπερ ὑγιεινὸν μὲν ἐν ἰατρικῇ, εὐεκτικὸν δὲ  
ἐν γυμναστικῇ)· ἀλλ' ὅμως χειρὸν τὸ ἀδικεῖν· τὸ μὲν γὰρ ἀδι-  
κεῖν μετὰ κακίας καὶ ψεκτόν, καὶ κακίας ἢ τῆς τελείας καὶ  
ἀπλῶς ἢ ἐγγύς (οὐ γὰρ ἅπαν τὸ ἐκούσιον μετὰ ἀδικίας), τὸ δ'  
35 ἀδικεῖσθαι ἄνευ κακίας καὶ<sup>1</sup> ἀδικίας. καθ' αὐτὸ μὲν οὖν τὸ  
1138b ἀδικεῖσθαι ἦττον φαῦλον,<sup>1</sup> κατὰ συμβεβηκός δ' οὐδὲν κωλύει  
μείζον εἶναι κακόν. ἀλλ' οὐδὲν μέλει τῇ τέχνῃ, ἀλλὰ πλευ-  
ρῖτιν λέγει μείζω νόσον προσπταίσματος· καίτοι γένοιτ' ἂν  
ποτε θάτερον κατὰ συμβεβηκός, εἰ προσπταίσαντα διὰ τὸ πε-  
5 σεῖν συμβαίη<sup>1</sup> ὑπὸ τῶν πολεμίων ληφθῆναι ἢ ἀποθανεῖν.

κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητα ἔστιν οὐκ αὐτῷ πρὸς  
αὐτὸν δίκαιον ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν, οὐ πᾶν δὲ δίκαιον  
ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἢ τὸ οἰκονομικόν. ἐν τούτοις γὰρ τοῖς  
λόγοις διέστηκε τὸ λόγον ἔχον μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ  
10 ἄλογον· εἰς<sup>1</sup> ἃ δὴ βλέπουσι καὶ δοκεῖ εἶναι ἀδικία πρὸς  
αὐτόν, ὅτι ἐν τούτοις ἔστι πάσχειν τι παρὰ τὰς ἑαυτῶν  
ὀρέξεις· ὡσπερ οὖν ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ εἶναι πρὸς ἀλληλα  
δίκαιόν τι καὶ τούτοις.

περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἠθικῶν  
ἀρετῶν διωρίσθω τὸν τρόπον τούτον.

совершает преступление против себя, должен был бы одновременно испытывать и причинять одно и то же. И к тому же тогда получится, что он добровольно будет жертвой преступления. Помимо этого, нельзя совершить преступления, не преступая какого-то частного предписания права, и никто не может быть виновен в прелюбодеянии со своею женой, взломе и ограблении своего дома и воровстве у самого себя.

В целом апория о преступлении против себя самого разрешается благодаря определению претерпевания несправедливости в связи с добровольностью действия.

Ясно, что дурно то и другое, т. е. и быть жертвой, и быть преступником (одно означает «менее», другое — «более» середины, которая подобна здоровью в медицине и телесной крепости в гимнастике). Однако самому действовать преступно — все-таки большее зло, ибо преступное действие совершается вследствие порочности и потому заслуживает осуждения, а порочность в данном случае имеется в виду или полная, т. е. порочность в собственном смысле слова, или весьма близкая к ней (ибо не все добровольное сопряжено с преступным), а «претерпевание несправедливости» не предполагает собственной порочности и несправедливости. Итак, само по себе «претерпевание несправедливости» есть меньшее зло, но ничто не мешает ему привходящим образом стать и большим злом. Однако для искусства не важны подобные различия, — например, воспаление легких считается более серьезной болезнью, чем ушиб, но привходящим образом ушиб может оказаться серьезнее, если получив ушиб вследствие падения, человек окажется в плену или погибнет.

Метафорически же и на основании известного сходства можно, пожалуй, сказать, что [бывает несправедливость] не по отношению к себе, а по отношению к тому, что тебе принадлежит, но это не всякое справедливое, а деспотическое или домашнее. В тех рассуждениях<sup>55</sup> было установлено соотношение между разумной частью души и неразумной. Имея это в виду и можно допустить, что бывает несправедливость по отношению к себе самому, ибо тогда оказывается, что можно страдать от собственных желаний, так что [между частями души] может быть и справедливость, как между правящим и управляемым.

Вот каким образом мы определили бы справедливость и прочие нравственные добродетели.

I. Ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ  
 20 ἔστιν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἔξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καὶ τις ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ὡς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς  
 25 ἐλλείψεως, ὡς κατατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον.

ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές· καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὧν ἔστιν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ ῥαθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς  
 30 ὁ ὀρθὸς λόγος· τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἂν ἴ τις οὐδὲν ἂν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεισθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἶπειεν ὅτι ὅσα ἢ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων. διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἔξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος.

II. τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι  
 1139a τοῦ ἤθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας. περὶ μὲν οὖν τῶν ἠθικῶν διεληλύθαμεν, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν οὕτως.

πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς,  
 5 τὸ τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὧν αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ  
 10 ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ ἴ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἶπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἢ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι  
 15 ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων



I. Поскольку ранее<sup>1</sup> мы сказали, что нужно выбирать середину, а не избыток или недостаток, середину же определяет «правильное суждение», — то теперь скажем об этом подробнее. Итак, у всех ранее описанных душевных качеств, как и у всех остальных<sup>2</sup>, есть своя цель, имея в виду которую всякий здравомыслящий человек настроен [действовать] или отступить<sup>3</sup>, и есть некоторое определение для различных середин, находящихся, как мы сказали, между избытком и недостатком и определяемых правильным суждением.

Все это сказано хотя и правильно, но без должной ясности, ведь и относительно всех других занятий, для которых есть своя наука, будет правильно сказать, что заниматься ими следует не чересчур и не чуть-чуть, не лениться, но держаться середины и [поступать как подсказывает] здравый смысл, — располагая только этим, едва ли можно о чем-либо узнать больше, например, какие именно [средства] нужны больному, если кто скажет, что, мол, прописанные медициной и владеющим этим искусством. Вот почему и о качествах души недостаточно просто высказать нечто истинное, нужно еще ответить на вопрос, *что есть* правильное суждение, т. е. дать его определение.

II. Когда мы разбирали отличающие душу добродетели, мы сказали, что одни из них относятся к нраву, другие — к разуму<sup>4</sup>. Нравственные добродетели мы уже разобрали, теперь будем говорить об остальных, но сначала скажем о самой душе [в целом].

Как уже было сказано, душа состоит из двух частей: разумной и неразумной, теперь давайте таким же образом разделим и разумную. Предположим, что есть две связанные с разумом части души: при помощи одной мы рассматриваем то, что не может происходить иначе, при помощи другой — то, что может. В самом деле, для предметов [познания] разного рода и части души природой предназначены разного рода, если, конечно, познание основано на известном подобии и родстве. Назовем одну из частей научным разумом, другую — рассудком: «обсуждать» и «рассуждать» это одно и то же, но ведь никто не обсуждает того, что иначе и быть не может, поэтому

15 ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστίν ἕν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος. ληπτέον ἄρ' ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου, ἢ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον.

τρία δὴ ἐστίν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδε-  
20 μιᾶς ἀρχῆ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωεῖν. ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγῆ· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἢ δὲ προαίρε-  
σις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον  
25 ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γὰρ ἐστὶ  
30 παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

πράξεως μὲν οὖν ἀρχῆ προαίρεσις — ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὐ ἔνεκα — προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινος. διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ  
35 ἑναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἦθους οὐκ ἐστίν. διάνοια δ' αὐτῇ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἔνεκά του καὶ πρακτι-  
1139b κή· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἀρχεῖ· ἔνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ' ὄρεξις τούτου. διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις  
5 ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

οὐκ ἐστὶ δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός, οἶον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι· οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ

рассудок — ещё одна часть разумной души<sup>5</sup>. Теперь предстоит понять, что значит «наилучшее состояние» для каждой из частей, ибо это и будет добродетелью каждой. А добродетель [души] ближайшим образом связана с ее делами.

Для практического действия и [познания] истины в душе есть три главные вещи — чувство, разум и стремление. [Одно] чувство не является началом какого-либо действия, это ясно из того, что хотя у животных и есть чувства, к деятельности они не причастны. То, что для разума утверждение и отрицание, для стремления — преследование и избегание. Поскольку нравственная добродетель есть состояние, избранное осознанно, а сознательный выбор это стремление, вызванное обсуждением<sup>6</sup>, — то рассуждение будет истинным, а стремление правильным только в том случае, когда выбор направлен на благо<sup>7</sup>, ибо тогда одно и то же утверждается первым и преследуется вторым<sup>8</sup>. Таковы практические разум и истина, а для теоретического разума, не связанного ни с практической деятельностью, ни с творчеством, «благу» или «злу» соответствует «истина» или «ложь» (ибо это в целом дело разума), для практической же части разумной души истина согласована с правильным стремлением.

Итак, причина совершения поступка — сознательный выбор (в смысле «движущей причины», а не «зачем»), а для выбора причинами выступают стремление и понятие о том, зачем [поступок совершается], — вот почему не бывает выбора без ума и размышления, а также помимо нравственных качеств. Конечно, поступить правильно, либо наоборот, невозможно без участия разума и всего склада души. Но разум сам по себе не приводит в движение, а движет разум целенаправленный и практический<sup>9</sup>. Такому разуму принадлежит первенство и в творческом ремесле, ибо мастер творит ради чего-то, и любая сотворенная вещь не есть цель как таковая (а с чем-то соотносимая и предназначенная для достижения другой цели). Но такой целью является всякий поступок, ведь правильный образ действий и есть конечная цель, к ней-то и направлено стремление. Поэтому выбор можно назвать или стремящимся к [цели] разумом, или разумным стремлением, и человек — начало такого рода<sup>10</sup>.

Предметом выбора не может быть то, что было в прошлом, к примеру, никто сейчас не намеревается осадить Троя, ибо

τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων

10 μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται,  
ἀγένητα ποιεῖν ἄσ' ἂν ἦ πεπραγμένα.

ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον.  
καθ' ὧς οὖν μάλιστα ἔξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὐταὶ  
ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

III. ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν.

15 ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι,  
πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις  
σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεῦδεσθαι.

ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστίν, ἐντεῦθεν φανερόν, εἰ δεῖ  
ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησιν. πάν-  
20 τες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴδ' ἐνδέχεσθαι  
ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν  
γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μὴ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ  
τὸ ἐπιστητόν. αἰδίων ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς  
πάντα αἰδία, τὰ δ' αἰδία ἀγένητα καὶ ἀφθαρτα. ἔτι  
25 διδακτὴ ἅπασα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητόν  
μαθητόν. ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὡσπερ  
καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἢ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς,  
ἢ δὲ συλλογισμῷ. ἢ μὲν δὴ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστὶ καὶ  
τοῦ καθόλου, ὃ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν  
30 ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς·  
ἐπαγωγή ἄρα. ἢ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἔξις ἀποδεικτικῆ,  
καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορίζομεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς· ὅταν  
γὰρ πως πιστεῦη καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὧσιν αἱ ἀρχαί, ἐπί-  
σταται· εἰ γὰρ μὴ μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος, κατὰ  
35 συμβεβηκὸς ἔξει τὴν ἐπιστήμην. περὶ μὲν οὖν ἐπιστήμης  
διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

1140a τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητόν

IV. καὶ πρακτόν· ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πράξις (πιστευό-  
μεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις)· ὥστε καὶ

совещаются не о том, что было, но о том, что будет и что возможно<sup>11</sup>, а что было — то не может не быть. Так что Агафон прав:

Лишь одного и Богу не дано —  
Не бывшим сделать то, что было сделано.<sup>12</sup>

Итак, дело обеих мыслящих частей — истина. Поэтому то, что в наибольшей степени поможет той и другой выразить истину, то и будет их добродетелями.

III. После того, как мы начали несколько издалека, вернемся к разговору о [добродетелях разумной души]. Будем исходить из того, что у души есть пять [путей] для выражения истины при утверждении и отрицании: искусство, научное знание, рассудительность, мудрость и умозрение (ведь представления и мнение равно допускают и заблуждение).

Что такое научное знание, если определять его точно и не увлекаться сравнениями, будет ясно на основании следующего. Все мы признаем: предмет научного познания не допускает изменчивости, а по поводу того, что может изменяться, неизвестно, существует оно или нет, когда мы его непосредственно не наблюдаем. Отсюда следует, что предмет научного знания существует необходимым образом. Следовательно, он вечен, ибо все, что существует (в безусловном смысле) по необходимости — вечно, а вечное не возникает и не уничтожается. Далее, как представляется, всякому научному знанию можно научиться, и предмет знания есть предмет научения. Но всякое обучение исходит из уже известного, как мы утверждали в «Аналитиках»<sup>13</sup>, ибо учить можно или через наведение, или через силлогистический вывод. Наведение — для первоначал и общих понятий, силлогизм же исходит из общего, следовательно, должны существовать начала, из которых исходит силлогизм, и к ним силлогизм не применим, — значит, для них наведение. Итак, науку отличает способность доказать, а также все установленное нами в «Аналитиках»: кто каким-то образом убедился и узнал начала, тот знает<sup>14</sup>. Если же начала известны ему не лучше вывода, то к знанию он причастен лишь привходящим образом. Определим научное знание так.

IV. Что же касается того, что может быть [и так] и иначе, то это все составляет предмет и для ремесленного творчества, и для практической деятельности. Но творчество и деятельность вещи разные (как мы убедились в этом уже в экзотерических

ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου  
5 ποιητικῆς ἕξεως. διδὸ οὐδὲ περιέχεται ὑπ' ἀλλήλων· οὔτε  
γὰρ ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξις ἐστίν. ἐπεὶ  
δ' ἡ οἰκοδομικὴ τέχνη τίς ἐστὶ καὶ ὅπερ ἕξις τις μετὰ λό-  
γου ποιητικῆ, καὶ οὐδεμία οὔτε τέχνη ἐστὶν ἣτις οὐ μετὰ  
10 λόγου ποιητικὴ ἕξις ἐστίν, οὔτε τοιαύτη ἢ οὐ τέχνη, ταύ-  
τὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆ.  
ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ  
θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι  
καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ  
ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ  
15 γινομένων ἢ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν· ἐν αὐτοῖς  
γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν. ἐπεὶ δὲ ποίησις καὶ πρᾶξις  
ἕτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως ἀλλ' οὐ πράξεως  
εἶναι. καὶ τρόπον τινὰ περὶ τὰ αὐτὰ ἐστὶν ἢ τύχη καὶ  
ἢ τέχνη, καθάπερ καὶ Ἀγάθων φησὶ

20 τέχνη τύχην ἔστερξε καὶ τύχη ἰτέχνην.

ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὡς περ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀλη-  
θοῦς ποιητικὴ ἐστίν, ἢ δ' ἀτεχνία τούναντίον μετὰ λόγου  
ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις, περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν.

V. περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες  
25 τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι  
τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ  
καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν,  
πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι  
καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι  
30 σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἐστὶ τέχνη. ὥστε καὶ  
ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. βουλευέται δ' οὐθεὶς  
περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων  
αὐτῷ· πρᾶξαι. ὥστ' εἶπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως,  
ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστίν

сочинениях<sup>15</sup>). Отсюда следует, что основанная на рассуждении способность действовать отличается от основанной на рассуждении способности творить. Так что эти понятия не включены одно в другое: ни деятельность не есть творчество, ни творчество не есть деятельность. Например, если строительство есть какое-то «искусство», а оно как раз и есть некая основанная на рассуждении способность творить, то нет ни искусства, которое не было бы основанной на рассуждении способностью творить, ни упомянутой способности, которая не была бы искусством, — получается, что искусство и основанная на истинном рассуждении способность творить это одно и то же. Всякое же искусство имеет дело с возникновением, и «применять искусство» значит усматривать, как возникают вещи, которые существуют не вечно и чье начало заключено в создателе, а не в создании. Ибо искусство не имеет дела с предметами, существующими либо возникшими необходимым образом, равно как и с природными сущими, потому что те имеют [движущее] начало в самих себе. Поскольку же творчество и деятельность различны, искусство должно быть отнесено к творчеству. В некотором смысле и искусство, и случай направлены на одно и то же, и как пишет Агафон:

искусству случай люб, искусство — случаю<sup>16</sup>.

Итак, искусство, как было выше сказано, есть основанная на истинном рассуждении способность творить (а неискусность, наоборот, — способность, основанная на ложном рассуждении), и оно имеет дело с тем, что может быть иным.

V. Далее, чтобы понять, что такое рассудительность, рассмотрим, кого обычно называют людьми [по-деловому] рассудительными. Обычно считается, что рассудительный человек прекрасно может решить, что для него хорошо и полезно не применительно к частностям (например, что надо, чтобы быть здоровым и сильным), а просто для хорошей жизни вообще. Подтверждается это тем, что и мы называем рассудительными тех, кто верно рассчитывает, [как достичь] хорошей и достойной цели (из тех, что не относятся к ведению искусства), так что в целом рассудителен тот, кто способен вести обсуждение. Но никто не обсуждает того, что иначе и быть не может, или что ему практически невозможно выполнить. Итак, если научное знание достигается через доказательство, а для того, чьи начала могут быть и другими, доказательства нет (ибо все

35 ἀπόδειξις (πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν), καὶ οὐκ  
1140b ἔστι βουλευέσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν  
εἶη ἢ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι  
ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ  
γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι  
5 ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγα-  
θὰ καὶ κακὰ. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος,  
τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἶη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἢ εὐπραξία  
τέλος. διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους  
οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις  
10 δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιοῦτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκο-  
νομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικοὺς.

ἔνθεν καὶ τὴν σαφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ  
ὀνόματι, ὡς σφάζουσιν τὴν φρόνησιν. σφάζει δὲ τὴν τοιαύ-  
την ὑπόληψιν. οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ  
15 διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δύο  
ὀρθὰς ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτὸν. αἱ μὲν  
γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἔνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ  
διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἀρχή,  
οὐδὲ δεῖν τούτου ἔνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα  
20 καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἢ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς. ὥστ'  
ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ  
τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν.

ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἔστιν ἀρετὴ, φρονήσεως δ' οὐκ  
ἔστιν· καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἐκὼν ἁμαρτάνων αἰρετώτερος,  
περὶ δὲ φρόνησιν ἦττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς. δηλον  
25 οὖν ὅτι ἀρετὴ ἴτις ἔστι καὶ οὐ τέχνη. δυοῖν δ' ὄντων  
μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἶη  
ἀρετὴ, τοῦ δοξαστικοῦ· ἢ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον  
ἄλλως ἔχειν καὶ ἢ φρόνησις. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἔξις μετὰ λόγου  
μόνον· σημεῖον δ' ὅτι λήθη μὲν τῆς τοιαύτης ἕξεως ἔστι,  
30 φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.



могло быть и по-другому), к тому же необходимое не является предметом обсуждения, — то рассудительность и не наука, и не искусство: не наука потому, что поступок можно совершить и так, и иначе, не искусство — потому, что деятельность и творчество различны по роду. Цель творческого ремесла представляет собой нечто иное по отношению к нему, а цель деятельности нет, ибо ее цель — сам правильный образ действий<sup>17</sup>. Остается одно: рассудительность есть основанная на рассуждении способность правильно действовать в границах человеческого добра и зла. По этой причине таких людей, как Перикл, мы считаем рассудительными, ведь они способны увидеть, в чем благо и для них самих и для всего народа. Вот таких мы и признаем настоящими хозяевами и людьми государственными.

(Потому и «благоразумие» мы называем этим именем, что оно «хранит разумение»<sup>18</sup>. И действительно, оно оберегает эту постигающую способность: ведь удовольствие и страдание губят и искажают не какое угодно постижение, — например, что треугольник равен или не равен сумме двух прямых углов<sup>19</sup>, — а только связанное с практическими поступками. Ибо начала практических дел суть «то, ради чего» они делаются, но у кого [восприятие] искажено наслаждением или страданием, тот это начало обнаруживает далеко не сразу, [и не видит], что выбирать и поступать надо всегда ради него и руководствуясь им. Ибо порок губителен прежде всего для начала.) Так что рассудительность по необходимости есть основанная на рассуждении способность правильно действовать в границах человеческого блага.

Однако если в искусстве может быть добродетель, то в рассудительности нет. И для искусства более предпочтителен тот, кто «ошибается» нарочно, а для рассудительности — менее, как и для добродетели. Отсюда ясно, что рассудительность сама есть некоторая добродетель, а не искусство. В душе ведь две разумные части, и добродетель должна быть отнесена к одной из них, — к той, которая составляет мнения<sup>20</sup>, ибо мнение, как и рассудительность, появляется в связи с тем, что может происходить и так, и иначе. Однако рассудительность не просто «основанная на рассуждении способность», — что подтверждается тем, что способности [составлять мнение] свойственно забвение, а рассудительности — нет.

VI. ἐπει δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη  
35 οὔτε ἰφρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτὸν, αἱ δὲ  
1141a τυγχάνουσιν οὔσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν. οὐδὲ δὴ σοφία τούτων ἐστίν· τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξιν ἐστίν. εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε δια-  
ψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως  
5 ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἐστὶ καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.

VII. τὴν δὲ σοφίαν ἐν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις  
10 ἴσας τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐναυῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν· εἶναι δὲ τινὰς σοφοὺς οἴομεθα ὅλως οὐ κατὰ μέρος οὐδ' ἄλλο τι σοφοῦς, ὥσπερ Ὅμηρός φησιν ἐν τῷ Μαργίτῃ  
15 τὸν δ' οὐτ' ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὐτ' ἀροτῆρα οὐτ' ἄλλως τι σοφόν.

ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπι-  
20 στήμη τῶν τιμωτάτων.

ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπος ἐστίν. εἰ δὴ ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταυτὸν αἰεὶ,  
25 καὶ τὸ σοφὸν ταυτὸν πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον· τὰ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα (τὸ) εὖ θεωροῦν φησὶν εἶναι φρόνιμον, καὶ τούτῳ ἐπιτρέψει αὐτά. διὸ καὶ τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον ἔχοντα

VI. Поскольку наука есть представление об общем и необходимо сущем, у всего же, что требует доказательства, а значит, и у всякой науки, должны быть исходные начала (ибо наука опирается на рассуждение), — то само начало научного познания не может быть предметом ни науки, ни искусства, ни рассудительности: предмет научного познания предполагает доказательность, а искусство и рассудительность имеют дело с тем, что может произойти так или иначе. Но и мудрость не для начал, ибо мудрый прибегает иной раз и к доказательствам. Итак, если то, благодаря чему мы судим истинно и безошибочно (и о том, что может, и что не может быть иначе) — это наука, рассудительность, мудрость и умозрение, и три из них не [для начал] (я имею в виду рассудительность, науку и мудрость), то первоначала остаются для ума.

VII. Слово «мудрость» в связи с искусством мы применяем к тем, кто в своем искусстве безукоризненно точен, например, Фидий — «мудрый» ваятель, а Поликлет — скульптор<sup>21</sup>, обозначая словом «мудрость» не что иное, как высшую добродетель в своем искусстве. Наряду с этим мы полагаем, что есть мудрые люди вообще, а не в частности, не в смысле «мудрые в чем-то», как у Гомера в «Маргите»:

Боги не дали ему мудрость пахать или сеять,  
Да и другой никакой.<sup>22</sup>

Итак, ясно: мудрость — это наиболее точная из всех наук. Следовательно, мудрый должен познавать не только на основании начал, но и поистине познавать самые начала. В таком случае, мудрость должна быть вместе и умом и научным знанием, как бы главенствуя, будучи наукой о самом важном<sup>23</sup>.

Не имеет смысла полагать политическую деятельность и рассудительность самыми серьезными из дел (если, конечно, не считать человека самым совершенным существом из живущих на свете). Но если «здоровое» и «хорошее» для людей одно, а для рыб совсем другое, а «белое» и «прямое» одинаковы, то мудрым все должны были бы признавать одно и то же, а рассудительным — разное. В самом деле, рассудительным называют того, кто отлично видит все, что касается своих собственных дел, поэтому ему предоставляют рассудить и дела других. Кстати, и о некоторых животных говорят, что они «разумны», ибо кажется, будто они каким-то образом способны предвидеть течение своей жизни. Очевидно также и то, что мудрость и

30 εἴη ἡ σοφία καὶ ἡ πολιτικὴ ἡ αὐτὴ· εἰ γὰρ ἴτην περι  
τὰ ὠφέλιμα τὰ αὐτοῖς ἐροῦσι σοφίαν, πολλαὶ ἔσονται  
σοφίαι· οὐ γὰρ μία περι τὸ ἀπάντων ἀγαθὸν τῶν ζώων,  
ἀλλ' ἑτέρα περι ἕκαστον, εἰ μὴ καὶ ἰατρικὴ μία περι πάν-  
των τῶν ὄντων.

1141b εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζώων, οὐδὲν  
διαφέρει· καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θεϊότερα τὴν φύ-  
σιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.

ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ  
ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει. διὸ Ἀναξα-  
5 γόρα καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιοῦτους σοφοὺς μὲν φρονίμους  
δ' οὐ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα  
ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ  
δαιμόνια εἰδέναί αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀν-  
θρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.

VIII. ἡ δὲ φρόνησις περι τὰ ἀνθρώπινα καὶ περι ὧν ἔστι  
10 βουλευσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου ἡ μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι  
φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι, βουλευέται δ' οὐδεὶς περι τῶν  
ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τι ἔστι, καὶ  
τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου  
ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν.

15 οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ  
τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πράξις περι  
τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἐτέρων εἰδότεων  
πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι· εἰ γὰρ εἰδείη  
ὅτι τὰ κοῦφα εὐπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα  
20 ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια  
[κοῦφα καὶ] ὑγιεινὰ ποιήσει μάλλον.

ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἡ  
ταύτην μάλλον. εἴη δ' ἂν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονικὴ.  
ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις,  
25 τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτὸν αὐταῖς. τῆς δὲ περι πόλιν ἡ

политическое искусство это не одно и то же: будь мудрость знанием своей выгоды, мудростей оказалось бы весьма много, ведь нет одной единственной мудрости о благе для всех живых существ, но для каждого своя мудрость, как и нет одного способа исцелить всех сразу.

Но если и допустить, что человек лучше всех живых существ, это не изменит [наш вывод], ибо по самой природе человека превосходят более божественные сущие (вот хотя бы самые очевидные — составляющие космос [светила]).

Из сказанного ясно, что [философская] мудрость есть наука и умозрение самого важного по природе. Поэтому мы хотя и признаем Анаксагора или Фалеса<sup>24</sup> людьми мудрыми, но пожитейски рассудительными — нет, так как, видно, своя-то собственная польза была им неведома, и как говорят, они знали все исключительное, удивительное, трудное для познания и необычайное, однако — бесполезное, ибо поиски их лежали в стороне от человеческих благ.

**VIII.** Рассудительность же связана именно с человеческими делами, о которых можно посоветовавшись, принять решение. В самом деле, это занятие более всего подходит рассудительному — принимать здравые решения. Но никто не совещается о том, что не может быть никак иначе, или о том, что нецелесообразно, — под целью имеется в виду осуществимое благо. Попросту говоря, здраво решение того, кто способен разумно и проникательно найти наилучшее из того, что в человеческих силах осуществить.

Однако рассудительность это знание не только общего, но и единичного, ведь рассудительность это практическая способность, а практическая деятельность предполагает единичные поступки. Вот отчего некоторые действуют успешнее иных знатоков, хотя и не знают [причин]. Допустим, кто-то знает, что легкое мясо лучше переваривается<sup>25</sup> и потому здоровее, но какое мясо легче — не знает, и здоровье свое не укрепит, а тот, кто знает, что легким является мясо птицы, скорее будет здоров.

Поскольку рассудительность является практической способностью, она должна учитывать и то и другое, но все-таки больше единичное. Впрочем, можно сказать, что здесь имеется некая ее главенствующая форма. Политическая деятельность и рассудительность представляют собой одну и ту же способность, однако осуществляется она по-разному. Одна часть

μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἢ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ· αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν· μόνον γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχνηται.

- 30 δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἢ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα· καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις· ἐκείνων δὲ ἢ μὲν οἰκονομία ἢ δὲ νομοθεσία ἢ δὲ πολιτικὴ, καὶ ταύτης ἢ μὲν βουλευτικὴ ἢ δὲ δικαστικὴ.

IX. εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι·  
1142a ἀλλ' ἔχει διαφορὰν πολλήν· καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι, οἱ δὲ πολιτικοὶ πολυπράγμονες· διὸ Εὐριπίδης

- πῶς δ' ἂν φρονοίην, ᾧ παρὴν ἀπραγμόνας  
ἐν τοῖσι πολλοῖσι ἠριθμημένον στρατοῦ  
5 ἴσον μετασχεῖν;  
τούς γὰρ περισσοὺς καὶ τι πράσσοντας πλέον...

ζητοῦσι γὰρ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν, καὶ οἶονται τοῦτο δεῖν πράττειν. ἐκ ταύτης οὖν τῆς δόξης ἐλήλυθε τὸ τούτους φρονίμους εἶναι· καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εὖ ἄνευ  
10 οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας. ἔτι δὲ τὰ αὐτοῦ πῶς δεῖ διοικεῖν, ἄδηλον καὶ σκεπτέον.

σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦ εἰρημένου καὶ διότι γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. αἴτιον δ' ὅτι καὶ τῶν καθ'  
15 ἕκαστά ἐστιν ἢ φρόνησις, ἃ γίνεται ἢ γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἐμπειρος οὐκ ἔστιν· πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν· ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἂν τις σκέψαιτο, διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἂν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὐ· ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἰ ἀρχαὶ ἐξ

политической деятельности, и это главенствующая форма рассудительности, — законодательная деятельность, другая, имеющая дело с частными вопросами, носит одинаковое название с первой — политика, и она, в свою очередь, делится на исполнительную и совещательную деятельность (ибо постановление народного собрания, *псефизма* — это то, что подлежит исполнению как последнее решение<sup>26</sup>). Потому слова «заниматься политической деятельностью» относят обычно только к тем, кто действует [участвуя в голосовании], как бы собственноручно, словно ремесленники.

Но ведь рассудительность, как полагают, более всего связана с поступками отдельного человека; вместе [с рассудительностью в политике] она носит общее имя «рассудительность», ее составляют домохозяйство, законодательство и политика, последнюю — деятельность совещательная и судебная.

IX. Конечно, знать [полезное] для себя самого — это знание особого рода, весьма отличное от [рассудительности в политике]. Считается, что рассудителен тот, кто знает про свои дела, а про политических деятелей люди говорят, что они чресчур деловые; как это у Еврипида —

Я рассудительный? да я бы мог без суеты  
И вместе с многими причисленный к полку  
И долю равную иметь.  
Но те, кто лучше, дело есть кому везде...<sup>27</sup>

потому что они только для своего блага и стараются, полагая при этом, что так и надо делать. Отсюда и сложилось впечатление, будто только такие и рассудительны. Хотя, по-видимому, личное благополучие невозможно ни без собственного домашнего хозяйства, ни вне общества. К тому же не совсем ясно, как управляться со своими [домашними делами], и это надо бы при случае рассмотреть.

Сказанное<sup>28</sup> подтверждается и тем, что совсем в юном возрасте люди уже становятся геометрами, математиками и во всем этом очень мудрыми, но рассудительными они не кажутся. Причина здесь в том, что рассудительность связана со знанием единичных вещей, которые становятся известны только из опыта, а молодежь неопытна, ибо житейский опыт приходит с годами. Тут можно было бы задуматься, почему математиком мальчик может стать, а мудрецом или физиком нет? Вероятно, потому, что одно строится на отвлеченных началах, у

20 ἐμπειρίας· καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν<sup>1</sup> οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν, τῶν δὲ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἄδηλον; ἔτι ἡ ἀμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλευσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον· ἢ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα ὕδατα φαῦλα, ἢ ὅτι τοδι βαρύσταθμον.

ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ  
25 ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται·<sup>1</sup> τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῶ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἢ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὐ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἐσχάτον τρίγωνον· στήσεται γὰρ  
30 κάκει. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον<sup>1</sup> αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.

X. τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλευέσθαι διαφέρει· τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν. δεῖ δὲ λαβεῖν καὶ περὶ εὐβουλίας τί ἐστι, πότερον ἐπιστήμη τις ἢ δόξα ἢ εὐστοχία ἢ ἄλλο τι γένος. ἐπιστήμη μὲν δὴ οὐκ ἔστιν  
1142b οὐ γὰρ ζητοῦσι<sup>1</sup> περὶ ὧν ἴσασι, ἢ δ' εὐβουλία βουλή τις, ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται. ἀλλὰ μὴν οὐδ' εὐστοχία· ἄνευ τε γὰρ λόγου καὶ ταχύ τι ἢ εὐστοχία, βουλευόνται δὲ πολὺν χρόνον, καὶ φασὶ πράττειν μὲν  
5 δεῖν ταχύ τὰ βουλευθέντα, βουλευέσθαι δὲ βραδέως. ἔτι ἡ ἀγχίνοια ἕτερον καὶ ἡ εὐβουλία· ἐστὶ δ' εὐστοχία τις ἢ ἀγχίνοια. οὐδὲ δὴ δόξα ἢ εὐβουλία οὐδεμία.

ἀλλ' ἐπεὶ ὁ μὲν κακῶς βουλευόμενος ἀμαρτάνει, ὁ δ' εὖ ὀρθῶς βουλεύεται, δῆλον ὅτι ὀρθότης τις ἢ εὐβουλία  
10 ἐστίν, οὗτ' ἐπιστήμης δὲ οὐτε δόξης<sup>1</sup> ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδὲ γὰρ ἀμαρτία), δόξης δ' ὀρθότης ἀλήθεια· ἅμα δὲ καὶ ὠρίσται ἤδη πᾶν οὐ δόξα ἐστίν. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ λόγου ἢ εὐβουλία. διανοίας ἄρα λείπεται· αὕτη γὰρ οὐπω φάσις· καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζητη-  
15 σις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη, ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν<sup>1</sup> τε εὖ ἐάν τε καὶ κακῶς βουλευῆται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται.



другого же начала взяты из опыта, и в них дети вовсе не так уверены и могут только пересказывать, а в первом случае существо предмета им вполне ясно. К тому же ошибка бывает и при общем, и при частном суждении, например, что всякая тяжелая вода для питья не годится, и что вот эта — тяжелая<sup>29</sup>.

То, что рассудительность не наука, очевидно, ведь она, как было сказано, для единичного, а поступки именно таковы. Рассудительность противоположна умозрению: ум — для первоначальных понятий, для которых нет доказательства, а рассудительность — для предельно единичного, для которого науки нет, а есть только чувство<sup>30</sup>. Имеется в виду не одно из [пяти] чувств, а такое, с помощью которого мы созерцаем, что *вот этот* треугольник для математического доказательства — последнее единичное, ибо тут приходится остановиться. Хотя в сравнении с рассудительностью это в большей степени чувство, а [чутье] рассудительности иного рода.

Х. «Исследовать» и «обсуждать» — это разные вещи, ибо обсуждать означает что-то исследовать<sup>31</sup>. Поэтому нужно понять, является ли здравомыслие<sup>32</sup> знанием, или мнением, или догадливостью, или чем-то иного рода. Это, конечно, не знание<sup>33</sup>, ведь никто не ищет того, что уже знает, а обдумывание решения — это некоторое совещание, а тот, кто обсуждает, что-то ищет и рассуждает. Далее, оно также и не догадливость, ибо догадываются без рассуждений и вдруг, между тем как обсуждают подолгу, и не зря говорится: решенью скоро выполняться, приниматься медленно<sup>34</sup>. К тому же оно отлично от хитроумия, ибо хитроумие это своего рода догадка. Но здравомыслие и мнением тоже не назовешь.

Тем не менее очевидно (поскольку тот, кто принял плохое решение, тот ошибается, а кто принял хорошее решение, тот прав), что здравомыслие представляет собой некоторую правильность, но правильность не знания и не мнения. В самом деле, правильности научного знания просто не бывает (как и ошибочности), а правильность мнения — сама истина<sup>35</sup>, и притом все, о чем есть мнение, уже определено. А здоровое решение принимается не безрассудно. Остается ему быть соотносенным с практическим разумом, ибо он не просто утверждение<sup>36</sup>. В самом деле, мнение это не исследование, но уже определенное утверждение, а тот, кто только обсуждает (не важно, решит он плохо или хорошо), еще только исследует и размышляет. Но

ἀλλ' ὀρθότης τίς ἐστίν ἢ εὐβουλία βουλῆς· διὸ ἡ βουλή  
ζητητέα πρῶτον τί καὶ περὶ τί.

ἐπεὶ δ' ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς, δῆλον ὅτι οὐ πᾶσα· ὁ  
γὰρ ἀκρατής καὶ ὁ φαῦλος ὁ προτίθεται ἠιδεῖν? ἐκ τοῦ  
20 λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται<sup>1</sup> βεβουλευμένος, κα-  
κὸν δὲ μέγα εἰληφῶς. δοκεῖ δ' ἀγαθόν τι τὸ εὖ βεβου-  
λεῦσθαι· ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἢ ἀγαθοῦ  
τευκτική. ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῶ  
τυχεῖν, καὶ ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι' οὐ δ' οὐ,  
25 ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὄρον εἶναι· ὥστ' οὐδ' αὐτῆ παρ εὐ-  
βουλία, καθ' ἣν οὐ δεῖ μὲν τυγχάνει, οὐ μέντοι δι' οὐ  
ἔδει. ἔτι ἔστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ  
ταχύ. οὐκοῦν οὐδ' ἐκείνη παρ εὐβουλία, ἀλλ' ὀρθότης ἢ  
κατὰ τὸ ἀφέλιμον, καὶ οὐ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε.

ἔτι ἔστι καὶ ἀπλῶς εὖ βεβουλευσθαι καὶ πρὸς τι  
30 τέλος. ἡ μὲν<sup>1</sup> δὴ ἀπλῶς ἢ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς  
κατορθοῦσα, τίς δὲ ἢ πρὸς τι τέλος. εἰ δὴ τῶν φρονίμων  
τὸ εὖ βεβουλευσθαι, ἢ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ  
τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὐ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπό-  
ληψίς ἐστίν.

XI. ἔστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ εὐσυνεσία, καθ' ἃς λέγο-  
1143a μεν συνετοὺς καὶ εὐσυνέτους, οὐθ' ὅλως τὸ αὐτὸ ἐπι-  
στήμη ἢ δόξῃ (πάντες γὰρ ἂν ἦσαν συνετοί) οὔτε τις  
μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν, οἷον ἢ ἰατρικὴ περὶ  
ὑγιεινῶν, ἢ γεωμετρία περὶ μεγέθη· οὔτε γὰρ περὶ τῶν  
5 ἀεὶ ὄντων καὶ<sup>1</sup> ἀκινήτων ἢ σύνεσις ἐστίν οὔτε περὶ τῶν  
γιγνομένων ὅτουσιν, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἂν τις  
καὶ βουλευσάιτο. διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῆ φρονήσει  
ἐστίν, οὐκ ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις. ἡ μὲν  
γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ  
10 μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν· ἢ δὲ σύνεσις<sup>1</sup> κριτικὴ μόνον.

здравомыслие представляет собой некоторую правильность суждения. Поэтому прежде всего рассмотрим, поиском чего является обсуждение и на что этот поиск направлен.

Поскольку о правильности говорится в разных смыслах, ясно что это не какая угодно правильность, — иначе какой-нибудь негодяй исполнит свой замысел и окажется человеком, чьи намерения были правильны, а получилось все хуже некуда, однако считается, что способность найти здоровое решение представляет из себя какое-то благо. Значит, здравомыслие это правильность намерений в смысле их нацеленности на благо. Однако к благу может вывести и ложное умозаключение, так что получится то, что и было нужно, однако не так, как надо по причине ложности среднего термина. Следовательно, не такой правильностью является здравомыслие, когда удачно обретаются то, что нужно, однако не тем путем. Кроме того, в таком случае один не сразу найдет нужное решение, другой — очень быстро. Так что не в этом смысле правильна эта способность, но она есть правильность в смысле пригодности с точки зрения цели, способа и времени ее достижения.

Опять-таки, можно хорошо решить безотносительно или же относительно достижения какой-то цели. Понятно, что безусловно лучшее решение правильно с точки зрения безусловной цели, а в данном случае хорошее — для какой-то текущей цели. Поскольку же здравомыслие свойственно рассудительным людям, умение находить здоровое решение это, видимо, правильность в смысле пригодности для достижения поставленной цели, а правильным пониманием самой цели является рассудительность.

**XI.** Сообразительность и сметливость<sup>37</sup>, благодаря которым людей называют сообразительными и сметливыми, отличается как от науки и мнения вообще (иначе все оказались бы сообразительны), так и от отдельных наук, какова, например, медицина, наука о лекарственных средствах, или геометрия — о величинах. В самом деле, сообразительность не имеет отношения ни к вечному и неподвижному, ни к возникающему (все равно, каким образом), а только к тому, что вызывает у нас затруднения и о чем надо посоветоваться. Поэтому сообразительность связана с теми же вещами, что и рассудительность, но сообразительность и рассудительность не одно и то же: рассудительность приказывает (ибо ее задача указать, что надо или не надо делать), а сообразительность только высказывает суждение.

ταὐτὸ γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοὶ καὶ εὐ-  
σύνετοι.

ἔστι δ' οὕτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὕτε τὸ  
λαμβάνειν ἢ σύνεσις· ἀλλ' ὡσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται  
συνιέναι, ὅταν χρήται τῇ ἐπιστήμῃ, οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι  
τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνη-  
15 σίς ἐστίν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς· τὸ γὰρ εὖ  
15 τῷ καλῶς τὸ αὐτό. καὶ ἐντεῦθεν ἐλήλυθε τοῦνομα ἢ  
σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνετοι, ἐκ τῆς ἐν τῷ μανθάνειν· λέγο-  
μεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις.

ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν συγγνώμονας καὶ  
20 ἔχειν φαμέν γνώμην, ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή.  
σημεῖον δέ· τὸν γὰρ ἐπιεικῆ μάλιστα φαμεν εἶναι συγ-  
γνωμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἕνια συγγνώμην.  
ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή·  
ὀρθή δ' ἢ τοῦ ἀληθοῦς.

XII. εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἔξεις εὐλόγως εἰς ταὐτὸ τείνουσαι·  
λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν  
ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ  
φρονίμους καὶ συνετούς. πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὐταὶ  
τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ ἐν μὲν τῷ  
30 κριτικὸς εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετὸς καὶ εὐγνώμων  
ἢ συγγνώμων· τὰ γὰρ ἐπιεικῆ κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπάν-  
των ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἄλλον.

ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα  
τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά,  
35 καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ'  
ἔσχατα. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ  
1143b τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λό-  
γος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων  
καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ

(Ибо одно и то же сообразительность и сметливость, сообразительные и сметливые<sup>38</sup>.)

Сообразительность это и не обладание рассудительностью, и не приобретение ее, но подобно тому, как при изучении чего-либо вместо «понять» говорят «сообразить», так и при высказывании мнения о тех вещах, которыми ведает рассудительность, вместо «разобраться» [говорят «сообразить»], или «прекрасно разобраться» (ведь «хорошо» и «прекрасно» это одно и то же). Вот откуда произошло слово «сообразительность» и производное от него «сообразительные», — от способности понять, ведь часто вместо «понять» мы говорим «сообразить»<sup>39</sup>.

Так называемое «разумение» (про обладающих которым говорят «способный оказать снисхождение» и «способный понять»<sup>40</sup>) — это правильное суждение, которое высказывает человек порядочный. Вот подтверждение: мы говорим, что порядочному наиболее свойственно снисхождение, и быть порядочным — значит быть способным оказать снисхождение в известных случаях. А что такое снисхождение? — это и есть правильное разумение, согласно которому судит человек порядочный, правильно же разумение судящего по истине<sup>41</sup>.

ХII. Все эти качества близки к совпадению, что и понятно: мы употребляем слова «разумение», «сообразительность», «рассудительность» и «ум» по отношению к одним и тем же людям, считая, что пониманием обладают те, у кого уже имеется [зрелый] ум, кто рассудителен и хорошо соображает. Ведь все эти способности направлены к последнему и единичному. И если человек способен разбираться в том, что относится к ведению рассудительного, он должен быть сообразителен, благоразумен, доброжелателен и способен прощать. В самом деле, общим свойством всех добродетельных людей является порядочность в их отношениях с другими.

Но все, что осуществляется в поступках, относится именно к единичному и последнему, — человек рассудительный именно в этом и сведущ; сообразительность и разумение также имеют дело с поступками, которые и представляют из себя последнее<sup>42</sup>. Причем ум для последнего в обоих смыслах: и для первоначальных понятий, и для единичного существует умозрение, а не рассуждение. В логическом доказательстве ум нужен для [усмотрения] неизменных начальных понятий, а в практической деятельности он нужен для единичного, которое

ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ  
5 οὗ ἕνεκα αὐταὶ ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου·  
τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθησιν, αὐτῆ δ' ἐστὶ νοῦς. (ιδὸ  
10 καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς· ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις  
καὶ περὶ τούτων.)

διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς  
μὲν οὐδεὶς, γνῶμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν.  
σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν,  
[10] καὶ ἦδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνῶμην, ὡς τῆς φύσεως  
αἰτίας οὔσης. ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ  
πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ  
δόξαις οὐχ ἦττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς  
ἐμπειρίας ὄμμα ὀρώσιν ὀρθῶς.

15 τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία, καὶ περὶ  
τί ἑκατέρα τυγχάνει οὔσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς  
μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα, εἴρηται.

XIII. διαπορήσειε δ' ἂν τις περὶ αὐτῶν τί χρήσιμοί εἰσιν.  
ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρήσει ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων  
20 ἄνθρωπος (οὐδεμιᾶς γὰρ ἐστὶ γενέσεως), ἡ δὲ φρόνησις  
τοῦτο μὲν ἔχει, ἀλλὰ τίνος ἕνεκα δεῖ αὐτῆς; εἴπερ ἡ μὲν  
φρόνησις ἐστὶν ἡ περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ  
ἀνθρώπων, ταῦτα δ' ἐστὶν ἃ τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶν ἀνδρὸς πράτ-  
τειν, οὐδὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτὰ ἔσμεν, εἴ-  
25 περ ἕξεις αἱ ἀρεταὶ εἰσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινὰ οὐδὲ  
τὰ εὐεκτικά, ὅσα μὴ τῷ ποιεῖν ἀλλὰ τῷ ἀπὸ τῆς ἕξεως  
εἶναι λέγεται· οὐθὲν γὰρ πρακτικώτεροι τῷ ἔχειν τὴν ἰατρι-  
κὴν καὶ γυμναστικὴν ἔσμεν. εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν  
φρόνιμον ρητέον ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι, τοῖς οὔσι σπουδαίοις  
30 οὐθὲν ἂν εἴη χρήσιμος· ἔτι δ' οὐδὲ τοῖς μὴ ἔχουσιν· οὐ-  
δὲν γὰρ διοίσει αὐτοὺς ἔχειν ἢ ἄλλοις ἔχουσι πείθεσθαι,  
ἰκανῶς τ' ἔχοι ἂν ἡμῖν ὥσπερ καὶ περὶ τὴν ὑγίειαν·

могло произойти и по-другому, — то есть оно для другой [меньшей] посылки, а ее составляют начала в смысле «ради чего» [совершается действие], ведь из единичного выводится общее<sup>43</sup>. Итак, для этого нужно иметь особое восприятие, которым и является умозрение. <Поэтому ум есть и начало и конечная цель, ибо из этого исходят доказательства и к этому относятся.><sup>44</sup>

Поэтому считается, что все эти способности являются природными<sup>45</sup>, и хотя мудрецами не рождаются, каждый от природы имеет разумение, сообразительность и ум. И вот тому подтверждение: мы полагаем, что эти способности приходят с годами, и в определенных годах человек имеет ум и разумение, словно благодаря самой природе. Так что не меньше, чем к строгим доказательствам, следует прислушиваться к тому, что говорят и что думают, не опираясь на доказательства, люди пожилые и опытные, или рассудительные, — ибо в силу того, что они обладают опытным взглядом, они все видят правильно.

Итак, что такое рассудительность и мудрость, что является их предметом, а также о том, что они представляют собой добродетели разных частей души, сказано.

**XIII.** Далее, затруднение может вызвать вопрос, а для чего же они пригодны? В самом деле, [теоретическая] мудрость не направлена ни на что из того, что составляет человеческое счастье (ибо она не направлена ни на никакое становление), а практическая рассудительность хотя и имеет дело именно с этим, но зачем она нужна? Ведь если рассудительность это [знание] о справедливом, прекрасном и хорошем для человека, то все это и отличает поступки человека уже добродетельного, — но мы-то от одного знания этих вещей не будем действовать лучше (если добродетели это состояния [а не действия] души), как и [от знания] здорового и укрепляющего, и вообще всего того, что именуется не по действию, а по некоторому состоянию: ведь мы вовсе не становимся более сильными и здоровыми от обладания познаниями в области медицины и гимнастики. Если же рассудительность нужна не для того, [чтобы узнать], а чтобы стать, то людям благонравным она опять-таки ни на что не пригодится, да и тем, кто не обладает [добродетелью] тоже, — какая разница, сами мы обладаем добродетелью или слушаемся тех, кто ею обладает, и, пожалуй, вполне достаточно, если бы здесь было как и со здоровьем: желая быть

βουλόμενοι γὰρ ὑγιαίνειν ὅμως οὐ μανθάνομεν ἰατρικὴν.  
πρὸς δὲ τούτοις ἄτοπον ἂν εἶναι δόξειεν, εἰ χεῖρων τῆς  
35 σοφίας οὕσα κυριωτέρα αὐτῆς ἔσται· ἢ γὰρ ποιοῦσα  
ἄρχει καὶ ἐπιτάττει περὶ ἕκαστον. περὶ δὲ τούτων λεκτέον·  
νῦν μὲν γὰρ ἠπόρηται περὶ αὐτῶν μόνον.

1144a Ἰπρώτων μὲν οὖν λέγωμεν ὅτι καθ' αὐτάς ἀναγκαῖον  
αἰρετάς αὐτάς εἶναι, ἀρετάς γ' οὕσας ἑκατέραν ἑκατέρου  
τοῦ μορίου, καὶ εἰ μὴ ποιοῦσι μηδὲν μηδετέρα αὐτῶν.  
ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μὲν, οὐχ ὡς ἡ ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν, ἀλλ'  
5 ὡς ἡ ὑγίεια, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν· μέρος γὰρ οὕσα  
τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχασθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐ-  
δαιμόνα· ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν  
καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ  
ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. τοῦ δὲ τετάρτου  
10 μορίου τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστιν ἀρετὴ τοιαύτη, τοῦ θρηπτι-  
κοῦ· οὐδὲν γὰρ ἐπ' αὐτῷ πράττειν ἢ μὴ πράττειν.

περὶ δὲ τοῦ μηθὲν εἶναι πρακτικωτέρους διὰ τὴν  
φρόνησιν τῶν καλῶν καὶ δικαίων, μικρὸν ἄνωθεν ἀρκτέον,  
λαβόντας ἀρχὴν ταύτην. ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ δίκαια λέγο-  
15 μεν πράττοντάς τινας οὕτω δικαίους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ  
ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιοῦντας ἢ ἄκοντας ἢ δι' ἄγ-  
νοιαν ἢ δι' ἕτερόν τι καὶ μὴ δι' αὐτά (καίτοι πράττουσι  
γε ἃ δεῖ καὶ ὅσα χρὴ τὸν σπουδαῖον), οὕτως, ὡς ἔοικεν,  
ἔστι τὸ πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα ὥστ' εἶναι ἀγαθόν,  
λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν  
20 τοιμένων. τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἢ ἀρετὴ,  
τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς  
ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως.

λεκτέον δ' ἐπιστήσασι σαφέστερον περὶ αὐτῶν. ἔστι  
δὴ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη  
25 ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι  
ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκο-  
πὸς ἦ καλός, ἐπαινετὴ ἐστίν, ἐὰν δὲ φαῦλος, πανουργία·



здоровыми, мы сами не изучаем медицину. Кроме того, нелепым может показаться и то, что уступая мудрости по достоинству, рассудительность будет все же главенствовать, ведь она по роду своей деятельности повелевает и распоряжается единичным. Все это и следует сейчас обсудить, пока же все это представляет для нас неразрешимое затруднение.

И тут надо сказать, во-первых, о том, что мудрость и рассудительность, будучи добродетелями каждая своей части души, по необходимости предпочтительны уже сами по себе, даже если ни одна из них ничего не создает. Во-вторых, они как раз создают, только не так, как искусство врачевания здоровье, а как само здоровье, — точно так же и мудрость создает счастье<sup>46</sup>. Ведь мудрость это часть целокупной добродетели, поэтому обладание ею и действие [согласно ей] делает человека счастливым. А еще наше человеческое предназначение в полноте своей осуществляется также благодаря рассудительности и нравственной добродетели, ибо добродетель делает правильной цель, а рассудительность — то, что к ней ведет. (А для четвертой — растительной — части души нет добродетели, потому что от нее не зависит, действовать или нет.)

Что же касается довода о том, что, дескать, наши поступки ничуть не делаются лучше от нашего знания о прекрасном и справедливом, то тут надо сделать небольшое отступление и начать вот с чего. Подобно тому, как мы называем некоторых «поступающими справедливо», хотя вообще-то их нельзя назвать «справедливыми» (например, тех, кто исполняет, то, что положено по закону, но или поневоле, или по неведению, или по чему-либо еще, только не ради самой справедливости, однако они все-таки делают именно то, что нужно и что подобает человеку благодетельному), — точно так же, по-видимому, пребывая в соответствующем настроении можно поступать иной раз так, будто ты добродетелен. Я имею в виду, что *как бы* преднамеренно совершая подобные поступки и ради них самих. Но правильным выбор делает добродетель, а все, что ради нее полагается делать, относится к ведению не добродетели, а другой способности.

Нужно сказать об этом яснее для лучшего понимания. Есть такая способность, которая называется «изобретательностью». Это способность, позволяющая действовать в соответствии с поставленной целью и достигать ее. Если цель прекрасна, способность эта похвальна, если же цель дурна, ее

διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους φαμέν  
εἶναι. ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ  
30 τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἔξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνε-  
ται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἰρηταί τε καὶ ἔστι  
δηλον· οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές  
εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὅτιδήποτε ὄν  
(ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν)· τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ  
35 ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ ἰμοχθηρία καὶ δια-  
ψεύδουσα ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερόν  
1144b ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

σκεπτέον δὴ πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς· καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ  
παραπλησίως ἔχει ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα· οὐ  
ταυτὸ μὲν, ὅμοιον δέ· οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν  
5 κυρίαν. πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν ἰφύσει  
πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ  
τᾶλλα ἔχομεν εὐθύς ἐκ γενετῆς· ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἕτε-  
ρόν τι τὸ κυρίως ἀγαθόν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον  
ὑπάρχειν. καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρ-  
χουσιν ἔξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὕσαι.  
10 ἰπλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὁρᾶσθαι, ὅτι ὥσπερ σώματι ἰσχυρῷ  
ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλασθαι ἰσχυρῶς διὰ  
τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβῃ  
νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἡ δ' ἔξις ὅμοια οὕσα τὸτ'  
ἔσται κυρίως ἀρετῆ. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ  
15 δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ  
ἠθικοῦ δύο ἐστί, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ  
τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως.

называют «изворотливостью», отчего и рассудительных людей мы называем изобретательными и изворотливыми. Рассудительность не тождественна этой способности, но она и не обходится без ее участия; это состояние в душе складывается с помощью известной [изобретательности] взгляда, но и не без [нравственной] добродетели, как уже было сказано, — но все это и очевидно: силлогизм, имеющий в виду практический поступок, имеют исходную предпосылку в таком роде: «поскольку конечная цель и наилучшее то-то и то-то...» (все равно что, для доказательства можно взять любое). Но если человек не отличается добродетелью, то ясности в этом у него нет, ибо испорченность сбивает с толку и заставляет заблуждаться на счет самих принципов деятельности<sup>47</sup>. Итак, совершенно очевидно, что невозможно быть рассудительным, не будучи добродетельным.

Вернемся опять к рассмотрению добродетели, ведь она примерно так же относится к [рассудительности], как рассудительность к изобретательности: хотя это не одно и то же, но очень похоже, — так и добродетель природная соотносится с добродетелью в собственном смысле слова. И действительно, распространено представление, согласно которому все особенности нашего нрава как бы присущи нам от природы, ибо справедливыми, целомудренными, мужественными и так далее мы являемся прямо с рождения. Однако мы ищем в своем исследовании нечто иное, собственно благо, и подобного рода вещи присутствуют в нас иным образом, — ибо дети и звери тоже от природы обладают некоторыми способностями, но без ума они оказываются просто вредными. Впрочем, тут надо обратить внимание вот на что: если физически крепкий человек движется совершенно не глядя, то при столкновении с чем-нибудь он сильно ушибется, именно потому что не видит, — вот точно так же и здесь. С обретением же ума в его поступках будет заметно большое отличие, и хотя его состояние будет очень похоже на прежнее, однако только теперь его можно назвать собственно добродетелью.

Таким образом, как рассудочная часть души отличается двумя видами добродетели — изобретательностью и рассудительностью, так и для нрава души имеется добродетель природная и собственная, причем в собственном смысле добродетель не бывает без рассудительности.

διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐξήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι  
20 μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν. σημεῖον δέ· καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἅ ἐστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. εἰκόασι δὴ  
25 μαντεύεσθαι πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετὴ ἐστίν, ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετὴ ἐστίν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστίν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς  
30 ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι ἰπάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.

δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἶόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτη λύοιτ' ἂν, ᾧ διαλεχθεῖη τις ἂν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί· οὐ γὰρ  
35 ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἀπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη τὴν δ' οὐπω εἰληφῶς ἔσται· τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς  
1145a ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ' ἃς δὲ ἀπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούση πᾶσαι ὑπάρξουσιν.

5 δῆλον δέ, κἂν εἰ μὴ πρακτικὴ ἦν, ὅτι ἔδει ἂν αὐτῆς διὰ τὸ τοῦ μορίου ἀρετὴν εἶναι, καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ  
10 βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγείας ἡ ἰατρικὴ· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὄρα ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἔνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη. ἔτι ὅμοιον κἂν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

Поэтому некоторые [философы] и говорят, что все добродетели суть знания<sup>48</sup>, и Сократ в своих изысканиях в одном отношении был прав, в другом — заблуждался: считая все добродетели знаниями, он заблуждался, а вот что их не бывает без участия знания — это он определял очень хорошо<sup>49</sup>. И вот подтверждение: и современные философы к определению добродетели (сказав, что она есть «состояние» и к чему относится) прибавляют: «в согласии с правильным суждением»<sup>50</sup>, «правильно» же суждение разумное. — Да, все, кажется, угадали, что добродетель именно такого рода состояние, связанное с разумом. Вот только надо бы чуть-чуть поправить: добродетель есть состояние, возникающее не только *в согласии* с правильным суждением, но и *с помощью* правильного суждения<sup>51</sup>, а рассудительность это и есть правильное суждение о такого рода вещах. Итак, Сократ думал, что добродетели представляют собой разумные суждения (ибо все они суть знания), а мы — что они с помощью разумного суждения.

Таким образом, из сказанного ясно, что невозможно быть по-настоящему добродетельным без рассудительности, ни рассудительным без нравственной добродетели. Кстати, возможный в диалоге аргумент об отделенности добродетелей друг от друга, никто ведь не отличается природной расположенностью ко всем добродетелям, поэтому можно какую-то одну уже обрести, а другую еще нет, — отводится таким образом. Все это возможно только с природными добродетелями, а с теми, которые делают человека в собственном смысле добродетельным, такое невозможно: при наличии одной только рассудительности окажутся даны и все остальные.

Очевидно, что даже если рассудительность не была бы направлена на поступки, все равно она была бы нужна, потому что она есть добродетель одной из частей души и потому что выбор не будет правильным как без рассудительности, так и без нравственной добродетели. Ибо одна определяет конечную цель, а другая — то, что нужно сделать для ее осуществления.

И наконец, рассудительность не главнее мудрости и самой прекрасной части души, как и медицина не главнее здоровья, ибо она не применяет его на деле, но только наблюдает за тем, что к нему приводит, — итак, рассудительность предписывает ради мудрости, а не ей самой<sup>52</sup>. [Сказать так о рассудительности] — все равно что назвать политику правящей богами, раз она отдает предписания обо всех государственных делах<sup>53</sup>.

- 15 Μετὰ δὲ ταῦτα λεκτέον, ἄλλην ποιησαμένους ἀρχήν, ὅτι τῶν περὶ τὰ ἦθη φευκτῶν τρία ἐστὶν εἶδη, κακία ἀκρασία θηριότης. τὰ δ' ἐναντία τοῖς μὲν δυσι δῆλα· τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν· πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστα ἂν ἀρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν,
- 20 ἠρωικὴν τινα καὶ θεϊαν, ὡσπερ Ὅμηρος περὶ τοῦ Ἐκτορος πεποίηκε λέγοντα τὸν Πρίαμον ὅτι σφόδρα ἦν ἀγαθός,

οὐδὲ ἐώκει

ἄνδρός γε θνητοῦ πάις ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.

- ὥστ' εἰ, καθάπερ φασίν, ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοὶ δι' ἀρετῆς ὑπερβολήν, τοιαύτη τις ἂν εἶη δῆλον ὅτι ἡ τῆ
- 25 θηριώδει ἀντιτιθεμένη ἕξις· καὶ γὰρ ὡσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετὴ, οὕτως οὐδὲ θεοῦ, ἀλλ' ἡ μὲν τιμώτερον ἀρετῆς, ἡ δ' ἕτερον τι γένος κακίας. ἐπεὶ δὲ σπάνιον καὶ τὸ θεῖον ἄνδρα εἶναι, καθάπερ οἱ Λάκωνες εἰώθασι προσαγορεύειν, οἱ ὅταν ἀγασθῶσι σφόδρα του, σείος ἀνήρ
- 30 φασιν, οὕτω καὶ ὁ θηριώδης ἐν τοῖς ἀνθρώποις σπάνιος· μάλιστα δ' ἐν τοῖς βαρβάροις ἐστίν, γίνεται δ' ἔνια καὶ διὰ νόσους καὶ πηρώσεις· καὶ τοὺς διὰ κακίαν δὲ τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλοντας οὕτως ἐπιδυσσπομοῦμεν.

- ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς διαθέσεως τῆς τοιαύτης ὕστερον
- 35 ποιητέον τινὰ μνείαν, περὶ δὲ κακίας εἴρηται πρότερον· περὶ δὲ ἀκρασίας καὶ μαλακίας καὶ τρυφῆς λεκτέον, καὶ
- 1145b περὶ ἐγκρατείας καὶ καρτερίας· οὐτε γὰρ ὡς περὶ τῶν αὐτῶν ἕξεων τῆ ἀρετῆ καὶ τῆ μοχθηρία ἐκατέραν αὐτῶν ὑποληπτέον, οὐθ' ὡς ἕτερον γένος. δεῖ δ', ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας
- 5 οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπεται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἶη ἰκανῶς.

- II. δοκεῖ δὴ ἡ τε ἐγκράτεια καὶ καρτερία τῶν σπουδαίων καὶ (τῶν) ἐπαινετῶν εἶναι, ἡ δ' ἀκρασία τε καὶ μαλακία

## Книга шестая

I. После этого пришел черед обратиться к новой теме и сказать, что в нравственной сфере следует избегать трех вещей: порочности, невоздержности и звероподобия. Противоположное первым двум, как понятно, называется одно — добродетелью, другое — воздержностью<sup>1</sup>. Что же касается противоположного звероподобию, то здесь более всего подошла бы некая сверхчеловеческая добродетель, отличающая каких-то героев и богов. Вот и у Гомера Приам говорит о Гекторе, что он очень уж хорош:

Так, не смертного мужа казался он сыном, но бога!<sup>2</sup>

Так что если, как полагают некоторые, богами делаются сами люди от избытка добродетели, то подобное состояние и было бы противоположно звероподобию. И как добродетели и пороки не свойственны животному, так не свойственны они и богу, чье состояние превосходит добродетельность, а состояние животного — это некий иной род порочности. Богоравный муж — большая редкость (у спартанцев, например, принято восклицать при чрезвычайном восхищении кем-либо «божий человек!»), такая же редкость среди людей и звероподобие. Причем чаще всего оно встречается среди варваров<sup>3</sup>, а [у эллинов] по причине болезней и уродств; и обычно «зверями» обзывают тех, чья порочность не имеет границ.

Но об этом состоянии мы упомянем потом, о порочности было сказано ранее, теперь же пора обсудить невоздержность, изнеженность и сладострастие<sup>4</sup>, а также воздержность и самообладание. Ибо ни то, ни другое состояние не тождественны соответственно пороку и добродетели, но и не отличаются от них по роду<sup>5</sup>. Как и в других случаях, мы будем опираться на явления и сначала разбирать затруднения, показывая все мнения по поводу этих страстей или же большинство и самые главные. А когда все сложности разрешатся, то останутся общепринятые мнения, и мы будем считать, что предмет нами показан достаточно.

II. Итак, по общему мнению: воздержность и самообладание относятся к добродетельному и похвальному, а невоздержность и изнеженность — к дурному и предосудительному. —

- 10 ἑτῶν φαύλων καὶ ψεκτῶν, καὶ ὁ αὐτὸς ἐγκρατῆς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ, καὶ ἀκρατῆς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. καὶ ὁ μὲν ἀκρατῆς εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος, ὁ δ' ἐγκρατῆς εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον. καὶ τὸν σάφρονα μὲν ἐγκρατῆ
- 15 καὶ καρτερικόν, τὸν δὲ τοιοῦτον οἱ μὲν πάντα σάφρονα οἱ δ' οὐ, καὶ τὸν ἀκόλαστον ἀκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ ἀκόλαστον συγκεχυμένως, οἱ δ' ἐτέρους εἶναι φασιν. τὸν δὲ φρόνιμον ὅτε μὲν οὐ φασιν ἐνδέχασθαι εἶναι ἀκρατῆ, ὅτε δ' ἐπίου φρονίμους ὄντας καὶ δεινούς ἀκρατεῖς εἶναι.
- 20 ἔτι ἀκρατεῖς λέγονται καὶ ἰθυμοῦ καὶ τιμῆς καὶ κέρδους. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστίν.

III. ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεῦταί τις. ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὐ φασι τινες οἷόν τε εἶναι· δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ἔφθετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὡς περ ἀνδράποδον.

25 Ἰωκράτης μὲν γὰρ ὅλας ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, καὶ δεόν ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς

30 ἀγνοίας. ἵ ὅτι γὰρ οὐκ οἶεται γε ὁ ἀκρατευόμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν.

εἰσὶ δὲ τινες οἱ τὰ μὲν συγχαροῦσι τὰ δ' οὐ· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστήμης μῆθὲν εἶναι κρεῖττον ὁμολογοῦσιν, τὸ δὲ μῆθένα πράττειν παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον οὐχ ὁμολογοῦσιν,

35 καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀκρατῆ φασὶν οὐκ ἐπιστήμην ἔχοντα κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀλλὰ δόξαν. ἀλλὰ μὴν

1146a εἶγε δόξα καὶ μὴ ἐπιστήμη, μῆδ' ἰσχυρὰ ὑπόληψις ἢ ἀντιτείνουσα ἀλλ' ἡρεμαία, καθάπερ ἐν τοῖς διστάζουσι, συγγνώμη τῷ μὴ μένειν ἐν αὐταῖς πρὸς ἐπιθυμίας ἰσχυράς· τῇ δὲ μοχθηρία οὐ συγγνώμη, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδενὶ τῶν ψεκτῶν.



Воздержный следует разумным доводам, а невоздержный отступает от разумных доводов. — Невоздержный понимает, что он поступает дурно под влиянием страсти, а воздержный понимая, что его желания дурны, не следует им благодаря разуму. — Целомудренного все признают воздержным и не теряющим самообладания, и за эти качества одни считают человека во всех отношениях целомудренным, другие же полагают, что такой человек еще не во всех отношениях целомудренный; и одни смешивают понятия «распущенный» и «невоздержный», другие же различают их. — О рассудительном человеке иногда говорят, что он не может быть «невоздержным», но также говорят, что некоторые рассудительные, будучи к тому же «хитроумными», не могут оставаться сдержанными. — И еще говорят, что несдержанными бывают или в порывах гнева, или [стремясь] к почету, или к выгоде. Вот что обычно говорят.

III. Апория состоит в том, каким образом можно все правильно понимать и все же «не совладать с собой». Одни полагают, что если кто поистине знает, тот не может быть невоздержным, ибо ужасно, располагая знанием (как думал Сократ), подчиняться чему-то другому и позволять «тащить» себя «в разные стороны, словно раба»<sup>6</sup>. Сократ вообще сражался за разум так, словно никакой невоздержности и не существует, — ибо тот, кто знает, не действует вопреки наилучшему, [а если действует], то только по незнанию. Это его учение очевидным образом расходится с видимыми явлениями, и нам надо исследовать невоздержность как страсть, а если невоздержность бывает вследствие незнания, то что это за незнание. (Ибо ясно, что невоздержный не думал вести себя так, пока не оказался охвачен страстью.)

И вот одни в чем-то соглашаются [с Сократом], в чем-то нет. Соглашаются с тем, что нет ничего сильнее знания, однако не соглашаются, что никто не действует вопреки представлению о наилучшем. А потому они говорят, что невоздержный поддается удовольствиям, ибо у него нет истинного знания, но лишь мнение. Однако поскольку речь идет о мнении, а не о знании, и если не сильнейшие помыслы противостоят удовольствиям, а слабоватые, как у сомневающихся, то люди, которые не остаются при своем мнении и поддаются сильным желаниям, заслуживают снисхождения. Но мы не прощаем порок, как и прочих вещей, заслуживающих порицания.

5 φρονήσεως ἄρα ἀντιτεινουσῆς; ἡ αὕτη γὰρ ἰσχυρό-  
τατον. ἀλλ' ἄτοπον· ἔσται γὰρ ὁ αὐτὸς ἅμα φρόνιμος καὶ  
ἀκρατής, φήσειε δ' οὐδ' ἂν εἰς φρονίμου εἶναι τὸ πράττειν  
ἐκόντα τὰ φαυλότατα. πρὸς δὲ τούτοις δέδεικται πρότερον  
ὅτι πρακτικὸς γε ὁ φρόνιμος (τῶν γὰρ ἐσχάτων τις) καὶ  
τὰς ἄλλας ἔχων ἀρετάς.

10 ἔτι εἰ μὲν ἐν ἡ τῷ ἐπιθυμίας ἔχειν ἰσχυρὰς καὶ φαύλας  
ὁ ἐγκρατής, οὐκ ἔσται ὁ σώφρων ἐγκρατής οὐδ' ὁ ἐγκρατής  
σώφρων· οὔτε γὰρ τὸ ἄγαν σώφρονος οὔτε τὸ φαύλας ἔχειν.  
ἀλλὰ μὴν δεῖ γε· εἰ μὲν γὰρ χρῆσται αἱ ἐπιθυμίαι,  
φαύλη ἢ καλύουσα ἕξις μὴ ἀκολουθεῖν, ὥσθ' ἢ ἐγκράτεια  
15 οὐ πάσα σπουδαία· εἰ δ' ἀσθενεῖς καὶ μὴ φαῦλαι, οὐθὲν  
σεμνόν, οὐδ' εἰ φαῦλαι καὶ ἀσθενεῖς, οὐδὲν μέγα.

ἔτι εἰ πάση δόξῃ ἐμμενετικὸν ποιεῖ ἢ ἐγκράτεια,  
φαύλη, οἷον εἰ καὶ τῇ ψευδεῖ· καὶ εἰ πάσης δόξης ἢ ἀκρα-  
σία ἐκστατικόν, ἔσται τις σπουδαία ἀκρασία, οἷον ὁ Σοφο-  
κλέους Νεοπτόλεμος ἐν ἡ τῷ Φιλοκτήτῃ· ἐπαινετὸς γὰρ οὐκ  
ἐμμένων οἷς ἐπέισθη ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσεῶς διὰ τὸ λυπεῖσθαι  
ψευδόμενος.

ἔτι ὁ σοφιστικὸς λόγος [ψευδόμενος] ἀπορία· διὰ γὰρ  
τὸ παράδοξα βούλεσθαι ἐλέγχειν, ἵνα δεινοὶ ᾧσιν ὅταν  
ἐπιτύχωσιν, ὁ γενόμενος συλλογισμὸς ἀπορία γίνεται· δέ-  
25 δεται γὰρ ἢ ἡ διάνοια, ὅταν μένει μὴ βούληται διὰ  
τὸ μὴ ἀρέσκειν τὸ συμπερανθέν, προῖεναι δὲ μὴ δύνηται  
διὰ τὸ λύσαι μὴ ἔχειν τὸν λόγον. συμβαίνει δὲ ἕκ τινος  
λόγου ἢ ἀφροσύνη μετ' ἀκρασίας ἀρετῆ· τάναντία γὰρ  
πράττει ὧν ὑπολαμβάνει διὰ τὴν ἀκρασίαν, ὑπολαμβάνει  
30 δὲ τὰγαθὰ κακὰ εἶναι καὶ οὐ δεῖν πράττειν, ὥστε  
τὰγαθὰ καὶ οὐ τὰ κακὰ πράξει.

Тогда не противостоит ли невоздержность рассудительности? Ведь рассудительность превосходит [желание] силой. Но это предположение нелепо: тогда один и тот же человек будет одновременно рассудителен и невоздержан, но никто не будет утверждать, что рассудительному свойственно по собственной воле совершать порочные действия. Кроме того, ранее было показано, что рассудительный человек проявляет себя в практических поступках (ведь он имеет дело с единичным) и обладает остальными добродетелями.

Далее, если бы у воздержного человека были сильные порочные влечения, то ни целомудренный не был бы воздержным, ни воздержный — целомудренным. Ведь целомудренному не свойственно ничего слишком и ничего порочного. Но должно было бы быть свойственно<sup>7</sup>! В самом деле, если вождения полезны, то порочным окажется качество, которое препятствует им следовать, следовательно, не всякое воздержание будет во благо. А если влечения слабы и не порочны, то в воздержности нет ничего замечательного, если же порочны, но слабы — ничего значительного.

Далее, если воздержность заставляет держаться любого мнения, то она порочна, например, когда заставляет держаться ложного мнения. А если невоздержность состоит в отказе от любого мнения, то получится какая-то благая невоздержность, как у Неоптолема в «Филоктете» Софокла<sup>8</sup>: похвально, что он не остался при мнении, внушенном ему Одиссеем, ибо мучился, когда лгал.

Далее, апорию представляет собой любой софистический аргумент, потому что силлогизм, который выстраивают софисты для опровержения своих оппонентов, основан на парадоксах, чтоб в случае успеха им блеснуть своей изощренностью, — отсюда и возникает апория: мысль оказывается повязана, когда не желает остановиться на выводе такого доказательства, ибо он не нравится, а продвигаться далее не в состоянии, ибо у такой аргументации нет решения. И вот согласно одному такому софистическому аргументу неразумие вместе с невоздержностью оказывается добродетелью: вследствие невоздержности неразумный действует противоположно своему понятию о том, как следует поступать; но согласно его понятию, хорошие поступки дурны и их не надо делать, — вот он и будет совершать хорошие поступки, а не плохие.

ἔτι ὁ τῷ πεπεισθαι πράττων καὶ διώκων τὰ ἡδέα  
καὶ προαιρούμενος βελτίων ἂν δόξειεν τοῦ μὴ διὰ λογισμὸν  
ἀλλὰ δι' ἀκρασίαν· εὐιατότερος γὰρ διὰ τὸ μεταπεισθῆναι  
35 ἄν. ὁ δ' ἀκρατῆς ἔνοχος τῇ παροιμίᾳ ἐν ἧ' φημέν "ὅταν  
1146b τὸ ὕδωρ πνίγη, τί δεῖ ἐπιπίνειν;" εἰ μὲν γὰρ ἐπέπειστο  
ἂ πράττει, μεταπεισθεὶς ἂν ἐπαύσατο· νῦν δὲ ἄλλα πε-  
πεισμένος οὐδὲν ἦττον [ἄλλα] πράττει.

5 ἔτι εἰ περὶ πάντα ἀκρασία ἐστὶ καὶ ἐγκράτεια, τίς  
ὁ ἀπλῶς ἀκρατῆς; οὐδεὶς γὰρ ἀπάσας ἔχει τὰς ἀκρασίας,  
φημέν δ' εἶναι τινὰς ἀπλῶς.

IV. αἱ μὲν οὖν ἀπορίαι τοιαῦταί τινες συμβαίνουσιν, τού-  
των δὲ τὰ μὲν ἀνελεῖν δεῖ τὰ δὲ καταλιπεῖν· ἡ γὰρ λύσις  
τῆς ἀπορίας εὐρεσίς ἐστιν.

πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον πότερον εἰδότες ἢ οὐ, καὶ  
10 πῶς εἰδότες· εἶτα περὶ ποῖα τὸν ἀκρατῆ καὶ τὸν ἐγκρατῆ  
θετέον, λέγω δὲ πότερον περὶ πᾶσαν ἡδονὴν καὶ λύπην ἢ  
περὶ τινὰς ἀφωρισμένας, καὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν καρτε-  
ρικόν, πότερον ὁ αὐτὸς ἢ ἕτερός ἐστίν· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ  
τῶν ἄλλων ὅσα συγγενῆ τῆς θεωρίας ἐστὶ ταύτης.

15 ἔστι δ' ἀρχὴ τῆς σκέψεως, πότερον ὁ ἐγκρατῆς καὶ  
ὁ ἀκρατῆς εἰσι τῷ περὶ ἃ ἢ τῷ ὧς ἔχοντες τὴν δια-  
φοράν, λέγω δὲ πότερον τῷ περὶ ταῦτα εἶναι μόνον ἀκρα-  
τῆς ὁ ἀκρατῆς, ἢ οὐ ἀλλὰ τῷ ὧς, ἢ οὐ ἀλλ' ἐξ ἀμφοῖν  
ἔπειτ' εἰ περὶ πάντ' ἐστὶν ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια ἢ οὐ.  
20 οὔτε γὰρ περὶ ἅπαντ' ἐστὶν ὁ ἀπλῶς ἀκρατῆς, ἀλλὰ περὶ  
ἅπερ ὁ ἀκόλαστος, οὔτε τῷ πρὸς ταῦτα ἀπλῶς ἔχειν  
(ταυτὸν γὰρ ἂν ἦν τῇ ἀκολασίᾳ), ἀλλὰ τῷ ὧδι ἔχειν.  
ὁ μὲν γὰρ ἄγεται προαιρούμενος, νομίζων αἰεὶ δεῖν τὸ  
παρὸν ἢδὺ διώκειν· ὁ δ' οὐκ οἶεται μὲν, διώκει δέ.

Далее, тот, кто стремится к приятным удовольствиям по убеждению и сознательно, может показаться лучше того, кто стремится к ним не вследствие рассуждения, а по невоздержности, — ведь такого легче исцелить, ибо можно переубедить. А к невоздержному относится пословица «когда водой подавишься, чем запивать?». Ибо если он был убежден в правильности своих поступков, то будучи переубежден, перестал бы поступать правильно. Пока же он убежден в одном, а делает другое.

Далее, если понятие невоздержности можно отнести к чему угодно, то что же такое будет невоздержность сама по себе? Ведь ни у кого нет невоздержности во всем сразу, но мы иногда говорим, что бывают люди невоздержные и всё<sup>9</sup>.

IV. Вот такие получаются апории, одни из них надо бы разрешить, другие — отставить в сторону. Ибо разрешить апорию означает найти [истину].

Прежде всего рассмотрим апорию о том, зная или не зная действует невоздержный, а если зная, то что это за знание. Затем — в чем проявляются невоздержный и воздержный, я имею в виду, имеет ли отношение воздержность и невоздержность ко всякому удовольствию и страданию или к каким-то определенным, и далее, о воздержном и распущенном — это одно и то же или нет. И точно так же обо всех прочих предметах, которые будут близки нашему изысканию.

Начнем наше исследование с того, различаются ли воздержный и невоздержный по разным [предметам влечения] или разным отношением к одному и тому же. Я имею в виду, оттого ли человек является невоздержным, что он невоздержен только в каких-то определенных вещах, или же нет, а по характеру своего отношения к чему-либо, или же в зависимости от того и другого. И далее исследуем, ко всему ли может относиться воздержность и невоздержность, или же нет. Ведь тот, кого считают «невоздержным» [а не «в чем-то невоздержным»] невоздержен не во всем, а в том же, в чем и распущенный; однако и не потому он невоздержен, что просто связан с тем же (ибо тогда невоздержность была бы тождественна распущенности), а потому, как он с этим связан: тот ведет себя сознательно, полагая, что всегда нужно стремиться к приятному, этот же так не думает, но просто к нему стремится<sup>10</sup>.

V. περι μὲν οὖν τοῦ δόξαν ἀληθῆ ἀλλὰ μὴ ἐπιστήμην  
25 εἶναι παρ' ἣν ἀκρατεύονται, οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸν λόγον·  
ἔνιοι γὰρ τῶν δοξαζόντων οὐ δισταζουσιν, ἀλλ' οἴονται  
ἀκριβῶς εἰδέναι. εἰ οὖν διὰ τὸ ἡρέμα πιστεύειν οἱ  
δοξάζοντες μᾶλλον τῶν ἐπισταμένων παρὰ τὴν ὑπόληψιν  
πράξουσιν, οὐθὲν διοίσει ἐπιστήμη δόξης· ἔνιοι γὰρ  
30 πιστεύουσιν οὐδὲν ἦττον οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς  
ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος. ἀλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγο-  
μεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ  
τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει  
τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ καὶ τὸ θεωροῦντα ἂ μὴ  
35 δεῖ πράττειν [τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα]· τοῦτο γὰρ δοκεῖ  
δεινόν, ἀλλ' οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν.

1147a ἔτι ἐπεὶ δύο ἴστροποι τῶν προτάσεων, ἔχοντα μὲν  
ἀμφοτέρας οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην,  
χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος·  
πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα. διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου·  
5 τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν·  
οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ συμφέρει τὰ ξηρά, καὶ ὅτι αὐτὸς  
ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε· ἀλλ' εἰ τότε τοιόνδε, ἢ  
οὐκ ἔχει ἢ οὐκ ἐνεργεῖ· κατὰ τε δὴ τούτους διοίσει τοὺς  
τρόπους ἀμήχανον ὅσον, ὥστε δοκεῖν οὕτω μὲν εἰδέναι  
10 μηδὲν ἄτοπον, ἄλλως δὲ θαυμαστόν.

ἔτι τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην ἄλλον τρόπον τῶν  
νῦν ῥηθέντων ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις· ἐν τῷ γὰρ ἔχειν  
μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσιν ὁρῶμεν τὴν ἕξιν, ὥστε  
καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν καθεύδοντα καὶ  
μαινόμενον καὶ οἰνωμένον. ἀλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται  
15 οἱ γε ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμῖαι  
ἀφροδισίων καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα  
μεθιστᾶσιν, ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν. δῆλον οὖν ὅτι  
ὁμοίως ἔχειν λεκτέον τοὺς ἀκρατεῖς τούτοις. τὸ δὲ λέγειν

V. Что касается аргумента о том, что у невоздержных имеется лишь истинное мнение, а не знание, то это не столь уж важно для нашего рассуждения, ибо некоторые, имея только лишь мнение, нисколько в нем не сомневаются и полагают, что все знают точно. Поэтому на довод о том, что невоздержные действуют вопреки своему представлению [о благе] вследствие слабости своего мнения, мы отвечаем, что в этом случае нет никакой разницы между мнением и знанием. В самом деле, иные убеждены в своем мнении ничуть не меньше тех, кто действительно знает, — как показывает пример Гераклита<sup>11</sup>. Но поскольку «знать» употребляется в двух смыслах (знает и тот, кто обладает знанием, но не использует его, и тот, кто использует свое знание), то различие будет между тем, кто поступает [плохо] обладая знанием, но не используя его<sup>12</sup> и тем, кто поступает так, ясно зная, что так делать не надо. Ибо как представляется, ужасно это последнее, а не то, что кто-то имел знание, но не действовал согласно ему<sup>13</sup>.

Далее, поскольку посылки умозаключения бывают двух видов, ничто не мешает поступать вопреки своему знанию, используя знание общей посылки и не используя знание частной, — ведь поступки связаны с частным. Но отличаются также и общие термины: один общий термин выступает как сказуемое для субъекта, другой — для объекта. Например, всякому человеку полезно сухое<sup>14</sup>, я — человек, или *вот такое* — сухое. Но является ли таким *вот это* он или вообще не знает, или не применяет этого знания. И разница между этими способами знания несравненна: нет ничего странного в том, что [о невоздержном] говорят «знает» [вообще], но было бы удивительно, если бы он «знал» в другом смысле [применяя свое знание].

Кроме того, люди могут «иметь знание» также иным способом по сравнению с указанным выше. Ибо есть разница и в том, как владеть знанием (пусть и не используя его): бывает, что человек владеет и как бы не владеет знанием, как спящий, безумный или пьяный. Но ведь именно в таком состоянии находятся те, кто подвержен влиянию страстей: порывы гнева, чувственные желания и тому подобное очевидным образом изменяют само тело, а в некоторых случаях даже доводят до помешательства. Поэтому совершенно ясно, что невоздержные находятся в подобном же состоянии. А то, что высказывания

τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης οὐδὲν σημεῖον· καὶ  
20 γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τούτοις ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη  
λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους, καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι  
μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὐπω· δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο  
δὲ χρόνου δεῖται· ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους, οὕτως  
ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους.

25 ἔτι καὶ ὧδε φυσικῶς ἂν τις ἐπιβλέψειε τὴν αἰτίαν.  
ἢ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἢ δ' ἕτερα περι τῶν καθ' ἕκαστά  
ἐστίν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ  
αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν,  
ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς· οἷον, εἰ παντὸς  
30 γλυκέος γεύεσθαι δεῖ, τουτὶ δὲ γλυκὺ ὡς ἔν τι τῶν καθ'  
ἕκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον ἅμα  
τοῦτο καὶ πράττειν. ὅταν οὖν ἢ μὲν καθόλου ἐνῆ κωλύ-  
ουσα γεύεσθαι, ἢ δέ, ὅτι πᾶν γλυκὺ ἡδύ, τουτὶ δὲ γλυκὺ  
(αὕτη δὲ ἐνεργεῖ), τύχη δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα, ἢ μὲν οὖν  
35 λέγει φεύγειν τοῦτο, ἢ δ' ἐπιθυμία ἄγει· κινεῖν γὰρ  
1147b ἕκαστον δύναται τῶν μορίων· ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου  
πῶς καὶ δόξης ἀκρατεῦεσθαι, οὐκ ἐναντίας δὲ καθ' αὐτήν,  
ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός — ἢ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ'  
οὐχ ἢ δόξα — τῷ ὀρθῷ λόγῳ· ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία  
5 οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν ἀλλὰ τῶν  
καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην.

πῶς δὲ λύεται ἡ ἄγνοια καὶ πάλιν γίνεται ἐπιστήμων  
ὁ ἀκρατής, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ οἰνωμένου καὶ καθεύ-  
δοντος καὶ οὐκ ἴδιος τούτου τοῦ πάθους, ὃν δεῖ παρὰ  
τῶν φυσιολόγων ἀκούειν.

10 ἐπεὶ δ' ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ  
κυρία τῶν πράξεων, ταύτην ἢ οὐκ ἔχει ἐν τῷ πάθει ὧν,  
ἢ οὕτως ἔχει ὡς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν ἐπίστασθαι ἀλλὰ λέγειν



их выдают какое-то знание — это не имеет значения, ведь и охваченные страстями могут строить [математические] доказательства или декламировать Эмпедокла<sup>15</sup>; и те, кто только начал учиться, хоть и отвечают без запинки, но еще не знают — ибо [в знание] надо вжиться, а для этого требуется время. Так что речи невоздержных надо воспринимать как речи лицедеев.

Можно разобрать причину поведения невоздержных и более подробно. В практическом силлогизме большая посылка — это некоторое общее мнение, а меньшая — по поводу частных обстоятельств, для которых важнее чувственное восприятие. И когда из этих посылок делается единое умозаключение, то для научного силлогизма оно является неким утверждением в душе, а для практического — немедленным поступком. Например, если «все сладкое обязательно нужно попробовать», и «*вот это* — сладкое» (в качестве одного из конкретных предметов), необходимо, чтобы всякий, кто может и кому ничто не препятствует немедленно так и сделал. Так вот, всякий раз когда согласно одной общей посылке попробовать не надо, а согласно другой общей посылке все сладкое доставляет удовольствие, а *вот это* — сладко (именно эта [меньшая посылка] влечет за собой действие), и если в душе вдруг появится сильное желание, то согласно общей посылке надо избегать того, чтобы попробовать. Но желание к этому влечет (оно ведь способно приводить в движение любую часть нашего тела). Таким образом мы поступаем невоздержно в некотором смысле благодаря рассуждению и мнению, но не [просто самому по себе] мнению, а такому, которое лишь случайно совпадает с правильным суждением (ибо рассуждению разума на самом деле противоположно желание, а не мнение)<sup>16</sup>. Так что и по этой причине животные не могут быть «невоздержными», ведь у них нет способности к восприятию общего, а только единичные впечатления и память.

А каким образом невоздержный избавляется от своего незнания и опять становится знающим? — Точно таким же, каким [трезвеет] пьяный или [пробуждается] сонный; здесь невоздержность, будучи страстью, не отличается чем-то особенным. Но об этом лучше послушать знатоков физики<sup>17</sup>.

Поскольку последняя [меньшая] посылка представляет собой мнение о чувственно данном и она наиболее важна для совершения поступка, то невоздержный, охваченный страстью, ею или не обладает, или же обладает так, что он не владеет

ὥσπερ ὁ οἰνωμένος τὰ Ἐμποδοκλέους. καὶ διὰ τὸ μὴ καθόλου μὴδ' ἐπιστημονικὸν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου τὸν ἔσχατον ὄρον καὶ ἔοικεν δ' ἐζήτει Ἰωκράτης  
15 συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρουσίας γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὕτη περιέλεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς.

περὶ μὲν οὖν τοῦ εἰδῶτα καὶ μή, καὶ πῶς εἰδῶτα ἐνδέχεται ἀκρατεῦσθαι, τσαῦτα εἰρήσθω.

VI. πότερον δ' ἐστὶ τις ἀπλῶς ἀκρατῆς ἢ πάντες κατὰ μέρος, καὶ εἰ ἔστι, περὶ ποῖά ἐστι, λεκτέον ἐφεξῆς.

ὅτι μὲν οὖν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἰσὶν οἱ τ' ἐγκρατεῖς καὶ καρτερικοὶ καὶ οἱ ἀκρατεῖς καὶ μαλακοί, φανερόν. ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῶν ποιούντων ἡδονήν, τὰ  
25 δ' αἰρετὰ μὲν καθ' αὐτὰ ἔχοντα δ' ὑπερβολήν, ἀναγκαῖα μὲν τὰ σωματικά (λέγω δὲ τὰ τοιαῦτα, τὰ τε περὶ τὴν τροφήν καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρείαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματικῶν περὶ ἃ τὴν ἀκολασίαν ἔθεμεν καὶ τὴν σαφροσύνην), τὰ δ' ἀναγκαῖα μὲν οὐχί, αἰρετὰ δὲ καθ'  
30 αὐτὰ (λέγω δ' οἷον νίκην τιμὴν πλοῦτον καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν καὶ ἡδέων)· τοὺς μὲν οὖν πρὸς ταῦτα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὑπερβάλλοντας τὸν ἐν αὐτοῖς ἀπλῶς μὲν οὐ λέγομεν ἀκρατεῖς, προστιθέντες δὲ τὸ χρημάτων ἀκρατεῖς καὶ κέρδους καὶ τιμῆς καὶ θυμοῦ, ἀπλῶς δ' οὐ,  
35 ὡς ἑτέρους καὶ καθ' ὁμοιότητα λεγομένους, ὥσπερ ἄνθρωπος  
1148a ὁ τὰ Ὀλύμπια νικῶν· ἐκείνῳ γὰρ ὁ κοινὸς λόγος τοῦ ἰδίου μικρὸν διέφερεν, ἀλλ' ὅμως ἕτερος ἦν. σημεῖον δέ· ἢ μὲν γὰρ ἀκρασία ψέγεται οὐχ ὡς ἁμαρτία μόνον ἀλλὰ καὶ ὡς κακία τις ἢ ἀπλῶς οὕσα ἢ κατὰ τι μέρος, τούτων δ' οὐδεῖς.

5 τῶν δὲ περὶ τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις, περὶ ἃς λέγομεν τὸν σάφρονα καὶ ἀκόλαστον, ὁ μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολὰς — καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων, πείνης καὶ δίψης καὶ ἀλέας καὶ ψύχους καὶ

собственно знанием, но только повторяет — точно пьяный стихи Эмпедокла. И поскольку эта меньшая посылка не является общей и не заключает в себе научного знания, но лишь подобна общей, то, по-видимому, получается похоже на то, что доказывал Сократ. Ибо [невоздержность как] страсть не возникает у того, у кого есть знание в строгом смысле слова, и такое знание не пересиливается страстью, но пересиливается чувственное знание<sup>18</sup>.

Итак, о знающем и не знающем, и о том, как может знающий поступать невоздержно, довольно будет сказанного.

VI. Далее разберем, бывают ли просто невоздержные, безотносительно, или все невоздержны в чем-то, а если есть такие, то по отношению к чему они так определяются.

Воздержные и имеющие самообладание, а также невоздержные и слабохарактерные, определяются так по их отношению к приятному и неприятному. Из того, что нам приятно и доставляет удовольствие, одно является необходимым, другое же притягательно само по себе, при этом мы можем допустить излишество. Необходимыми являются телесные удовольствия, — я имею в виду те, что связаны с надобностью питания и телесной близости, и прочие подобные, относительно чего мы определяли невоздержность и целомудренность. Другие же не необходимы, но избираются ради них самих, — я имею в виду победу, славу, богатство и прочие доставляющие удовольствие блага. Так вот, если кто вопреки правильному суждению допускает в этих последних благах излишество, то мы таких не называем просто «невоздержными», но добавляем — «к деньгам», «выгоде», «почету» или «гневу» — и не говорим, что они просто невоздержные, но от последних отличаются, хотя и похожи. (Так, Человек, победитель Олимпийских игр<sup>19</sup>, как отдельный человек совсем немного [по имени] отличается от «человека» как общего определения, хотя и тут тоже между ними большая разница.) Это подтверждается тем, что невоздержность порицаема не столько как заблуждение, сколько как порочность, полная или частичная, но никого [из тех, кто в чем-то невоздержен] за порочность не порицают.

Но если кто ищет плотских радостей, судя по отношению к которым мы называем человека целомудренным или распущенным, и преследует сверх меры удовольствие, стараясь избежать всего неприятного (голода, жажды, жары, холода и

πάντων τῶν περὶ ἀφὴν καὶ γεῦσιν — ἀλλὰ παρὰ τὴν  
10 προαίρεσιν καὶ τὴν<sup>1</sup> διάνοιαν, ἀκρατῆς λέγεται, οὐ κατὰ  
πρόσθεσιν, ὅτι περὶ τάδε, καθάπερ ὀργῆς, ἀλλ' ἀπλῶς  
μόνον. σημεῖον δέ· καὶ γὰρ μαλακοὶ λέγονται περὶ ταύτας,  
περὶ ἐκείνων δ' οὐδεμίαν. καὶ διὰ τοῦτ' εἰς ταυτὸ τὸν  
15 ἀκρατῆ καὶ τὸν ἀκόλαστον τίθεμεν καὶ ἐγκρατῆ καὶ σώ-  
φρονα, ἀλλ' οὐκ ἐκείνων<sup>1</sup> οὐδένα, διὰ τὸ περὶ τὰς αὐτάς  
πῶς ἡδονὰς καὶ λύπας εἶναι· οἱ δ' εἰσὶ μὲν περὶ ταυτά,  
ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως εἰσὶν, ἀλλ' οἱ μὲν προαιροῦνται οἱ  
δ' οὐ προαιροῦνται. διὸ μᾶλλον ἀκόλαστον ἂν εἴποιμεν  
20 ὅστις μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἡρέμα διώκει τὰς ὑπερβολὰς καὶ  
φεύγει μετρίας λύπας, ἢ τοῦτον ὅστις διὰ<sup>1</sup> τὸ ἐπιθυμεῖν  
σφόδρα· τί γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιήσειεν, εἰ προσγένετο ἐπι-  
θυμία νεανικῆ καὶ περὶ τὰς τῶν ἀναγκαίων ἐνδείας λύπη  
ἰσχυρά;

ἐπεὶ δὲ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν ἡδονῶν αἱ μὲν εἰσι  
τῶν τῷ γένει καλῶν καὶ σπουδαίων (τῶν γὰρ ἡδέων ἔνια  
25 φύσει αἰρετά), τὰ δ' ἐναντία τούτων, τὰ δὲ<sup>1</sup> μεταξὺ,  
καθάπερ διείλομεν πρότερον, οἷον χρήματα καὶ κέρδος καὶ  
νίκη καὶ τιμή· πρὸς ἅπαντα δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ  
μεταξὺ οὐ τῷ πάσχειν καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ φιλεῖν ψέγονται,  
ἀλλὰ τῷ πῶς καὶ ὑπερβάλλειν (διὸ ὅσοι μὲν παρὰ τὸν  
30 λόγον ἢ κρατοῦνται ἢ διώκουσι τῶν φύσει τι καλῶν<sup>1</sup> καὶ  
ἀγαθῶν, οἷον οἱ περὶ τιμὴν μᾶλλον ἢ δεῖ σπουδάζοντες ἢ  
περὶ τέκνα καὶ γονεῖς· καὶ γὰρ ταῦτα τῶν ἀγαθῶν, καὶ  
ἐπαινοῦνται οἱ περὶ ταῦτα σπουδάζοντες· ἀλλ' ὅμως ἔστι  
τις ὑπερβολὴ καὶ ἐν τούτοις, εἴ τις ὡσπερ ἡ Νιόβη μάχοιτο  
1148b καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς, ἢ ὡσπερ Σάτυρος ὁ φιλοπάτωρ ἐπι-  
καλούμενος περὶ τὸν πατέρα· λίαν γὰρ ἐδόκει μαραινέιν)·  
μοχθηρία μὲν οὖν οὐδεμία περὶ ταῦτ' ἐστὶ διὰ τὸ εἰρημένον,  
ὅτι φύσει τῶν αἰρετῶν ἕκαστόν ἐστι δι' αὐτό, φαῦλαι δὲ  
5 καὶ φευκταὶ αὐτῶν εἰσὶν αἱ ὑπερβολαί. ὁμοίως<sup>1</sup> δ' οὐδ'  
ἀκρασία· ἢ γὰρ ἀκρασία οὐ μόνον φευκτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν  
ψεκτῶν ἐστίν· δι' ὁμοιότητα δὲ τοῦ πάθους προσεπιτιθέντες

и всего, что чувствуется прикосновением и на вкус) не вследствие сознательного выбора, но вопреки собственному выбору и разуму, — тот считается невоздержным безо всяких добавлений, в чем именно (например, «в гневе»), но просто невоздержным. И вот подтверждение: и сладострастные определяются в связи с этими [телесными] удовольствиями, но не с теми<sup>20</sup>. И потому мы считаем просто невоздержных распущенными, а воздержных — целомудренными (но — вовсе не тех [кто воздержен в чем-то]<sup>21</sup>), потому что они связаны с одним и тем же приятным и неприятным<sup>22</sup>. Хотя связаны они с одним и тем же, но по-разному: один [невоздержный] поступает сознательно избирая, а другой [распущенный] — не избирая. Вот почему мы скорее назвали бы распущенным того, кто без желания или весьма вяло стремится к остроте в удовольствиях и избегает сколько-нибудь неприятного, чем того, кому очень хочется. Ибо что же тот мог бы натворить, если бы в нем пробудился молодой пыл и страшные мучения из-за потребности в «необходимых»<sup>23</sup> [наслаждениях]?

Одни желания и наслаждения по роду прекрасны и благообразны (ибо некоторые наслаждения предпочтительны от природы), другие им противоположны, третьи находятся посередине, как было сказано ранее<sup>24</sup>, как то деньги и выгода, победа и почести. Подобные вещи, а также те, что посередине, порицают обычно не за то, что из-за них страдают, их желают и любят, но за то, как это делается, то есть за чрезмерность. Поэтому те, кто вопреки разуму или воздерживаются от или стремятся к прекрасному и хорошему по природе, — как, например, те, кто более, чем следует ревнуют о своей славе, либо о детях или родителях (ведь все это относится к благам) и кто ревностно относится к этому, — те достойны похвалы, однако точно так же и здесь возможна чрезмерность: если, например, подобно Ниобе ссориться с самими богами [из-за детей], или относиться к отцу подобно Сатиру по прозвищу Филопатор («Отцелюб»), ибо считали, что он ведет себя слишком уж глупо<sup>25</sup>. Итак, во всем этом еще нет никакой испорченности по той причине, о которой было сказано, а именно, что это все само по себе является предпочтительным по природе, а дурны и отвратительны крайности. Точно так же это не может быть и проявлением невоздержности, ибо невоздержность относится к тому, чего должно не только избегать, но и порицать. Но из-за схожести испытываемой страсти все упомянутое именуют

τὴν ἀκρασίαν περὶ ἕκαστον λέγουσιν, οἷον κακὸν ἰατρὸν  
καὶ κακὸν ὑποκριτὴν, ὃν ἀπλῶς οὐκ ἂν εἴποιεν κακόν.  
ὥσπερ οὖν οὐδ' ἐνταῦθα, διὰ τὸ μὴ κακίαν εἶναι ἑκά-  
10 στην αὐτῶν ἀλλὰ τῷ ἀνάλογον ὁμοίαν, οὕτω δῆλον ὅτι  
κάκει ὑποληπτέον μόνην ἀκρασίαν καὶ ἐγκράτειαν εἶναι  
ἣτις ἐστὶ περὶ ταυτὰ τῇ σωφροσύνῃ καὶ ἀκολασίᾳ, περὶ  
δὲ θυμοῦ καθ' ὁμοιότητα λέγομεν· διὸ καὶ προστιθέντες  
ἀκρατῆ θυμοῦ ὥσπερ τιμῆς καὶ κέρδους φαμέν.

15 ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἓνα μὲν ἡδέα φύσει, καὶ τούτων τὰ  
μὲν ἀπλῶς τὰ δὲ κατὰ γένη καὶ ζῶων καὶ ἀνθρώπων, τὰ  
δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ πηρώσεις τὰ δὲ δι' ἔθη γί-  
νεται, τὰ δὲ διὰ μοχθηρὰς φύσεις, ἔστι καὶ περὶ τούτων  
20 ἕκαστα παραπλησίας ἰδεῖν ἕξεις· λέγω δὲ τὰς θηριώδεις,  
οἷον τὴν ἀνθρωπὸν ἣν λέγουσι τὰς κυούσας ἀνασχίζουσιν  
τὰ παιδία κατεσθίειν, ἢ οἷοις χαίρειν φασὶν ἐνίοις τῶν  
ἀπηγριωμένων περὶ τὸν Πόντον, τοὺς μὲν ὠμοῖς τοὺς δὲ  
ἀνθρώπων κρέασιν, τοὺς δὲ τὰ παιδία δανείζειν ἀλλήλοις  
εἰς εὐωχίαν, ἢ τὸ περὶ Φάλαριν λεγόμενον. αὐταὶ μὲν  
25 θηριώδεις, αἱ δὲ διὰ νόσους γίνονται (καὶ διὰ μανίαν  
ἐνίοις, ὥσπερ ὁ τὴν μητέρα καθιερεύσας καὶ φαγῶν, καὶ  
ὁ τοῦ συνδούλου τὸ ἦπαρ) αἱ δὲ νοσηματώδεις ἢ ἐξ ἔθους,  
οἷον τριχῶν τίλσεις καὶ ὀνύχων τρώξεις, ἔτι δ' ἀνθράκων  
καὶ γῆς, πρὸς δὲ τούτοις ἢ τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἄρρεσιν·  
30 τοῖς μὲν γὰρ φύσει τοῖς δ' ἐξ ἔθους συμβαίνουσιν, οἷον  
τοῖς ὑβριζομένοις ἐκ παίδων.

ὅσοις μὲν οὖν φύσις αἰτία, τούτους μὲν οὐδεὶς ἂν  
εἴπειεν ἀκρατεῖς, ὥσπερ οὐδὲ τὰς γυναῖκας, ὅτι οὐκ  
ὀπύουσιν ἀλλ' ὀπύονται· ὡσαύτως δὲ καὶ ὅσοι νοσημα-  
τώδως ἔχουσι δι' ἔθος. τὸ μὲν οὖν ἔχειν ἕκαστα τούτων  
1149a ἔξω τῶν ὄρων ἐστὶ τῆς κακίας, καθάπερ καὶ ἡ θηριότης·  
τὸν δ' ἔχοντα κρατεῖν ἢ κρατεῖσθαι οὐχ ἡ ἀπλῆ ἀκρασία  
ἀλλ' ἡ καθ' ὁμοιότητα, καθάπερ καὶ τὸν περὶ τοὺς θυμοὺς

«невоздержностью», но с уточнением, в чем она состоит, — точно так же, когда называют «плохими» врача или актера, не имеют в виду, что они совершенно порочны. Итак, как в этом случае, когда у них обоих имеется не порочность, а нечто похожее на нее и ей аналогичное, так и в нашем случае надо понимать, что в собственном смысле слова воздержность и невоздержность бывают по поводу того же, что и целомудренность и распущенность, а о несдержанности гнева говорится лишь по сходству, и мы прибавляем: «невоздержный в гневе», «к почестям», «к выгоде».

Поскольку есть вещи, которые приятны по природе (они делятся на просто приятные и на приятные в зависимости от рода животных и людей), и есть в противоположность им другие, которые приятны либо вследствие болезни, либо вследствие привыкания, либо вследствие испорченности от природы, — поэтому можно рассмотреть, каким душевным свойствам они близки. Звероподобным я называю такое состояние, какое было, например, у того существа в женском обличье, о которой говорили, что она вспарывала животы беременным и пожирала младенцев; или у тех дикарей с берегов Понта, одни из которых обожали есть сырое мясо, а другие — человечье, а третьи пожирают друг у друга детей как особое лакомство; или у Фаларида, как о нем рассказывают<sup>26</sup>. Таковы состояния зверства, другие же возникают вследствие заболеваний (а у некоторых из-за помешательства, как у того, кто принес в жертву свою мать и съел ее, или у раба, съевшего печень своего сотоварища), другие же нездоровые отклонения возникают от дурных привычек, как, например, привычка дергать волосы, грызть ногти, жевать золу и землю, и сюда же относится мужеложство (ведь если одни такими родились, то другие к этому привыкли, например, кто с детства подвергался насилию).

Тех, кто порочен в силу природных причин, нельзя назвать невоздержными, как и женщин, например, не осуждают за то, что в половом сношении их роль пассивна. То же самое относится и к тем, чьи отклонения от нормы сформировались вследствие привычки. Поэтому каждое из этих состояний, как и зверство, находится за границами понятия о зле. В данном случае владеть этими качествами, или уступать их влиянию, не означает проявлять невоздержность в собственном смысле, но невоздержность по сходству, подобно тому как человек, не

έχοντα τούτον τὸν τρόπον τοῦ πάθους, ἀκρατῆ δ' οὐ λεκτέον.

- 5 πᾶσα ἄ γὰρ ὑπερβάλλουσα καὶ ἀφροσύνη καὶ δειλία καὶ ἀκολασία καὶ χαλεπότης αἱ μὲν θηριώδεις αἱ δὲ νοσηματώδεις εἰσὶν· ὁ μὲν γὰρ φύσει τοιοῦτος οἷος δεδιέναι πάντα, κἂν ψοφήσῃ μῦς, θηριώδη δειλίαν δειλός, ὁ δὲ τὴν γαλήν ἔδεδειε διὰ νόσον· καὶ τῶν ἀφρόνων οἱ μὲν ἐκ  
10 φύσεως ἀλόγιστοι καὶ μόνον τῇ αἰσθήσει ζῶντες θηριώδεις, ὡσπερ ἕνια γένη τῶν πόρρω βαρβάρων, οἱ δὲ διὰ νόσους, οἷον τὰς ἐπιληπτικὰς, ἢ μανίας νοσηματώδεις. τούτων δ' ἔστι μὲν ἔχειν τινὰ ἐνίοτε μὲν μόνον, μὴ κρατεῖσθαι δέ, λέγω δὲ οἷον εἰ Φάλαρις κατεῖχεν ἐπιθυμῶν παιδίου  
15 φαγεῖν ἢ πρὸς ἀφροδισίων ἄτοπον ἡδονήν· ἔστι δὲ καὶ κρατεῖσθαι, μὴ μόνον ἔχειν· ὡσπερ οὖν καὶ μοχθηρίας ἢ μὲν κατ' ἄνθρωπον ἀπλῶς λέγεται μοχθηρία, ἢ δὲ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι θηριώδης ἢ νοσηματώδης, ἀπλῶς δ' οὐ, τὸν αὐτὸν τρόπον δῆλον ὅτι καὶ ἀκρασία ἐστὶν ἢ μὲν  
20 θηριώδης ἢ δὲ νοσηματώδης, ἀπλῶς δὲ ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀκολασίαν μόνη.

VII. ὅτι μὲν οὖν ἀκρασία καὶ ἐγκράτειά ἐστι μόνον περὶ ἅπερ ἀκολασία καὶ σαφροσύνη, καὶ ὅτι περὶ τὰ ἄλλα ἐστὶν ἄλλο εἶδος ἀκρασίας, λεγόμενον κατὰ μεταφορὰν καὶ οὐχ ἀπλῶς, δῆλον.

- 25 ὅτι δὲ καὶ ἦττον αἰσχρὰ ἀκρασία ἢ τοῦ θυμοῦ ἢ ἢ τῶν ἐπιθυμῶν, θεωρήσωμεν. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκούσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἴτα ἀμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὶν σκέψασθαι εἰ φίλος, ἂν μόνον ψοφήσῃ, ὑλακτοῦσιν· οὕτως  
30 ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτήτα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἢ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὡσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιοῦτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς· ἢ δ' ἐπιθυμία, ἐὰν



умеющий сдерживать свой гнев, должен быть назван невоздержным в этой страсти, а не просто «невоздержным».

Всякое чрезмерное безрассудство, или трусость, или распущенность, или грубость представляет собой либо звероподобие, либо болезнь. Есть от природы такие, что пугаются всего, даже мышинного писка, — у них как раз животный страх; с другой стороны, можно бояться хорька из-за болезни<sup>27</sup>. Одни неразумные лишены рассудка от рождения и живут подобно животным одними только ощущениями (таковы, например, некоторые удаленные племена варваров), а другие неразумны по болезни, как, например, эпилептики или помешанные. Эти состояния можно испытывать время от времени и не быть ими совершенно подавленным. Например, если бы Фаларид сдерживал свое влечение к поеданию детей или к нелепым половым связям. Но можно быть этим совершенно подавленным, а не только предрасположенным. Итак, подобно тому, как об одной испорченности, человеческой, говорится просто «испорченность», а о другой испорченности говорится уже не просто, а с прибавлением — «звероподобная» или «болезненная», точно так же и о невоздержности говорится как о «звероподобной» и «болезненной», но просто о «невоздержности» говорится только о человеческой невоздержности.

VII. Итак, должно быть ясно, что воздержность и невоздержность связаны именно с тем, с чем распущенность и целомудренность, а также то, что если они направлены на нечто другое, то это иной вид невоздержности, о котором как о невоздержности говорится метафорически и не в прямом смысле.

Теперь рассмотрим следующий вопрос — о том, что невоздержность в гневе менее постыдна, чем невоздержность вожделений. Как представляется, гнев хотя и прислушивается к разуму, но слышит его плохо, подобно торопливым слугам, которые выбегают вон, не дослушав до конца, а потому неправильно исполняют приказания, или подобно сторожевым псам, которые сразу начинают лаять при звуке голоса [у ворот], не увидав, свой или [чужой]. Точно также и гнев из-за горячности и торопливости своей природы выслушав, но не услышав приказания, порывается отомстить: суждение или впечатление с очевидностью показывают ему, что налицо нахальство или унижение, и он, как бы сам делая вывод о том, что надо дать этому отпор, тут же начинается сердиться. А желание сразу же

1149b 35 ἴμόνον εἶπη ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἴσθησις, ὀρμῆ πρὸς  
τὴν ἀπόλαυσιν. ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ  
πῶς, ἢ δ' ἐπιθυμία οὐ. αἰσχιῶν οὖν· ὁ μὲν γὰρ τοῦ θυ-  
μοῦ ἀκρατῆς τοῦ λόγου πῶς ἡττᾶται, ὁ δὲ τῆς ἐπιθυ-  
μίας καὶ οὐ τοῦ λόγου.

ἔτι ταῖς φυσικαῖς μᾶλλον συγγνώμη ἀκολουθεῖν ὀρέ-  
5 ξεσιν, ἔπει καὶ ἐπιθυμίαις ταῖς τοιαύταις μᾶλλον ὅσαι  
κοιναὶ πᾶσι, καὶ ἐφ' ὅσον κοιναί· ὁ δὲ θυμὸς φυσικώτερον  
καὶ ἡ χαλεπότης τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν τῆς ὑπερβολῆς καὶ  
τῶν μὴ ἀναγκαίων, ὥσπερ ὁ ἀπολογούμενος ὅτι τὸν  
πατέρα τύπτει "καὶ γὰρ οὗτος" ἔφη "τὸν ἑαυτοῦ κάκεῖνος  
10 τὸν ἀνάθευ," καὶ τὸ παιδίον δεῖξας "καὶ οὗτος ἐμέ" ἔφη,  
"ὅταν ἀνὴρ γένηται· συγγενὲς γὰρ ἡμῖν" καὶ ὁ ἐλκόμενος  
ὑπὸ τοῦ υἱοῦ παύεσθαι ἐκέλευε πρὸς ταῖς θύραις· καὶ  
γὰρ αὐτὸς ἐλκύσει τὸν πατέρα μέχρις ἐνταῦθα.  
15 ἔτι ἀδικώτεροι οἱ ἐπιβουλότεροι. ὁ μὲν οὖν θυμῶδης  
οὐκ ἐπίβουλος, οὐδ' ὁ θυμὸς, ἀλλὰ φανερός· ἢ δ' ἐπιθυμία,  
καθάπερ τὴν Ἀφροδίτην φασίν·

δολοπλόκου γὰρ κυπρογενούς·

καὶ τὸν κεστὸν ἱμάντα Ὀμηρος·

πάρφασις, ἢ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονέοντος.

20 ὥστ' εἶπερ ἀδικώτερα καὶ αἰσχιῶν ἢ ἀκρασία αὕτη τῆς  
περὶ τὸν θυμὸν ἐστι, καὶ ἀπλῶς ἀκρασία καὶ κακία πῶς.

ἔτι οὐδεὶς ὑβρίζει λυπούμενος, ὁ δ' ὀργῇ ποιῶν πᾶς  
ποιεῖ λυπούμενος, ὁ δ' ὑβρίζων μεθ' ἡδονῆς. εἰ οὖν οἷς  
ὀργίζεσθαι μάλιστα δίκαιον, ταῦτα ἀδικώτερα, καὶ ἡ ἀκρα-  
σία ἢ δι' ἐπιθυμίαν· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐν θυμῷ ὕβρις.

ὥς μὲν τοίνυν αἰσχιῶν ἢ περὶ ἐπιθυμίας ἀκρασία τῆς  
25 περὶ τὸν θυμὸν, καὶ ὅτι ἐστὶν ἐγκράτεια καὶ ἡ ἀκρασία  
περὶ ἐπιθυμίας καὶ ἡδονᾶς σωματικᾶς, δῆλον· αὐτῶν δὲ  
τούτων τὰς διαφορὰς ληπτέον. ὥσπερ γὰρ εἴρηται κατ'  
ἀρχάς, αἱ μὲν ἀνθρώπιναί εἰσι καὶ φυσικαὶ καὶ τῷ γέ-  
νει καὶ τῷ μεγέθει, αἱ δὲ θηριώδεις, αἱ δὲ διὰ πηρώσεις

бросается, например, отведать, лишь только <разум или> чувство сообщит ему, что вот это сладко. Таким образом, гнев в какой-то мере следует разуму, а желание — нисколько. Следовательно, [уступка] желанию постыднее, ибо невоздержный в гневе еще как-то подчиняется доводам разума, а просто невоздержный подчиняется желанию, а не разуму.

Кроме того, следование естественным порывам более простительно, ибо даже в случае с желаниями простительно следовать тем, которые общие для всех людей, и именно в той мере, в какой они общие. А гнев и грубость более естественны, чем влечения к излишествам и тому, что не относится к необходимому. Был такой случай: избивший своего отца говорил в свое оправдание: «Да и сам он колотил своего отца, а тот — своего», а указав на сынишку, прибавил: «А этот — меня поколотит, когда станет взрослый, это у нас в роду». Или еще другой случай, когда отец приказал сыну «дотащить его до ворот», ибо и сам, бывало, волок отца ровно досюда.

И еще: чем замыслы людей коварнее, тем они более несправедливы. Вспыльчивый-то человек не коварен, и гнев не коварен — он весь налицо. Зато желание коварно как Афродита, о которой сказано:

Рожденная на Кипре кознодейка<sup>28</sup>.

И о ее «узорчатом поясе» Гомер говорит, [что в нем]:

Льстивые речи, не раз уловлявшие ум и разумных<sup>29</sup>.

Так что если эта невоздержность желаний несправедливее и постыднее, чем невоздержность в гневе, то она и есть невоздержность как таковая и даже в известном смысле порок.

Далее, никто не ведет себя нагло, если ему это неприятно, но всякий гневающийся гневается без удовольствия, наглец же действует с удовольствием. И если гнев по поводу чего-то в высшей степени справедлив, то оно должно быть менее справедливым [чем гнев], и такова невоздержность в желаниях. Ибо в гневе наглости нет.

Итак, ясно, что невоздержность в желаниях постыднее невоздержности гнева, а также что существует невоздержность и воздержность, связанные как с желаниями, так и с чувственными удовольствиями. Теперь предстоит понять, в чем различие между ними. Как было сказано вначале, одни желания являются естественными для человека как по роду, так и по степени, другие — звероподобными, третьи — вызванными

30 καὶ νοσήματα. τούτων δὲ περὶ τὰς πρώτας σωφροσύνη  
καὶ ἀκολασία μόνον ἐστίν· διὸ καὶ τὰ θηρία οὔτε σώ-  
φρονα οὔτ' ἀκόλαστα λέγομεν ἀλλ' ἢ κατὰ μεταφορὰν καὶ  
εἴ τιτι ὄλως ἄλλο πρὸς ἄλλο διαφέρει γένος τῶν ζῶων  
ὑβρεὶ καὶ σιναμωρία καὶ τῷ παμφάγον εἶναι· οὐ γὰρ ἔχει  
35 προαίρεσιν ἢ οὐδὲ λογισμόν, ἀλλ' ἐξέστηκε τῆς φύσεως, ὡς-  
1150a περὶ οἱ μαϊνόμενοι τῶν ἀνθρώπων.

ἔλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δέ· οὐ γὰρ  
διέφθαρται τὸ βέλτιον, ὡσπερ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' οὐκ ἔχει.  
ὅμοιον οὖν ὡσπερ ἄψυχον συμβάλλειν πρὸς ἔμψυχον,  
5 πότερον κάκιον· ἀσινεστέρα γὰρ ἢ φαυλότης αἰεὶ ἢ τοῦ  
μὴ ἔχοντος ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς ἀρχή. παραπλήσιον οὖν τὸ  
συμβάλλειν ἀδικίαν πρὸς ἀνθρώπον ἄδικον. ἔστι γὰρ ὡς  
ἐκάτερον κάκιον· μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν  
ἄνθρωπος κακὸς θηρίου.

VIII. περὶ δὲ τὰς δι' ἀφῆς καὶ γεύσεως ἡδονὰς καὶ λύπας  
10 καὶ ἐπιθυμίας καὶ φυγὰς, περὶ ἃς ἢ τε ἀκολασία καὶ ἢ  
σωφροσύνη διωρίσθη πρότερον, ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν ὥστε  
ἠττάσθαι καὶ ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους, ἔστι δὲ κρατεῖν καὶ  
ὧν οἱ πολλοὶ ἠττους· τούτων δ' ὁ μὲν περὶ ἡδονὰς ἀκρατῆς  
ὁ δ' ἐγκρατῆς, ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς ὁ δὲ καρτερι-  
15 κός. μεταξὺ δ' ἢ τῶν πλείστων ἕξις, κἂν εἰ ῥέπουσι μάλ-  
λον πρὸς τὰς χεῖρους.

ἐπεὶ δ' ἔναι τῶν ἡδονῶν ἀναγκαῖαί εἰσιν αἱ δ' οὐ,  
καὶ μέχρι τίνος, αἱ δ' ὑπερβολαὶ οὐ, οὐδ' αἱ ἐλλείψεις,  
ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἐπιθυμίας ἔχει καὶ λύπας, ὁ μὲν τὰς  
20 ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ἢ καθ' ὑπερβολὰς ἢ διὰ  
προαίρεσιν, δι' αὐτὰς καὶ μηδὲν δι' ἕτερον ἀποβαῖνον,  
ἀκόλαστος· ἀνάγκη γὰρ τοῦτον μὴ εἶναι μεταμελητικόν,  
ὡστ' ἀνίατος· ὁ γὰρ ἀμεταμέλητος ἀνίατος. ὁ δ' ἐλλεί-  
πων ὁ ἀντικείμενος, ὁ δὲ μέσος σώφρων. ὁμοίως δὲ καὶ

уродствами и заболеваниями. И только с первыми из них связаны целомудренность и распущенность. (Оттого зверей мы и не называем ни «целомудренными», ни «распущенными», если только не метафорически, и только в том случае, если какая-то порода в целом превосходит другую нахальством, похотливостью и прожорливостью.) У [звероподобных] нет ни разумного выбора, ни суждения, они — отклонение от естества, подобно сумасшедшим среди [здоровых] людей.

Звероподобие меньшее зло, чем порочность<sup>30</sup>, однако более страшное, ибо лучшее в такой душе не извращено, как у человека [порочного], — там его просто нет. Это все равно что сравнивать неодушевленный предмет с живым существом, кто хуже — ведь порочность того, кто не имеет внутреннего правящего начала, всегда менее опасна. Ум — такое начало. (Близко также сравнение понятия несправедливости и несправедливого человека, ведь и то и другое может оказаться хуже.) Порочный человек натворит тысячекрат больше зла, чем зверь.

**VIII.** Что касается приятного и неприятного, а также желаний и отвращений, связанных с прикосновением и ощущением на вкус (по отношению к которым были определены понятия распущенности и целомудренности), то можно быть расположенным к ним так, что уступать даже тому, с чем большинство благополучно справляется, а можно и преодолевать то, чему большинство уступает, — в первом случае, если речь идет об удовольствиях, мы назовем человека невоздержным, а во втором — воздержным, а если речь о неких страданиях, то первый — изнеженный, второй — стойкий. Посередине между ними располагается душевный склад большинства людей, хотя большинство все-таки более склонно к худшему.

Поскольку одни удовольствия необходимы, другие же отнюдь нет и допустимы лишь до известного предела, а излишества и недостаток совсем не необходимы [и в тех и других]<sup>31</sup>, — точно так же обстоит дело с желаниями и страданиями: стремящийся к излишним удовольствиям или слишком стремящийся к [необходимым], причем делающий это преднамеренно, устремляясь именно к ним, а не ради каких-то привходящих обстоятельств<sup>32</sup> — таков распущенный. И такой человек не способен раскаиваться в содеянном, а потому неисправим<sup>33</sup>, ибо не способный к раскаянию неисправим. Ему противополжен тот, в чьей жизни слишком мало удовольствий<sup>34</sup>, а

ὁ φεύγων τὰς σωματικὰς λύπας μὴ δι' ἦταν ἀλλὰ διὰ προαίρεσιν.

25 τῶν δὲ μὴ προαιρουμένων ὁ μὲν ἄγεται διὰ τὴν ἡδονήν, ὁ δὲ διὰ τὸ φεύγειν τὴν λύπην τὴν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας, ὥστε διαφέρουσιν ἀλλήλων. παντὶ δ' ἂν δόξειε χείρων εἶναι, εἴ τις μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἡρέμα πράττει τι αἰσχροῦ, ἢ εἰ σφόδρα ἐπιθυμῶν, καὶ εἰ μὴ ὀργιζόμενος τύπ-  
30 τοι ἢ εἰ ὀργιζόμενος· τί γὰρ ἂν ἐποίει ἐν πάθει ὧν; διὸ ὁ ἀκόλαστος χείρων τοῦ ἀκρατοῦς. τῶν δὲ λεχθέντων τὸ μὲν μαλακίας εἶδος μᾶλλον, ὁ δ' ἀκόλαστος.

ἀντίκειται δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ ὁ ἐγκρατής, τῷ δὲ μα-  
λακῷ ὁ καρτερικός· τὸ μὲν γὰρ καρτερεῖν ἐστὶν ἐν τῷ  
35 ἀντέχειν, ἢ δ' ἐγκράτεια ἐν τῷ κρατεῖν, ἕτερον δὲ τὸ ἀντέχειν καὶ κρατεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἠττάσθαι τοῦ νικᾶν·  
1150b διὸ καὶ αἰρετώτερον ἐγκράτεια καρτερίας ἐστίν. ὁ δ' ἐλλείπων πρὸς ἃ οἱ πολλοὶ καὶ ἀντιτείνουσι καὶ δύνανται, οὗτος μαλακὸς καὶ τρυφῶν· καὶ γὰρ ἡ τρυφή μαλακία τίς  
5 ἐστίν· ὅς ἔλκει τὸ ἰμάτιον, ἵνα μὴ πονήσῃ τὴν ἀπὸ τοῦ αἴρειν λύπην, καὶ μιμούμενος τὸν κάμνοντα οὐκ οἶεται ἄθλιος εἶναι, ἀθλίῳ ὅμοιος ὧν.

ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ ἐγκράτειαν καὶ ἀκρασίαν. οὐ γὰρ εἴ τις ἰσχυρῶν καὶ ὑπερβαλλουσῶν ἡδονῶν ἠττάται ἢ λυπῶν, θαυμαστόν, ἀλλὰ συγγνωμονικὸν εἰ ἀντιτείνων, ὥσπερ ὁ Θεοδέκτου Φιλοκτῆτης ὑπὸ τοῦ ἔχεως πεπληγμένος  
10 ἢ ὁ Καρκίνου ἐν τῇ Ἀλόπῃ Κερκύων, καὶ ὥσπερ οἱ κατέχειν πειρώμενοι τὸν γέλωτα ἀθρόον ἐκκαγχάζουσιν, οἷον συνέπεσε Ξενοφάντῳ· ἀλλ' εἴ τις πρὸς ἃς οἱ πολλοὶ δύνανται ἀντέχειν, τούτων ἠττάται καὶ μὴ δύναται ἀντιτείνειν, μὴ διὰ φύσιν τοῦ γένους ἢ διὰ νόσον, οἷον ἐν τοῖς Σκυθῶν  
15 βασίλευσιν ἢ μαλακία διὰ τὸ γένος, καὶ ὡς τὸ θῆλυ πρὸς τὸ ἄρρεν διέστηκεν.

посередине [между двумя крайностями] — целомудренный. Подобным же образом распушен и тот, кто избегает телесных страданий не потому, что он уступает [удовольствиям], а преднамеренно.

А из тех, кто поступает не преднамеренно<sup>35</sup>, одни стремятся к наслаждению, другие — избегают страдания, сопровождающего [удовлетворение] желаний, так что они друг от друга отличны: всякий, наверно, скажет, что совершающий постыдный поступок без желания или желая слабо хуже того, кто пылает желанием, и дерущийся не будучи разгневанным хуже того, кто разгневан. Что бы он натворил, если бы его охватила страсть? Поэтому распушенный хуже невоздержного. Из описанных выше душевных характеров один — это скорее вид изнеженности, другой — распушенность<sup>36</sup>.

Воздержный противоположен невоздержному, а стойкий — изнеженному, ибо проявление стойкости заключается в умении противостоять, а воздержность — в том, чтобы возобладать. «Противостоять» и «возобладать» — это разные вещи, точно так же, как «не уступать» и «побеждать». Потому воздержность более достойна избрания, чем стойкость. Кто уступает вещам, которым большинство находит в себе силы противиться, — тот изнеженный и избалованный (ведь избалованность — это своего рода изнеженность). Такой человек волочит по земле свой гиматий, дабы не доставить себе неприятность его подтянуть, или притворяется хворающим, не замечая, как он жалок, будучи подобием жалкого.

То же самое можно сказать о воздержности и невоздержности. Нет ничего удивительного в том, если человек уступит бурным и чрезмерным удовольствиям или же страданиям. Ему это простится, если он пытался таким чувствам противостоять, как укушенный змеей Филоктет у Феодекта или как Керкион в «Алопе» Каркина<sup>37</sup>, или как те, кто пытаются удержаться от смеха и вдруг раздражаются безудержным хохотом, как было с Ксенофантом<sup>38</sup>. Нет, удивительно, если кто-то уступает и не может противиться тому, чему успешно противостоит большинство людей, причем делает это не по причине наследственности или болезни, — такова, например, наследственная изнеженность скифских царей<sup>39</sup>, или слабость женского пола по сравнению с мужским.

δοκεῖ δὲ καὶ ὁ παιδιώδης ἀκόλαστος εἶναι, ἔστι δὲ μαλακός. ἡ γὰρ παιδιὰ ἀνεσίς ἐστίν, εἴπερ ἀνάπαυσις· τῶν δὲ πρὸς ταύτην ὑπερβαλλόντων ὁ παιδιώδης ἐστίν.

ἀκρασίας δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ' ἀσθένεια. οἱ  
20 μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἀγονταὶ ὑπὸ τοῦ πάθους· ἐνιοὶ γάρ, ὥσπερ προγαργαλίσαντες οὐ γαργαλίζονται, οὕτω καὶ προαισθόμενοι καὶ προῖδόντες καὶ προεγείραντες ἑαυτοὺς καὶ τὸν λογισμὸν οὐχ ἡττῶν-  
25 ται ὑπὸ τοῦ πάθους, οὐτ' ἂν ἡδὺ ἢ οὐτ' ἂν λυπηρὸν. μάλιστα δ' οἱ ὀξεῖς καὶ μελαγχολικοὶ τὴν προπετῆ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς· οἱ μὲν γὰρ διὰ τὴν ταχυτητα οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῇ φαντασίᾳ.

IX. ἔστι δ' ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελη-  
30 τικός· ἐμμένει γὰρ τῇ προαίρεσει· ὁ δ' ἀκρατὴς μεταμελητικός πᾶς. διὸ οὐχ ὥσπερ ἠπορήσαμεν, οὕτω καὶ ἔχει, ἀλλ' ὁ μὲν ἀνίατος ὁ δ' ἰατός· ἔοικε γὰρ ἡ μὲν μοχθηρία τῶν νοσημάτων οἷον ὑδέρῳ καὶ φθίσει, ἡ δ' ἀκρασία τοῖς  
35 ἐπιληπτικοῖς· ἡ μὲν γὰρ συνεχῆς ἡ δ' οὐ συνεχῆς· πονηρία. καὶ ὅλως δ' ἕτερον τὸ γένος ἀκρασίας καὶ κακίας· ἡ μὲν γὰρ κακία λανθάνει, ἡ δ' ἀκρασία οὐ λανθάνει.  
1151a αὐτῶν δὲ τούτων βελτίους οἱ ἐκστατικοὶ ἢ οἱ τὸν λόγον ἔχοντες μὲν, μὴ ἐμμένοντες δέ· ὑπ' ἐλάττονος γὰρ πάθους ἡττῶνται, καὶ οὐκ ἀπροβούλευτοι ὥσπερ ἄτεροι· ὅμοιος γὰρ ὁ ἀκρατὴς ἐστὶ τοῖς ταχὺ μεθυσκομένοις καὶ  
5 ὑπ' ὀλίγου ὀίνου καὶ ἐλάττονος ἢ ὡς οἱ πολλοί. ὅτι μὲν οὖν κακία ἢ ἀκρασία οὐκ ἔστι, φανερόν (ἀλλὰ πῆ ἴσως)· τὸ μὲν γὰρ παρὰ προαίρεσιν τὸ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἐστίν· οὐ μὴν ἀλλ' ὅμοιόν γε κατὰ τὰς πράξεις, ὥσπερ τὸ Δημοδόκου εἰς Μιλησίους



Озорной тоже обычно считается распущенным, однако на самом деле он изнеженный: игра это расслабление, если это игра во время отдыха, озорной же относится к тем, кто превышает во всем это меру.

Невоздержность двояка: с одной стороны, это импульсивность, с другой стороны — бессилие. Одни, приняв решение, под влиянием страсти не придерживаются того, что сами решили, другие же действуют под влиянием страсти, потому что не приняли никаких решений. Ибо некоторые люди предчувствуют заранее (как те, кого раньше щекотали и они уже не боятся щекотки), предвидят и взбадриваются, и их разум не уступает перед страстью, будь это нечто приятное или неприятное. Наиболее подвержены импульсивной невоздержности вспыльчивые и темпераментные: первые из-за поспешности, вторые из-за неистовства не дожидаются суждения разума, идя на поводу своего воображения.

IX. Как уже было сказано, распущенный не способен раскаиваться (ибо остается при своем намерении), между тем всякий, кто невоздержен, способен к раскаению. И потому дело обстоит не так, как было сказано в ходе перечисления апорий<sup>40</sup>, но наоборот: первый неисцелим, второй же может быть исцелен. Как представляется, нравственная испорченность относится к числу таких болезней, как, например, водянка или чахотка, а невоздержность подобна эпилептическим припадкам: первое есть хронический порок, второе — не хронический. И в целом невоздержность относится к иному роду, нежели порок, ведь порочность остается незамеченной, а невоздержность не остается незамеченной<sup>41</sup>.

Среди самих невоздержных лучше как бы «теряющие рассудок»<sup>42</sup>, чем те, кто хотя и обладают рассудком, однако не следуют ему, — потому что последние уступают меньшей страсти и, в отличие от первых, действуют не без предварительного решения. Невоздержный похож на пьянеющего быстро и от малого количества вина, т.е. от меньшего, чем считается обычным для большинства.

Итак, то, что невоздержность порочностью не является, очевидно (однако в какой-то степени — пожалуй что<sup>43</sup>). В самом деле, одно — непреднамеренно, другое — преднамеренно. Они различны, однако все-таки на деле похожи, и как Демодок сказал о милетянах:

καὶ οἱ ἀκρατεῖς ἄδικοι μὲν οὐκ εἰσίν, ἀδικήσουσι δέ.

ἐπεὶ δ' ὁ μὲν τοιοῦτος οἶος μὴ διὰ τὸ πεπεισθαι  
διώκειν τὰς καθ' ὑπερβολὴν καὶ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον  
σωματικὰς ἡδονάς, ὃ δὲ πέπεισται διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι  
οἶος διώκειν αὐτάς, ἐκεῖνος μὲν οὖν εὐμετάπειστος, οὗτος  
15 δὲ οὐ· ἢ γὰρ ἀρετὴ καὶ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἢ μὲν φθει-  
ρει ἢ δὲ σφάζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὐ ἔνεκα ἀρχή,  
ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις· οὔτε δὴ ἐκεῖ  
ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα, ἀλλ'  
ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἔθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν.  
20 σῶφρων μὲν οὖν ὁ τοιοῦτος, ἀκόλαστος δ' ὁ ἐναντίος.

ἔστι δὲ τις διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν  
λόγον, ὃν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον  
κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δ' εἶναι τοιοῦτον οἶον πεπεισθαι  
διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονάς οὐ κρατεῖ· οὗτός  
25 ἐστὶν ὁ ἀκρατής, βελτίων ὢν τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαύ-  
λος ἀπλῶς· σφάζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἢ ἀρχή. ἄλλος  
δ' ἐναντίος, ὁ ἐμμενετικὸς καὶ οὐκ ἐκστατικὸς διὰ γε τὸ  
πάθος. φανερόν δὴ ἐκ τούτων ὅτι ἢ μὲν σπουδαία ἔξις,  
ἢ δὲ φαύλη.

Χ. πότερον οὖν ἐγκρατής ἐστὶν ὁ ὀποιοῦν λόγῳ καὶ  
30 ὀποιοῦν προαιρέσει ἐμμένων ἢ ὁ τῇ ὀρθῇ, καὶ ἀκρατής  
δὲ ὁ ὀποιοῦν μὴ ἐμμένων προαιρέσει καὶ ὀποιοῦν λόγῳ  
ἢ ὁ τῷ μὴ ψευδεῖ λόγῳ καὶ τῇ προαιρέσει τῇ ὀρθῇ,  
ὥσπερ ἠπορήθη πρότερον; ἢ κατὰ μὲν συμβεβηκὸς ὀποιοῦν,  
καθ' αὐτὸ δὲ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ τῇ ὀρθῇ προαιρέσει  
35 ὃ μὲν ἐμμένει ὃ δ' οὐκ ἐμμένει; εἰ γὰρ τις τοδὶ διὰ  
1151b τοδὶ αἰρεῖται ἢ διώκει, καθ' αὐτὸ μὲν τοῦτο διώκει καὶ

Милетяне не глупы вовсе, но  
Во всех делах своих глупцам подобны<sup>44</sup>.

Так и невоздержные: они не являются виновными в несправедливости, но поступают несправедливо.

Поскольку один таков, что преследует чрезмерные и противные разуму телесные наслаждения не в силу своей убежденности<sup>45</sup>, а другой в силу убежденности, потому что он таков, что ищет этих наслаждений, то первого легко переубедить, а распущенного — нет. Ибо добродетель и порок первая — спасает, второй — губит правящее [в душе] начало<sup>46</sup>, а для практических действий начало — *то, зачем* они совершаются<sup>47</sup>, подобно тому как в математике началами являются гипотезы. Конечно, ни здесь, ни там рассуждение не научает началам, но добродетель (врождена она или приобретена) учит правильно составлять мнение о начале. Целомудренный — именно таков, а распущенный ему противоположен.

Бывает, что человек под влиянием страсти действует потеряв рассудок и вопреки правильному суждению, так что страсть владеет им настолько, что он не действует согласно правильному суждению, однако и не настолько, чтобы он пребывал в убеждении, что надлежит что есть мочи рваться к подобного рода наслаждениям. Такой человек — невоздержный, и он лучше распущенного: он не порочен совершенно, ибо в нем все еще сохраняется наилучшая составляющая — начало. Другой же ему противоположен, он остается при своем мнении и не выходит за его рамки под влиянием страсти. Из всего этого ясно, что одно состояние благое, а другое — дурное.

Х. Так кто же воздержен? Тот, кто придерживается хоть какого-нибудь суждения и какого бы то ни было решения или тот, кто придерживается правильного суждения? И кто невоздержен, — тот ли, кто не придерживается никакого решения и не следует никакому суждению или же тот, кто не придерживается суждения и правильного решения? (Эти апории уже были обозначены ранее<sup>48</sup>.) Не в том ли решение, что о каком угодно суждении или решении можно говорить только привходящим образом, а об истинном суждении и правильном решении, которых один придерживается, а другой не придерживается, — о самих по себе. Ведь если кто-то избирает и стремится к *вот этому* [А] посредством *вот этого* [В], то А он избирает само по себе и к нему стремится, в то время как В

αίρειται, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τὸ πρότερον. ἀπλῶς δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτό. ὥστε ἔστι μὲν ὡς ὀποιοῦν δόξη ὃ μὲν ἐμμένει ὃ δ' ἐξίσταται, ἀπλῶς δὲ [ὁ] τῇ ἀληθεί.

- 5 εἰσὶ δὲ τινες οἱ ἐμμενετικοὶ τῇ δόξει εἰσίν, οὓς καλοῦσιν ἰσχυρογνώμονας, οἱ δὲ δὺσπειστοὶ καὶ οὐκ εὐμετάπειστοι· οἱ ὅμοιον μὲν τι ἔχουσι τῷ ἐγκρατεῖ, ὥσπερ ὁ ἄσπυτος τῷ ἐλευθερίῳ καὶ ὁ θρασὺς τῷ θαρραλέῳ, εἰσὶ δ' ἕτεροὶ κατὰ πολλὰ. ὃ μὲν γὰρ διὰ πάθος καὶ ἐπιθυ-  
10 μίαν οὐ μεταβάλλει [ὁ ἐγκρατῆς], ἐπεὶ εὐπειστος, ὅταν τύχῃ, ἔσται ὁ ἐγκρατῆς· οἱ δὲ οὐχ ὑπὸ λόγου, ἐπεὶ ἐπιθυμίας γε λαμβάνουσι, καὶ ἄγονται πολλοὶ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν. εἰσὶ δὲ ἰσχυρογνώμονες οἱ ἰδιογνώμονες καὶ οἱ ἀμαθεῖς καὶ οἱ ἄγροικοὶ, οἱ μὲν ἰδιογνώμονες δι' ἡδονὴν καὶ  
15 λύπην· χαίρουσι γὰρ νικῶντες ἐὰν μὴ μεταπείθωνται, καὶ λυποῦνται ἐὰν ἄκυρα τὰ αὐτῶν ἢ ὥσπερ ψηφίσματα· ὥστε μᾶλλον τῷ ἀκρατεῖ εἰκόασιν ἢ τῷ ἐγκρατεῖ.

- εἰσὶ δὲ τινες οἱ τοῖς δόξασιν οὐκ ἐμμένουσιν οὐ δι' ἀκρασίαν, οἷον ἐν τῷ Φιλοκτῆτῃ τῷ Σοφοκλέους ὁ Νεοπτόλεμος· καίτοι δι' ἡδονὴν οὐκ ἐνέμεινεν, ἀλλὰ καλήν·  
20 τὸ γὰρ ἀληθεύειν αὐτῷ καλὸν ἦν, ἐπέισθη δ' ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσεῶς ψεύδεσθαι. οὐ γὰρ πᾶς ὁ δι' ἡδονὴν τι πράττων οὐτ' ἀκόλαστος οὐτε φαῦλος οὐτ' ἀκρατῆς, ἀλλ' ὁ δι' αἰσχράν.

- XI. ἐπεὶ δ' ἔστι τις καὶ τοιοῦτος οἶος ἦττον ἢ δεῖ τοῖς σωματικοῖς χαίρειν, καὶ οὐκ ἐμμένων τῷ λόγῳ, ὁ [τοιοῦτος]  
25 τούτου καὶ τοῦ ἀκρατοῦς μέσος ὁ ἐγκρατῆς· ὁ μὲν γὰρ ἀκρατῆς οὐκ ἐμμένει τῷ λόγῳ διὰ τὸ μᾶλλον τι, οὗτος δὲ διὰ τὸ ἦττόν τι· ὁ δ' ἐγκρατῆς ἐμμένει καὶ οὐδὲ δι' ἕτερον μεταβάλλει. δεῖ δὲ, εἴπερ ἡ ἐγκράτεια σπουδαῖον, ἀμφοτέρας τὰς ἐναντίας ἕξεις φαύλας εἶναι, ὥσπερ καὶ  
30 φαίνονται· ἀλλὰ διὰ τὸ τὴν ἑτέραν ἐν ὀλίγοις καὶ ὀλιγάκις

избирает привходящим образом. Когда мы говорим «само по себе», то имеем в виду «безусловно». Итак, можно сказать, что один придерживается, а другой отступает от *какого-то* мнения, но в безусловном смысле — от истинного.

Бывают люди, всегда остающиеся при своем мнении, таких зовут «упрямыми», их трудно в чем-либо убедить и нелегко разубедить. Они чем-то похожи на воздержных, — как и мот чем-то похож на щедрого, а отважный удалец на храброго, — но на самом деле между ними большая разница. Ибо воздержный не поменяет свое мнение под влиянием страсти и желания (хотя может такое случиться, что он и поддастся уговорам), но те [упрямцы] не внемлют доводам, поскольку следуют своим чувствам и по большей части руководствуются удовольствием. Упрямы своенравные, неучи и дикари неотесанные. Причина упрямства своенравных в удовольствии и страдании: они радуются, когда им удается, например, провести свой проект постановления, не изменив своего мнения, и очень страдают, когда их предложения не принимаются. Этим они больше похожи на невоздержных, чем на воздержных<sup>49</sup>.

Есть, правда, и такие, кто не по причине невоздержности отступает от своего мнения. Таков Неоптолем в «Филоктете» Софокла: хотя он изменил свое мнение скорее из-за удовольствия, но это было поистине прекрасное удовольствие, ибо Неоптолему было приятно<sup>50</sup> говорить правду, Одиссей же убедил его врать. Конечно, не каждый, кто действует ради удовольствия, является распушенным, дурным или невоздержным, но только тот, кто действует ради постыдного удовольствия.

XI. Однако встречаются и такие, кто рад телесным наслаждениями даже меньше, чем следует, и причина не в том, что они придерживаются каких-то разумных доводов. Значит, воздержный — это как раз середина между таким и невоздержным. Ибо невоздержный не остается при своем мнении вследствие «большого», а такой — вследствие «меньшего»<sup>51</sup>. Воздержный придерживается своего суждения и не отказывается от него по каким-то иным причинам. Если воздержность есть нечто благонравное, то ее противоположности должны быть порочными состояниями души, чем они и являются. Но вследствие того, что одну из противоположностей можно наблюдать только у немногих людей и в редких случаях, кажется, будто

εἶναι φανεράν, ὥσπερ ἡ σωφροσύνη τῇ ἀκολασίᾳ δοκεῖ ἐναντίον εἶναι μόνον, οὕτω καὶ ἡ ἐγκράτεια τῇ ἀκρασίᾳ.

ἐπεὶ δὲ καθ' ὁμοιότητα πολλὰ λέγεται, καὶ ἡ ἐγκράτεια ἡ τοῦ σώφρονος καθ' ὁμοιότητα ἠκολούθηκεν· ὃ τε  
35 γὰρ ἐγκρατῆς ὁ οἷος μὴδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματι-  
1152a κὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ  
δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ  
ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἡδεσθαι ἀλλὰ μὴ  
ἄγεσθαι. ὅμοιοι δὲ καὶ ὁ ἀκρατῆς καὶ ἀκόλαστος, ἕτεροι  
5 μὲν ὄντες, ἀμφοτέροι δὲ τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσιν,  
ἀλλ' ὁ μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν, ὁ δ' οὐκ οἰόμενος.

οὐδ' ἅμα φρόνιμον καὶ ἀκρατῆ ἐνδέχεται εἶναι τὸν  
αὐτόν· ἅμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἦθος δέδεικται  
ᾧν. ἔτι οὐ τῷ εἶδέναι μόνον φρόνιμος ἀλλὰ καὶ τῷ  
10 πρακτικῷ· ὁ δ' ἀκρατῆς οὐ πρακτικὸς τὸν δὲ δεινὸν οὐδὲν  
κωλύει ἀκρατῆ εἶναι· διὸ καὶ δοκοῦσιν ἐνίοτε φρόνιμοι  
μὲν εἶναί τινες ἀκρατεῖς δέ, διὰ τὸ τὴν δεινότητα δια-  
φέρειν τῆς φρονήσεως τὸν εἰρημένον τρόπον ἐν τοῖς πρώτοις  
λόγοις, καὶ κατὰ μὲν τὸν λόγον ἐγγύς εἶναι, διαφέρειν  
δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν — οὐδὲ δὴ ὡς ὁ εἰδὼς καὶ θεω-  
15 ῶν, ἀλλ' ὡς ὁ καθεύδων ἢ οἰνωμένος, καὶ ἐκὼν μὲν (τρό-  
πον γὰρ τινα εἰδὼς καὶ ὁ ποιεῖ καὶ οὐ ἔνεκα), πονηρὸς  
δ' οὐ· ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικῆς· ὥσθ' ἡμιπόνηρος, καὶ  
οὐκ ἄδικος· οὐ γὰρ ἐπίβουλος· ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν οὐκ ἐμ-  
μενετικὸς οἷς ἂν βουλευσῆται, ὁ δὲ μελαγχολικὸς οὐδὲ  
20 βουλευτικὸς ὅλας. καὶ ἔοικε δὴ ὁ ἀκρατῆς πόλει ἢ ψηφι-  
ζεται μὲν ἅπαντα τὰ δέοντα καὶ νόμους ἔχει σπουδαίους,  
χρητῆται δὲ οὐδέν, ὥσπερ Ἀναξανδρίδης ἔσκωπεν

ἡ πόλις ἐβούλεθ', ἢ νόμων οὐδὲν μέλει·

ὁ δὲ πονηρὸς χρωμένῃ μὲν τοῖς νόμοις, πονηροῖς δὲ  
χρωμένῃ.

целомудренность противостоит только распушенности (так же и воздержность — только невоздержности).

Поскольку же названия часто даются в силу сходства, то и получилось, что целомудренному приписывают также и воздержность — по сходству [этих качеств]. Ведь воздержный не действует вопреки разуму под влиянием телесных удовольствий, и целомудренный тоже, но у первого, в отличие от второго, влечения дурны, и [целомудренный] таков, что не испытывает удовольствия вопреки разуму, а [воздержный] способен испытывать подобные удовольствия, но он им не следует. Есть определенное сходство также между невоздержным и распушенным, хотя они и отличаются: оба стремятся к телесным удовольствиям, но один при этом думает, что так и надо, а другой так не думает.

Невозможно одновременно быть рассудительным и невоздержным, ибо, как было показано, рассудительный одновременно и благонравен. Кроме того, рассудительный отличается не только знанием, но и способностью действовать [согласно ему], в отличие от невоздержного. (Однако ничто не мешает тому, чтобы невоздержным был «изобретательный». Поэтому иногда приходится слышать такое мнение, что некоторые хотя рассудительны, но невоздержны, — а все потому что «изобретательность», как было сказано в предыдущих рассуждениях<sup>52</sup>, отличается от рассудительности тем, что по определению они близки, отличаются же по своему выбору<sup>53</sup>.) При этом невоздержный поступает и не так, как человек действительно осознанный, но он похож скорее на спящего или пьяного. И хотя он действует добровольно (ибо некоторым образом знает и что он делает, и зачем), все же он не является порочным. Ведь его выбор был направлен к хорошему, так что он порочен лишь наполовину<sup>54</sup>. И нельзя сказать, что он несправедлив, ведь он не злонамерен, — ведь невоздержный не придерживается своих намерений, а у темпераментного<sup>55</sup> вообще не бывает каких-то особых намерений. Невоздержный напоминает такое государство, где голосованием приняты все необходимые постановления и в котором законы хороши, — но ничто из этого не исполняется. Как иронизировал Анаксандрид:

И воля государства закон не беспокоит<sup>56</sup>.

А порочный похож на государство, хотя и живущее по законам, но — по плохим.

25 ἔστι δ' ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια περὶ τὸ ὑπερβάλλον  
τῆς τῶν πολλῶν ἕξεως· ὁ μὲν γὰρ ἐμμένει μᾶλλον ὁ δ'  
ἦττον τῆς τῶν πλείστων δυνάμεως. εὐιατοτέρα δὲ τῶν  
ἀκρασιῶν, ἦν οἱ μελαγχολικοὶ ἀκρατεύονται, τῶν βουλευο-  
μένων μὲν μὴ ἐμμενόντων δέ, καὶ οἱ δι' ἔθισμοῦ ἀκρατεῖς  
30 τῶν φυσικῶν· ῥᾶον γὰρ ἔθος μετακινήσαι φύσεως· διὰ γὰρ  
τοῦτο καὶ τὸ ἔθος χαλεπὸν, ὅτι τῇ φύσει ἔοικεν, ὡσπερ  
καὶ Εὐήνος λέγει

φημὶ πολυχρόνιον μελέτην ἔμεναι, φίλε, καὶ δὴ  
ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι.

τί μὲν οὖν ἐστὶν ἐγκράτεια καὶ τί ἀκρασία καὶ τί  
35 καρτερία καὶ τί μαλακία, καὶ πῶς ἔχουσιν αἱ ἕξεις αὐταὶ  
πρὸς ἀλλήλας, εἴρηται.

1152b περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρήσαι τοῦ τὴν πολιτι-  
XII. κὴν φιλοσοφούντος· οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων,  
πρὸς ὃ βλέποντες ἕκαστον τὸ μὲν κακὸν τὸ δ' ἀγαθὸν ἀπλῶς  
λέγομεν. ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐπισκέψασθαι περὶ  
5 αὐτῶν· τὴν γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν  
περὶ λύπας καὶ ἡδονᾶς ἔθεμεν, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ  
πλείστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναι φασιν· διὸ καὶ τὸν μακάριον  
ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν.

τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, οὔτε  
καθ' αὐτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι ταῦτ' ὁ  
10 ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν· τοῖς δ' ἔναι μὲν εἶναι, αἱ δὲ πολλαὶ  
φαύλαι. ἔτι δὲ τούτων τρίτον, εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθόν,  
ὅμως μὴ ἐνδέχεσθαι εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν.

ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθόν, ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσις  
ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητῆ, οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενῆς τοῖς  
τέλεσιν, οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκίᾳ. ἔτι ὁ σώφρων  
15 φεύγει τὰς ἡδονάς. ἔτι ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ  
τὸ ἡδύ. ἔτι ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί, καὶ ὅσῳ  
μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον, οἷον τῇ τῶν ἀφροδισίων· οὐδένα



Для большинства людей невоздержность и воздержность представляют собой крайности, ибо один держится разума больше, чем на это способно большинство, а другой меньше. Лучше поддается исцелению та невоздержность нрава, которой страдают люди темпераментные, чем невоздержность тех, кто способен принять решение, но не способен его исполнить. А также [легче исцелить] привыкших к невоздержности, чем рожденных невоздержными, ибо привычку легче поменять, чем природу. Но даже привычку изменить трудно, — в той мере, в какой она схожа с природой. Как говорит Эвен:

Друг мой, скажу я, что станет занятие природою в людях, Если за долгое время оно совершенства достигнет.<sup>57</sup>

Итак, что такое воздержность и что невоздержность, что такое самообладание и что изнеженность, и как между собой соотносятся эти качества, сказано.

ХII. Теоретическое рассмотрение удовольствия и страдания — дело философа, рассуждающего о политике, ибо он соиздатель той высшей цели, взирая на которую мы каждый раз говорим о «благе» или «зле» просто, самих по себе<sup>58</sup>. Но без этого нельзя обойтись и нам: ведь мы утверждали, что нравственные добродетели и пороки связаны с чувством удовольствия и страдания, да и счастье, по мнению большинства, причастно удовольствию, — оттого и имя «блаженный» [makarios] произвели от «радоваться» [khairein].

По мнению одних, никакое удовольствие не является благом, ни удовольствие само по себе, ни приводящее, ибо благо не тождественно удовольствию. По мнению других, бывают и хорошие удовольствия, но в основном — дурные. Есть и третье мнение, согласно которому даже если все удовольствия хороши, недопустимо, чтобы таким же удовольствием было высшее благо.

Что никакое удовольствие не есть благо, доказывают так<sup>59</sup>. Всякое удовольствие представляет собой чувственное становление к своей природе<sup>60</sup>, но никакое становление не принадлежит к тому же роду, что и его конечная цель (например: строительство дома — и сам дом)<sup>61</sup>. — Целомудренный человек удовольствий избегает. — Рассудительный стремится к отсутствию страданий, но не к удовольствиям. — Удовольствия мешают работать рассудку, и чем больше человек радуется, тем больше они ему мешают (пример — удовольствие от половой

γὰρ ἂν δύνασθαι νοῆσαι τι ἐν αὐτῇ. ἔτι τέχνη οὐδεμία ἡδονῆς· καίτοι πᾶν ἀγαθὸν τέχνης ἔργον. ἔτι παιδία  
20 καὶ θηρία διώκει τὰς ἡδονάς.

τοῦ δὲ μὴ πάσας σπουδαίας, ὅτι εἰσὶ καὶ αἰσχραὶ καὶ ὀνειδιζόμεναι, καὶ ὅτι βλαβεραὶ· νοσῶδη γὰρ ἔνια τῶν ἡδέων. ὅτι δ' οὐ τᾶριστον ἡδονή, ὅτι οὐ τέλος ἀλλὰ γένεσις. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα σχεδὸν ταῦτ' ἐστίν.

XIII. ὅτι δ' οὐ συμβαίνει διὰ ταῦτα μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄριστον, ἐκ τῶνδε δῆλον.

πρῶτον μὲν, ἐπεὶ τὸ ἀγαθὸν διχῶς (τὸ μὲν γὰρ ἀπλῶς τὸ δὲ τινί), καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ ἕξεις ἀκολουθήσουσιν, ὥστε καὶ αἱ κινήσεις καὶ αἱ γενέσεις, καὶ αἱ φαύλαι  
30 δοκοῦσαι εἶναι αἱ μὲν ἀπλῶς φαύλαι τινὶ δ' οὐ ἄλλ' αἰρεταὶ τῷδε, ἔναι δ' οὐδὲ τῷδε ἀλλὰ ποτὲ καὶ ὀλίγον χρόνον αἰρεταί, ἀπλῶς δ' οὐ· αἱ δ' οὐδ' ἡδοναί, ἀλλὰ φαίνονται, ὅσαι μετὰ λύπης καὶ ἰατρείας ἔνεκεν, οἷον αἱ τῶν καμνόντων.

ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ' ἕξις, κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαι  
35 εἰσιν· ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως, ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας  
1153a εἰσὶν ἡδοναί, οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν [ἐνέργεια], τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεοῦς οὔσης. σημεῖον δ' ὅτι οὐ τῷ αὐτῷ ἡδεῖ χαίρουσιν ἀναπληρουμένης τε τῆς φύσεως καὶ καθεστηκυίας, ἀλλὰ καθεστηκυίας μὲν τοῖς ἀπλῶς ἡδέσιν, ἀναπληρου-  
5 μένης δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις· καὶ γὰρ ὀξέσι καὶ πικροῖς χαίρουσιν, ὧν οὐδὲν οὔτε φύσει ἡδὺ οὔθ' ἀπλῶς ἡδὺ. ὥστ' οὐδ' ἡδοναί· ὡς γὰρ τὰ ἡδέα πρὸς ἄλληλα διεστήκεν, οὕτω καὶ αἱ ἡδοναὶ αἱ ἀπὸ τούτων.

близости: едва ли кто способен о чем-то думать в это время). — Не существует искусства [получать] удовольствие, а ведь всякое благо является делом искусства. — К удовольствиям тянутся дети и животные.

Что не все удовольствия хороши, [доказывают так]: есть удовольствия постыдные и позорные, более того, есть даже вредные [для здоровья], ибо некоторые представляют из себя заболевания. Что удовольствие не высшее благо, [доказывают тем,] что оно не конечная цель, а становление. Примерно таковы существующие мнения по этому вопросу.

ХIII. Но из всего перечисленного не следует, что удовольствие совсем не благо и не высшее благо, и это очевидно из нижеследующего.

Во-первых, поскольку «благо» имеет два значения («безотносительное благо» и «благо для кого-то»), то соответственно говорится о природах и состояниях<sup>62</sup>, а также о движении и становлении. И одни из тех [удовольствий], которые считаются дурными, будучи просто безусловно дурны, для кого-то не так уж и дурны, и даже желательны<sup>63</sup>. Или есть такие, которые пусть и не всегда избираются кем-то, но — иногда, на короткое время. К тому же некоторые из [ощущений] и не являются удовольствиями, а только кажутся ими, — те, что сопряжены со страданием и [претерпеваются] ради исцеления, например, таковы ощущения страдающих от боли<sup>64</sup>.

Далее, поскольку благо это, с одной стороны, деятельность, с другой — состояние<sup>65</sup>, то [деятельности], ведущие к восстановлению естественного состояния, приятны лишь входящим образом (когда у нас возникает вожделение, то это деятельность нашей природы в состоянии нужды), но бывают удовольствия и без сопровождающих их страдания и вожделения, например, деятельность созерцания, когда наша природа ни в чем не нуждается. Доказательством может послужить то, что нам приятно не одно и то же, когда природа восполняет потребность и когда она удовлетворена: в последнем случае мы радуемся приятному как таковому<sup>66</sup>, а стремясь восполнить естественную потребность — противоположному, ведь иногда нам нравится и кислое, и горькое, которые по своей природе, или в безусловном смысле, не являются приятными. Так что и удовольствия соотносятся так же, ибо как соотносятся вещи приятные, так соотносятся зависимые от них удовольствия.

ἔτι οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς,  
ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως· οὐ γὰρ γενέσεις  
10 εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πάσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος·  
οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων· καὶ τέλος οὐ  
παισῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων  
τῆς φύσεως. διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν  
φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν  
15 τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἄντι δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπό-  
διστον. δοκεῖ δὲ γένεσις τισιν εἶναι, ὅτι κυρίως ἀγαθόν·  
τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται εἶναι, ἔστι δ' ἕτερον.

τὸ δ' εἶναι φαύλας ὅτι νοσώδη ἔνια ἡδέα, τὸ αὐτὸ καὶ  
ὅτι ὑγιεινὰ ἔνια φαύλα πρὸς χρηματισμόν. ταύτη οὖν  
20 φαύλα ἄμφω, ἀλλ' οὐ φαύλα κατὰ γε τοῦτο, ἔπει καὶ τὸ  
θεωρεῖν ποτὲ βλάπτει πρὸς ὑγίειαν. ἐμποδίζει δὲ οὔτε  
φρονήσει οὐθ' ἔξει οὐδεμιᾶ ἢ ἀφ' ἐκάστης ἡδονῆς, ἀλλ' αἰ  
ἀλλότριαι, ἔπει αἰ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν μᾶλλον  
ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μανθάνειν.

τὸ δὲ τέχνης μὴ εἶναι ἔργον ἡδονῆν μηδεμίαν εὐ-  
25 λόγως συμβέβηκεν· οὐδὲ γὰρ ἄλλης ἐνεργείας οὐδεμιᾶς  
τέχνη ἐστίν, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως· καίτοι καὶ ἡ μυρεψικὴ  
τέχνη καὶ ἡ ὀψοποιητικὴ δοκεῖ ἡδονῆς εἶναι.

τὸ δὲ τὸν σώφρονα φεύγειν καὶ τὸν φρόνιμον διώκειν  
τὸν ἄλυπον βίον, καὶ τὸ τὰ παιδιά καὶ τὰ θηρία διώκειν,  
τῷ αὐτῷ λύεται πάντα. ἔπει γὰρ εἴρηται πῶς ἀγαθαί  
30 ἄπλῶς καὶ πῶς οὐκ ἀγαθαί πάσαι αἰ ἡδοναί, τὰς τοιαύ-  
τας καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ παιδιά διώκει, καὶ τὴν τούτων  
ἀλυπίαν ὁ φρόνιμος, τὰς μετ' ἐπιθυμίας καὶ λύπης, καὶ  
τὰς σωματικὰς (τοιαῦται γὰρ αὐταί) καὶ τὰς τούτων ὑπερ-  
βολάς, καθ' ὅς ὁ ἀκόλαστος ἀκόλαστος. διὸ ὁ σώφρων  
35 φεύγει ταύτας, ἔπει εἰσὶν ἡδοναί καὶ σώφρονος.

Далее, из того, что говорится о цели и становлении, вовсе не обязательно следует, что должно быть нечто иное, лучшее, нежели удовольствие. Ибо удовольствия не суть становления и не все из них даны через становление, но некоторые являются деятельностями и [сами себе] цель. И они сопровождают не становление чего-либо, а его применение<sup>67</sup>. Да и цель не у всех отлична от них самих, но только у тех удовольствий, которые сопровождают восполнение природы. А потому не очень хорошо было сказано, что удовольствие есть «чувственное становление», но лучше бы сказать, что оно есть «деятельность природной способности», а вместо «чувственного» надо бы сказать «беспрепятственного». Есть, правда, и такое мнение, что удовольствие все-таки становление, на том основании, что оно есть благо по преимуществу, ибо полагают, что деятельность это становление. Но на самом деле это вещи разные.

Думать, что все удовольствия дурны, потому что некоторые приятные вещи вредны для здоровья — это все равно, что [считать дурным здоровье, поскольку] некоторые полезные для здоровья вещи дурны для накопления денег<sup>68</sup>. Тут уж получится, что и удовольствие, и здоровье очень дурны, только они дурны не поэтому<sup>69</sup>, ведь и умозрение иногда вредит здоровью. Но ни для рассудительности, ни для любого другого состояния доставляемое ими удовольствие не является им помехой (а мешают иные удовольствия), поскольку удовольствия от созерцания и изучения заставляют еще больше созерцать и изучать.

А то, что удовольствие не дело искусства, вполне понятно: ведь искусство вообще не для деятельности<sup>70</sup>, а для способности. Хотя, пожалуй, кажется, что ароматическое или поваренное искусство созданы для удовольствия.

Апория о том, что целомудренный избегает удовольствий, а рассудительный ищет отсутствия страданий, а также что дети и животные стремятся к удовольствиям, решается с помощью тех же доводов. Про удовольствия уже было сказано<sup>71</sup>, в каком смысле одни из них безусловно хороши, а другие не хороши. Так вот, животные и дети стремятся к последним из них, и отсутствия страданий именно от этих удовольствий ищет человек рассудительный. Эти удовольствия, возникающие через вождение и страдание, — телесные (они ведь таковы). Причем они стремятся к чрезмерности в них, и за это распущенный называется распущенным. А целомудренный человек поэтому их и избегает, ведь у целомудренного — свои удовольствия.

1153b ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται, καὶ  
XIV. φευκτόν· ἢ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακόν, ἢ δὲ τῷ πῆ ἐμποδι-  
στική. τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἢ φευκτόν τι καὶ κακόν,  
ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι. ὡς γὰρ  
5 Ἰσπεύσιππος ἔλυνε, οὐ συμβαίνει ἡ λύσις, ὥσπερ τὸ μείζον  
τῷ ἐλάττωι καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον· οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ  
κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν.

τᾶριστόν τ' οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἶναι, εἰ ἔναι  
φαύλαι ἡδοναί, ὥσπερ καὶ ἐπιστήμην τινα ἐνίων φαύλων  
10 οὐσῶν. ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, εἴπερ ἐκάστης ἕξεώς  
εἰσιν ἐνέργεια ἀνεμπόδιστοι, εἴθ' ἡ πασῶν ἐνέργειά ἐστιν  
εὐδαιμονία εἴτε ἡ τινὸς αὐτῶν, ἂν ἢ ἀνεμπόδιστος, αἰρετω-  
τάτην εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡδονή. ὥστε εἴη ἂν τις  
ἡδονὴ τὸ ἄριστον, τῶν πολλῶν ἡδονῶν φαύλων οὐσῶν, εἰ  
ἔτυχεν, ἀπλῶς. καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν  
15 οἶονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν  
εὐδαιμονίαν, εὐλόγως· οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμ-  
ποδιζομένη, ἢ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων· διὸ προσδεῖται  
ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ  
τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζεται ταῦτα.

οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις  
20 ἡ περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ἢ ἀγαθός,  
ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν. διὰ δὲ τὸ προσδεῖ-  
σθαι τῆς τύχης δοκεῖ τισὶ ταῦτόν εἶναι ἢ εὐτυχία τῇ  
εὐδαιμονίᾳ, οὐκ οὔσα, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ ὑπερβάλλουσα  
ἐμπόδιός ἐστιν, καὶ ἴσως οὐκέτι εὐτυχίαν καλεῖν δίκαιον·  
25 πρὸς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ὁ ὅρος αὐτῆς.

XIV. А вот с тем, что страдание есть зло, которого стараются избегать, согласны все. В самом деле, оно или в безусловном смысле зло, или в том, что препятствует [какому-то действию]. Но противоположное тому, чего избегают и именно постольку, поскольку его избегают как зло, — это благо. Следовательно, удовольствие необходимо есть некое благо. Решение, предложенное Спевсиппом<sup>72</sup>, эту апорию не разрешает. Он указал, что как большее противоположно меньшему и равному, [так удовольствие противоположно и страданию, и отсутствию страдания], ведь не мог же он объявить удовольствие каким-то злом.

Высшему благу, пожалуй, ничто не мешает быть удовольствием, хотя некоторые удовольствия и дурны (равно оно может быть и неким знанием, хотя есть знания и весьма низменные). Пожалуй, даже необходимо, — если только у каждого состояния имеется своя деятельность, которая осуществляется им беспрепятственно, — чтобы эта деятельность (или всех состояний души, или какого-то одного, — чем бы ни было счастье), которой ничто не препятствует, и была тем, чего избирают прежде всего. А это и есть удовольствие. Итак, «высшее благо» должно быть неким удовольствием, — хотя постыдных удовольствий и предостаточно, — притом, если решиться определить точнее, то удовольствием как таковым. Поэтому многие считают, что счастливая жизнь — это жизнь приятная, и связывают, таким образом, со счастьем удовольствие. И это имеет смысл: ведь никакая деятельность не будет совершенной, если что-то ей препятствует, а счастье относится к деятельности совершенным. Оттого счастливому нужны также и телесные блага, и блага внешние, и удача, чтобы [их отсутствие] не помешало счастью.

Те же, кто называют счастливым человека под пыткой на дыбе или впавшего в величайшие несчастья, лишь бы был он человеком добродетельным, вольно или невольно<sup>73</sup> говорят глупость. А ведь именно из-за того, что в дополнение к счастью нужна еще и удача, многим кажется, что счастье и удача это одно и то же, хотя это не так, поскольку если удачи слишком много, это будет мешать<sup>74</sup>, и пожалуй, несправедливо считать чрезмерную удачу «*благой* удачей», ибо она как удача определяется только в связи со счастьем<sup>75</sup>.

καὶ τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους  
τὴν ἡδονὴν σημεῖόν τι τοῦ εἶναι πως τὸ ἄριστον αὐτῆν·

φήμη δ' οὐτις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦν τινα λαοὶ  
πολλοὶ ...

ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ' ἔξις ἡ ἀρίστη  
30 οὐτ' ἔστιν ἢ οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν αὐτὴν  
πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες. ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ  
ἦν οἶονται οὐδ' ἦν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτῆν· πάντα γὰρ  
φύσει ἔχει τι θεῖον. ἀλλ' εἰλήφασιν τὴν τοῦ ὀνόματος  
κληρονομίαν αἱ σωματικαὶ ἡδοναὶ διὰ τὸ πλειστάκις τε  
35 παραβάλλειν εἰς αὐτάς καὶ ἅπαντας μετέχειν αὐτῶν· διὰ τὸ  
1154a μόνας οὖν γνωρίμους εἶναι ἢ ταύτας μόνας οἶονται εἶναι.

φανερὸν δὲ καὶ ὅτι, εἰ μὴ ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ἡ ἐνέρ-  
γεια, οὐκ ἔσται ζῆν ἡδέως τὸν εὐδαίμονα· τίνος γὰρ ἕνεκα  
5 δέοι ἂν αὐτῆς, εἴπερ μὴ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ λυπηρῶς ἐν-  
δέχεται ζῆν; οὔτε κακὸν γὰρ οὐτ' ἀγαθὸν ἢ λύπη, εἴπερ  
μηδ' ἡδονή· ὥστε διὰ τί ἂν φεύγοι; οὐδὲ δὴ ἡδίων ὁ βίος  
ὁ τοῦ σπουδαίου, εἰ μὴ καὶ αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ.

περὶ δὲ δὴ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ἐπισκεπτέον τοῖς  
λέγουσιν ὅτι ἔνιαί γε ἡδοναὶ αἰρεταὶ σφόδρα, οἷον αἱ  
10 καλαί, ἀλλ' οὐχ αἱ σωματικαὶ καὶ περὶ αἷς ὁ ἀκόλαστος.  
διὰ τί οὖν αἱ ἐναντία λύπαι μοχθηραί; κακῶ γὰρ ἀγαθὸν  
ἐναντίον. ἢ οὕτως ἀγαθαὶ αἱ ἀναγκαῖαι, ὅτι καὶ τὸ μὴ  
κακὸν ἀγαθὸν ἐστίν; ἢ μέχρι τοῦ ἀγαθοῦ; τῶν μὲν γὰρ  
ἕξεων καὶ κινήσεων ὅσων μὴ ἔστι τοῦ βελτίονος ὑπερβολή,  
15 οὐδὲ τῆς ἡδονῆς ὅσων δ' ἔστι, καὶ τῆς ἡδονῆς. ἔστιν δὲ  
τῶν σωματικῶν ἀγαθῶν ὑπερβολή, καὶ ὁ φαῦλος τῷ  
διώκειν τὴν ὑπερβολὴν ἐστίν, ἀλλ' οὐ τὰς ἀναγκαίας·  
πάντες γὰρ χαίρουσί πως καὶ ὄψοις καὶ οἴνοις καὶ ἀφρο-  
δισίοις, ἀλλ' οὐχ ὡς δεῖ. ἐναντίως δ' ἐπὶ τῆς λύπης·  
20 οὐ γὰρ τὴν ὑπερβολὴν φεύγει, ἀλλ' ὅλως· οὐ γὰρ



То, что все животные и люди<sup>76</sup> стремятся к удовольствию, свидетельствует в пользу того, что в каком-то смысле удовольствие и есть «высшее благо», а

Что говорится в народе бесследно не канет...<sup>77</sup>

Но поскольку «природа» и «наилучшее состояние» у людей и животных разные (и суть разные, и кажутся), то они ищут не одинакового удовольствия, хотя, конечно, все — удовольствия. А может быть, они ищут не того удовольствия, о котором думают и говорят, но именно того [истинного]. Ибо все по природе имеет нечто божественное. Но именно телесные удовольствия завладели именем удовольствия, потому что люди чаще всего с ними сталкиваются и все им причастны. И вот, вследствие того, что только они одни известны, и считается, что только они и существуют.

Но очевидно и то, что если удовольствие не есть благо и не есть деятельность, то счастливый не будет жить с удовольствием: чего ради ему нужно удовольствие, если оно не благо? Можно ведь [быть счастливым] и живя в страданиях. Страдание же не будет ни злом, ни благом, если удовольствие не благо. Тогда зачем же его избегать? Получается, в жизни человека добродетельного не будет удовольствий, если не будет удовольствия в том, что он делает.

Относительно телесных наслаждений рассмотрим еще и такое мнение, согласно которому некоторые удовольствия считаются весьма достойными избрания (например, «прекрасные» удовольствия), но отнюдь не телесные, не те, что привлекают распущенного. Спрашивается, отчего противоположные телесным удовольствиям страдания порочны? Ведь злу противоположно благо<sup>78</sup>. В том ли смысле необходимые удовольствия хороши, что отсутствие зла уже хорошо? Или они хороши до известной степени<sup>79</sup>? Ведь при одних состояниях и движениях души невозможен избыток по отношению к лучшему, и здесь невозможен избыток удовольствия<sup>80</sup>, а при других избыток возможен, и здесь возможен также избыток удовольствия. Но в телесных благах избыток возможен, и порочный человек порочен потому, что ищет избыточных, а не необходимых удовольствий (всем в известной степени приятны и кушанья, и напитки, и любовные наслаждения, но не в должной степени<sup>81</sup>). А со страданием все наоборот, ибо дурной человек избегает не чрезмерного страдания, а страдания вообще, ведь страдание

έστι τῇ ὑπερβολῇ λύπη ἐναντία ἀλλ' ἢ τῷ διώκοντι τὴν ὑπερβολὴν.

XV. ἐπεὶ δ' οὐ μόνον δεῖ ἀληθὲς εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους· τοῦτο γὰρ συμβάλλεται πρὸς τὴν πίστιν· ὅταν γὰρ εὐλόγον φανῇ τὸ διὰ τί φαίνεται ἀληθὲς οὐκ ὄν  
25 ἀληθές, πιστεύειν ποιεῖ τῷ ἀληθεῖ μᾶλλον· ὥστε λεκτέον διὰ τί φαίνονται αἱ σωματικαὶ ἡδοναὶ αἰρετώτεραι.

πρῶτον μὲν οὖν δὴ ὅτι ἐκκρούει τὴν λύπην· καὶ διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῆς λύπης, ὡς οὐσης ἰατρείας, τὴν ἡδονὴν διώκουσι τὴν ὑπερβάλλουσαν καὶ ὅλως τὴν σωματικὴν.  
30 σφοδραὶ δὲ γίνονται αἱ ἰατρεῖαι, διὸ καὶ διώκονται, διὰ τὸ παρὰ τὸ ἐναντίον φαίνεσθαι. καὶ οὐ σπουδαῖον δὴ δοκεῖ ἡ ἡδονὴ διὰ δύο ταῦτα, ὥσπερ εἴρηται, ὅτι αἱ μὲν φαύλης φύσεώς εἰσι πράξεις (ἢ ἐκ γενετῆς, ὥσπερ θηρίου, ἢ δι' ἔθος, οἷον αἱ τῶν φαύλων ἀνθρώπων), αἱ δ' ἰατρεῖαι  
1154b [ἴτι] ἐνδεοῦς, καὶ ἔχειν βέλτιον ἢ γίνεσθαι· αἱ δὲ συμβαίνουσι τελευομένων· κατὰ συμβεβηκὸς οὖν σπουδαῖαι.

ἔτι διώκονται διὰ τὸ σφοδραὶ εἶναι ὑπὸ τῶν ἄλλαις μὴ δυναμένων χαίρειν· αὐτοὶ γοῦν αὐτοῖς δίψας τινὰς παρασκευάζουσιν. ὅταν μὲν οὖν ἀβλαβεῖς, ἀνεπιτίμητον,  
5 ὅταν δὲ βλαβεράς, φαῦλον. οὔτε γὰρ ἔχουσιν ἕτερα ἐφ' οἷς χαίρουσιν, τό τε μηδέτερον πολλοῖς λυπηρὸν διὰ τὴν φύσιν. αἰεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῶον, ὥσπερ καὶ οἱ φυσιολόγοι μαρτυροῦσι, τὸ ὄραν, τὸ ἀκούειν φάσκοντες εἶναι λυπηρὸν· ἀλλ' ἤδη συνήθεις ἐσμέν, ὡς φασίν. ὁμοίως δ'  
10 ἐν μὲν τῇ νεότητι διὰ τὴν αὐξήσιν ὥσπερ οἱ οἰνωμένοι διάκεινται, καὶ ἡδὺ ἡ νεότης. οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν δέονται αἰεὶ ἰατρείας· καὶ γὰρ τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ διὰ τὴν κρᾶσιν, καὶ αἰεὶ ἐν ὀρέξει σφοδρᾷ εἰσὶν· ἐξελαύνει δὲ ἡδονὴ λύπην ἢ τ' ἐναντία καὶ ἡ τυχοῦσα,  
15 ἐὰν ἢ ἰσχυρά· καὶ διὰ ταῦτα ἀκόλαστοι καὶ φαῦλοι γίνονται.

как таковое не противоположно избытку удовольствия, разве только для того, кто ищет именно избытка.

XV. Поскольку нужно не только установить истину, но и причину заблуждения (ведь это доставляет уверенность: если как следует объяснить, почему истиной кажется то, что истиной не является, то увеличивается доверие к истине), — постольку нужно сказать о том, почему кажется, что телесные удовольствия более достойны избрания.

Прежде всего, конечно, потому, что они перебивают страдание; поэтому при непомерных страданиях люди словно лекарства ищут удовольствия чрезмерного и целиком телесного. Удовольствия оказываются самыми мощными лекарствами, недаром их так преследуют: ведь рядом со своей противоположностью удовольствие особенно заметно. (И удовольствие не считается чем-то хорошим по двум уже названным причинам: одни удовольствия суть проявления дурной природы, — дурной или от рождения, как у животных, или от привычки, каковы удовольствия людей порочных, — другие же удовольствия суть лекарства, когда бывает лишенность [необходимого]<sup>82</sup>. Однако быть во всяком случае лучше, чем становиться. Эти [удовольствия] сопровождают процесс выполнения, поэтому они хороши лишь привходящим образом<sup>83</sup>.)

Далее, их преследуют потому, что для всех, кто не способен радоваться иным удовольствиям, телесные удовольствия являются сильнейшими, — так что они сами в себе разжигают какую-нибудь похоть<sup>84</sup>: когда это безвредные желания<sup>85</sup>, тут укорять не в чем, когда же вредные — тогда дело плохо. Просто у таких людей нет никаких других радостей, и для большинства состояние, когда нет ничего, ни [радости], ни [страдания], тягостно по самой природе (а живому существу всегда больно, на что указывают и натурфилософы: зрение и слышание болезненны, но мы уже к этому привыкли, как они говорят<sup>86</sup>). Подобным образом и в юности из-за роста организма мы словно во хмелю<sup>87</sup>, поэтому юность и приятна. Все люди темпераментные по своей природе нуждаются в постоянном врачебном наблюдении, ведь их тело всегда исполнено страдания из-за [повышенной] температуры, поэтому у них постоянно сильнейшие влечения. Удовольствие же изгоняет страдание, — и противоположное страданию, и какое угодно другое, лишь бы было достаточно сильным. По этой причине и становятся невоздержными и порочными<sup>88</sup>.

αἱ δ' ἄνευ λυπῶν οὐκ ἔχουσιν ὑπερβολήν· αὐται δὲ τῶν φύσει ἡδέων καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκός ἡδέα τὰ ἰατρεύοντα· ὅτι γὰρ συμβαίνει ἰατρεύεσθαι τοῦ ὑπομένουτος ὑγιούς πρᾶττοντός τι, διὰ  
20 τοῦτο ἡδὺ δοκεῖ εἶναι· φύσει δ' ἡδέα, ἃ ποιεῖ πρᾶξιν τῆς τοιαύτου φύσεως.

οὐκ αἰεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλήν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναι τι καὶ ἕτερον, καθὼς φθαρτοί, ὥστε ἂν τι θάτερον πρᾶττη, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν, ὅταν δ' ἰσάζῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ οὔθ' ἡδὺ τὸ  
25 πρᾶττόμενον· ἐπεὶ εἴ του ἢ φύσις ἀπλή εἴη, αἰεὶ ἢ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς αἰεὶ μίαν καὶ ἀπλήν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσιος, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει. μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύ, κατὰ τὸν ποιη-  
30 τήν, διὰ πονηρίαν τινά· ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος ὁ πονηρός, καὶ ἢ φύσις ἢ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἀπλή οὐδ' ἐπιεικής.

περὶ μὲν οὖν ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας καὶ περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης εἴρηται, καὶ τί ἕκαστον καὶ πῶς τὰ μὲν ἀγαθὰ αὐτῶν ἐστὶ τὰ δὲ κακά· λοιπὸν δὲ καὶ περὶ φιλίας ἐροῦμεν.

1234b

## H

I. Περὶ φιλίας, τί ἐστὶ καὶ ποῖόν τι, καὶ τίς ὁ φίλος,  
20 καὶ πότερον ἢ φιλία μοναχῶς λέγεται ἢ πλεοναχῶς, καὶ εἰ πλεοναχῶς, πόσα ἐστίν, ἔτι δὲ πῶς χρηστέον τῷ φίλῳ καὶ τί τὸ δίκαιον τὸ φιλικόν, ἐπισκεπτέον οὐθενὸς ἦττον τῶν περὶ τὰ ἥθη καλῶν καὶ αἰρετῶν. τῆς τε γὰρ πολι-  
τικῆς ἔργον εἶναι δοκεῖ μάλιστα ποιῆσαι φιλίαν, καὶ τὴν ἀρετὴν διὰ τοῦτό φασι εἶναι χρήσιμον· οὐ γὰρ ἐνδέχεσθαι  
25 φίλους ἑαυτοῖς εἶναι τοὺς ἀδικουμένους ὑπ' ἀλλήλων.

Но есть и такие удовольствия, которые не связаны со страданием, и для них нет избытка. Они относятся к приятному по природе, причем не привходящим образом. Я называю приятным привходящим образом то, что приятно как исцеление [от боли]. Действительно, исцеление, по-видимому, потому доставляет удовольствие, что оно сопутствует действию того, что остается здоровым [в организме]<sup>89</sup>. А по природе приятно то действие, которое соответствует действию своей природы.

Не всегда нам приятно одно и то же, ибо наша природа не проста, но включает и нечто иное (из-за чего мы и смертны<sup>90</sup>). Поэтому действие одной части для другой, естественно, против ее природы. Когда же достигается равновесие, то это действие не кажется ни приятным, ни неприятным. А если бы природа наша была проста, для нее всегда одно и то же действие было самым приятным. Поэтому бог всегда услаждается единым и простым удовольствием. Ибо есть не только деятельность движения, но и деятельность неподвижности, и удовольствие сильнее в покое, чем в движении<sup>91</sup>. По словам поэта, «перемена слаще всего», — однако это так в силу известной испорченности. Подобно тому, как испорченный человек переменчив, так же переменчива и природа, нуждающаяся в переменных, ведь она не проста и не разумна в подобающей мере.

Итак, о воздержности и невоздержности, а также об удовольствии и страдании сказано. Сказано, что есть каждое из них и в каком смысле одни из них хороши, а другие дурны. Остается теперь сказать о дружбе.

## Книга седьмая

I. О дружбе, а именно, что есть дружба и какова она бывает, и кто есть друг<sup>1</sup>, говорится ли о дружбе в одном смысле или во многих, и если во многих, то в каких, к тому же как следует обращаться с другом и что считается в дружбе справедливым, — все это заслуживает не менее внимательного рассмотрения, нежели вопрос о том, что в области нравов бывает прекрасным и предпочтительным. Дело в том, что установление дружеских связей считается прежде всего задачей государственной и, как утверждают иные, добродетель полезна именно по этой причине: ибо нарушают справедливость в отношении между собой, как правило, те, кто не связан дружескими

ἔτι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον περὶ τοὺς φίλους εἶναι  
μάλιστα πάντες φαμέν, καὶ ὁ αὐτὸς δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι  
καὶ ἀγαθὸς καὶ φίλος, καὶ φιλία ἠθικὴ τις εἶναι ἕξις,  
καὶ ἐάν τις βούληται ποιῆσαι ὥστε μὴ ἀδικεῖν, ἅλις  
30 φίλους ποιῆσαι· οἱ γὰρ ἀληθινοὶ φίλοι οὐκ ἄδικοῦσιν.  
ἀλλὰ μὴν καὶ ἐάν δίκαιοι ᾧσιν, οὐκ ἀδικήσουσιν· ἢ  
ταῦτόν ἄρα ἢ ἐγγύς τι ἢ δικαιοσύνη καὶ ἢ φιλία. πρὸς  
δὲ τούτοις τῶν μεγίστων ἀγαθῶν τὸν φίλον εἶναι ὑπο-  
λαμβάνομεν, τὴν δὲ ἀφιλίαν καὶ τὴν ἐρημίαν δεινότατον,  
ὅτι ὁ βίος ἅπας καὶ ἡ ἐκούσιος ὁμιλία μετὰ τούτων·  
1235a μετ' οἰκείων γὰρ ἢ μετὰ συγγενῶν ἢ μεθ' ἐταίρων συν-  
διημερεύομεν, ἢ τέκνων ἢ γονέων ἢ γυναικός. καὶ τὰ  
ἴδια δίκαια τὰ πρὸς τοὺς φίλους ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν μόνον,  
τὰ δὲ πρὸς τοὺς ἄλλους νενομοθέτηται, καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.  
ἀπορεῖται δὲ πολλὰ περὶ τῆς φιλίας, πρῶτον μὲν  
5 ὡς οἱ ἐξῶθεν περιλαμβάνοντες καὶ ἐπὶ πλεον λέγοντες·  
δοκεῖ γὰρ τοῖς μὲν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ εἶναι φίλον, ὅθεν  
εἴρηται

ὡς αἰεὶ τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον·

καὶ γὰρ

κολοῖδός παρὰ κολοῖδόν·

ἔγνω δὲ φῶρ τε φῶρα, καὶ λύκος λύκον.

10 οἱ δὲ φυσιολόγοι καὶ τὴν ὅλην φύσιν διακοσμοῦσιν  
ἀρχὴν λαβόντες τὸ τὸ ὅμοιον ἰέναι πρὸς τὸ ὅμοιον, διὸ  
Ἐμπεδοκλῆς καὶ τὴν κύν' ἔφη καθῆσθαι ἐπὶ τῆς κεραμίδος  
διὰ τὸ ἔχειν πλεῖστον ὅμοιον. οἱ μὲν οὖν οὕτω τὸ φί-  
λον λέγουσιν· οἱ δὲ τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φασὶν εἶναι  
15 φίλον. τὸ μὲν γὰρ ἐρώμενον καὶ ἐπιθυμητὸν πάντιν εἶναι  
φίλον, ἐπιθυμεῖ δὲ οὐ τὸ ξηρὸν τοῦ ξηροῦ, ἀλλ' ὑγροῦ,  
ὅθεν εἴρηται

ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖα

καὶ τὸ

узами<sup>2</sup>. Да и вообще о справедливом или несправедливом чаще всего мы говорим тогда, когда речь идет о дружеских отношениях (и кто нам кажется добродетельным, тот кажется и другом, а сама дружба представляется неким этическим свойством человека), и если бы кто-то решил для себя в делах не допускать нарушений справедливости, он тут же приобрел бы множество друзей: ибо истинные друзья не допускают несправедливость по отношению друг к другу. Но ведь и те, кого мы называли справедливыми, тоже никогда не будут чинить несправедливости по отношению друг к другу, а следовательно, справедливость и дружба суть одно и то же или нечто весьма близкое. Добавим к тому же, что друг относится к числу наибольших благ, тогда как страшнее всего не иметь друзей или быть одиноким, ведь вся наша жизнь состоит в общении, прежде всего в добровольном: с домашними или родственниками, или товарищами, с детьми или родителями, с женой день за днем мы проводим в тесной близости. И здесь, в частной жизни, оправданное в отношениях с друзьями зависит только от нас, в остальных же отношениях — определяется законами и от нас не зависит.

Однако в определении дружбы мы сталкиваемся с многочисленными затруднениями и прежде всего с тем, что некоторые определяют дружбу с внешней стороны и расширительно: согласно их мнению, дружественно подобное подобному, почему и сказано

Равного с равным бессмертные сводят<sup>3</sup>,

ведь и

Галка подле галки<sup>4</sup>,

Вор знакомство водит с вором, с волком — волк<sup>5</sup>.

а толкователи природы полагают, что целой природой распоряжается некое космообразующее начало, которое состоит в том, что подобное идет к подобному, почему и Эмпедокл говорил, что собака сидит на черепице, потому что они подобны<sup>6</sup>. Так вот, одни толкуют дружественное таким образом, другие же утверждают, что противоположное тяготеет к дружбе с противоположным. Дело в том, что всех располагает к дружбе то, что вызывает любовь и вожделение, вожделение же вызывает не сухое у сухого, но влажное, отчего и говорится:

Земля же ливень любит... <sup>7</sup>

или

μεταβολή πάντων γλυκύ.

ἡ δὲ μεταβολή εἰς τούναντίον. τὸ δ' ὅμοιον ἐχθρὸν τῷ ὁμοίῳ· καὶ γὰρ

κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει,

καὶ τὰ ἀπὸ τῶν αὐτῶν τρεφόμενα πολέμια ἀλλήλοις ζῶα.  
20 αὐταὶ μὲν οὖν αἱ ὑπολήψεις τοσοῦτον διεστᾶσιν. αἱ μὲν γὰρ τὸ ὅμοιον φίλον, τὸ δ' ἐναντίον πολέμιον,

τῷ πλέονι δ' αἰεὶ πολέμιον καθίσταται  
τοῦλασσον, ἐχθρῶς θ' ἡμέρας κατάρχεται,

ἔτι δὲ καὶ οἱ τόποι κεχωρισμένοι τῶν ἐναντίων, ἡ δὲ  
25 φιλία ἴδοκεῖ συνάγειν· οἱ δὲ τὰ ἐναντία φίλα, καὶ Ἡρά-  
κλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι

ὡς ἔρις ἐκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο,

οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἀρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος,  
οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεως καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων.

30 δύο μὲν αὐταὶ δόξαι περὶ φιλίας εἰσὶ, λίαν τε καθόλου  
<καὶ> κεχωρισμένοι τοσοῦτον· ἄλλαι δὲ ἤδη ἐγγυτέρω  
καὶ οἰκεῖται τῶν φαινομένων. τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἐνδέχεσθαι  
δοκεῖ τοὺς φαύλους εἶναι φίλους, ἀλλὰ μόνον τοὺς ἀγα-  
θοὺς· τοῖς δ' ἄτοπον εἰ μὴ φιλοῦσιν αἱ μητέρες τὰ τέκνα  
(φαίνεται δὲ καὶ ἐν τοῖς θηρίοις ἐνοῦσα φιλία· προαπο-  
35 θνήσκειν ἴγουν αἰροῦνται τῶν τέκνων)· τοῖς δὲ τὸ χρήσιμον  
δοκεῖ φίλον εἶναι μόνον. σημεῖον δ' ὅτι καὶ διώκουσι  
ταῦτα πάντες, τὰ δὲ ἄχρηστα καὶ αὐτοὶ αὐτῶν ἀποβάλλου-  
σιν· ὥσπερ Σωκράτης ὁ γέρων ἔλεγε τὸν πτύελον καὶ  
τὰς τρίχας καὶ τοὺς ὄνυχας παραβάλλον, καὶ τὰ μόρια  
1235b ὅτι ῥιπτοῦμεν τὰ ἄχρηστα, καὶ τέλος ἴ τὸ σῶμα, ὅταν  
ἀποθάνῃ· ἄχρηστος γὰρ ὁ νεκρός. (οἷς δὲ χρήσιμον, φυλάτ-  
τουσιν, ὥσπερ ἐν Αἰγύπτῳ.) ταῦτα δὴ πάντα δοκεῖ μὲν  
ὑπεναντία ἀλλήλοις εἶναι. τό τε γὰρ <ὅμοιον> ἄχρηστον  
τῷ ὁμοίῳ, καὶ ἐναντιότης ὁμοιότητος ἀπέχει πλείστον,  
5 καὶ τὸ ἐναντίον ἀχρηστότατον τῷ ἐναντίῳ· φθαρτικὸν  
γὰρ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον. ἔτι δοκεῖ τοῖς μὲν ῥάδιον  
τὸ κτήσασθαι φίλον· τοῖς δὲ σπανιώτατον γινῶναι, καὶ οὐκ



Все в превращеньи сладостно,<sup>8</sup>

а «превращенье» здесь подразумевает «в противоположное». Подобное же подобному враждебно; ведь и

Зависть питает гончар к гончару...<sup>9</sup>

и те животные, у которых одна и та же пища, дерутся друг с другом. Так вот, настолько разноречивы эти предположения. Одни считают, что подобное дружелюбно, а противоположное — враждебно.

Где больший есть и меньший, там всегда война,  
И жизнь — не жизнь, а лишь вражда вседневная,<sup>10</sup> —

ведь противоположное также по местам разводится противоположным, дружба же, как считают, их сводит вместе. Другие же утверждают, что к дружбе склоняются противоположные, и Гераклит укоряет поэта, что сказал:

О, да погибнет вражда от богов и от смертных...<sup>11</sup>

ибо не было бы и гармонии, если не было бы высокого и низкого звука, как не было бы и живых существ без противоположных друг другу женского и мужского начал.

Вот эти два мнения о дружбе, столь расходящиеся, целиком и полностью. Есть и другие мнения, которые ближе к тому, что мы обычно наблюдаем, и вполне согласуются с очевидностью. Ведь первые не допускают, чтобы дурные люди могли бы быть друзьями, — только хорошие, — а для вторых нелепо предположение, что матери могут не любить своих детей (ведь можно видеть, что и у зверей существует подобная привязанность, ибо они решаются умереть за своих детей); третьи же считают, что только полезное лежит в основе дружеской привязанности<sup>12</sup>. Доказательство — то, что все за этим гоняются, бесполезное же сами от себя отторгают (как Сократ в старости<sup>13</sup> говорил, сплевывая слюну или подрезая волосы или ногти) и что мы отбрасываем ставшие ненужными члены и, наконец, самое тело, когда оно умирает, ибо мертвый бесполезен. (Если же они чем-то полезны, то их сберегают, как в Египте<sup>14</sup>). Все это, однако, очевидным образом не согласуется одно с другим. Ведь подобное бесполезно подобному, а противоположное и подобие весьма далеки друг от друга, да и противоположное в высшей степени непригодно, поскольку противоположное для противоположного губительно. Кроме того, кому-то представляется, что друзей приобрести легко, а кому-то, что друга узнаешь крайне редко, да и вообще он проверяется

ἐνδέχεσθαι ἄνευ ἀτυχίας (τοῖς γὰρ εὖ πράττουσι βούλονται πάντες δοκεῖν φίλοι εἶναι)· οἱ δ' οὐδὲ τοῖς συνδιαμένουσιν ἐν ταῖς ἀτυχίαις ἀξιοῦσι πιστεῦειν, ὡς ἐξαπατώντας καὶ προσποιουμένους, ἵνα κτήσωνται διὰ τῆς τῶν ἀτυχούντων  
10 ὁμιλίας πάλιν εὐτυχούντων φιλίαν.

II. ληπτέος δὴ τρόπος ὅστις ἡμῖν ἅμα τὰ τε δοκούντα περὶ τούτων μάλιστα ἀποδώσει, καὶ τὰς ἀπορίας λύσει  
15 καὶ τὰς ἐναντιώσεις. τοῦτο δ' ἔσται, ἐὰν εὐλόγως φαίνηται τὰ ἐναντία δοκούντα· μάλιστα γὰρ ὁμολογούμενος ὁ τοιοῦτος ἔσται λόγος τοῖς φαινομένοις. συμβαίνει δὲ μένειν τὰς ἐναντιώσεις, ἐὰν ἔστι <μέν> ὡς ἀληθὲς ἢ τὸ λεγόμενον, ἔστι δ' ὡς οὐ.

ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ πότερον τὸ ἡδὺ ἢ τὸ ἀγαθὸν ἔστι  
20 τὸ φιλούμενον. εἰ μὲν γὰρ φιλοῦμεν οὐ ἐπιθυμοῦμεν, καὶ μάλιστα ὁ ἔρωσ τοιοῦτον (οὐθεὶς γὰρ

ἐραστῆς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ),

ἢ δὲ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ταύτῃ μὲν τὸ φιλούμενον τὸ ἡδὺ, εἰ δὲ ὁ βουλόμεθα, τὸ ἀγαθὸν ἔστι δ' ἕτερον τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθόν.

περὶ δὴ τούτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν συγγενῶν τούτοις  
25 πειρατέον διορίσαι, λαβοῦσιν ἀρχὴν τήνδε. τὸ γὰρ ὀρεκτὸν καὶ βουλευτὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. διὸ καὶ τὸ ἡδὺ ὀρεκτὸν φαινόμενον γὰρ τι ἀγαθόν. τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται κἂν μὴ δοκῆ. οὐ γὰρ ἐν ταύτῃ τῆς ψυχῆς ἢ φαντασία καὶ ἡ δόξα. ὅτι μέντοι φίλον καὶ τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ ἡδύ, δῆλον.

30 τούτου δὲ διωρισμένου ληπτέον ὑπόθεσιν ἐτέραν. τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀπλῶς ἔστιν ἀγαθὰ, τὰ δὲ τινί, ἀπλῶς δὲ οὐ. καὶ τὰ αὐτὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἀπλῶς ἡδέα. τὰ μὲν γὰρ τῷ ὑγιαίνοντί φαμεν σώματι συμφέροντα ἀπλῶς εἶναι σώματι ἀγαθὰ, τὰ δὲ τῷ κάμνοντι οὐ,

только в несчастьи (ибо у тех, кто благополучен, друзьями хотят слыть все). Находятся и такие, что полагают, будто нельзя верить даже и тем, кто не бросает нас в несчастьи, поскольку и они обманывают и лицемерят, дабы через близость к попавшим в беду приобрести их дружбу на тот случай, когда счастье к ним вернется.

II. Итак, следует составить такое определение, которое более всего отвечало бы очевидности, а кроме того разрешило бы затруднения и противоречия. Это случится, если в противоречивых суждениях будет выявлен их здравый смысл, ибо только такое определение в наибольшей степени соответствует явлениям. В таком определении приходится сохранять противоположные утверждения, если в них что-то соответствует истине, а что-то нет.

Затруднения существуют и по поводу того, удовольствие или благо лежит в основе дружественной привязанности. Ведь если к дружбе нас влечет вожделение, а сильнейшее из желаний — любовь (ибо нигде

любви без дружеской приязни не бывает<sup>15</sup>),

а вожделение преследует удовольствие, в таком случае дружба основана на удовольствии; если, однако, в дружбе мы руководствуемся осознанным предпочтением, то дружба основана на избрании блага; а ведь удовольствие и благо — не одно и то же.

Далее, как в этих, так и в прочих вещах такого рода, следует предпринять разграничения, взяв за исходное начало следующее. Дело в том, что притягательным и желанным бывает либо благо, либо то, что кажется благом. Вот почему и приятное бывает притягательным, ведь оно тоже представляется неким благом, — дело в том, что одни составляют какое-то мнение об этом, другие же довольствуются тем, что им представляется, не имея никакого мнения на этот счет: ибо представление и мнение помещаются в душе раздельно<sup>16</sup>. Впрочем, что дружескую привязанность вызывает как благое, так и приятное, вполне очевидно.

Сделав это разграничение, следует принять другое предположение. Дело в том, что среди благ одно есть просто благо, а другое — благо для кого-то, само же по себе — нет. А само по себе благое и само по себе приятное — одно и то же. Ведь то, что, как мы утверждаем, полезно для здорового тела, есть вообще благо для тела само по себе, а что полезно для больного

35 οἶον φαρμακείας καὶ τομάς. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδέα ἀπλῶς  
σώματι τὰ τῷ ὑγιαίνουντι καὶ ὀλοκλήρῳ, οἶον τὸ ἐν τῷ  
φωτὶ ὄραν καὶ οὐ τὸ ἐν τῷ σκότει· καίτοι τῷ ὀφθαλμιῶντι  
ἐναντίας. καὶ οἶνος ἡδίων οὐχ ὁ τῷ διεφθαρμένῳ τὴν  
γλῶτταν ὑπὸ οἰνοφυγίας, ἐπεὶ οὗτοί γε ὄξος παρεγγέουσιν,  
1236a ἀλλὰ τῇ ἄδιαφθόρῳ αἰσθήσει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ψυχῆς,  
καὶ οὐχ ἅ τοῖς παιδίοις καὶ τοῖς θηρίοις, ἀλλ' ἅ τοῖς  
καθεστῶσιν. ἀμφοτέρων γοῦν μεμνημένοι ταῦθ' αἰρούμεθα.  
ὡς δ' ἔχει παιδίον καὶ θηρίον πρὸς ἄνθρωπον καθεστῶτα,  
5 οὕτως ἔχει ὁ φαῦλος ἰ καὶ ἄφρων πρὸς τὸν ἐπιεικῆ καὶ φρόνι-  
μον. τούτοις δὲ ἡδέα τὰ κατὰ τὰς ἕξεις· ταῦτα δ' ἐστὶ  
τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ.

ἐπεὶ οὖν τὰ ἀγαθὰ πλεοναχῶς (τὸ μὲν γὰρ τῷ τοιόνδ'  
εἶναι λέγομεν ἀγαθόν, τὸ δὲ τῷ ἀφέλιμον καὶ χρήσιμον),  
ἔτι δὲ τὸ ἡδὺ τὸ μὲν ἀπλῶς καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, τὸ δὲ  
10 ἰτι καὶ φαινόμενον ἀγαθόν· ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων  
δι' ἕκαστον τούτων ἐνδέχεται ἡμᾶς αἰρεῖσθαι τι καὶ φιλεῖν,  
οὕτω καὶ ἄνθρωπον. τὸν μὲν γὰρ <τῷ> τοιόνδε καὶ δι' ἀρε-  
τήν, τὸν δ' ὅτι ἀφέλιμος καὶ χρήσιμος, τὸν δ' ὅτι ἡδὺς καὶ  
δι' ἡδονήν. φίλος δὴ γίνεται ὅταν φιλούμενος ἀντιφιλή,  
15 καὶ τοῦτο μὴ λανθάνη πως αὐτούς.

ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, καὶ μήτε καθ'  
ἐν ἀπάσας μῆδ' ὡς εἶδη ἐνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγε-  
σθαι ὁμωνύμως. πρὸς μίαν γὰρ τινα λέγονται καὶ πρῶτην,  
ὥσπερ τὸ ἰατρικόν. καὶ <γὰρ> ψυχὴν ἰατρικὴν καὶ σῶμα  
20 λέγομεν καὶ ὄργανον καὶ ἔργον, ἀλλὰ κυρίως τὸ πρῶτον.  
πρῶτον δ' οὐ λόγος ἐν ἡμῖν ὑπάρχει. οἶον ὄργανον ἰατρι-  
κόν, ᾧ ἂν ὁ ἰατρός χρήσαιτο· ἐν δὲ τῷ τοῦ ἰατροῦ λόγῳ  
οὐκ ἔστιν ὁ τοῦ ὄργανου. ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ

тела, — нет, например, лекарства или иссечения. Подобным же образом просто приятное для тела само по себе — это то, что приятно здоровому и неповрежденному телу, например, смотреть при свете, а не в тени, тогда как для страдающего глазами — наоборот. Да и вино более приятно не тому, чья глотка раздражена пьянством, так как они подливают в него уксус, но тому, чей вкус не испорчен. Подобным же образом мы судим о приятном и полезном для души: не забывая о детях или зверях, мы, тем не менее, в своем выборе руководствуемся предпочтениями взрослого человека, а не детей или зверей. А как дитя или зверь относятся к взрослому человеку, так слабый и неразумный — к благовоспитанному и благоразумному. Им же приятно то, что отвечает их свойствам, а это как раз и есть благое и прекрасное.

Итак, поскольку о благе говорится во многих смыслах (ибо про одно мы говорим «благое» как про благое само по себе, а про другое — потому что оно выгодно или полезно), то и о приятном говорится либо как о просто приятном, которое есть и просто благое само по себе, либо как о приятном для кого-то, которое есть кажущееся благо; например, нам не возбраняется испытывать в отдельных случаях привязанность и к чему-то неодушевленному, оказывая ему предпочтение, как если бы речь шла о человеке. Дело в том, что дружеское расположение одному человеку выказывается за то, что от таков, как есть, и за его добродетель, другому же — потому что от него ждут выгоды или пользы, а другому — потому что он приятен и ради удовольствия. Дружески расположенным, заметьте, человек становится тогда, когда отвечает взаимностью на дружеское расположение, и об этом не следует забывать тем, кто говорит о дружбе.

Итак, мы вынуждены признать, что существуют три вида дружбы, однако не как отдельно взятые виды, и не как виды одного рода, но и не как всего-навсего омонимы<sup>17</sup>. Дело в том, что какая-то одна из них будет первой и получит определение дружбы, как, например, при определении искусства целителя. Ведь слово «целительный» мы прилагаем и к душе, и к телу, и к орудию, и к действию, но главным будет самое первое. А первое — то, относительно чего мы имеем определение этого как по сути такового. Например, говоря о целительном орудии, мы разумеем то, которым пользуется целитель, в определении же целителя не содержится определения орудия. Итак, повсюду

πρώτων· διὰ δὲ τὸ καθόλου εἶναι [τὸ] πρῶτον λαμβάνουσι  
25 καὶ πρῶτον καθόλου, τοῦτο δ' ἐστὶ ψεύδος. ὥστε καὶ περὶ  
τῆς φιλίας οὐ δύνανται πάντ' ἀποδιδόναι τὰ φαινόμενα.  
οὐ γὰρ ἐφαρμόττοντος ἑνὸς λόγου οὐκ οἶονται <τάς> ἄλλας  
φιλίας εἶναι· αἱ δ' εἰσὶ μὲν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως εἰσὶν·  
οἱ δ' ὅταν ἢ πρώτη μὴ ἐφαρμόττη, ὡς οὕσαν καθόλου ἄν,  
30 εἴπερ ἦν πρώτη, οὐδ' εἶναι φιλίας τὰς ἄλλας φασίν· ἔστι  
δὲ πολλὰ εἶδη φιλίας. τῶν γὰρ ῥηθέντων ἦν ἤδη, ἐπειδὴ  
διώριστα τριχῶς λέγεσθαι τὴν φιλίαν. ἢ μὲν γὰρ διώρισ-  
ται δι' ἀρετῆν, ἢ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον, ἢ δὲ διὰ τὸ ἡδύ.

τούτων ἢ μὲν διὰ τὸ χρήσιμόν ἐστιν ἢ [διὰ] τῶν  
πλείστων φιλία (διὰ γὰρ τὸ χρήσιμοι εἶναι φιλοῦσιν ἀλλή-  
35 λους, καὶ μέχρι τούτου, ὥσπερ ἢ παροιμία

Γλαῦκ' ἐπικούρος ἀνὴρ τόσσον φίλον ἔσκε μάχηται,

καὶ

οὐκέτι γινώσκουσιν Ἀθηναῖοι Μεγαρήας),

ἢ δὲ δι' ἡδονὴν τῶν νέων (τούτου γὰρ αἴσθησιν ἔχουσιν·  
διὸ εὐμετάβολος φιλία ἢ τῶν νέων· μεταβαλλόντων γὰρ τὰ  
1236b ἦθη κατὰ τὰς ἡλικίας μεταβάλλει καὶ τὸ ἡδύ), ἢ δὲ κατ'  
ἀρετῆν τῶν βελτίστων.

φανερὸν δ' ἐκ τούτων ὅτι ἢ πρώτη φιλία ἢ τῶν ἀγα-  
θῶν ἐστὶν ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους.  
φίλον μὲν γὰρ τὸ φιλούμενον τῷ φιλοῦντι, φίλος δὲ ὁ  
5 φιλούμενος καὶ ἀντιφιλῶν. αὕτη μὲν οὖν ἐν ἀνθρώποις μόνον  
ὑπάρχει φιλία (μόνον γὰρ αἰσθάνεται προαιρέσεως)· αἱ  
δ' ἄλλαι καὶ ἐν τοῖς θηρίοις, καὶ τὸ χρήσιμον ἐπὶ μικρόν  
τι φαίνεται ἐνυπάρχον καὶ πρὸς ἄνθρωπον τοῖς ἡμέροις  
καὶ πρὸς ἄλληλα, οἷον τὸν τροχίλον φησὶν Ἡρόδοτος τῷ  
10 κροκοδείλῳ, καὶ ὡς οἱ μάντιες τὰς συνεδρείας καὶ διεδρείας

отыскивается самое первое. А поскольку первое — это всеобщее, то бывает, что всеобщее принимают за первое, а это ложно. Следовательно, и в определении дружбы они не могут охватывать все, что представляется дружбой. Дело в том, что, когда одно определение не охватывает всех случаев, они не готовы признать, что существуют какие-то другие дружеские связи, не подходящие под определение дружбы, а они существуют, хотя по сути иным образом; так вот, те, у кого первая дружба должна охватывать решительно все, коль скоро она первая, не признают за дружбу то, что не подходит под определение, и говорят, что это уже нечто иное. На самом же деле видов дружбы много, по крайней мере, речь уже шла, когда мы делали соответствующие разграничения в употреблении этого слова, о трех видах дружбы. Одна, согласно нашему разграничению, основана на добродетели, вторая — на пользе, третья — на удовольствии.

Так вот из этих трех чаще всего встречается дружба, основанная на пользе (ибо дружески привязаны друг к другу те, кто бывают друг другу полезны, и постольку, поскольку, как говорит пословица:

Главк, соратник в бою, каков друг был, таков и воитель<sup>18</sup>

и

Мужи афиняне мужей мегарцев боле не узнают<sup>19</sup>),

дружба, основанная на удовольствии, больше свойственна молодым (ведь для них многое значит чувство, а потому дружба молодых людей переменчива, ведь с возрастом у них меняются нравы, меняется и представление об удовольствии), та же дружба, что основана на добродетели, это дружба наилучших людей.

Итак, отсюда очевидно, что первая дружба есть взаимная привязанность друг к другу добродетельных людей и то взаимное предпочтение, которое они оказывают друг другу. Ибо дружескую привязанность вызывает любимое у любящего, а друг — это тот, кто любим и отвечает любовью. Надо сказать, что такая дружба существует только у людей (ибо только человеку известно чувство осознанного предпочтения); прочие же привязанности бывают и у зверей, и руководствоваться ожиданием пользы, пусть в малой степени, свойственно, по видимому, ручным животным как по отношению к человеку, так и в их отношениях между собой, например, Геродот рассказывает,

λέγουσιν. καὶ οἱ φαῦλοι ἂν εἶεν φίλοι ἀλλήλοις καὶ διὰ  
τὸ χρήσιμον καὶ διὰ τὸ ἡδύ. οἱ δ' ὅτι ἡ πρώτη οὐχ ὑπάρχει  
αὐτοῖς, οὐ φασι φίλους εἶναι· ἀδικήσει γὰρ ὅ γε φαῦλος  
τὸν φαῦλον, οἱ δ' ἀδικούμενοι οὐ φιλοῦσι σφᾶς αὐτούς.  
15 οἱ δὲ ἰφιλοῦσι μὲν, ἀλλ' οὐ τὴν πρώτην φιλίαν, ἐπεὶ  
τάς γε ἑτέρας οὐθὲν κωλύει. δι' ἡδονὴν γὰρ ὑπομένουσιν  
ἀλλήλους βλαπτόμενοι, ὡς ἂν ὦσιν ἀκρατεῖς· οὐ δοκοῦσι δ'  
οὐδ' οἱ δι' ἡδονὴν φιλοῦντες ἀλλήλους φίλοι εἶναι, ὅταν  
κατ' ἀκρίβειαν ζητῶσιν, ὅτι οὐχ ἡ πρώτη. ἐκείνη μὲν γὰρ  
20 βέβαιος, αὕτη δὲ ἀβέβαιος. ἡ δ' ἐστὶ μὲν, ὡσπερ εἰρη-  
ται, φιλία, οὐκ ἐκείνη δέ, ἀλλ' ἀπ' ἐκείνης. τὸ μὲν οὖν  
ἐκείνας μόνον λέγειν τὸν φίλον βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα  
ἐστὶ, καὶ παράδοξα λέγειν ἀναγκαῖον· καθ' ἓνα δὲ λόγον  
πάσας ἀδύνατον. λείπεται τοίνυν οὕτως, ὅτι ἔστι μὲν ὡς  
25 μόνη <ἡ> πρώτη φιλία, ἔστι δὲ ὡς πᾶσαι, ὅτε ὡς ὁμώνυμοι  
καὶ ὡς ἔτυχον ἔχουσαι πρὸς ἑαυτάς, οὐτε καθ' ἓν εἶδος,  
ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς ἓν.

ἐπεὶ δ' ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ ἀπλῶς ἡδὺ τὸ αὐτὸ καὶ  
ἅμα, ἂν μὴ τι ἐμποδίξῃ, ὁ δ' ἀληθινὸς φίλος καὶ ἀπλῶς  
ὁ πρῶτος ἐστίν, ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ δι' αὐτὸν αὐτὸς αἰρετός  
30 (ἀνάγκη δ' εἶναι ἰ τοιοῦτον· ὡς γὰρ βούλεται τις δι' αὐτὸν  
εἶναι τὰγαθὰ, ἀνάγκη καὶ αὐτὸν αἰρεῖσθαι εἶναι), ὁ δ'  
ἀληθινὸς φίλος καὶ ἡδύς ἐστίν ἀπλῶς· διὸ δοκεῖ καὶ ὁ  
ὀπωσοῦν φίλος ἡδύς.

ἔτι δὲ διοριστέον περὶ τούτου μᾶλλον· ἔχει <γὰρ> ἐπί-  
στασιν, πότερον (γὰρ) τὸ <γ'> αὐτῷ ἀγαθὸν ἢ τὸ ἀπλῶς  
35 ἀγαθὸν φίλον, καὶ πότερον ἰ τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ'  
ἡδονῆς, ὥστε καὶ τὸ φιλητὸν ἡδύ, ἢ οὐ. ἄμφω γὰρ εἰς  
ταῦτ' ἀνακτεόν· τὰ τε γὰρ μὴ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἀλλὰ κακὰ



что птица ржанка дружит с крокодилом<sup>20</sup>, а также прорицатели толкуют как предзнаменование то, что птицы собираются вместе или что они сидят поврозь<sup>21</sup>. Кроме того, вполне возможно, чтобы и плохие люди дружили между собой ради пользы или удовольствия. Те же, кто признает только первую дружбу, вообще не считают их друзьями, поскольку первая дружба не про них. Дело в том, что плохой человек может причинить плохому же человеку несправедливость, а взаимная несправедливость не способствует возникновению дружеских отношений между ними, однако не возникает между ними лишь отношений первой дружбы, тогда как ничто не мешает им иметь дружеские связи иного рода. Ибо когда их связывает удовольствие, они сносят взаимные обиды, как это бывает у невоздержных людей; так что те, кто дружит между собой ради удовольствия, по мнению ревнителей строгой точности в определениях, не могут считаться друзьями, поскольку это не первая дружба, ведь она прочна, а у тех прочной дружбы не бывает. Но, как было сказано, у них тоже дружба, хотя и не та, первая, а существующая помимо той. Ведь признавать другом кого-то в том единственном смысле — это учинять насилие над очевидностью, и мы вынуждены выступать против общего мнения, утверждая, что одним определением нельзя охватить все, что называется дружбой. Итак, остается такое решение: есть одна единственная первая дружба, что не исключает существование всяких иных, не просто омонимичных ей и не имеющих собственного образа поведения, но, хотя и не составляющих единого вида, все же весьма к этому близких.

Далее, поскольку просто благое и просто приятное есть одно и то же и соединяются в одном, если что-то не помешает, а истинный друг есть и просто друг сам по себе (это непременно должно быть так, ибо если считать, что блага существуют сами по себе, то с необходимостью он будет предпочитаем), то этот же истинный друг есть и просто приятный сам по себе. Вот почему и всякий друг, каким бы он ни был, кажется приятным.

Далее, вот еще что следует разграничить: существуют разнотелности относительно того, вызывает ли дружеское расположение просто благо или же благо для кого-то, а также связана ли дружеская привязанность по самой своей энергии<sup>22</sup> с удовольствием, вследствие чего нам приятно то, к чему мы привязаны, — или же нет. Дело в том, что оба вопроса следует свети к одному и тому же: ведь то, что не есть просто благо само

τύχη, ἀπλῶς φευκτά· καὶ τὸ μὴ αὐτῷ ἀγαθὸν οὐθὲν πρὸς  
 αὐτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ὁ ζητεῖται, τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ  
 1237a οὕτως εἶναι ἀγαθὰ. ἔστι γὰρ αἰρετὸν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγα-  
 θόν, αὐτῷ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν· ἃ δεῖ συμφωνῆσαι. καὶ τοῦ-  
 το ἢ ἀρετὴ ποιεῖ· καὶ ἢ πολιτικὴ ἐπὶ τούτῳ, ὅπως οἷς  
 μήπω ἐστὶ γένηται. εὐθέτως δὲ καὶ πρὸ ὁδοῦ ἄνθρωπος  
 5 ὦν (φύσει γὰρ αὐτῷ ἀγαθὰ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ), ὁμοίως δὲ  
 καὶ ἄνθρωπος ἀντὶ γυναικὸς καὶ εὐφυῆς ἀφουοῦς, διὰ τοῦ ἡδέος  
 δὲ ἢ ὁδός· ἀνάγκη εἶναι τὰ καλὰ ἡδέα. ὅταν δὲ τοῦτο  
 διαφωνῆ, οὕτω σπουδαῖον τελέως· ἐνδέχεται γὰρ ἐγγε-  
 νέσθαι ἀκρασίαν· τῷ γὰρ διαφωνεῖν τὰγαθὸν τῷ ἡδεῖ ἐν  
 τοῖς πάθεσιν ἀκρασία ἐστίν.

10 ὥστ' ἐπειδὴ ἡ πρώτη φιλία κατ' ἀρετὴν, ἔσονται καὶ  
 αὐτοὶ ἀπλῶς ἀγαθοί. τοῦτο δ' οὐχ ὅτι χρήσιμοι, ἀλλ'  
 ἄλλον τρόπον· διχῶς γὰρ ἔχει τὸ τωδὶ ἀγαθὸν καὶ ἀπλῶς  
 ἀγαθόν. καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὠφελίμου, καὶ ἐπὶ τῶν  
 15 ἕξεων. ἄλλο γὰρ τὸ ἀπλῶς ὠφέλιμον καὶ τὸ καλὸν τοιοῦτον  
 γυμνάζεσθαι πρὸς τὸ φαρμακεύεσθαι. ὥστε καὶ ἡ ἕξις ἢ  
 ἀνθρώπου ἀρετὴ. ἔστω γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῶν φύσει σπου-  
 δαίων· ἢ γὰρ τοῦ φύσει σπουδαίου ἀρετὴ ἀπλῶς ἀγαθόν,  
 ἢ δὲ τοῦ μὴ ἐκείνῳ. ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ ἡδύ. ἐνταῦθα  
 γὰρ ἐπιστατέον, καὶ σκεπτέον πότερον ἐστὶν ἄνευ ἡδονῆς  
 20 φιλία, καὶ τί διαφέρει, καὶ ἐν ποτέρῳ ποτ' ἐστὶ τὸ φιλεῖν,  
 [καὶ] πότερον ὅτι ἀγαθός, κἂν εἰ μὴ ἡδύς, ἀλλ' οὐ διὰ  
 τοῦτο, διχῶς δὲ λεγομένου τοῦ φιλεῖν, πότερον ὅτι ἀγαθόν  
 τὸ κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἄνευ ἡδονῆς φαίνεται. δῆλον δ' ὅτι  
 ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἐπιστήμης αἱ πρόσφατοι θεωρίαι καὶ μαθη-  
 25 σεις αἰσθηταὶ μάλιστα τῷ ἡδεῖ, οὕτω καὶ αἱ τῶν συν-  
 ἡθῶν ἀναγνωρίσεις, καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτὸς ἐπ' ἀμφοῖν.

по себе, но бывает порой и дурным, в любом случае должно быть избегаемо; а что не есть благо для кого-то, то для него вообще ничего не значит. Однако это-то и есть то, что мы ищем: само по себе благо именно таким образом есть благо. Ибо хотя и следует предпочитать благо само по себе, всякий, однако, предпочитает то благо, которое есть для него, а это должно согласоваться. Избирать благо само по себе учит добродетель, и политика существует для того, чтобы добродетель появилась у тех, кто ею еще не обладает. Человек же — существо благорасположенное и устремленное вперед (ибо для него по природе его благо есть просто благо само по себе), к тому же мужчина идет впереди женщины, равно как человек дородный впереди неказистого, а дорога — через удовольствие: ибо необходимо, чтобы прекрасное было приятным. Когда же это не согласуется, человек, стало быть, не вполне хорош, ибо тут, вероятно, примешивается невоздержанность — это и есть расхождение благого с приятным там, где речь идет о страстях.

Итак, поскольку первая дружба основана на добродетели, то и связанные ею друзья будут просто добродетельные люди, сами по себе. А происходит это не потому, что добродетельные люди также и полезны, но совсем иным образом: ибо два разных смысла — благо для кого-то и просто благо, само по себе. И это одинаково относится как к полезному, так и к свойствам. Ведь иное дело — просто полезное, само по себе, а иное — нечто прекрасное употреблять как лекарственное средство. Так же и то свойство, которое есть добродетель человека. Ведь допустим, это будет человек из тех, кто по природе хорош, ибо добродетель по природе хорошего человека есть просто благо само по себе, а добродетель человека, который не хорош по природе, есть благо для кого-то. Подобным же образом дело обстоит и с удовольствием. Ибо отсюда следует исходить, рассматривая, бывает ли дружба без удовольствия и какая разница, — и в каком случае можно говорить о дружбе, — когда ищут друга добродетельного, хотя бы он не был приятен, или когда дружатся с неприятным человеком, но отнюдь не из-за добродетели. Так вот, поскольку о дружбе говорится в двух смыслах, спрашивается, может ли благо в действительности оказаться не лишенным приятности? Ясно, что, как в науке, новые наблюдения или сведения весьма способны вызвать чувство удовольствия, так и присутствующее в общении с ближними знакомства и узнавания, — и в том, и в другом случае

φύσει γοῦν τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν ἢδὺ ἀπλῶς, καὶ οἷς ἀγαθόν, τοῦτοις ἢδύ. διὸ εὐθὺς τὰ ὁμοία ἀλλήλοις χαίρει, καὶ ἀνθρώπων ἢδιστον ἄνθρωπος. ὥστ' ἐπεὶ καὶ ἀτελεῖ, δηλον

30 ὅτι καὶ τελειωθέντι ὁ δὲ σπουδαῖος τέλειος.

εἰ δὲ τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς ἀντιπρο- αἰρέσεις τῆς ἀλλήλων γνωρίσεως, δηλον ὅτι καὶ ὅλως ἡ φι- λία ἢ πρώτη ἀντιπροαίρεσις τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν καὶ ἡδέων, ὅτι ἀγαθὰ καὶ ἡδέα. ἔστι δ' αὕτη ἡ φιλία ἕξις ἀφ' ἧς ἢ

35 τοιαύτη προαίρεσις. τὸ γὰρ ἔργον ἂν αὐτῆς ἐνέργεια, αὕτη δ' οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ φιλοῦντι, δυνάμει δὲ πάσης ἔξω· ἢ γὰρ ἐν ἐτέρῳ ἢ <ῆ> ἕτερον. διὸ τὸ φιλεῖν χαίρειν, ἀλλ' οὐ τὸ φιλεῖσθαι ἐστίν. τὸ μὲν γὰρ φιλεῖσθαι φιλητοῦ ἐνέργεια, τὸ δὲ καὶ φιλίας, καὶ τὸ μὲν ἐν ἐμψύχῳ, τὸ δὲ

40 καὶ ἐν ἀψύχῳ· φιλεῖται γὰρ καὶ τὰ ἄψυχα. ἐπεὶ δὲ τὸ

1237b φιλεῖν τὸ κατ' ἐνέργειαν τὸ φιλούμενον ἢ [ὅ] ἐστὶ χρῆσθαι ἢ φιλούμενον, ὁ δὲ φίλος φιλούμενον τῷ φίλῳ ἢ φίλος, ἀλλὰ μὴ ἢ μουσικὸς ἢ ἢ ἰατρικὸς· ἡδονὴ τοίνυν ἢ ἀπ' αὐτοῦ, ἢ αὐτός, αὕτη φιλική. αὐτὸν γὰρ φιλεῖ, οὐχ ὅτι ἄλλος. 5 ὥστ' ἂν μὴ χαίρη ἢ ἀγαθός, οὐχ ἢ πρώτη φιλία. οὐδὲ δεῖ ἐμποδίζειν οὐθέν τῶν συμβεβηκότων μᾶλλον ἢ τὸ ἀγαθὸν εὐφραίνειν. τί γὰρ σφόδρα δυσώδης; λείπεται· ἀγαπᾶται γὰρ τῷ εὐνοεῖν, συζῆ δὲ μή.

αὕτη μὲν οὖν ἢ πρώτη φιλία, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν· αἱ δ' ἄλλαι δι' αὐτὴν καὶ δοκοῦσι καὶ ἀμφισβητοῦνται. 10 βέβαιον γάρ τι δοκεῖ ἢ φιλία· μόνη δ' αὕτη βέβαιος. τὸ γὰρ κεκριμένον βέβαιον, τὰ δὲ μὴ ταχὺ γινόμενα μηδὲ

объяснение одно и то же. Итак, по природе просто благо есть и просто приятное, а благо для кого-то, для них же и приятно. И как раз потому подобное радуется подобному, и для человека приятнее всего человек. Так что если для человека заурядного это так, то нечего и говорить о человеке, преисполненном всяческих совершенств; а хороший человек — это совершенный человек.

Если же дружба в действительности не бывает без удовольствия и выражается во взаимном предпочтении знакомства друг с другом, то, очевидно, вообще первая дружба есть взаимное предпочтение просто благ и удовольствий, поскольку это блага и удовольствия. А сама эта дружба есть свойство, которое и определяет это предпочтение. Ибо дело ее — действительность, сама же она не вне, но в самом любящем друге, тогда как всякая возможность — вне, ибо она или в ином, или [взятом как] иное. Вот почему дружба состоит в том, чтобы радоваться, а не в том, чтобы пользоваться взаимностью. Ведь пользоваться дружеским расположением — это действительность того, у кого есть друзья, а испытывать дружескую привязанность — это действительность дружбы, и первое свойственно одушевленному существу, тогда как второе возможно и по отношению к неодушевленной вещи. Ведь привязываются и к неодушевленным предметам. А поскольку дружеское расположение в действительности есть привязанность к другу, поскольку он друг, сам же друг пользуется расположением друга тоже поскольку он друг, а не потому, что он музыкант или врач, то удовольствие, стало быть, происходит от него, поскольку он есть таков, каков он есть, это и есть удовольствие дружбы. Ведь дружат с кем-то, потому что это он, а не кто-то другой. Итак, если добродетельный человек не радуется друга своей добродетелью, то это не первая дружба. И ничто из приходящего не должно мешать наслаждению благом. Ну а если дурной запах, что тогда<sup>23</sup>? А тогда вот что: чтобы любить и желать кому-то добра, не обязательно жить вместе.

Итак, такова первая дружба, относительно которой все согласны, прочие же дружбы оцениваются по сравнению с ней и из-за этого же сравнения подвергаются сомнению. Так, дружба представляется чем-то прочным, а только та, первая дружба, прочна. Ведь прочно то, что происходит от сознательного решения, а что не скоро и нелегко возникает, то делает решение

ῥαδίως [οὐ] ποιεῖ τὴν κρίσιν ὀρθήν. οὐκ ἔστι δ' ἄνευ πίστεως φιλία βέβαιος· ἡ δὲ πίστις οὐκ ἄνευ χρόνου. δεῖ γὰρ πείραν λαβεῖν, ὥσπερ λέγει καὶ Θεόγνις·

15 οὐ γὰρ ἂν εἰδείης ἀνδρὸς νόον οὐδὲ γυναικός, πρὶν πειραθεῖης ὥσπερ ὑποζυγίου.

οὐδ' ἄνευ χρόνου φίλος, ἀλλὰ βούλονται φίλοι, καὶ μάλιστα λανθάνει ἡ τοιαύτη ἕξις ὡς φιλία. ὅταν γὰρ προθύμως ἔχωσι φίλοι εἶναι, διὰ τὸ πάνθ' ὑπηρετεῖν τὰ φιλικὰ

20 ἀλλήλοις, οἶονται οὐ βούλεσθαι φίλοι, ἀλλ' εἶναι φίλοι. τὸ δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας· οὐ γὰρ εἰ βούλονται ὑγιαίνειν, ὑγιαίνουσιν, ὥστ' οὐδ' εἰ φίλοι βούλονται, ἤδη καὶ φίλοι εἰσίν. σημεῖον δέ· εὐδιάβλητοι γὰρ οἱ διακεῖμενοι ἄνευ πείρας τοῦτον τὸν τρόπον·

25 περὶ ὧν μὲν ἴ γὰρ πείραν δεδώκασιν ἀλλήλοις, οὐκ εὐδιάβλητοι, περὶ ὧν δὲ μὴ, πεισθεῖεν ἂν ὅταν σύμβολα λέγωσιν οἱ διαβάλλοντες. ἅμα δὲ φανερόν ὅτι οὐδ' ἐν τοῖς φαύλοις αὕτη ἡ φιλία· ἄπιστος γὰρ ὁ φαῦλος καὶ κακοήθης πρὸς πάντας· αὐτῷ γὰρ μετρεῖ τοὺς ἄλλους. διὸ εὐεξαπατητό-

30 τεροί εἰσιν ἰοὶ ἀγαθοί, ἂν μὴ διὰ πείραν ἀπιστῶσιν. οἱ δὲ φαῦλοι αἰροῦνται τὰ φύσει ἀγαθὰ ἀντὶ τοῦ φίλου, καὶ οὐθεὶς φιλεῖ μᾶλλον ἀνθρωπὸν ἢ πράγματα. ὥστ' οὐ φίλοι. οὐ γὰρ γίνεται οὕτω κοινὰ τὰ φίλων· προσνέμεται γὰρ ὁ φίλος τοῖς πράγμασιν, οὐ τὰ πράγματα τοῖς φίλοις.

35 οὐ γίνεται ἄρ' ἡ φιλία ἡ πρώτη ἐν πολλοῖς, ὅτι χαλεπὸν πολλῶν πείραν λαβεῖν· ἐκάστῳ γὰρ ἂν ἔδει συζηῆσαι. οὐδὲ δὴ αἰρετέον ὁμοίως περὶ ἱματίου καὶ φίλου· καίτοι ἐν πᾶσι δοκεῖ τοῦ νοῦν ἔχοντος δυοῖν τὸ βέλτιον αἰρεῖσθαι, καὶ εἰ μὲν τῷ χεῖρονι πάλαι ἐχρήτο, τῷ βελτίονι

40 δὲ μηδέπω, τοῦθ' αἰρετέον, ἀλλ' οὐκ ἀντὶ τοῦ πάλαι φίλου  
1238a τὸν ἀγνώτα εἰ βελτίων· οὐ γὰρ ἐστὶν ἄνευ πείρας οὐδὲ μίας ἡμέρας ὁ φίλος, ἀλλὰ χρόνου δεῖ. διὸ εἰς παροιμίαν

правильным. Дружбы же прочной не бывает без доверия, доверие, однако, требует времени. Тут необходим опыт, как и Феогнид говорит:

Душу узнаешь — мужчины ли, женщины ль — только тогда ты,  
Как испытываешь ее, словно вола под ярмом<sup>24</sup>.

Так же и друг не бывает без испытания временем, однако кругом люди охотно дружатся и эти свои состояния ошибочно принимают за дружбу. Ведь когда люди имеют благое намерение дружить и оказывать друг другу всяческое содействие, как это бывает в дружбе, то они уже и полагают, что не просто изъявляют дружеское расположение, а суть настоящие друзья. Это же случается как в прочих делах, так и в дружбе: ведь одного желания не достаточно, чтобы быть здоровым, следовательно, и не всякий, кто пожелает дружить, уже тем самым есть и друг. Взять хотя бы такой пример: когда подобное расположение не подкреплено опытом, таких друзей легко рассорить наговором; кто же приобрел некоторый опыт дружбы, те наговорам не поддаются, а если и поддаются, то лишь под давлением убедительных доказательств<sup>25</sup>. Вместе с тем ясно, что настоящей дружбы не бывает у дурных людей; ибо дурной человек недоверчив и ко всем относится с подозрением, поскольку по себе мерит остальных. По той же причине люди добродетельные легко поддаются обману, если не вооружены опытом, исключаяющим излишнюю доверчивость. Дурные же люди предпочитают другу те блага, что даны от природы, и ни один из них не привязывается к человеку более, чем к выгодным для него вещам. А следовательно, среди них нет друзей. Ведь у них таким образом не получается, что у друзей все общее<sup>26</sup>, поскольку друг подбирается к выгодному делу, а не дела — к друзьям.

Итак, первая дружба не может связывать человека со многими друзьями, потому что по опыту распознать многих людей — трудно: ведь с каждым пришлось бы прожить вместе, может быть, всю жизнь. В самом деле, не следует же выбирать друга так, как платье: хотя по общему мнению, человек из двух выбирает лучшее, а если издавна пользовался худшим за неимением лучшего, то его же и следует предпочитать, а не менять старого друга на нового неизвестного, даже если он и лучше; ведь не распознаешь друга без опыта, и не за один день делаются друзьями, но дружба требует времени. Вот почему, по

ἐλήλυθεν ὁ μέδιμνος τῶν ἀλῶν· ἅμα δὲ δεῖ μὴ μόνον ἀπλῶς ἀγαθὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοί, εἰ δὴ φίλος ἔσται σοὶ φίλος. ἀγαθὸς μὲν γὰρ<sup>1</sup> ἀπλῶς ἔστι τῷ ἀγαθὸς εἶναι, φίλος δὲ τῷ ἄλλῳ ἀγαθός, ἀπλῶς <δ'> ἀγαθὸς καὶ φίλος, ὅταν συμφωνήσῃ ταυτ' ἄμφω, ὥστε ὁ ἔστιν ἀπλῶς ἀγαθόν, τὸ αὐτὸ ἄλλῳ, εἰ καὶ μὴ ἀπλῶς μὲν σπουδαίῳ, ἄλλῳ δ' ἀγαθός, ὅτι χρήσιμος. τὸ δὲ πολλοῖς ἅμα εἶναι φίλον καὶ τὸ

10 φιλεῖν καλῶν· οὐ<sup>1</sup> γὰρ οἶόν τε ἅμα πρὸς πολλοὺς ἐνεργεῖν. ἔκ δὴ τούτων φανερὸν ὅτι ὀρθῶς λέγεται ὅτι ἡ φιλία τῶν βεβαίων, ὥσπερ ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων. καὶ ὀρθῶς εἴρηται

ἡ γὰρ φύσις βέβαιον, οὐ τὰ χρήματα.

(πολὺ δὲ κάλλιον εἰπεῖν ὅτι ἡ ἀρετὴ τῆς φύσεως), καὶ ὅτι

15 χρόνος λέγεται δεικνύναι τὸν φιλούμενον, καὶ αἱ ἀτυχῖαι μᾶλλον τῶν εὐτυχῶν. τότε γὰρ δῆλον ὅτι κοινὰ <τὰ> τῶν φίλων (οὗτοι γὰρ μόνοι ἀντὶ τῶν φύσει ἀγαθῶν καὶ φύσει κακῶν, περὶ αἱ αἱ εὐτυχῖαι καὶ αἱ δυστυχῖαι, αἰροῦνται μᾶλλον ἄνθρωπον ἢ τούτων τὰ μὲν εἶναι τὰ δὲ μὴ εἶναι)·

20 ἡ δ' ἀτυχία δηλοῖ τοὺς μὴ ὄντας<sup>1</sup> ὄντας φίλους, ἀλλὰ διὰ τὸ χρήσιμον συντυχόντας. ὁ δὲ χρόνος δηλοῖ ἀμφοτέρους· οὐδὲ γὰρ ὁ χρήσιμος ταχὺ δῆλος, ἀλλ' ὁ ἡδὺς μᾶλλον. πλην οὐδ' ὁ ἀπλῶς ἡδὺς ταχύ. ὅμοιοι γὰρ οἱ ἄνθρωποι τοῖς οἴνοις καὶ ἐδέσμασιν· ἐκείνων τε γὰρ τὸ μὲν

25 ἡδὺ ταχὺ δηλοῖ, πλείω δὲ χρόνον γινόμενον ἀηδὲς<sup>1</sup> καὶ οὐ γλυκύ, καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ὁμοίως. ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἀπλῶς ἡδὺ τῷ τέλει ὀριστέον καὶ τῷ χρόνῳ. ὁμολογήσαιεν δ' ἂν καὶ οἱ πολλοί, οὐκ ἐκ τῶν ἀποβαινόντων μόνον, ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τοῦ πόματος καλοῦσι γλύκιον· τοῦτο γὰρ διὰ τὸ ἀποβαίνειν οὐχ ἡδύ, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ συνεχές, ἀλλὰ τὸ πρῶτον ἐξαπατᾶν.

30 ἡ μὲν οὖν πρώτη φιλία, καὶ δι' ἣν αἱ ἄλλαι λέγονται, ἡ κατ' ἀρετὴν ἐστὶ, καὶ δι' ἣν ἡδονὴν τὴν ἀρετῆς, ὥσπερ εἴρηται πρότερον· αἱ δ' ἄλλαι ἐγγίνονται φιλίαι καὶ ἐν παισὶ καὶ θηρίοις καὶ τοῖς φαύλοις. ὅθεν λέγεται, "ἤλιξ ἤλικα τέρπει" καὶ



пословице, и три пуда соли правды не откроют<sup>27</sup>; а ведь друг должен быть не просто благом, но для тебя благом, конечно, если это будет твой друг. Ибо добродетельный просто, сам по себе, оттого что он добродетелен, друг же — оттого что для другого добродетелен; просто же добродетельный есть также и друг, поскольку оба они согласуются, вследствие чего просто благо и для другого есть благо, даже если для хорошего человека что-то не есть просто благо, он есть благо для другого, поскольку полезен. А пользоваться дружеским расположением у многих и испытывать привязанность ко многим затруднительно, поскольку сразу многим оказывать содействие не всякий в состоянии.

Разумеется, отсюда ясно, что правильно считается, будто дружба — удел людей надежных, как блаженство — удел самодостаточных. И правильно сказано:

Не достояние надежно, а природа<sup>28</sup>.

(а еще лучше сказать, что добродетель [надежнее] природы), а также, что укажет время, кто наш друг, и время бед скорей, чем благоденствия<sup>29</sup>. Ибо тогда выяснится, точно ли общее все у друзей (поскольку лишь они вместо природных благ и природных зол, с которыми связаны счастье и несчастье, избирают человека, предпочитая иметь друга, нежели обладать счастьем, избегая несчастья); а беда всегда покажет, кто настоящий друг, а кто — случайный, поскольку в дружбе ищет пользы. Время же выявит и того, и другого, причем искатель пользы не так скоро обнаруживает себя, гораздо скорее — тот, кто ищет удовольствия. Ведь люди подобны винам или яствам: у них приятный вкус выявляется скоро, а со временем, глядишь, что-то протухло, что-то прокисло, — подобным же образом и у людей. Ибо что по-настоящему сладко, само по себе, определяется со временем и в свой срок. И с этим, пожалуй, согласятся многие, ведь судят не только по свершении, но, как о напитке говорят «сладит», хотя впоследствии он и не будет сладким, а лишь поначалу вводит в заблуждение, но не на всем протяжении своего срока.

Итак, первая дружба, через которую получают толкование и все прочие, основана на добродетели и связана с удовольствием, проистекающим от добродетели, как и было сказано прежде; прочие же дружба бывают и у детей, и у зверей, и у плохих людей. Вот почему говорится: «ровеснику ровесник мил»<sup>30</sup> и

35 ἐνδέχεται γὰρ καὶ ἡδεῖς ἀλλήλοις εἶναι τοὺς φαύλους, οὐχ ἢ φαῦλοι ἢ μηδέτεροι, ἀλλ' οἷον ᾠδικοί ἄμφω, ἢ ὁ μὲν φιλωδὸς ὁ δ' ᾠδικὸς ἐστίν, καὶ ἢ πάντες ἔχουσιν ἀγαθὸν καὶ ταύτῃ συναρμόττουσιν ἀλλήλοις· ἔτι χρήσιμοι ἂν εἶεν ἀλλήλοις καὶ ᾠφέλιμοι, οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς τὴν  
 1238b προαίρεσιν, ἢ <ἢ> οὐδέτεροι. ἐνδέχεται δὲ καὶ τὸν ἐπιεικῆ φαύλῳ εἶναι φίλον. καὶ γὰρ χρήσιμος ἂν εἴη πρὸς τὴν προαίρεσιν, ὁ μὲν φαῦλος πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν τῷ σπουδαίῳ, ὁ δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν, τῷ δὲ  
 5 φαύλῳ πρὸς τὴν κατὰ φύσιν· καὶ βουλήσεται τὰ ἀγαθὰ, ἀπλῶς μὲν τὰ ἀπλῶς, τὰ δ' ἐκείνῳ ἐξ ὑποθέσεως, ἢ πενία συμφέρει ἢ νόσοις, <καὶ> ταῦτα τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν ἕνεκα, ὥσπερ καὶ αὐτὸ τὸ φάρμακον πεῖν· οὐ γὰρ βούλεται <αὐτό>, ἀλλὰ τοῦδ' ἕνεκα βούλεται. ἔτι καθ' οὓς τρόπους  
 10 καὶ ἀλλήλοις οἱ μὴ σπουδαῖοι εἶεν ἂν φίλοι. εἴη γὰρ ἂν ἡδὺς οὐχ ἢ φαῦλος, ἀλλ' ἢ τῶν κοινῶν τινος μετέχει, οἷον εἰ μουσικός. ἔτι ἢ ἔνι τι πᾶσιν ἐπιεικές· διὸ ἔνιοι ὁμιλητικοὶ εἶεν ἂν καὶ σπουδαίῳ. ἢ ἢ προσαρμόττουσιν ἐκάστω· ἔχουσι γὰρ τι πάντες τοῦ ἀγαθοῦ.

III. τρία μὲν οὖν εἶδη ταῦτα φιλίας· ἐν πᾶσι δὲ τούτοις  
 16 κατ' ἰσότητά πως λέγεται ἡ φιλία. καὶ γὰρ οἱ κατ' ἀρετὴν φίλοι ἐν ἰσότητί πως ἀρετῆς εἰσι φίλοι ἀλλήλοις. ἄλλη δὲ διαφορὰ τούτων ἢ καθ' ὑπερβολὴν, ὥσπερ θεοῦ ἀρετὴ πρὸς ἄνθρωπον. τοῦτο γὰρ ἕτερον εἶδος φιλίας, καὶ  
 20 ὅλως ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καθάπερ καὶ τὸ δίκαιον ἕτερον· κατ' ἀναλογίαν γὰρ ἴσον, κατ' ἀριθμὸν δ' οὐκ ἴσον. ἐν τούτῳ τῷ γένει πατὴρ πρὸς υἱὸν καὶ ὁ εὐεργέτης πρὸς τὸν εὐεργετηθέντα. αὐτῶν δὲ τούτων διαφοραὶ εἰσίν· ἄλλη πατὴρ πρὸς υἱὸν καὶ ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα, αὕτη μὲν ὡς

Далее, принято считать, что плохие люди приятны друг другу не тем, что они плохие или ни то, ни се, но так, например, что оба певчие, или же один любит пение, а другой хорошо поет, и в той мере, в какой все обладают каким-то благом, они могут сходиться в своего рода гармонии; к тому же и плохие люди могут друг для друга быть полезны и нужны, разумеется, не по-настоящему, а согласно своему предпочтению, а бывает, что и это все ни при чем. Ведь допускается, что и приличный человек может быть другом человеку плохому. Дело в том, что тот может предпочесть его ради пользы, скажем, человек плохой может потребоваться хорошему в каких-то обстоятельствах, а хороший может понравиться невоздержному по сиюминутной его прихоти или же вообще плохому по какому-то свойству его природы; и вообще блага желательны сами по себе когда они просто блага, блага же для кого-то определяются по чьему-то предположению, что они могут помочь в бедности или при болезнях, и это могут быть даже просто блага сами по себе, например, принимать лекарства, но желательны они не сами по себе, но ради их предполагаемой пользы. Бывают и еще некоторые обстоятельства, сообразно которым не только хорошие люди могут быть дружны между собой. Так, кто-то может быть приятен не тем, что он плох, но тем, что он причастен к чему-то общему, например, если он музыкант. Кроме того, кто-то может быть приятен тем, что среди всех считается приличным, — вот почему обходительные люди могут быть приятными и для хорошего человека. Наконец, тем, что умеют ладить с каждым, ведь своя мера блага есть у всех.

III. Итак, существуют три описанных выше вида дружбы: в каждом из них дружба понимается как некоторое равенство. Ведь у тех, кто дружит по добродетели, имеется некое равенство добродетели, что и побуждает их дружить между собой. Различие между ними бывает в превосходстве, например, добродетель бога по отношению к человеку. Ибо это уже иной вид дружбы, а именно, вообще любого начальствующего к подчиненному, и справедливость здесь иная, поскольку состоит в равенстве по подобию, а не в равенстве по числу. Этот же род дружбы связывает отца и сына, благодетельствующего и благодетельствуемого. Здесь и между сторонами имеются различия: ведь иная дружба у отца и сына, иная — у мужа и жены; в

25 ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, ἡ δὲ εὐεργέτου πρὸς εὐεργετη-  
 θέντα. ἐν ταύταις δὲ ἡ οὐκ ἔνεστιν ἡ οὐχ ὁμοίως τὸ  
 ἀντιφιλεῖσθαι. γελοῖον γάρ, εἴ τις ἐγκαλοῖη τῷ θεῷ, ὅτι  
 οὐχ ὁμοίως (τῷ) ἀντιφιλεῖ ὡς φιλεῖται, ἢ τῷ ἄρχοντι  
 καὶ ἀρχομένῳ. φιλεῖσθαι γάρ, οὐ φιλεῖν, τοῦ ἄρχοντος,  
 30 ἢ φιλεῖν ἄλλον ἴτρόπον. καὶ ἡδονὴ διαφέρει οὐδὲν ἢ τε  
 τοῦ αὐτάρκου ἐπὶ τῷ αὐτοῦ κτήματι ἢ παιδί, καὶ τοῦ  
 ἐνδεοῦς ἐπὶ τῷ γινομένῳ. ὡς δ' αὐτῶς καὶ ἐπὶ τῶν διὰ  
 τὴν χρῆσιν φίλων καὶ ἐπὶ τῶν δι' ἡδονὴν οἱ μὲν κατ' ἰσό-  
 τητα εἰσίν, οἱ δὲ καθ' ὑπεροχὴν. διὸ καὶ οἱ ἐκείνως  
 35 οἰόμενοι ἐγκαλοῦσιν, ἐὰν μὴ ὁμοίως ἰχρήσιμοι καὶ εὖ  
 ποιῶσιν, καὶ ἐπὶ τῆς ἡδονῆς. δῆλον δ' ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς·  
 τοῦτο γὰρ αἴτιον τοῦ μάχεσθαι ἀλλήλοις πολλάκις. ἀγνοεῖ  
 γὰρ ὁ ἐρῶν ὅτι οὐχ ὁ αὐτὸς λόγος αὐτοῖς ἐπὶ τὴν προ-  
 θυμίαν. διὸ εἴρηκεν Εὐνικός· (ὁ)

ἐρώμενος τοιαύτ' ἂν οὐκ ἐρῶν λέγοι.

οἱ δὲ νομίζουσι τὸν αὐτὸν εἶναι λόγον.

1239a ὥσπερ οὖν εἴρηται, τριῶν ὄντων εἰδῶν φιλίας, κατ'  
 IV. ἀρετὴν κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ κατὰ τὸ ἡδύ, αὐταὶ πάλιν  
 διήρηνται εἰς δύο· αἱ μὲν γὰρ κατὰ τὸ ἴσον αἱ δὲ καθ'  
 ὑπεροχὴν εἰσίν. φιλία μὲν οὖν ἀμφοτέραι, φίλοι δ' οἱ ἰκα-  
 5 τὰ τὴν ἰσότητα· ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἰ ἀνὴρ παιδίῳ φίλος,  
 φιλεῖ δέ γε καὶ φιλεῖται. ἐνιαχοῦ δὲ φιλεῖσθαι μὲν δεῖ  
 τὸν ὑπερέχοντα, ἐὰν δὲ φιλῆ, ὀνειδίζεται ὡς ἀνάξιον  
 φιλῶν. τῇ γὰρ ἀξία τῶν φίλων μετρεῖται καὶ τινι ἴσῳ.  
 τὰ μὲν οὖν δι' ἡλικίας ἔλλειψιν ἀνάξια ὁμοίως φιλεῖσθαι,  
 10 τὰ δὲ κατ' ἀρετὴν ἢ γένος ἢ κατὰ ἄλλην τοιαύτην ὑπερο-  
 χήν. εἰ δὲ τὸν ὑπερέχοντα ἢ ἦττον ἢ μὴ φιλεῖν ἀξιοῦν,

первом случае это начальствующий и подчиненный, а во втором — благодетель и благодетельствуемый. В этих дружеских связях либо вообще нет места взаимному чувству, либо в этих чувствах нет равенства. Ведь смешно порицать бога, что он не в той мере отвечает любовью, как любим, или начальника, что не равняется в привязанности с подчиненным. Ибо удел начальника — принимать знаки дружеского расположения, а не расточать их, а если выказывать приязнь, то иным способом. Так и удовольствие ничуть не различается, будь то удовольствие от приобретения для человека самодостаточного, или же для ребенка, будь то удовольствие нуждающегося, когда он получает то, в чем нуждался. Потому и у друзей, дружатся они ради пользы или ради удовольствия, все происходит тем же способом: одни соблюдают равенство, у других господствует преобладание. Вот почему сторонники равенства высказывают недовольство, когда люди, взаимно друг для друга полезные, не в равной мере отвечают благодеяниями на благодеяние, переноса это требование на дружбу ради удовольствия. Яснее всего это видно в отношениях любовников: частенько именно из-за этого они ссорятся друг с другом. Ибо любящий не понимает, что у любовников в их расположении друг к другу совсем разный счет. Вот почему сказал Евник:

...то речь возлюбленного, не влюбленного<sup>32</sup>.

Те же считают, что мера здесь должна быть одна и та же.

IV. Итак, как было сказано, видов дружбы три: по добродетели, ради пользы и ради удовольствия, — и все они в свою очередь подразделяются на два вида: те, что основаны на равенстве, и те, в которых действует преобладание. Так вот, о дружбе можно говорить в обоих случаях, но о друзьях — лишь там, где соблюдается равенство; ведь неуместно слово «друг» там, где взрослый человек дружески любит ребенка или любим им. В иных случаях обладающий превосходством по справедливости пользуется любовью, но, отвечая на нее дружеским расположением, он навлекает на себя порицание, как если бы его чувство было не вполне пристойным. Ибо мерой служит пристойность и некое равенство. Поэтому при большой разнице в возрасте одинаковое расположение с обеих сторон непристойно, это же относится к добродетели, происхождению и к любому подобному преимуществу. Всегда тот, кто обладает превосходством, в рамках пристойности либо вообще не отвечает на дружеское чувство, либо в малой мере, идет ли речь о

καὶ ἐν τῷ χρησίμῳ καὶ ἐν τῷ ἡδέϊ καὶ κατ' ἀρετὴν. ἐν  
μὲν οὖν ταῖς μικραῖς ὑπεροχαῖς εἰκότως γίνονται ἀμφι-  
σθητήσεις (τὸ γὰρ μικρὸν ἐνιαχοῦ οὐδὲν ἰσχύει, ὥσπερ ἐν  
15 ξύλου σταθμῷ, ἀλλ' ἐν χρυσίῳ· ἀλλὰ τὸ μικρὸν κακῶς  
κρίνουσιν· φαίνεται γὰρ τὸ μὲν οἰκτεῖον ἀγαθὸν διὰ τὸ ἐγγύς  
μέγα, τὸ δ' ἀλλότριον διὰ τὸ πόρρω μικρόν)· ὅταν δὲ ὑπερ-  
βολὴ ᾖ, οὐδ' αὐτοὶ ἐπιζητοῦσιν ὡς δεῖ ἢ ἀντιφιλεῖσθαι ἢ  
ὁμοίως ἀντιφιλεῖσθαι, οἷον εἴ τις ἀξιοῖ τὸν θεόν. φανερόν  
20 ἵδη ὅτι φίλοι μὲν, ὅταν ἐν τῷ ἴσῳ, τὸ ἀντιφιλεῖν δ' ἔστιν  
ἄνευ τοῦ φίλου εἶναι.

δῆλον δὲ καὶ διὰ τί ζητοῦσι μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι τὴν  
καθ' ὑπεροχὴν φιλίαν τῆς κατ' ἰσότητά· ἅμα γὰρ ὑπάρχει  
οὕτως αὐτοῖς τὸ τε φιλεῖσθαι καὶ ἡ ὑπεροχή. διὸ ὁ κόλαξ  
25 παρ' ἐνίοις ἐντιμότερος τοῦ φίλου· ἅμφω γὰρ φαίνεσθαι  
ποιεῖ ὑπάρχειν τῷ κολακευομένῳ. μάλιστα δ' οἱ φιλότιμοι  
τοιούτοι· τὸ γὰρ θαυμάζεσθαι ἐν ὑπεροχῇ. φύσει δὲ γίνονται  
οἱ μὲν φιλητικοὶ οἱ δὲ φιλότιμοι. φιλητικὸς δὲ ὁ τῷ φιλεῖν  
χαίρων μᾶλλον ἢ τῷ φιλεῖσθαι· ἐκεῖνος δὲ φιλότιμος  
30 μᾶλλον. ὁ μὲν οὖν χαίρων τῷ θαυμάζεσθαι καὶ φιλεῖσθαι  
τῆς ὑπεροχῆς φίλος· ὁ δὲ τῆς ἐν τῷ φιλεῖν ἡδονῆς ὁ φιλητικός.  
ἔστι γὰρ ἀνάγκη <φιλεῖν> ἐνεργοῦντα· τὸ μὲν γὰρ φιλεῖσθαι  
συμβεβηκός· ἔστι γὰρ λανθάνειν φιλούμενον, φιλοῦντα δ' οὐ.  
ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὴν φιλίαν τὸ φιλεῖν μᾶλλον ἢ τὸ φι-  
35 λεῖσθαι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι κατὰ τὸ φιλητόν. σημεῖον δέ·  
ἔλονται ἂν ὁ φίλος μᾶλλον, εἰ μὴ ἐνδέχοιτ' ἅμφω, γινώσκειν  
ἢ γινώσκεσθαι, οἷον ἐν ταῖς ὑποβολαῖς αἱ γυναῖκες ποιοῦσι,  
καὶ ἡ Ἀνδρομάχη ἢ Ἀντιφῶντος. καὶ γὰρ εἶκε τὸ μὲν  
εθέλειν γινώσκεσθαι αὐτοῦ ἕνεκα, καὶ τοῦ πάσχειν τι  
40 ἀγαθὸν ἀλλὰ μὴ ποιεῖν,<sup>1</sup> τὸ δὲ γινώσκειν τοῦ ποιεῖν καὶ  
1239b τοῦ φιλεῖν ἕνεκα. διὸ καὶ<sup>1</sup> τοὺς ἐμμένοντας τῷ φιλεῖν  
πρὸς τοὺς τεθνεῶτας ἐπαινοῦμεν· γινώσκουσι γὰρ, ἀλλ' οὐ  
γινώσκονται.

пользе, либо об удовольствии, либо о добродетели. Когда же превосходство невелико, то понятным образом возникают колебания и сомнения (поскольку малое иной раз вообще не имеет значения, например, когда взвешивают древесину, — но не золото, разумеется, — с другой стороны, оценить малое почти никому хорошенько не удастся, ибо собственное благодеяние с близкого расстояния кажется великим, а чужое — издали — малым; когда же на лицо преобладание, люди сами, как и следует, не ищут взаимности в чувстве дружеской привязанности, и не ждут одинаковой меры дружеского расположения, например, когда кто-то почитает бога. Ясно, кроме того, что друзьями бывают лишь те, между кем есть равенство, а отвечать на дружеское расположение можно и не будучи друзьями.

Не секрет, что люди чаще ищут дружбы с тем, кто их выше, чем с равным себе, и понятно, почему. Дело в том, что у них сливается в одно — иметь превосходство и пользоваться любовью. Вот почему льстец у иных в большей чести, чем друг, ибо дает испытать видимость и того и другого тому, кому льстит. Особенно это нравится людям тщеславным, ибо где превосходство, там и всеобщее восхищение. От природы же в одних людях сильнее склонность к дружбе, а в других — тщеславие. Склонный к дружбе больше рад любить, нежели быть любимым, а тот, другой, предпочитает почести. Итак, кому в радость вызывать восхищение и любовь, тот друг превосходства, тот же, кто друг доставляемого самим чувством любви удовольствия, называется дружелюбным. Ведь чтобы испытать это удовольствие, необходимо любить самому, взаимность в любви — приводящее, ведь можно ничего не знать о том, что ты любим, чего не бывает с тем, кто любит. Дружба как раз и состоит в том, чтобы предпочитать любить, нежели быть любимым, а в том, чтобы быть любимым, состоит свойство любезности. И вот свидетельство. Друг, скорее всего, предпочтет любить втайне, нежели открываться, если ему непременно придется выбирать из этих двух; так делают женщины, если им приходится подкидывать ребенка, или, например, Андромаха у Антифонта<sup>33</sup>. Ведь похоже, что желание открыться своекорыстно и цель его — получить нечто хорошее, а не сделать самому, тогда как любить втайне — напротив, чтобы сделать что-то хорошее ради своей привязанности. Вот почему мы хвалим тех, кто сохраняет привязанность к умершим: ведь про это знают они сами и открыться им уже некому.

ὅτι μὲν οὖν πλείονες τρόποι φιλίας, καὶ πόσοι τρόποι, ὅτι τρεῖς, καὶ ὅτι τὸ φιλεῖσθαι καὶ ἀντιφιλεῖσθαι καὶ οἱ φίλοι διαφέρουσιν, οἳ τε κατ' ἰσότητα καὶ οἱ καθ' ὑπεροχὴν, εἴρηται·

V. ἐπεὶ δὲ τὸ φίλον λέγεται καὶ καθόλου μᾶλλον, ὡσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ὑπὸ τῶν ἔξωθεν συμπαραλαμβανόντων (οἱ μὲν γὰρ τὸ ὅμοιον φασιν εἶναι φίλον, οἱ δὲ τὸ ἐναντίον), λεκτέον καὶ περὶ τούτων πῶς εἰσι πρὸς τὰς εἰρημένους φιλίας.

ἀνάγεται δὲ τὸ μὲν ὅμοιον καὶ εἰς τὸ ἡδὺ καὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ἀγαθὸν ἀπλοῦν, τὸ δὲ κακὸν πολύμορφον· καὶ ὁ ἀγαθὸς μὲν ὅμοιος αἰεὶ καὶ οὐ μεταβάλλεται τὸ ἦθος, ὁ δὲ φαῦλος καὶ ὁ ἄφρων οὐθὲν ἔοικεν ἔωθεν καὶ ἐσπέρας. διὸ ἐὰν μὴ συμμεταβάλλωσιν οἱ φαῦλοι, οὐ φίλοι ἑαυτοῖς, ἀλλὰ δίστανται· ἢ δ' οὐ βέβαιος φιλία οὐ φιλία. ὥστε οὕτως μὲν τὸ ὅμοιον φίλον, ὅτι <τὸ> ἀγαθὸν ὅμοιον, ἔστι δὲ ὡς καὶ κατὰ τὸ ἡδύ· τοῖς γὰρ ὁμοίοις ταῦθ' ἡδέα, καὶ ἕκαστον δὲ φύσει αὐτὸ αὐτῷ ἡδύ. διὸ καὶ φωναὶ καὶ αἰεὶ ἔξεις καὶ συνημερεύσεις τοῖς ὁμογενέσιν ἡδίσται ἀλλήλοις, καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις· καὶ ταύτη ἐνδέχεται καὶ τοὺς φαύλους ἀλλήλους φιλεῖν.

κακὸς κακῷ δὲ συντέτηκεν ἡδονῆ.

τὸ δ' ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον ὡς τὸ χρήσιμον· αὐτὸ γὰρ αὐτῷ τὸ ὅμοιον ἄχρηστον. διὸ δεσπότης δούλου δεῖται καὶ δοῦλος δεσπότης, καὶ γυνὴ καὶ ἀνὴρ ἀλλήλων, καὶ ἡδὺ καὶ ἐπιθυμητὸν τὸ ἐναντίον ὡς χρήσιμον, καὶ οὐχ ὡς ἐν τέλει ἀλλ' ὡς πρὸς τὸ τέλος. ὅταν γὰρ τύχη οὐ ἐπιθυμεῖ, ἐν τῷ τέλει μὲν ἐστίν, οὐκ ὀρέγεται δὲ τοῦ ἐναντίου, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ ψυχροῦ καὶ τὸ ξηρὸν τοῦ ὑγροῦ. ἔστι δὲ πῶς καὶ ἡ τοῦ ἐναντίου φιλία τοῦ ἀγαθοῦ. ὀρέγεται γὰρ ἀλλήλων διὰ τὸ μέσον· ὡς σύμβολα γὰρ ὀρέγεται ἀλλήλων διὰ τὸ οὕτω γίνεσθαι ἐξ ἀμφοῖν ἐν



Итак, что способов дружбы довольно много и сколько их, даже если видов дружбы три, и что значит в дружбе взаимность, и что друзьями бывают по-разному там, где есть равенство, и там где есть превосходство, уже сказано;

V. шла речь и о том, что некоторые толкуют дружество, как мы их с самого начала уличили, поверхностно, в слишком расширительном смысле (одни полагают, что дружественное — это подобное, другие — что наоборот); теперь же следует поговорить об этом в связи с рассмотренными уже разновидностями дружбы.

Что касается подобного, то его возводят и к приятному, и к благу. Дело в том, что благо просто, дурное же многообразно; и тот, кто благ, всегда подобен сам себе и не меняет нрава, плохой же человек и неблагоразумный сам на себя не похож с утра до вечера. Вот почему если плохие люди не одновременно и одинаково переменяются, то не бывают друзьями между собой, но расходятся; а непрочная дружба — не дружба. Следовательно подобное может быть дружественным в том смысле, в каком подобно благое, и примерно так же получается и с приятным: ибо для подобных приятно одно и то же, да и каждый по природе приятен сам себе самому. Вот почему и голоса, и повадки и ежедневное общение наиболее приятны у сородичей, это относится и к прочим живым существам; и таким образом допустимо, чтобы и между плохими людьми существовало дружеское расположение.

Дурной к дурному липнет с наслаждением<sup>34</sup>.

Одно противоположное другому противоположному бывает мило из-за своей пользы. А то, что подобно само по себе, никакой пользы не имеет. Вот почему господин нуждается в рабе, а раб в господине, а также жена и муж нуждаются друг в друге, и противоположное бывает приятным и желанным из-за своей пользы и ради какой-то цели, а не как самоцель. Так, когда случается желаемое, оно не перестает быть целью, с одной стороны, но с другой стороны — вовсе не требует противоположного себе, например, теплое не требует холодного, а сухое — влажного. Можно сказать, что и дружеское расположение к противоположному в каком-то смысле тоже есть любовь к благу; дело в том, что противоположности требуют друг друга ради достижения середины, ибо, подобно символам, они тяготеют друг к другу ради того, чтобы из обоих вышло нечто

μέσον. ἔτι κατὰ συμβεβηκός ἐστι τοῦ ἐναντίου, καθ' αὐτὸ  
 δὲ τῆς μεσότητος. ὀρέγονται γὰρ οὐκ ἀλλήλων τάναντία,  
 35 ἀλλὰ τοῦ μέσου. ὑπερψυχθέντες γάρ, ἔὰν θερμανθῶσιν,  
 εἰς τὸ μέσον καθίστανται, καὶ ὑπερθερμανθέντες, ἐὰν ψυχ-  
 θῶσιν ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. εἰ δὲ μή, ἀεὶ ἐν  
 ἐπιθυμίᾳ, οὐκ ἐν τοῖς μέσοις. ἀλλὰ χαίρει ὁ ἐν τῷ  
 μέσῳ ἄνευ ἐπιθυμίας τοῖς φύσει ἡδέσιν, οἱ δὲ πᾶσι τοῖς  
 40 ἐξιστᾶσι τῆς φύσει ἕξεως. τοῦτο μὲν οὖν τὸ εἶδος καὶ  
 1240a ἐπὶ τῶν ἀψύχων ἐστίν· τὸ φιλεῖν δὲ γίνεται, ὅταν ἢ  
 ἐπὶ τῶν ἐμψύχων. διὸ ἐνίοτε ἀνομοίοις χαίρουσιν, οἷον  
 αὐστηροὶ εὐτραπέλοις καὶ ὀξεῖς ραθύμοις. εἰς τὸ μέσον  
 γὰρ καθίστανται ὑπ' ἀλλήλων. κατὰ συμβεβηκός οὖν,  
 ὥσπερ ἐλέχθη, τὰ ἐναντία φίλα, καὶ διὰ τὸ ἀγαθόν.  
 5 πόσα μὲν οὖν εἶδη φιλίας, καὶ τίνες διαφοραὶ καθ'  
 ὧς λέγονται οἱ τε φίλοι καὶ οἱ φιλοῦντες καὶ οἱ φιλούμενοι,  
 καὶ οὕτως ὥστε φίλοι εἶναι καὶ ἄνευ τούτου, εἴρηται·

VI. περὶ δὲ αὐτὸν αὐτῷ φίλον εἶναι ἢ μή, πολλὴν ἔχει  
 ἐπίσκεψιν. δοκεῖ γὰρ ἐνίοις μάλιστα ἕκαστος αὐτὸς  
 10 αὐτῷ φίλος εἶναι, καὶ τούτῳ χρώμενοι κανόνι κρίνουσι  
 τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φίλους φιλίαν· κατὰ δὲ τοὺς λόγους  
 καὶ τὰ δοκοῦνθ' ὑπάρχειν τοῖς φίλοις τὰ μὲν ὑπεναντιού-  
 ται, τὰ δ' ὅμοια φαίνεται ὄντα. ἔστι γὰρ πῶς κατὰ ἀνα-  
 λογίαν αὕτη ἢ φιλία, ἀπλῶς δ' οὐ. ἐν δυσὶ γὰρ διηρη-  
 15 μένοις τὸ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν δι' ἃ μᾶλλον οὕτως αὐτὸς  
 αὐτῷ φίλος, <ὡς> ἐπὶ τοῦ ἀκρατοῦς καὶ ἐγκρατοῦς εἴρη-  
 ται πῶς ἐκῶν ἢ ἄκων, τῷ τὰ μέρη ἔχειν πῶς πρὸς ἄλληλα  
 τὰ τῆς ψυχῆς, καὶ ὅμοιον τὰ τοιαῦτα πάντα, εἰ φίλος  
 αὐτὸς αὐτῷ καὶ ἐχθρός, καὶ εἰ ἀδικοῖ τις αὐτὸς αὐτόν.

единое среднее<sup>35</sup>. Кроме того это тяготение лишь по привходящему бывает устремленным к противоположному, на самом же деле само по себе это есть тяготение к середине. Ибо противоположности устремляются не друг к другу, а к середине. Так, когда согреваются те, кто замерз, они продвигаются к середине, равно как когда остывают разгоряченные; подобным же образом и относительно всего прочего. Если же не происходит движения, то остается неизбывное желание, но не у того, кто в середине. Ведь тот, кто в середине, радуется естественным удовольствиям, но не испытывает желаний, а иные — всем существующим удовольствиям, происходящим от естественного образа поведения. Этот вид может быть связан даже с неодушевленными вещами, когда же это происходит с одушевленными существами, возникает дружеская привязанность. Вот почему иной раз неподобное доставляет радость, например, утрюмые бывают рады общительным, а язвительные — благодушным. Дело в том, что они подталкивают друг друга к середине. Итак, как было разъяснено, противоположное бывает дружественным по привходящему и через посредничество блага.

Итак, сколько бывает видов дружбы и каковы те различия, на основании которых кого-то можно назвать друзьями, а кого-то только любящими или любимыми, при том, что друзьями можно быть и без этого, уже сказано;

VI. а вот может ли человек быть другом сам самому себе или же нет, — это вопрос, вызывающий много сомнений. Дело в том, что некоторые считают, будто каждый человек прежде и более всего сам себе друг, и уже пользуясь этим правилом, судят о дружбе с прочими друзьями; согласно этому толкованию, из того, что, по их мнению, существует у друзей, что-то противоположно, а что-то является по существу подобным. На самом же деле такая дружба — это как бы дружба, похожая на настоящую, но не настоящая. Дело в том, что мы уже различили [в дружбе] две возможности: любить или пользоваться любовью, следовательно, кто друг самому себе, тот, подобно воздержному или невоздержному, как было сказано, по доброй воле друг или не по доброй воле, поскольку душа имеет части, так или иначе расположенные по отношению друг к другу, и все это похоже на то, как если бы сам был самому и друг, и враг, и если бы сам самому себе чинил бы несправедливости.

20 πάντα γὰρ ἐν δυσί<sup>1</sup> ταῦτα καὶ διηρημένοι· ἢ δὴ δύο  
πας καὶ ἡ ψυχὴ. ὑπάρχει πας ταῦτα, ἢ δ' οὐ διηρημένα,  
οὐχ ὑπάρχει.

ἀπὸ δὲ τῆς πρὸς αὐτὸν ἕξεως (ὡς) οἱ λοιποὶ τρόποι  
τοῦ φιλεῖν διορίζονται, καθ' οὓς ἐν τοῖς λόγοις ἐπισκοπεῖν  
εἰώθαμεν. δοκεῖ γὰρ φίλος εἶναι ὁ βουλόμενός τινα τάγα-  
25 θὰ ἢ οἷα οἶεται ἀγαθὰ, μὴ δι' αὐτὸν, ἀλλ' ἐκείνου ἕνεκα·  
ἄλλον δὲ τρόπον ᾧ τὸ εἶναι βούλεται δι' ἐκείνον καὶ μὴ  
δι' αὐτὸν, κὰν εἰ μὴ διανεμῶν τάγαθὰ, μὴ τῷ τὸ εἶναι  
τούτῳ ἂν δόξειε μάλιστα φιλεῖν· ἄλλον δὲ τρόπον ᾧ συζῆν  
αἰρεῖται δι' αὐτὴν τὴν ὁμιλίαν καὶ μὴ δι' ἕτερον τι, οἷον  
30 οἱ πατέρες<sup>1</sup> τὸ μὲν εἶναι τοῖς τέκνοις, συζῶσι δ' ἑτέροις.  
μάχεται δὴ ταῦτα πάντα πρὸς ἄλληλα. οἱ μὲν γὰρ ἂν  
μὴ τὸ ἑαυτοῖς, οἱ δὲ ἂν μὴ τὸ εἶναι, οἱ δὲ τὸ συζῆν, οὐκ  
οἴονται φιλεῖσθαι. ἔτι τὸ ἀλγοῦντι συναλγεῖν μὴ δι' ἕτε-  
ρόν τι ἀγαπᾶν θήσομεν, οἷον οἱ δοῦλοι πρὸς τοὺς δεσπότας,  
35 ὅτι χαλεποὶ ἀλγοῦντες, ἀλλ' οὐ δι' αὐτούς, ὥσπερ αἱ μητέρες  
τοῖς τέκνοις καὶ οἱ συναδίνοντες ὄρνιας. βούλεται γὰρ  
μάλιστα γε οὐ μόνον συλλυπεῖσθαι ὁ φίλος τῷ φίλῳ,  
ἀλλὰ καὶ τὴν αὐτὴν λύπην, οἷον διψῶντι συνδιψῆν, εἰ ἐν-  
εδέχετο, ἢ, εἰ μὴ, ἐγγύτατα. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ  
1240b χαίρειν· <τὸ γὰρ<sup>1</sup> χαίρειν> μὴ δι' ἕτερον τι, ἀλλὰ δι' ἐκεῖ-  
νον, ὅτι χαίρει, φιλικόν. ἔτι τὰ τοιαῦτα λέγεται περὶ τῆς  
φιλίας, ὡς ἰσότης φιλότης, καὶ (μὴ) μίαν ψυχὴν εἶναι τοὺς  
ἀληθῶς φίλους. ἅπαντα ταῦτα ἐπαναφέρεται πρὸς τὸν  
5 ἕνα. καὶ γὰρ βούλεται τάγαθὰ αὐτῷ<sup>1</sup> τοῦτον τὸν τρόπον.  
οὐθεὶς γὰρ αὐτὸς αὐτὸν εὖ ποιεῖ διὰ τι ἕτερον, οὐδὲ χάρι-  
τος <ἕνεκα>, οὐδὲ λέγει ὅτι ἐποίησεν ἢ εἰς· δοκεῖν γὰρ φιλεῖν  
βούλεται ὁ δῆλον ποιῶν ὅτι φιλεῖ, ἀλλ' οὐ φιλεῖν.  
καὶ τὸ συνεῖναι μάλιστα καὶ τὸ συζῆν καὶ τὸ συχαίρειν καὶ

Все дело в этих двух возможностях, разграниченных выше: если и душа в человеке не едина, а скажем, двойная, то это, пожалуй, бывает, а ежели душа не раздваивается, то этого не бывает.

Далее, от способа относиться к самому себе отграничиваются остальные виды дружеского расположения, которые мы обычно рассматриваем, когда даем определение дружбы. Так, по мнению одних, друг — это тот, кто желает кому-то блага или того, что он считает благом, не ради самого себя, но ради него; по другому определению, — тот кто хочет быть ради кого-то, а не ради себя, и кому не будет благо в благо, если он не разделит его с тем, кого он любит, если, разумеется, это дружба; есть еще определение — тот, кто избирает совместную жизнь с кем-то именно из-за самого общения, а не из-за чего-то другого, как например, отцы с детьми бывают вместе как отцы, а как друзья проводят жизнь совместно с другими. Разумеется, все эти определения между собой в разладе. Дело в том, что для одних не бывает дружбы без того, чтобы быть друг для друга, для других — чтобы быть вместе, для третьих — чтобы жить вместе. К тому же мы прибавим, что любить — это сострадать страждущему просто так, без примеси иного чувства, как бывает у рабов, когда страдают их господа, от которых они натерпелись, или как матери страдают своих детям, потому что это их дети, или даже как птицы, которые в беде бывают весьма сплоченными. Дело в том, что друг не только желает сострадать другу, но прямо-таки готов страдать тем же самым недугом, что их друг, то есть, если придется, испытывать жажду вместе с жаждущим другом, или уж по крайней мере, насколько это возможно, сравняться с другом в страдании. То же самое можно сказать о радостях, ибо признак дружбы — это радоваться не иному чему, как тому, что друг твой радуется. К тому же вот еще что говорится о дружбе: что-де дружба есть равенство, или что истинные друзья — это одна душа<sup>36</sup>. Все это можно свести к тому, что было сказано об одном человеке. Дело в том, что сам по себе желает блага человек таким вот образом. Ведь никто не творит добра сам себе ради чего-то другого, или ради благодарности, и никто не говорит, что сделал это исключительно ради себя, ибо кто открыто проявляет свою любовь, тот хочет слыть другом, а не быть другом. И быть вместе, и вместе жить, и вместе радоваться

10 τὸ συναλγεῖν, καὶ μία δὴ ψυχὴ, καὶ τὸ μὴ<sup>1</sup> δύνασθαι ἄνευ ἀλλήλων μηδὲ ζῆν, ἀλλὰ συναποθνήσκειν. οὕτω γὰρ ἔχει ὁ εἷς, καὶ ἴσως ὁμιλεῖ αὐτὸς αὐτῷ.

πάντα δὲ ταῦτα τῷ ἀγαθῷ ὑπάρχει πρὸς αὐτόν. ἐν γὰρ τῷ πονηρῷ διαφανεῖ, οἷον ἐν τῷ ἀκρατεῖ. καὶ διὰ τοῦτο δοκεῖ καὶ ἐχθρὸν ἐνδέχασθαι αὐτὸν αὐτῷ εἶναι· ἢ  
15 δ' εἷς καὶ<sup>1</sup> ἀδιαίρετος, ὀρεκτὸς αὐτὸς αὐτῷ. τοιοῦτος ὁ ἀγαθὸς καὶ ὁ κατ' ἀρετὴν φίλος, ἐπεὶ ὁ γε μοχθηρὸς οὐχ εἷς ἀλλὰ πολλοί, καὶ τῆς αὐτῆς ἡμέρας ἕτερος καὶ ἐμπληκτός. ὥστε καὶ ἡ αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν φιλία ἀνάγεται πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ. ὅτι γὰρ πῆ ὅμοιος καὶ εἷς καὶ  
20 αὐτὸς αὐτῷ ἀγαθός,<sup>1</sup> ταύτη αὐτὸς αὐτῷ φίλος καὶ ὀρεκτός· φύσει δὲ τοιοῦτος, ἀλλ' ὁ πονηρὸς παρὰ φύσιν. ὁ δ' ἀγαθὸς οὐθ' ἅμα λαιδορεῖται ἑαυτῷ, ὥσπερ ὁ ἀκρατής, οὔτε ὁ ὕστερος τῷ πρότερον, ὥσπερ ὁ μεταμελητικός, οὔτε ὁ ἐμπροσθεν τῷ ὕστερον, ὥσπερ ὁ ψεύστης (ὅλως τε εἰ δεῖ  
25 ὥσπερ οἱ σοφισταὶ διορίζουσιν,<sup>1</sup> ὥσπερ τὸ Κορίσκος καὶ Κορίσκος σπουδαῖος. δῆλον γὰρ ὡς τὸ αὐτὸ πῶσον σπουδαῖον αὐτῶν)· ἐπεὶ ὅταν ἐγκαλέσωσιν αὐτοῖς, ἀποκτινύουσιν αὐτούς· ἀλλὰ δοκεῖ πᾶς αὐτὸς αὐτῷ ἀγαθός. ζητεῖ δὲ ὁ ἀπλῶς ὢν ἀγαθὸς εἶναι καὶ αὐτὸς αὐτῷ φίλος, ὥσπερ  
30 εἴρηται, ὅτι δὴ ἔχει ἐν αὐτῷ ἃ φύσει<sup>1</sup> βούλεται εἶναι φίλα καὶ διασπᾶσαι ἀδύνατον. διὸ ἐπ' ἀνθρώπου μὲν δοκεῖ ἕκαστος αὐτὸς αὐτῷ φίλος, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων ζῶων <οὐ>, οἷον ἵππος αὐτὸς αὐτῷ <οὐκ ὀρεκτός>, οὐκ ἄρα φίλος. ἀλλ' οὐδὲ τὰ παιδία, ἀλλ' ὅταν ἤδη ἔχη προαίρεσιν· ἦδη γὰρ τότε διαφωνεῖ ὁ νοῦς πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν. ἔοικε δ'  
35 ἢ<sup>1</sup> φιλία ἢ πρὸς αὐτὸν τῇ κατὰ συγγένειαν· οὐθέτερον γὰρ ἐφ' αὐτοῖς λύσαι, ἀλλὰ κἂν διαφέρωνται, ὅμως οὗτοι μὲν ἔτι συγγενεῖς, ὁ δὲ ἔτι εἷς, ἕως ἂν ζῆ.

и страдать вместе, и то, что одна душа, и то, что не могут друг без друга жить, и то, что не живут, а умирают вместе, — все это бывает у того, кто один, и сам с собой он общается именно таким образом.

Кроме того, все это происходит с добродетельным человеком по отношению к самому себе. Ведь у негодяя нет согласия с собой самим, например, у человека невоздержного, который из-за своей невоздержности то и дело оказывается сам себе врагом. А так как он един и неразделен, то он сам для себя притягателен. Таков добродетельный человек и друг, избирающий дружбу, основанную на добродетели, в то время как человек порочный не бывает един, в нем всегда толпа и на дню он без конца иной и податлив лепке и переплавке. Следовательно дружба человека самого к самому себе возводится к дружбе добродетельного человека. Ибо поскольку он всегда себе подобен, един и сам для себя благ, постольку он сам для себя друг и притягателен; а таков он от природы, тогда как негодяй противен природе. Человек добродетельный не делает того, за что тут же себя бранит, как свойственно невоздержному, и не порицает впоследствии за то, что делал прежде, как склонный к раскаянию, и не поносит загодя будущее, как лжепророк (вообще если так можно расчленять единого человека, подобно софистам, которые отличают «Кориска» от «хорошего человека Кориска»<sup>37</sup>, — ибо совершенно ясно, что тождество между этими двумя мерится той мерой, в какой оба хороши); поскольку они винят сами себя и сами казнятся, однако при всем при том сам себе всякий представляется человеком добродетельным. К тому же по-настоящему добродетельный человек ищет дружбы с самим собой, как было сказано, потому что внутри себя содержит две половины, которые по природе желают быть в дружбе, и разлучить их невозможно. Вот почему у людей каждый кажется сам себе другом, у прочих же живых существ — не так, например, конь сам для себя [не притягателен] и конечно же не друг. Впрочем, не бывает дружбы и у малых детей, пока они не приобретут способность к осознанному предпочтению; ибо только тогда ум перестает вторить побуждениям души. К тому же дружба человека с самим собой похожа на дружбу по сродству: ибо одного нельзя отторгнуть от другого, но при всем различии, они остаются в то же время сродными; а тот еще и один, пока он жив.

ποσαχῶς μὲν οὖν τὸ φιλεῖν λέγεται, καὶ ὅτι πᾶσαι αἱ φιλίας ἀνάγονται πρὸς τὴν πρώτην, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων·

- 1241a οἰκεῖον δὲ τῇ σκέψει θεωρῆσαι καὶ περὶ ὁμονοίας καὶ VII. εὐνοίας. δοκεῖ γὰρ τοῖς μὲν εἶναι ταυτά, τοῖς δ' οὐκ ἄνευ ἀλλήλων. ἔστι δ' ἡ εὐνοια τῆς φιλίας οὔτε πάμπαν ἕτερον οὔτε ταυτόν. διηρημένης γὰρ τῆς φιλίας κατὰ τρεῖς 5 τρόπους, ἢ οὐτ' ἐν τῇ χρησίμῃ οὐτ' ἐν τῇ καθ' ἡδονὴν ἐστίν. εἴτε γὰρ ὅτι χρήσιμον, βούλεται αὐτῷ ἀγαθὰ, οὐ δι' ἐκεῖνον ἀλλὰ δι' αὐτὸν βούλοισι' ἄν, δοκεῖ δὲ ὡς περ καὶ ἡ <φιλία ἢ> εὐνοια οὐκ αὐτοῦ εὐνοια τοῦ εὐνοιοζομένου εἶναι, ἀλλὰ τοῦ ᾧ εὐνοεῖ· εἰ δὴ ἦν ἐν τῇ τοῦ ἡδέος φιλία, κὰν 10 τοῖς ἀψύχοις εὐνόουν. ὥστε ἢ δῆλον ὅτι περὶ τὴν ἠθικὴν φιλίαν ἢ εὐνοια ἐστίν. ἀλλὰ τοῦ μὲν εὐνοοῦντος βούλεσθαι μόνον ἐστί, τοῦ δὲ φίλου καὶ πράττειν ἢ βούλεται. ἔστι γὰρ ἡ εὐνοια ἀρχὴ φιλίας· ὁ μὲν γὰρ φίλος πᾶς εὐνοος, ὁ δ' εὐνοος οὐ πᾶς φίλος. ἀρχομένῳ γὰρ ἔοικεν ὁ εὐνοῶν μόνον, διὸ ἀρχὴ φιλίας, ἀλλ' οὐ φιλία.
- 15 <...> δοκοῦσι γὰρ οἱ τε φίλοι ὁμονοεῖν καὶ οἱ ὁμονοοῦντες φίλοι εἶναι. ἔστι δ' οὐ περὶ πάντα ἡ ὁμόνοια ἢ φιλική, ἀλλὰ περὶ τὰ πρακτὰ τοῖς ὁμονοοῦσι, καὶ ὅσα εἰς τὸ συζῆν συντείνει, οὔτε μόνον κατὰ διάνοιαν ἢ κατὰ ὄρεξιν, ἔστι γὰρ ἐναντία τὸ διανοοῦν <καὶ τὸ> ἐπιθυμοῦν, ὡς περ ἐν 20 τῷ ἀκρατεῖ διαφωνεῖ τοῦτο· δεῖ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ὁμονοεῖν καὶ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν. ἐπὶ δὲ τῶν ἀγαθῶν ἢ ὁμόνοια· οἱ γε φαῦλοι ταυτὰ προαιρούμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες βλάπτουσιν ἀλλήλους. ἔοικε δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια οὐχ ἀπλῶς λέγεσθαι, ὡς περ οὐδ' ἡ φιλία· ἀλλ' ἢ μὲν πρώτη 25 καὶ φύσει ἢ σπουδαία, διὸ οὐκ ἔστι τοὺς φαύλους ὁμονοεῖν, ἑτέρα δὲ καθ' ἦν καὶ οἱ φαῦλοι ὁμονοοῦσιν, ὅταν τῶν αὐτῶν τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχωσιν. οὕτω δὲ



Итак, из уже сказанного ясно, что о дружеской привязанности говорится во многих смыслах и что всякие дружбы сводятся к первой дружбе;

VII. кроме того в данном рассмотрении уместно уделить внимание единомыслию и благосклонности. Дело в том, что, по мнению иных, это одно и то же, а по мнению других, одно не бывает без другого. Однако благосклонность, хотя и не все иное, нежели дружба, но и не то же самое. Так, если дружба разделяется на три вида, то благосклонность не находится ни рядом с пользой, ни рядом с удовольствием. Ведь в ком ищут пользы, тому желают блага, но не ради его самого, а скорее, ради себя, тогда как благосклонность [и дружба], по общему мнению, имеет целью не того, кто благосклонен, но того, к кому он благосклонен; а если бы благосклонность присутствовала в дружбе ради удовольствия, то можно было бы говорить о благосклонности к неодушевленным вещам. Поэтому ясно, что благосклонность относится к этической дружбе. Однако благосклонность предполагает одно желание, а дружба предполагает еще и действие, отвечающее желанию. Дело в том, что благосклонность — это самое начало дружбы, ибо всякий друг благосклонен, но не всякий благосклонный есть уже друг. Тот, кто всего лишь благосклонен, подобен начинающему, почему и есть благосклонность начало дружбы, но не дружба.

...к тому же считается, что друзьям присуще единомыслие, а единомышленники бывают друзьями. Однако не во всем единомыслие необходимо в дружбе, но в том, что единомышленники должны совместно делать или что относится к совместной жизни; единомыслие охватывает не только размышление, но и побуждения, при том, что размышление противоположно вожделению, — например, у невоздержного они в разладе; так вот единомыслие необходимо в предпочтениях и в устремлениях. К тому же единомыслие бывает у добродетельных людей; тогда как люди плохие, [даже] предпочитая одно и то же, устремляясь к одному и тому же, [тем не менее] друг другу вредят. По видимому, и единомыслие понимается по-разному, как и дружба, но есть первое и по природе хорошее единомыслие, не допустимое у плохих людей, бывает же и другое, которое встречается и у плохих людей, если они сходятся в предпочтениях и вожделениях. Следовательно, они

δεῖ τῶν αὐτῶν ὀρέγεσθαι, ὥστε ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέροις  
ὑπάρχειν οὐ ὀρέγονται. ἂν γὰρ τοιούτου ὀρέγωνται, ὃ μὴ  
ἐνδέχεται ἀμφοῖν, μαχοῦνται· οἱ ὁμοιοῦντες δ' οὐ μαχοῦν-  
30 ται. ἔστι δ' ἡ ὁμόνοια, ὅταν περὶ τοῦ ἄρχειν καὶ ἀρχε-  
σθαι ἡ αὐτῇ προαίρεσις ᾗ, μὴ τοῦ ἐκάτερον, ἀλλὰ τοῦ  
τὸν αὐτόν. καὶ ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτικῆ.

VIII. περὶ μὲν οὖν ὁμονοίας καὶ εὐνοίας εἰρήσθω τοσαῦτα·  
35 ἄπορεῖται δὲ διὰ τί μᾶλλον φιλοῦσιν οἱ ποιήσαντες εὖ  
τοὺς παθόντας ἢ οἱ παθόντες εὖ τοὺς ποιήσαντας. δοκεῖ  
δὲ δίκαιον εἶναι τούναντίον. τοῦτο δ' ὑπολάβοι μὲν ἂν  
τις διὰ τὸ χρήσιμον καὶ τὸ αὐτῷ ὠφέλιμον συμβαίνειν·  
τῷ μὲν γὰρ ὀφείλεται, τὸν δ' ἀποδοῦναι δεῖ. οὐκ ἔστι δὲ  
40 τοῦτο ἴμόνον, ἀλλὰ καὶ φυσικόν. ἡ γὰρ ἐνέργεια αἰρετώ-  
1241b τερον, τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει τὸ ἔργον καὶ ἡ ἐνέργεια,  
ὃ δ' εὖ παθὼν ὥσπερ ἔργον τοῦ εὖ ποιήσαντος. διὸ καὶ  
ἐν τοῖς ζώοις ἡ περὶ τὰ τέκνα σπουδῆ ἐστὶ, καὶ τοῦ  
γεννήσαι καὶ <τὰ> γεννώμενα σφάζειν. καὶ φιλοῦσι δὴ  
5 μᾶλλον οἱ πατέρες τὰ τέκνα (καὶ αἱ μητέρες τῶν πατέρων)  
ἢ φιλοῦνται· καὶ οὗτοι πάλιν τὰ αὐτῶν ἢ τοὺς γεννήσαν-  
τας, διὰ τὸ τὴν ἐνέργειαν εἶναι τὸ ἄριστον· καὶ αἱ μητέρες  
τῶν πατέρων, ὅτι μᾶλλον οἴονται αὐτῶν εἶναι ἔργον τὰ  
τέκνα· τὸ γὰρ ἔργον τῷ χαλεπῷ διορίζουσι, πλείω δὲ  
λυπεῖται περὶ τὴν γένεσιν μήτηρ.  
10 καὶ περὶ μὲν φιλίας τῆς πρὸς αὐτόν καὶ τῆς ἐν  
πλείοσι διαρῖσθω τὸν τρόπον τούτον·

IX. δοκεῖ δὲ τό τε δίκαιον εἶναι ἴσον τι καὶ ἡ φιλία ἐν  
ισότητι, εἰ μὴ μάτην λέγεται ἰσότης [ἢ] φιλότης. αἱ δὲ  
πολιτεῖαι πᾶσαι δικαίου τι εἶδος· κοινωνία γάρ, τὸ δὲ κοι-  
15 νὸν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου ἰσυνέστηκεν, ὥστε ὅσα εἶδη φι-  
λίας, καὶ δικαίου καὶ κοινωνίας, καὶ πάντα ταῦτα σύνορα  
ἀλλήλοις, καὶ ἐγγὺς ἔχει τὰς διαφοράς. ἐπεὶ δ' ὁμοίως  
ἔχει ψυχὴ πρὸς σῶμα καὶ τεχνίτης πρὸς ὄργανον καὶ  
δεσπότης πρὸς δοῦλον, τούτων μὲν οὐκ ἔστι κοινωνία.

должны устремляться к одному и тому же, при этом желательно, чтобы хватило на обоих того, что им нравится. Ибо если обоим не хватает того, чего им хочется, они дерутся между собой. Единомышленники же не дерутся. К тому же единомыслие бывает там, где сходятся предпочтения, касающиеся обладания властью и подчинения власти, но не так, чтобы каждому — свое, но чтобы одно и то же обоим. И единомыслие есть политическая дружба.

**VIII.** Итак, о единомыслии и благосклонности пусть будет достаточно сказанного; помимо же этого существует затруднение: почему благодетели больше любят тех, кого облагодетельствовали, нежели облагодетельствованные — своих благодетелей. Ведь казалось бы, по справедливости должно быть наоборот. Можно было бы предположить, что это из-за совпадения полезного с одолжением: ведь у кого одолжился, тому следует воздавать. Это, по крайней мере, естественно. Ведь действие более предпочтительно, действие же и дело имеют одно и то же определение, а тот, кого облагодетельствовали, становится как бы делом своего благодетеля. Вот почему у живых существ бывает радение о детях своих, к тому чтобы рожать их и оберегать. И следует заметить, что отцы любят детей больше (а матери — еще сильнее отцов), нежели любимы детьми. И те, в свою очередь, своих детей любят больше, чем родителей, потому что наивысшее благо — действие. Да и матери потому любят детей сильнее, нежели отцы, что с большим правом считают их своим произведением: ведь произведения разнятся по тяжести затраченного труда, а рождение ребенка тяжелее достается матери.

И касательно дружбы к самому себе и той, что бывает у большинства людей, рассуждение следует вести таким вот способом:

**IX.** считается справедливым нечто равное и дружба в равенстве, если не зря говорится, что дружественность есть равенство. Все политии есть некий вид справедливости, ибо они суть сообщества, а всякая общность устраивается на основе справедливости; следовательно, сколько видов дружбы, столько же видов справедливости и столько же — сообщества, и все они смежны друг другу и различия имеют едва уловимые. К тому же, душа так относится к телу, как мастер — к орудию, господин — к рабу, и у них не бывает сообщества. Дело в том,

20 οὐ γὰρ δύ' ἐστίν, ἄλλὰ τὸ μὲν ἓν, τὸ δὲ τοῦ ἐνός (οὐδέν). οὐδὲ διαιρετὸν τὸ ἀγαθὸν ἑκατέρω, ἀλλὰ τὸ ἀμφοτέρων τοῦ ἐνός οὐ ἕνεκα ἐστίν. τό τε γὰρ σῶμά ἐστιν ὄργανον σύμφυτον, καὶ τοῦ δεσπότου ὁ δοῦλος ὡς περ μόριον καὶ ὄργανον ἀφαιρετόν, τὸ δ' ὄργανον ὡς περ δοῦλος ἄψυχος.

25 αἱ δ' ἄλλαι κοινωνίαι ἴσιν (ἦ) μόριον τῶν τῆς πόλεως κοινωνιῶν, οἷον ἢ τῶν φρατέρων ἢ τῶν ὀργεῶνων, ἢ αἱ χρηματιστικαί. (ἔτι πολιτεῖαι.) αἱ δὲ πολιτεῖαι πᾶσαι ἐν οἰκείοις συνυπάρχουσι, καὶ αἱ ὀρθαὶ καὶ αἱ παρεκβάσεις (ἔστι γὰρ τὸ αὐτὸ ὡς περ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρμονιῶν καὶ τῶν ἐν  
30 ταῖς πολιτεῖαις)· βασιλικὴ μὲν ἢ τοῦ ἑγενήσαντος, ἀριστοκρατικὴ δ' ἢ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, πολιτεία δ' ἢ τῶν ἀδελφῶν· παρέκβασις δὲ τούτων τυραννὶς ὀλιγαρχία δῆμος, καὶ τὰ δίκαια δὴ τοσαῦτα.

ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον τὸ μὲν κατ' ἀριθμὸν τὸ δὲ κατ' ἀναλογίαν, καὶ τοῦ δικαίου εἶδη ἔσται καὶ τῆς φιλίας καὶ τῆς  
35 κοινωνίας. ἡ κατ' ἀριθμὸν μὲν γὰρ ἢ <πολιτικῆ> κοινωνία καὶ ἢ ἐταιρικὴ φιλία, τῷ γὰρ αὐτῷ ὄρω μετρεῖται· κατ' ἀναλογίαν δὲ ἢ ἀριστοκρατικὴ ἀρίστη καὶ βασιλική. οὐ γὰρ ταῦτόν δίκαιον τῷ ὑπερέχοντι καὶ ὑπερεχομένῳ, ἀλλὰ τὸ ἀνάλογον. καὶ ἡ φιλία δὲ ὁμοίως πατρὸς καὶ  
40 παιδός, καὶ ἐν ταῖς κοινωνίαις ὁ αὐτὸς τρόπος.

1242a λέγονται δὲ φιλίαι συγγενικὴ ἐταιρικὴ κοινωνικὴ ἢ  
X. λεγομένη πολιτικὴ. ἔστι μὲν συγγενικὴ πολλὰ ἔχουσα  
εἶδη, ἢ μὲν ὡς ἀδελφῶν, ἢ δ' ὡς πατρὸς καὶ υἱῶν (καὶ  
5 γὰρ κατ' ἀναλογίαν, οἷον ἢ πατρικὴ, καὶ κατ' ἀριθμὸν, οἷον ἢ τῶν ἀδελφῶν· ἐγγὺς γὰρ αὕτη τῆς ἐταιρικῆς· ἐπιλαμβάνουσι γὰρ καὶ ἐνταῦθα πρεσβείων)· ἢ δὲ πολιτικὴ  
συνέστηκε μὲν κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ μάλιστα. διὰ γὰρ  
τὸ μὴ αὐταρκεῖν δοκοῦσι συνελθεῖν, ἐπεὶ συνῆλθόν γ' ἂν  
καὶ τοῦ συζῆν χάριν. μόνη δ' ἢ πολιτικὴ καὶ ἢ παρ'  
10 αὐτὴν παρέκβασις οὐ μόνον φιλία, ἀλλὰ καὶ ὡς φίλοι

что тут нет двух, но один действительно есть, а другое ему принадлежит. И нет нужды различать здесь благо для одного и благо для другого: здесь одно благо, оно определяется для одного из двух, и есть благо для обоих. Ведь и тело есть приращенное орудие, и раб есть как бы часть господина и его неотъемлемое орудие, тогда как всякое орудие есть своего рода неодушевленный раб<sup>38</sup>.

Прочие же сообщества либо входят как части в сообщества полиса, — например, сообщества членов фратрии<sup>39</sup> или сообщества жрецов, — либо заключаются ради стяжания {(к тому же политике)}. Все же виды политий существуют и внутри дома, как правильные, так и отступления от правил (ведь в политике, как в гармонии, — одно и то же[: правила и отступления от них]), царская власть — у родителя, аристократическое правление — у мужа над женой, полития — между братьями; и отступления тоже такие же: тирания, олигархия, демос<sup>40</sup>. Да и справедливости все столько же.

А поскольку равенство бывает либо по числу, либо по отношению, то и виды справедливости будут различаться так же, равно как и виды дружбы и виды сообщества. Так, числом меряется политическое сообщество и дружба в гетериях<sup>41</sup>, а поэтому это будут те виды, где справедливость определяется числом; те же виды, где по отношению, — это аристократия в ее наилучшем выражении или царская власть. Ведь для превосходящего и того, кого он превосходит, справедливость не одна и та же, но соответствующая отношению между ними. То же можно сказать о дружбе между отцом и ребенком. И в тех сообществах, где подобные отношения, справедливость распределяется тем же самым способом.

Х. Говорят также, что дружба бывает родственная, гетерическая, общественная, так называемая политическая. У родственной дружбы оказывается много видов: одна — как у братьев, другая — как у отцов и сыновей (кроме того, одна — по отношению, как отцовская, а другая по числу, как братская; а та почти тождественна гетерической, ведь там бывают подлежащие распределению почести); политическая же дружба складывается безусловно на основе пользы. Ибо считается, что когда люди сходятся для совместной жизни, то сходятся они по причине несамодостаточности. К тому же только политическая дружба и ее искаженные виды суть не только дружбы, но и

κοινωνοῦσιν· αἱ δ' ἄλλαι καθ' ὑπεροχὴν. μάλιστα δὲ  
δίκαιον τὸ ἐν τῇ τῶν χρησίων φιλίᾳ, διὰ τὸ τοῦτ' εἶναι  
τὸ πολιτικὸν δίκαιον. ἄλλον γὰρ τρόπον συνήλθον πρίων  
καὶ τέχνη, οὐχ ἕνεκα κοινού τινος (οἶον γὰρ ὄργανον καὶ  
15 ψυχῇ) ἀλλὰ τοῦ χρωμένου ἕνεκεν. συμβαίνει δὲ καὶ τὸ  
ὄργανον ἐπιμελείας τυγχάνειν, ἥς δίκαιον πρὸς τὸ ἔργον.  
ἐκείνου γὰρ ἕνεκεν ἐστίν, καὶ τὸ τρυπάνω εἶναι διττόν,  
ᾧ τὸ κυριώτερον ἢ ἐνέργεια, ἢ τρύπησις. καὶ ἐν τούτῳ  
τῷ εἶδει σῶμα καὶ δούλος, ὥσπερ εἴρηται πρότερον.

τὸ δὴ ζητεῖν πῶς δεῖ τῷ φίλῳ ὁμιλεῖν, τὸ ζητεῖν δι-  
20 καιόν τι ἐστίν. καὶ γὰρ ὅλως τὸ δίκαιον ἅπαν πρὸς φίλον.  
τό τε γὰρ δίκαιόν τι καὶ κοινωνοῖς, καὶ ὁ φίλος κοινω-  
νός, ὃ μὲν γένους, ὃ δὲ βίου. ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον  
πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῶν, καὶ οὐχ ὥσπερ  
τάλλα ποτε συνδυάζεται καὶ τῷ τυχόντι καὶ θήλει καὶ  
25 ἄρρενι ἀλλ' ἰδίᾳ οὐ μοναυλικόν, ἀλλὰ κοινωνικὸν ἄνθρω-  
πος ζῶν πρὸς οὓς φύσει συγγένεια ἐστίν· καὶ κοινωνία  
τοίνυν καὶ δίκαιόν τι, καὶ εἰ μὴ πόλις εἴη· οἰκία δ' ἐστὶ τις  
φιλία. δεσπότης μὲν οὖν καὶ δούλου ἥπερ καὶ τέχνης καὶ  
30 ὀργάνων καὶ ψυχῆς καὶ σώματος, αἱ δὲ τοιαῦται οὔτε  
φιλίαι οὔτε δικαιοσύναι, ἀλλ' ἀνάλογον, ὥσπερ καὶ τὸ  
ὑγιεινὸν οὐ δίκαιον, ἀλλ' ἀνάλογον· γυναικὸς δὲ καὶ ἀνδρὸς  
φιλία ὡς χρήσιμον καὶ κοινωνία· πατὴρ δὲ καὶ υἱοῦ ἢ  
αὐτῇ ἥπερ θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον καὶ τοῦ εὖ ποιήσαντος  
35 πρὸς τὸν παθόντα καὶ ὅλως τοῦ φύσει ἄρχοντος πρὸς τὸν  
φύσει ἀρχόμενον· ἢ δὲ τῶν ἀδελφῶν πρὸς ἀλλήλους ἐται-  
ρικῇ μάλιστα ἢ κατ' ἰσότητα.

οὐ γὰρ τι νόθος τῷδ' ἀπεδείχθη·  
ἀμφοῖν δὲ πατὴρ αὐτὸς ἐκλήθη  
Ζεὺς ἐμὸς ἄρχων.

40 ταῦτα γὰρ ὡς τὸ ἴσον ζητούντων λέγεται. διὸ ἐν οἰκίᾳ  
1242b πρῶτον ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ φιλίας καὶ πολιτείας καὶ δικαίου.

ἐπεὶ δὲ φιλίαι τρεῖς, κατ' ἀρετὴν, κατὰ τὸ χρήσιμον,  
κατὰ τὸ ἡδύ, οὕτων δὲ ἐκάστης δύο διαφοραὶ (ἢ μὲν γὰρ  
καθ' ὑπεροχὴν ἢ δὲ κατ' ἰσότητά ἐστὶν ἐκάστη αὐτῶν),

сообщества между друзьями, тогда как в прочих видах присутствует превосходство. Более же всего справедливости в той дружбе, что основана на пользе, вот почему политическое — это и есть справедливое. Другой же вид сообщества — у торговли и ремесла, он не ради чего-то общего (например, как у телесного органа и души), но ради того, чем пользуются. По приводящему может и орудие становиться целью какого-то занятия, что по справедливости принадлежит производству, ведь оно ради этого и существует, тогда как у сверла двойственное бытие, самое же главное — это действие, сверление. К этому же роду относится тело и раб, как было сказано прежде.

Разумеется, исследовать, как следует общаться с другом, значит исследовать, что есть справедливое. Дело в том, что вообще всякое справедливое относится к другу. Ведь справедливо что-то для кого-то и для ближних; да и друг — это всегда ближний, либо в семье, либо в жизни. Ибо человек — не только живое существо политическое, но и домостроительное, и если прочие животные спариваются с кем попало, будь то самка, будь то самец, то человек совсем по-особому, живет не однопорцем, но в сообществе с тем, кто по природе ему сроден; причем и сообщество есть нечто, относящееся к справедливости, даже если это и не полис, а дом есть ведь так или иначе дружба. Итак, это дружбы господина и раба, ремесла и орудий, души и тела, — а подобные дружбы — это не дружбы, и не справедливости, но лишь некое подобие, как здоровье не есть справедливое, но в каком-то смысле подобно ему; а дружба жены и мужа — скорее как полезное и сообщество, тогда как у отца и сына та же дружба, какая у бога и человека или у благодетеля и благодетельствуемого, и вообще как у того, кто по природе начальствует, и у того, кто по природе подчиняется. Дружба же братьев между собой ближе всего к гетерической и основана на равенстве.

Нет, незаконным как его признать?  
Ведь Зевс обоим нам одним слывет  
Отцом, владыка мой...<sup>42</sup>

ведь так говорят те, кто исследует справедливость. Вот почему в семье начала и истоки дружбы, и государства, и справедливости.

Далее, поскольку различаются три вида дружбы: ради добродетели, ради пользы и ради удовольствия, а у каждой из них еще по две разновидности (каждая из них бывает основана либо на превосходстве, либо на равенстве), то ясно, что и

- 5 ἵτὸ δὲ δίκαιον τὸ περὶ αὐτάς ἐκ τῶν ἀμφισβητησάντων  
 δηλον, ἐν μὲν τῇ καθ' ὑπεροχὴν ἀξιοῦται τὸ ἀνάλογον,  
 ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως, ἀλλ' ὁ μὲν ὑπερέχων ἀντεστραμμένος  
 τὸ ἀνάλογον, ὡς αὐτὸς πρὸς τὸν ἐλάττω, οὕτω τὸ παρὰ τοῦ  
 ἐλάττωτος γινόμενον πρὸς τὸ παρ' αὐτοῦ, διακείμενος ὡς-  
 10 περ' ἄρχων πρὸς ἀρχόμενον· εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ἴσον  
 κατ' ἀριθμὸν ἀξιοῖ. καὶ γὰρ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κοι-  
 νωνιῶν οὕτω συμβαίνει. ὅτε μὲν γὰρ ἀριθμῷ τοῦ ἴσου  
 μετέχουσιν, ὅτε δὲ λόγῳ. εἰ μὲν γὰρ ἴσον ἀριθμῷ εἰς-  
 15 σιν, εἰ δὲ ἴσον, ἀνάλογον. ὁ δ' ὑπερεχόμενος τούναν-  
 τίον στρέφει τὸ ἀνάλογον, καὶ κατὰ διάμετρον συζεύγνυσιν.  
 δόξειε δ' ἂν οὕτως ἐλαττωθῆναι ὁ ὑπερέχων καὶ λειτουργία  
 ἢ φιλία καὶ ἡ κοινωνία. δεῖ ἄρα τινὶ ἐτέρῳ ἀνισάσαι καὶ  
 ποιῆσαι ἀνάλογον. τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ τιμὴ, ὅπερ καὶ τῷ  
 20 ἄρχοντι φύσει καὶ θεῷ πρὸς τὸ ἀρχόμενον. δεῖ δὲ ἰσασθῆ-  
 ναι τὸ κέρδος πρὸς τὴν τιμὴν.

ἡ δὲ κατ' ἴσα φιλία ἐστὶν ἡ πολιτικὴ. ἡ δὲ πολιτικὴ  
 ἐστὶ μὲν κατὰ τὸ χρήσιμον, καὶ ὡςπερ αἱ πόλεις ἀλλήλαις  
 φίλαι, οὕτω καὶ οἱ πολῖται, καὶ ὁμοίως

- 25 οὐκέτι γινώσκουσιν Ἀθηναῖοι Μεγαρήας,

- καὶ οἱ πολῖται, ὅταν μὴ χρήσιμοι ἀλλήλοις, ἀλλ' ἐκ χειρὸς  
 εἰς χεῖρα ἢ φιλία· ἔστι δὲ ἐνταῦθα καὶ ἄρχον καὶ ἀρχό-  
 μενον οὔτε τὸ φυσικὸν οὔτε τὸ βασιλικόν, ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ  
 μέρει, οὐδὲ τούτου ἕνεκα ὅπως εὖ ποιῆ ὁ θεός, ἀλλ'  
 30 ἵνα ἴσον ᾗ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς λειτουργίας. κατ' ἰσότητα  
 δὴ βούλεται εἶναι ἡ πολιτικὴ φιλία. ἔστι δὲ τῆς χρη-  
 σίμου φιλίας εἶδη δύο, ἡ μὲν νομικὴ ἢ δ' ἠθικὴ. βλέπει  
 δ' ἡ μὲν πολιτικὴ εἰς τὸ ἴσον καὶ εἰς τὸ πρᾶγμα, ὡςπερ  
 οἱ παλοῦντες καὶ οἱ ὠνούμενοι. διὸ εἴρηται

μισθὸς ἀνδρὶ φίλῳ.



справедливость потребует такого же различия — при том, что о разногласиях по этому поводу уже было сказано. Итак, там, где в дружбе присутствует превосходство, справедливость требуется по соответствию, причем не количественному, но так, чтобы обладающий преимуществом давал меньшему больше, а получал от него меньше сообразно тому, насколько он сам больше, а тот — меньше, и относился бы к нему как начальник к подчиненному. Если же превосходства нет, то равенство требует справедливости, состоящей в равномерном распределении. Конечно же, и во всех прочих случаях эти требования совпадают: где-то справедливость достигается путем численного уравнивания, а где-то путем соответственного разнице распределения. Скажем, если где-то вносят равное число монет, то и разбирают поровну, а если вносят не поровну, то и разбирают соответственно. Кто же обладает превосходством, тот, напротив, разворачивает это соответствие прямо противоположным образом. Может показаться, что таким образом умалется преимущество того, кто выше, а дружба и общество превращаются в какую-то повинность. На самом же деле один из другому должен отвечать сообразно разнице между ними, это и будет равномерным распределением. В этом и состоит честь, каковая по природе принадлежит начальнику и богу перед тем, кто подчинен. К тому же корысть не должна перевешивать чести.

Далее, дружба, основанная на равенстве, есть политическая дружба. Политическая дружба тоже бывает ради пользы, и как полисы дружат между собой, так и граждане, и подобным же образом, как

Мужи афиняне мужей мегарцев боле не узнают<sup>43</sup>,

и граждане, когда не сходятся ради взаимной пользы, но дружат «из руки в руку»<sup>44</sup>. Бывают и там начальники и подчиненные, но не по природе и не по-царски, но попеременно и не ради того, чтобы бог им благодетельствовал, но чтобы в равной мере распределять блага и литургии. Разумеется, политическая дружба стремится к равенству. Кроме того существует два вида дружбы, основанной на пользе: одна законная, другая — нравственная. К тому же политическая дружба соблюдает и равенство, и выгоду, не хуже покупателей и продавцов. Вот почему говорится

Другу... договорная плата<sup>45</sup>.

35 ὅταν μὲν οὖν καθ' ὁμολογίαν ἢ ἡ πολιτικὴ αὐτῆ φιλία,  
καὶ νομικῆ· ὅταν δ' ἐπιτρέπωσιν αὐτοῖς, ἠθικὴ βούλεται  
εἶναι φιλία καὶ ἐταιρική. διὸ μάλιστα ἐγκλημα ἐν ταύτῃ  
τῇ φιλίᾳ· αἴτιον δ' ὅτι παρὰ φύσιν. ἕτεροι γὰρ φιλείαι ἢ  
κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν· οἱ δ' ἀμφοτέρω  
40 βούλονται ἅμα ἔχειν, καὶ ὁμιλοῦσι μὲν τοῦ χρησίου  
1243a ἕνεκα, ἠθικὴν δὲ ποιοῦσιν ὡς ἐπιεικεῖς, διὸ ὡς πιστεύοντες  
οὐ νομικὴν ποιοῦσιν.

ὅλως μὲν γὰρ ἐν τῇ χρησίμῃ τῶν τριῶν πλεῖστα  
ἐγκλήματα (ἢ μὲν γὰρ ἀρετὴ ἀνέγκλητον, οἱ δ' ἡδεῖς ἔχοντες  
5 καὶ δόντες ἀπαλλάττονται· οἱ δὲ χρήσιμοι ἴσως εὐθὺς  
διαλύονται, ἀν μὴ νομικῶς καὶ ἐταιρικῶς προσφέρωνται)·  
ὁμῶς δὲ τῆς χρησίου ἢ νομικῆ ἀνέγκλητος. ἔστι δ' ἡ μὲν  
νομικὴ διάλυσις πρὸς νόμισμα (μετρεῖται γὰρ τούτῳ τὸ  
ἴσον), ἢ δ' ἠθικὴ ἐκούσιος. διὸ ἐνιαχοῦ νόμος ἐστὶ τοῖς  
10 οὕτως ὁμιλοῦσι φιλικῶς μὴ εἶναι δίκας τῶν ἐκουσίων  
συναλλαγμάτων, ὀρθῶς· τοῖς γὰρ ἀγαθοῖς οὐ πέφυκε δίκη  
εἶναι, οἱ δ' ὡς ἀγαθοὶ καὶ πιστοὶ συναλλάττουσιν. ἔστι δὲ  
ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ τὰ ἐγκλήματα ἀμφιβάλλοντα αὐτοῖς  
ἀμφοτέρω, πῶς ἐκάτερος ἐγκαλεῖ, ὅταν ἠθικῶς ἀλλὰ μὴ  
νομικῶς πιστεύσωσιν.

15 καὶ ἔχει δὴ ἀπορίαν ποτέρως δεῖ κρίνειν τὸ δίκαιον,  
πότερα πρὸς τὸ πρᾶγμα βλέποντα τὸ ὑπηρετηθὲν, πόσον, ἢ  
ποῖον ἦν τῷ πεπονθότι. ἐνδέχεται γὰρ ὅπερ λέγει Θεόγνις·

σοὶ μὲν τοῦτο, θεά, σμικρόν, ἐμοὶ δὲ μέγα.

ἐνδέχεται δὲ καὶ τοῦναντίον γενέσθαι, ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ,  
20 σοὶ μὲν παιδιὰν τοῦτ' εἶναι, ἐμοὶ δὲ θάνατον. ἐντεῦθεν  
δ' εἴρηται τὰ ἐγκλήματα. ὁ μὲν γὰρ ἀξιοὶ ἀντιπαθεῖν

Итак, когда политическая дружба бывает по договору, то она же бывает законная; когда же по взаимному доверию, то такая дружба хочет быть нравственной и гетерической. Вот почему больше всего жалоб возникает как раз в такой дружбе. Причина же в том, что она вопреки природе. Дело в том, что ради пользы или ради добродетели — это разные дружба, они же хотят иметь обе сразу и сходятся близко ради пользы, а порядок устанавливают нравственный, вот почему по доверчивости делают свою дружбу уже незаконной.

Вообще же из трех видов дружбы та, что ради пользы, чаще всего связана со взаимными исками (дело в том, что добродетель безупречна, те же, кто доставляют и получают удовольствие, как бы бывают в расчете, а вот те, кто ищет пользы, не получают прямого удовлетворения, если не заключают договора по закону или не вступают в гетерические отношения); вместе с тем, если дружба ради пользы сопровождается законным договором, то исков, как правило, не бывает.

Так, удовлетворение по закону может состоять в выплате денежного возмещения (ибо равенство здесь измеряется в денежном выражении), а где нравственный порядок — там по взаимному соглашению. Вот почему для тех, кто общается тесно и по-дружески, кое-где по закону добровольные сделки не подлежат судебному разбирательству, и это правильно: ибо люди добродетельные по природе своей чураются исков, другие же, когда заключают добровольные сделки, предпочитают соблюдать и взаимное благо и взаимную верность. А взаимные иски с обеих сторон бывают в дружбе ради пользы, когда каждый из двух обращается с жалобой в суд, если доверие было основано на порядке нравственном, а не на законе.

И разумеется, существует затруднение относительно справедливости, как следует судить по-справедливости оказанные услуги, следует ли принимать внимание, в чем они состояли, или же сколько их было, или насколько они были значительны для того, кому оказывались. Ибо принято обычно судить так, как говорит Феогид:

Тебе ведь, богиня,

Это легко, для меня ж очень немалая вещь<sup>46</sup>.

бывает же и наоборот, как говорится, «для тебя это забава, для меня же это смерть». Вот отсюда, {как было сказано} и взаимные иски. Ибо один требует возмещения на том основании,

ὡς μέγα ὑπηρετήσας, ὅτι δεομένῳ ἐποίησιν, ἢ τι ἄλλο  
 τοιοῦτο, λέγων πρὸς τὴν ἐκείνου ὠφέλειαν πόσον ἠδύνατο,  
 ἀλλ' οὐ τί ἦν αὐτῷ· ὁ δὲ τοῦναντίον ὅσον ἐκείνῳ, ἀλλ'  
 25 οὐχ ὅσον αὐτῷ. ὅτε δὲ καὶ μεταλαμβάνων καὶ ἀμφι-  
 βάλλει. ὁ μὲν γὰρ ὅσον αὐτῷ μικρὸν ἀπέβη, ὁ δ' ὅσον  
 αὐτῷ μέγα ἐδύνατο, οἷον εἰ κινδυνεύσας δραχμῆς ἄξιον  
 ὠφέλησεν, ὁ μὲν τὸ τοῦ κινδύνου μέγεθος ὁ δὲ τὸ τοῦ  
 ἀργυρίου, ὥσπερ ἐν τῇ τῶν νομισμάτων ἀποδόσει. καὶ  
 30 γὰρ ἐνταῦθα περὶ τούτων ἡ ἀμφισβήτησις· ὁ μὲν γὰρ  
 ἀξιοῖ πῶς τότ' ἦν, ὁ δὲ πῶς νῦν, ἂν μὴ διείπωνται.  
 ἡ μὲν οὖν πολιτικὴ βλέπει εἰς τὴν ὁμολογίαν καὶ εἰς  
 τὸ πρᾶγμα, ἡ δ' ἠθικὴ εἰς τὴν προαίρεσιν. ὥστε καὶ δι-  
 καιον τοῦτο μᾶλλον ἐστί, καὶ δικαιοσύνη φιλική. αἴτιον  
 35 δὲ τοῦ μάχεσθαι, διότι καλλίων μὲν ἢ ἠθικὴ φιλία, ἀναγ-  
 καιοτέρα δὲ ἢ χρησίμη. οἱ δ' ἄρχονται μὲν ὡς οἱ ἠθικοὶ  
 φίλοι καὶ δι' ἀρετὴν ὄντες· ὅταν δ' ἀντικρυς ἦ τι τῶν  
 ἰδίων, δῆλοι γίνονται ὅτι ἕτεροι ἦσαν. ἐκ περιουσίας γὰρ  
 1243b διώκουσιν οἱ πολλοὶ τὰ καλόν· διὸ καὶ τὴν καλλίω φι-  
 λίαν. ὥστε φανερόν πῶς διαιρετέον περὶ τούτων. εἰ μὲν  
 γὰρ ἠθικοὶ φίλοι, εἰς τὴν προαίρεσιν βλεπτέον εἰ ἴση,  
 καὶ οὐθὲν ἄλλο ἀξιωτέον θατέρῳ παρὰ θατέρου· εἰ δ' ὡς  
 5 χρήσιμοι καὶ πολιτικοί, ὡς ἂν ἐλυσιτέλει ὁμολογοῦσιν· ἂν  
 δ' ὁ μὲν φῆ ὧδε ὁ δὲ ἐκείνως, οὐ καλὸν μὲν ἀντιποιήσαι,  
 δεόν τοὺς καλοὺς λέγειν λόγους, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ θατέ-  
 ρου, ἀλλ' ἐπεὶ οὐ διείποντο ὡς ἠθικῶς, δεῖ κρίνειν τίνα,  
 μηδ' ὑποκρινόμενον μηδέτερον αὐτῶν ἐξαπατᾶν. ὥστε δεῖ  
 στέργειν αὐτὸν τὴν τύχην. ὅτι δ' ἐστὶν ἡ ἠθικὴ κατὰ  
 10 προαίρεσιν, δῆλον, ἐπεὶ κἂν εἰ μεγάλα παθῶν μὴ ἀπο-  
 δόη δι' ἀδυναμίαν, ἀλλ' ὡς ἠδύνατο, καλῶς· καὶ ὁ θεὸς

что услуга была велика, так как оказана нуждавшемуся, или выдвигает иные подобные соображения, принимая в расчет, сколь выгодно это было тому, а не сколько стоило ему самому; другой же, наоборот, принимает в расчет свои затраты, а не каковы были выгоды для того, кому оказывалась услуга. Бывает, что с обвинением выступает и получивший услугу. Так, один недоволен тем, что ему досталось мало, другой же ссылается на то, что ему были должны много; например, если взявший в долг сумел на этом нажиться, и возвращая долг, сетует, один, что-де подвергнулся опасности вообще все потерять, другой — что-де издержки тоже были велики. Ибо в таких случаях всегда бывают сомнения и разноречия: так, один требует того, что было тогда, а другой — того, что из этого получилось теперь, если они не уговорились заранее.

Итак, политическая дружба следит за условиями договора и нацелена на дело, дружба нравственная — на избирательное предпочтение. Следовательно, это более справедливо и справедливость неотделима от дружбы. Раздоры же возникают от того, что хотя дружба нравственная и прекраснее, все же более необходима та, что основана на пользе. Так, иные начинают как друзья нравственные и по добродетели, а чуть что не так повернется в их частных делах, как сразу выясняется, что было-то совсем по другому. К прекрасному большинство людей обращается уже от полного достатка, по той же причине начинают они искать дружбы более прекрасной, отсюда ясно, как это следует разобрать. Дело в том, что у друзей нравственных нужно обращать внимание на их выбор, — соблюдено ли равенство, — и больше ничего у них одному от другого не нужно; у друзей же ради пользы и политических следует выяснить, каков у них договор на случай прибыли, при этом если один говорит «так», а другой — «этак», и оба неправы, необходимо добиться от того и другого, чтобы они договорились на хороших условиях, не принимая одну сторону кого-либо из них обоих; если же разногласий нет, а договор был как бы нравственный, необходимо, чтобы кто-то их рассудил, как они договаривались, не давая никому из них изобразить из себя обманутого. Следовательно, ему необходимо смириться со своей участью. А поскольку нравственная дружба основана на предпочтении, то ясно, что когда получивший много воздаст не свыше своих сил, а по своим возможностям, это прекрасно и

ἀνέχεται κατὰ δύναμιν λαμβάνων τὰς θυσίας, ἀλλὰ τῷ παλοῦντι οὐχ ἰκανῶς ἔξει, ἂν μὴ φήσῃ δύνασθαι πλεόν δοῦναι, οὐδὲ τῷ δανείσαντι.

- 15 πολλά ἐγκλήματα γίνεται ἐν ταῖς φιλαίαις τοῖς μὴ κατ' εὐθυρίαν, καὶ τὸ δίκαιον ἰδεῖν οὐ ῥάδιον. χαλεπὸν γὰρ μετρηῆσαι ἐνὶ τῷδε τὸ μὴ κατ' εὐθυρίαν, οἷον συμβαίνει ἐπὶ τῶν ἐρωτικῶν. ὁ μὲν γὰρ διώκει ὡς τὸν ἥδυν ἐπὶ τὸ συζῆν, ὁ δ' ἐκείνον ἐνίοτε ὡς χρήσιμον· ὅταν δὲ παύσῃται
- 20 τοῦ ἐρᾶν, ἄλλου ἱ γινομένου ἄλλος γίνεται, καὶ τότε λογίζονται τί ἀντὶ τίνος, καὶ ὡς Πύθων καὶ Παμμένης διεφέροντο καὶ ὡς διδάσκαλος καὶ μαθητής (ἐπιστήμη γὰρ καὶ χρήματα οὐχ ἐνὶ μετρεῖται), καὶ ὡς Πρόδικος ὁ ἰατρὸς πρὸς τὸν ἀποδιδόντα μικρὸν τὸν μισθόν, καὶ ὡς ὁ κιθαρωδὸς
- 25 καὶ ὁ βασιλεύς. ὁ μὲν γὰρ ὡς ἡδεῖ, ὁ δ' ὡς χρησίμῳ ὠμίλει· ὁ δ' ἐπεὶ ἔδει ἀποδιδόναι, αὐτὸν αὐτὸν ὡς ἥδυν ἐποίησεν, καὶ ἔφη, ὥσπερ ἐκείνον ἄσαντα εὐφράναι, οὕτω καὶ αὐτὸς ὑποσχόμενος ἐκείνῳ. ὅμως δὲ φανερόν καὶ
- 30 ἐνταῦθα πῶς γνωριστέον· ἐνὶ μὲν γὰρ ἱ μετρητέον καὶ ἐνταῦθ', ἀλλ' οὐχ ὄρω, ἀλλὰ λόγῳ τῷ ἀνάλογον γὰρ μετρητέον, ὥσπερ καὶ ἡ πολιτικὴ μετρεῖται κοινωνία. πῶς γὰρ κοινωνήσῃ γεωργῷ σκυτοτόμος, εἰ μὴ τῷ ἀνάλογον ἰσασθήσεται τὰ ἔργα; τοῖς δὲ μὴ κατ' εὐθυρίαν τὸ ἀνάλογον μέτρον, οἷον εἰ ὁ μὲν σοφίαν δοῦναι ἐγκαλεῖ, ὁ δ' ἐκείνῳ ἀργύριον, τῇ σοφίᾳ πρὸς τὸ πλούσιον, εἶτα
- 35 τί δοθὲν πρὸς ἱ ἐκάτερον. εἰ γὰρ ὁ μὲν τοῦ ἐλάττονος ἡμισυ ἔδωκεν, ὁ δὲ τοῦ μείζονος μὴ πολλοστὸν μέρος, δῆλον ὅτι οὗτος ἀδικεῖ. ἔστι δὲ κἀνταῦθα ἐν ἀρχῇ ἀμφισβήτησις, ἂν φῆ ὁ μὲν ὡς χρήσιμους συνελθεῖν αὐτούς, ὁ δὲ μὴ, ἀλλ' ὡς κατ' ἄλλην τινὰ φιλίαν.

1244a περὶ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κατ' ἀρετὴν φίλου, σκεπτέον  
XI. πότερον δεῖ ἐκείνῳ τὰ χρήσιμα ὑπηρετεῖν καὶ βοηθεῖν ἢ τῷ ἀντιποιεῖν τι καὶ δυναμένῳ. τοῦτο δὲ τὸ αὐτὸ πρόβλημα

справедливо. Ведь и бог удовлетворяется, принимая жертвоприношения от людей по их слабым силам. Однако ни торговец не удовлетворится, если кто-то скажет, что не может дать больше, ни заимодавец.

Много жалоб возникает в тех дружбах, где нет прямоты, и там разглядеть, что справедливо, а что нет, — нелегко. Дело в том, что трудно мерить одной какой-то мерой то, что есть на самом деле, и то, за что это выдается, как, например, бывает в эротической дружбе. Ведь один преследует другого ради удовольствия совместной жизни, тогда как другой зачастую ищет в этой дружбе пользы; а кончилась любовь, переменялся один, с ним и другой меняется, вот и начинают считаться, кто кому что и за что, и как Пифон с Памменом<sup>47</sup> расходятся или вообще как учитель с учеником (ведь знания и деньги одной мерой не измерить), как Продик-целитель с тем, кто заплатил за лечение малую мзду<sup>48</sup>, или как кифаред и царь<sup>49</sup>. Дело в том, что один искал в общении удовольствия, а другой — пользы; когда же нужно было расплатиться, царь поступил так, как если бы и кифаред сошелся с ним ради удовольствия, и сказал, что поскольку тот так порадовал его пением, то и он, в свою очередь, обещает ему спеть. Вместе с тем ясно, как и в таких случаях следует решать споры; дело в том, что одной мерой следует мерить и там, однако не на разницу обращая внимание, но на соответствие, ибо мерить нужно сообразно их соотношению, как мерится политическое сообщество. Ведь как будут вступать в сообщество земледелец с кожевником, если их произведения не будут уравниваться сообразно подобию соотношений? Так вот, у кого дружба не прямая, тем мерой будет аналогия. Например, если кто-то жалуется, что дал премудрость, а получил серебро, то следует сопоставить мудрость и богатство, чтобы решить, кто кому остался должен. Ведь один дал половину того, что менее значительно, а другой — от того, что более значительно, не самую малюсенькую частичку, то ясно, что он не прав. Да и здесь бывают сомнения в самом начале, кто-то говорит, что такие дружеские связи складываются как дружбы ради пользы, а другие считают, что не ради пользы, а ради иной какой-то дружбы.

**XI.** (Относительно же человека добродетельного и друга по добродетели следует рассмотреть, требуется ли ему способствовать оказанием услуг и поддержкой или тому, кто имеет возможность воздавать за услуги. Это тот же самый вопрос, что и

ἐστὶ, πότερον τὸν φίλον ἢ τὸν σπουδαῖον εὖ ποιητέον μάλ-  
5 λον. ἂν<sup>1</sup> μὲν γὰρ φίλος καὶ σπουδαῖος, ἴσως οὐ λίαν  
χαλεπὸν, ἂν μὴ τις τὸ μὲν αὐξήσῃ τὸ δὲ ταπεινώσῃ,  
φίλον μὲν σφόδρα ποιῶν, ἐπιεικῆ δὲ ἡρέμα· εἰ δὲ μὴ,  
πολλὰ προβλήματα γίνεται, οἷον εἰ ὁ μὲν ἦν, οὐκ ἔσται δέ,  
ὁ δὲ ἔσται, οὐπω δέ, ἢ ὁ μὲν ἐγένετο, ἔστι δ' οὐ, ὁ δὲ  
10 ἔστιν, οὐκ ἦν δὲ οὐδὲ ἔσται· ἀλλ'<sup>1</sup> ἐκεῖνο ἐργωδέστερον.  
μὴ γάρ τι λέγει Εὐριπίδης, ποιήσας

λόγων δίκαιον μισθὸν ἂν λόγους φέροις,  
ἔργον δ' ἐκεῖνος ἔργον <δς> παρέσχετο.

καὶ οὐ πάντα δεῖ τῷ πατρί, ἀλλ' ἔστιν ἄλλ' ἃ δεῖ τῇ  
μητρὶ· καίτοι βελτίων ὁ πατήρ. οὐδὲ γὰρ τῷ Διὶ πάντα  
15 θύεται, οὐδ' ἔχει<sup>1</sup> πάσας τὰς τιμὰς ἀλλὰ τινάς· ἴσως οὐν  
ἔστιν ἃ δεῖ τῷ χρησίμῳ, ἄλλα δὲ τῷ ἀγαθῷ. οἷον οὐχ  
εἰ σῖτον δίδωσι καὶ τὰ ἀναγκαῖα, καὶ συζῆν τούτῳ  
δεῖ· οὐδ' ᾧ τοῖνον τὸ συζῆν, τούτῳ ἃ μὴ οὗτος δίδωσιν,  
ἀλλὰ χρήσιμος. ἀλλ' οἱ τοῦτο ποιοῦντες τούτῳ πάντα τῷ  
ἐρωμένῳ διδόασιν οὐ δέον, οὐδενός εἰσιν ἄξιοι.

20 καὶ οἱ ἐν τοῖς λόγοις ὅροι τῆς φιλίας πάντες μὲν πῶς  
εἰσι φιλίας, ἀλλ' οὐ τῆς αὐτῆς. τῷ μὲν γὰρ χρησίμῳ  
τὸ βούλεσθαι τάκεινῳ ἀγαθὰ καὶ τῷ εὖ ποιήσαντι καὶ τῷ  
ὀποιῷ δὴ (οὐ γὰρ ἐπισημαίνει οὗτος ὁ ὀρισμὸς τῆς φι-  
λίας), ἄλλῳ δὲ τὸ εἶναι καὶ ἄλλῳ τὸ συζῆν, τῷ δὲ καθ'  
25 ἡδονῆν<sup>1</sup> τὸ συναλγεῖν καὶ συγχαίρειν· πάντες δ' οὗτοι οἱ  
ὅροι κατὰ φιλίαν μὲν λέγονται τινά, οὐ πρὸς μίαν δ' οὐδεὶς.  
διὸ πολλοὶ εἰσὶ, καὶ ἕκαστος μιᾶς εἶναι δοκεῖ φιλίας, οὐκ  
ἂν, οἷον ἢ τοῦ εἶναι προαίρεσις. καὶ γὰρ ὁ καθ' ὑπεροχὴν  
καὶ ποιήσας εὖ βούλεται τῷ ἔργῳ τῷ αὐτοῦ ὑπάρχειν,  
30 καὶ τῷ δόντι τὸ εἶναι δεῖ καὶ<sup>1</sup> ἀνταποδιδόναι, ἀλλὰ συζῆν  
οὐ τούτῳ, ἀλλὰ τῷ ἡδεῖ.



должно ли больше творить добро другу или хорошему человеку. Дело в том, что если это друг и хороший человек, то, пожалуй, не будет большой беды, если кто-то в чем-то переусердствует, а в чем-то оплошует из горячего желания приобрести чью-то дружбу, тогда как благопристойность требует умеренности; а вот если это не друг или хороший человек, то возникает множество вопросов; например, кто-то был, но будет ли, а другой будет, но есть ли, или же кто-то стал, но остается ли, а другой есть, но не был ли или не будет; однако все это слишком мутное дело. Ибо Еврипид, вероятно, не прав, когда говорит в своих стихах:

За слово мздой правой лишь слова внесешь,  
А дело тот вноси, кто дело взял<sup>50</sup>.

и у детей долг не целиком перед отцом, но есть у них долги перед матерью, хотя отец имеет превосходство. Ибо ведь и Зевсу не все жертвы приносятся и не все почести ему одному воздаются, но некоторые; а потому, вероятно, что-то полагается другу ради пользы, а что-то и другу по добродетели. Например, если кто-то дает хлеб и все необходимое, вовсе не обязательно и жить с ним вместе; впрочем, с кем жить вместе, не обязательно давать ему то, что дает друг полезный, а не то, что дает друг добродетельный. Однако кто так поступает и своему любимцу делает решительно все, что и не полагается, те люди ничего не стоят.

И все те определения дружбы, которые мы обсуждали, в каком-то смысле относятся к дружбе, однако не к одной и той же. Так, в дружбе ради пользы оба желают друг другу добра, будь ты человек благополучный или какой угодно (ибо в определении этого рода дружбы об этом не говорится); говорится так же, что с одним дружба в том, чтобы быть вместе, а с другим — чтобы жить вместе; еще одно определение — когда в дружбе ради удовольствия люди делят боль и радость, — все эти определения хоть и говорят так или иначе о дружбе, однако никак не определяют собственно дружбу, одну-единственную. Вот почему их множество и всякое определение притязает на то, чтобы определить эту единственную, но это не так, например, что дружба есть избирательное предпочтение того, с кем хочется быть вместе. Дело в том, что обладающий преимуществом и благодетель существует сам ради себя и ради своего дела, и благодетелю полагается воздавать деянием и быть с ним, однако жить вместе не с ним, но с тем, кто приятен.

ἀδικοῦσιν οἱ φίλοι ἀλλήλους ἔνιοι· τὰ γὰρ πράγματα μάλλον, ἀλλ' οὐ φιλοῦσι τὸν ἔχοντα· διὸ φιλεῖ κάκεινους οἶον διότι ἡδὺς τὸν οἶνον εἴλετο, καὶ ὅτι χρήσιμος τὸν πλοῦτον εἴλετο· χρησιμώτερος γάρ. διὸ δὴ  
35 ἀγανακτεῖ, ὥσπερ ἂν εἰ μάλλον εἴλετο ἀντὶ ἤττονος. οἱ δ' ἐγκαλοῦσιν· ἐκείνον γὰρ νῦν ζητοῦσι τὸν ἀγαθόν, πρότερον ζητήσαντες τὸν ἡδὺν ἢ τὸν χρήσιμον.

1244b σκεπτέον δὲ καὶ περὶ αὐταρκειᾶς καὶ φιλίας, πῶς  
XII. ἔχουσι πρὸς τὰς ἀλλήλων δυνάμεις. ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον, εἴ τις εἴη κατὰ πάντα αὐτάρκης, ἔσται τούτῳ <...> φίλος. εἰ κατ' ἔνδειαν ζητεῖται φίλος, ἢ οὐ; ἢ  
5 ἔσται <ὁ> ἀγαθὸς αὐταρκέστατος; εἰ ὁ μετ' ἀρετῆς εὐδαιμων, τί ἂν δέοι φίλου; οὔτε γὰρ τῶν χρησίμων δεῖσθαι αὐτάρκους οὔτε τῶν εὐφρανούτων οὔτε τοῦ συζῆν· οὗτος γὰρ αὐτῷ ἰκανὸς συνεῖναι. μάλιστα δὲ τοῦτο φανερόν ἐπὶ θεοῦ· δῆλον γὰρ ὡς οὐδενὸς προσδεόμενος οὐδὲ φίλου δεήσεται, οὐδ' ἔσται αὐτῷ οὐ γε  
10 μῆδ' ἔνδεής ποτε. ὥστε καὶ ἄνθρωπος ὁ εὐδαιμονέστατος ἥκιστα δεήσεται φίλου, ἀλλ' ἢ καθ' ὅσον ἀδύνατον εἶναι αὐτάρκη. ἀνάγκη ἄρα ἐλαχίστους εἶναι φίλους τῷ ἄριστα ζῶντι, καὶ δεῖ ἐλάχιστους γίνεσθαι, καὶ μὴ σπουδάζειν ὅπως ὡσι φίλοι, ἀλλ' ὀλιγαρεῖν μὴ μόνον τῶν χρησί-  
15 μων, ἀλλὰ καὶ <τῶν> εἰς τὸ συζῆν αἰρετῶν. ἀλλὰ μὴν καὶ τότε φανερόν ἂν εἶναι δόξειεν ὡς οὐ χρήσεως ἕνεκα ὁ φίλος οὐδ' ὠφελείας. ἀλλ' οὐ δι' ἀρετὴν φίλος μόνον. ὅταν γὰρ μηθενὸς ἔνδεεῖς ᾖμεν, τότε τοὺς συναπλαυσομένους ζητοῦσι πάντες, καὶ τοὺς εὐ πεισομένους μάλλον  
20 ἢ τοὺς ποιήσοντας. ἀμείνω δ' ἔχομεν κρίσιν αὐτάρκεις

Некоторые друзья, бывает, нарушают справедливость в отношении друг с другом; дело в том, что их более привлекает выгода, нежели тот, от кого они рассчитывают ее получить; вот почему кто-то любит таких друзей, как, например, выбирают вино за то, что оно приятно, или богатство выбирают за то, что оно полезно; ибо богатство — довольно полезная вещь. Поэтому он, разумеется, и негодует, когда, по его понятию, у него взяли больше, а ему дали меньше. Иные же еще и обращаются в суд с жалобой; а ведь они хотят теперь найти друга добродетельного в том человеке, дружбы которого искали прежде ради удовольствия или ради пользы.

ХII. К тому же следует рассмотреть, как соотносятся самодостаточность и дружба, а также как соотносятся между собой их возможности. Дело в том, что прежде всего возникает такое затруднение: если человек во всех отношениях самодостаточен, то будут ли у него друзья, коль скоро друга ищут от какой-либо нужды, или же нет? А человек добродетельный разве не самодостаточен в высшей степени? Ежели кто-то блажен своей добродетелью, зачем ему нужен друг? Ведь людям самодостаточным ни ради пользы никто не нужен, ни для радости, ни для совместной жизни; ибо с него достаточно быть самому с собой. Самый убедительный пример этого — бог; ведь ясно, что ни в чем не имея нужды, не будет он нуждаться и в друге, да и вообще для него никогда не будет кто-то необходимым. Стало быть и человек наиболее блаженный менее всего нуждается в друге, разве что лишь в той степени, в какой это необходимо, чтобы быть самодостаточным. Поэтому у ведущего наиболее добродетельную жизнь друзей непременно будет чрезвычайно мало, и должно их становиться все меньше, и не следует ему стараться приобретать друзей, но, напротив, ему свойственно пренебрегать не только связями ради пользы, но и выбором друзей для совместной жизни. Казалось бы, это должно лишний раз свидетельствовать о том, что не ради пользы бывает друг и не ради выгоды. Однако друг бывает не только по добродетели. Ибо даже если бы мы ни в чем не нуждались, то и тогда все равно все искали бы для себя соучастников в делах и скорее таких, которым мы могли бы делать добро, нежели таких, от кого мы надеялись бы получить благодеяния. К тому же, будучи самодостаточными, мы сможем лучше

ὄντες ἢ μετ' ἐνδείας, ὅτε μάλιστα τῶν συζῆν ἀξίων δεόμεθα φίλων.

περὶ δὲ τῆς ἀπορίας ταύτης σκεπτέον, μή ποτε τὸ μέν τι λέγεται καλῶς, τὸ δὲ λανθάνει διὰ τὴν παραβολήν. δῆλον δὲ λαβοῦσι τί τὸ ζῆν τὸ κατ' ἐνέργειαν, καὶ ὡς  
25 τέλος. φανερὸν οὖν ὅτι τὸ αἰσθάνεσθαι<sup>1</sup> καὶ τὸ γνωρίζειν, ὥστε καὶ τὸ συζῆν τὸ συναισθάνεσθαι καὶ τὸ συγγνωρίζειν ἐστίν. ἔστι δὲ τὸ αὐτοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ αὐτὸν γνωρίζειν αἰρετώτατον ἐκάστω, καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ζῆν πάσιν ἔμφυτος ἢ ὄρεξις· τὸ γὰρ ζῆν δεῖ τιθέναι γνώσιν τινα.  
30 εἰ οὖν τις ἀποτέμει καὶ ποιήσῃ τὸ γινώσκειν αὐτὸ<sup>1</sup> καθ' αὐτὸ καὶ μὴ <τὸ αὐτόν> (ἀλλὰ τοῦτο μὲν λανθάνει, ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται, τῷ μέντοι πράγματι ἔστι μὴ λανθάνειν), οὐθὲν ἂν διαφέρει ἢ τὸ γινώσκειν ἄλλον ἀνθ' αὐτοῦ· τὸ δ' ὅμοιον τῷ ζῆν ἀνθ' αὐτοῦ ἄλλον. εὐλόγως δὴ τὸ ἑαυτοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ γνωρίζειν αἰρετώτερον.  
35 δεῖ γὰρ ἅμα συνθεῖναι δύο ἐν τῷ λόγῳ, ὅτι τε τὸ ζῆν (καὶ) αἰρετόν, καὶ ὅτι τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκ τούτων ὅτι τῷ αὐτῷ  
1245a αὐτοῖς ὑπάρχειν τὴν<sup>1</sup> τοιαύτην φύσιν. εἰ οὖν ἐστὶν αἰεὶ τῆς τοιαύτης συστοιχίας ἢ ἑτέρα ἐν τῇ τοῦ αἰρετοῦ τάξει, καὶ τὸ γνωστόν καὶ τὸ αἰσθητόν ἐστὶν ὡς ὅλως εἰπεῖν τῷ κοινωνεῖν τῆς ὀρισμένης φύσεως· ὥστε τὸ αὐτοῦ  
5 βούλεσθαι αἰσθάνεσθαι τὸ αὐτὸν εἶναι τοιονδὶ<sup>1</sup> βούλεσθαι ἐστίν. ἐπεὶ οὖν οὐ κατ' αὐτούς ἐσμεν ἕκαστον τούτων, ἀλλὰ κατὰ μετάληψιν τῶν δυνάμεων ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι ἢ γνωρίζειν (αἰσθανόμενος μὲν γὰρ αἰσθητὸς γίνεται ταύτῃ καὶ κατὰ τοῦτο, καθὰ πρότερον αἰσθάνεται, καὶ ἢ καὶ οὐ, γνωστὸς δὲ γινώσκων)· ὥστε διὰ τοῦτο  
10 καὶ ζῆν αἰεὶ βούλεται, ὅτι<sup>1</sup> βούλεται αἰεὶ γνωρίζειν, τοῦτο δὲ ὅτι αὐτὸς εἶναι τὸ γνωστόν.

τὸ δὴ συζῆν αἰρεῖσθαι δόξειε μὲν ἂν εἶναι σκοποῦ-  
μένοις πῶς εὐηθες (ἐπὶ τῶν κοινῶν πρῶτον καὶ τοῖς ἄλλοις

судить о достоинствах тех друзей, которых мы выбираем для совместной жизни, нежели в нужде, когда мы, собственно, более всего в них нуждаемся.

К тому же относительно этого затруднения следует рассмотреть, достаточно ли точно дано определение и не затемняет ли его сравнение. Это ясно, если принять определение жизни как жизни в действии и как цели. Тогда это, очевидно, будет и чувствовать, и узнавать, а следовательно, жить совместно будет означать вместе чувствовать и вместе узнавать. А чувствовать себя самого и узнавать себя самого — это для каждого наиболее предпочтительно, и поэтому всем врождено стремление жить. Ибо необходимо установить, что жизнь — это своего рода познание. А следовательно, если кто-то захочет выделить познание само по себе, отделив его от познания себя самого (не понимая того, что в определении-то это написать можно, а вот на деле сделать это трудно), то не будет разницы, познавать ли другого или себя самого, а это все равно что жить за тебя будет кто-то другой. Поэтому благоразумно было бы согласиться, что чувствовать себя самого и познавать себя самого более предпочтительно. Таким образом нам в одном определении нужно соединить двоякое: и то, что предпочтительна жизнь, и то, что предпочтительно благо, и что, исходя из этого, подобная природа существует у них одним и тем же образом. Итак, если в череде предпочтительного всегда есть один какой-то ряд и другой, а также если познавать или чувствовать есть, вообще-то говоря, общаться с природой чего-то определенного, то, следовательно, желать самого себя почувствовать есть желать быть самим собой, какой ты есть. Итак, поскольку не сами по себе мы бываем чем бы то ни было, но в силу того, что воспринимаем свои возможности посредством чувства или познания (ибо чувственный становится чувствующим тогда и потому, как ощущает, во-первых, а затем уже когда и что, равно как и познающим становится тот, у кого есть познавательные способности). Следовательно, поэтому кто хочет непрестанно познавать, тем самым хочет и жить непрестанно, а причина в том, что он обладает познавательными способностями.

Конечно, если рассматривать дружбу как совместную жизнь, то такое определение может показаться не слишком глубокомысленным (ведь оно может относиться прежде всего к тому, что объединяет людей с прочими живыми существами,

ζῷοις, οἷον τοῦ συνεσθίειν ἢ τοῦ συμπίνειν· τί γὰρ δια-  
φέρει τὸ πλησίον οὔσι ταῦτα συμβαίνειν ἢ χωρὶς, ἂν  
15 ἀφέλης τὸν λόγον; ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦ λόγου κοινωνεῖν  
τοῦ τυχόντος ἕτερον τοιοῦτον· ἅμα τε οὔτε διδάσκειν οὔτε  
μανθάνειν τοῖς αὐταρκέσι φίλοις οἷον τε· μανθάνων μὲν  
γὰρ αὐτὸς οὐκ ἔχει ὡς δεῖ, διδάσκοντος δ' ὁ φίλος, ἢ  
δ' ὁμοιότης φιλία). ἀλλὰ μὴν φαίνεται γε, καὶ πάντες  
20 ἥδιον τῶν ἀγαθῶν μετὰ τῶν φίλων κοινωνοῦμεν, καθ' ὅσον  
ἐπιβάλλει ἐκάστω καὶ οὐ δύναται ἀρίστου, ἀλλὰ τούτων  
τῷ μὲν ἡδονῆς σωματικῆς, τῷ δὲ θεωρίας μουσικῆς, τῷ  
δὲ φιλοσοφίας. καὶ τὸ ἅμα δεῖ εἶναι τῷ φίλῳ. διό φησι  
"μόχθος οἱ τηλοῦ φίλοι", ὥστ' οὐ δεῖ γενέσθαι ἀπ' ἀλλή-  
25 λων τούτου γινομένου. ὅθεν καὶ ὁ ἔρωσι<sup>1</sup> δοκεῖ φιλία  
ὅμοιον εἶναι· τοῦ γὰρ συζῆν ὁρέγεται ὁ ἐρῶν, ἀλλ' οὐχ  
ἢ μάλιστα δεῖ, ἀλλὰ κατ' αἴσθησιν.

ὁ μὲν τοίνυν λόγος ἐκεῖνά φησι διαπορῶν, τὸ δ' ἔργον  
οὕτω φαίνεται γινόμενον, ὥστε δῆλον ὅτι παρακρούεται  
πως ἡμᾶς ὁ διαπορῶν. σκεπτέον ἔνθεν τάληθές. ὁ γὰρ  
30 φίλος βούλεται εἶναι, ὥσπερ ἢ παροιμία φησίν, ἄλλος  
Ἑρακλῆς, ἄλλος αὐτός. διέσπασται δὲ καὶ χαλεπὸν πάντα  
ἐφ' ἐνὸς γενέσθαι· ἀλλὰ κατὰ μὲν τὴν φύσιν ὁ συγγενέσ-  
τατον, κατὰ δὲ τὸ σῶμα ὅμοιος ἕτερος, ἄλλος δὲ κατὰ  
τὴν ψυχὴν, καὶ τούτων κατὰ μῦριον ἕτερος ἕτερον. ἀλλ'  
35 οὐθέν γε ἦττον βούλεται ὥσπερ αὐτὸς διαμετὸς εἶναι  
ὁ φίλος. τὸ οὖν τοῦ φίλου αἰσθάνεσθαι τὸ αὐτοῦ πως  
ἀνάγκη αἰσθάνεσθαι εἶναι, καὶ τὸ αὐτόν πως γνωρίζειν.  
ὥστε καὶ τὰ φορτικά μὲν συνῆδεσθαι καὶ συζῆν τῷ  
φίλῳ ἡδὺ εὐλόγως (συμβαίνει γὰρ αὐτοῦ ἅμα αἰσθησις  
1245b αἰεί), μᾶλλον δὲ τὰς θειοτέρας ἡδονάς. αἴτιον δ' ὅτι αἰεί  
ἥδιον ἑαυτὸν θεωρεῖν ἐν τῷ βελτίονι ἀγαθῷ. τοῦτο δ'  
ἐστὶν ὅτε μὲν πάθος, ὅτε δὲ πράξις, ὅτε δὲ ἕτερόν τι.  
εἰ δ' αὐτὸν εὖ ζῆν, καὶ οὕτω καὶ τὸν φίλον, ἐν δὲ τῷ  
συζῆν συνεργεῖν, ἢ κοινωνία τῶν ἐν τέλει μάλιστα γε.

например, и они едят вместе и пьют вместе; ибо какая разница для тех, кто живет поблизости, делать это совместно или поврозь, если не считать общение посредством разумной речи? Впрочем, общаться посредством разумной речи с кем попало тоже мало от этого отличается. Вместе с тем, когда друзья самодостаточны, меж них ничему нельзя ни научить, ни выучиться: ибо если кто-то из них учится, значит, у него нет должной самодостаточности, если же учит, то ее нет у друга, а ведь дружба — это подобие); однако можно видеть, что все мы охотно делим с друзьями то из благ, что для нас приятно, сколько кому выпадет и по возможности наилучшее, причем, для кого-то это телесное удовольствие, для кого-то — музыкальное искусство, для кого-то — философия. И, конечно, друзьям следует быть вместе (недаром говорят «беда, коль друг далёко»), поэтому на случай беды не следует терять друг друга из виду. Оттого-то и любовь кажется похожей на дружбу: ведь и влюбленный старается не отходить от любимого, да только не потому что это действительно нужно, но повинаясь чувству.

Итак, определение не справляется с этим, однако на деле оказывается, что все эти затруднения надуманные и просто сбивают с толку. А потому рассмотрим, где же истина. Дело в том, что друг, как говорится, и как нам всем хочется, это «второй Геракл», «второе я»<sup>51</sup>. Да только это «второе я» от нас оторвано, к тому же трудно найти все свое в ком-то одном; однако по природе нашей один кому-то ближе и роднее всех, по телесным особенностям на него похож другой, другой близок по свойствам души, и так можно разбирать по частям для каждой находя своего двойника. Но ведь и друг ничуть не менее его способен разбираться на части. А поэтому необходимо, чтобы друга каждый чувствовал как самого себя, и точно так же познавал самого себя, как познает друга. Поэтому благоразумно вместе с другом радоваться простым радостям и удовольствиям, если живешь с ним вместе (ибо всегда совпадает чувство у него и у друга), а уж тем более — удовольствиям более божественным. А причина — поскольку всегда приятнее созерцать себя в возможно большем благе. А это бывает когда-то переживание, когда-то действие, когда-то что-нибудь другое. И если хорошо живется ему самому, то хорошо и другу, и жить вместе значит содействовать друг другу, и конечно же более всего сообщество бывает у тех, кто облечен наивысшей властью.

- 5 διὸ <δεῖ> συνθεωρεῖν καὶ συνευαχεῖσθαι, οὐ <γάρ> (τὰ) διὰ τροφήν καὶ τὰ ἀναγκαῖα· αἱ τοιαῦται ὁμιλίαι δοκοῦσιν εἶναι, ἀλλὰ ἀπολαύσεις. ἀλλ' ἕκαστος οὐ δύναται τυγχάνειν τέλους, ἐν τούτῳ βούλεται συζῆν· εἰ δὲ μὴ, καὶ ποιεῖν εὖ καὶ πάσχειν ὑπὸ τῶν φίλων αἰροῦνται μάλιστα.
- 10 ὅτι μὲν τοίνυν<sup>1</sup> καὶ δεῖ συζῆν, καὶ ὅτι μάλιστα βούλονται πάντες, καὶ ὅτι ὁ εὐδαιμονέστατος καὶ ἄριστος μάλιστα τοιοῦτος, φανερόν· ὅτι δὲ κατὰ τὸν λόγον οὐκ ἐφαίνετο, καὶ τοῦτ' εὐλόγως συνέβαινε λέγοντος ἀληθῆ. κατὰ τὴν σύνθεσιν γὰρ τῆς παραβολῆς ἀληθοῦς οὐσης
- 15 ἡ λύσις <οὐκ> ἔστιν. ὅτι γὰρ ὁ θεὸς οὐ τοιοῦτος οἷος δεῖσθαι φίλου, καὶ τὸν ὅμοιον ἀξιοῖ. καίτοι κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οὐδὲ νοήσει ὁ σπουδαῖος· οὐ γὰρ οὕτως ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτὸς αὐτόν. αἴτιον δ' ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν.
- 20 καὶ τὸ ζητεῖν ἡμῖν καὶ εὐχεσθαι πολλοὺς φίλους, ἅμα δὲ λέγειν ὡς οὐθεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ φίλοι, ἅμψα λέγεται ὀρθῶς. ἐνδεχομένου γὰρ πολλοῖς συζῆν ἅμα καὶ συναισθάνεσθαι ὡς πλείστοις αἰρετώτατον· ἐπεὶ δὲ χαλεπώτατον, ἐν ἐλάττωσιν ἀνάγκη τὴν ἐνέργειαν τῆς συναισθήσεως εἶναι, ὥστ' οὐ μόνον χαλεπὸν τὸ πολλ'λοὺς κτήσασθαι (πέρας γὰρ δεῖ), ἀλλὰ καὶ οὐσι χρῆσασθαι.
- καὶ ὅτε μὲν ἀπειναι εὖ πράττοντα τὸν φιλούμενον βουλόμεθα, ὅτε δὲ μετέχειν τῶν αὐτῶν, καὶ τὸ ἅμα βούλεσθαι εἶναι φιλικόν. ἐνδεχομένου μὲν γὰρ ἅμα καὶ εὖ, τοῦτο πάντες αἰροῦνται· μὴ ἐνδεχομένου δέ,
- 30 ἀλλ' ὥσπερ τὸν Ἡρακλῆ ἴσως ἂν ἡ μήτηρ εἴλετο θεὸν εἶναι μᾶλλον ἢ μετ' αὐτῆς ὄντα τῷ Εὐρύσθει θητεύειν.



Вот почему [необходимо] совместно посещать зрелища и пиры, но не ради пропитания и прочих нужд, но ради общего удовольствия, тогда это будет свидетельствовать о дружеской близости. Однако каждому хочется проводить жизнь с теми лицами, с которыми он может сравняться по должности, а кто не гонится за должностями, тот более всего предпочитает друзьям делать добро и от друзей получать благодеяния.

Итак, ясно, что друзьям следует жить вместе, и что все этого хотят более всего, и что это не меньше, чем к другим, относится к самым блаженным и добродетельным. То же, что не явствовало из определения, тоже выяснилось, когда мы обратились к тому, как это все происходит на самом деле. Дело в том, что удачное сравнение сопоставлением тех или иных вещей помогает найти правильное решение. Ведь и бог не таков, чтобы нуждаться в друге, а потому и подобный богу должен быть таков же. Однако при таком рассуждении хороший человек не будет также и мыслить: ибо не как люди благополучен бог, но значительно благополучнее и поэтому не имеет нужды мыслить о чем-либо кроме самого себя. Причина та, что наше благополучие происходит от другого, бог же сам есть свое собственное благополучие.

На наш взгляд, правы и те, кто утверждает, что приобретать многих друзей похвально, и те, кто говорит «у кого много друзей, у того ни единого друга»<sup>52</sup>, — и то, и другое справедливо. Дело в том, что кому-то приходится по жизни близко соприкасаться со многими людьми, испытывая те же чувства, что и они, — для такого человека предпочтительнее иметь как можно больше друзей; но коль скоро это весьма затруднительно, необходимо, чтобы, меньшие числом, друзья эти были бы настоящие и задушевные, а поэтому трудно не только множить число приобретенных друзей (ибо их еще надо испытать), но и достойно использовать тех, кого имеешь.

К тому же иной раз мы хотим, чтобы тот, кто нам дорог, благоденствовал вдаль от нас, а иной раз, чтобы он делил с нами нашу жизнь, а бывает, что того и другого вместе, — и все эти желания свойственны дружбе. Ибо если допустимо, чтобы друзья и оставались вместе, и благоденствовали, то все, разумеется, предпочли бы это; а вот если и то, и другое вместе недопустимо, — например, как мать Геракла предпочла бы, вероятно, чтобы ее сын был богом, нежели, оставаясь при ней, служил бы у Еврисфея<sup>53</sup>. Подобным же образом ответил бы и

ὁμοίως γὰρ ἂν εἶποιεν καὶ ὁ ὁ Λάκων ἔσκωψεν, ἐπεὶ τις  
ἐκέλευσεν αὐτὸν χειμαζόμενον ἐπικαλέσασθαι τοὺς Διοσ-  
κόρους. δοκεῖ δὲ τοῦ μὲν φιλοῦντος τὸ ἀπείργειν εἶναι  
35 τῆς συμμεθέξεως τῶν ἁλεπῶν, τοῦ δὲ φιλουμένου τὸ  
βούλεσθαι συμμετέχειν, καὶ ταῦτα ἀμφότερα συμβαίνει  
εὐλόγως. δεῖ γὰρ τῷ φίλῳ μῆθὲν εἶναι οὕτω λυπηρὸν ὡς  
ἦδὺ τὸν φίλον· δοκεῖ δὲ δεῖν αἰρεῖσθαι μὴ τὸ αὐτοῦ.  
διὸ καλοῦσι συμμετέχειν· ἱκανοὶ γὰρ αὐτοὶ κακοπαθοῦντες,  
1246a ἵνα μὴ φαίνονται τὰ αὐτῶν ἁσκοποῦντες καὶ αἰρεῖσθαι  
τὸ χαίρειν <καὶ> λυπουμένου τοῦ φίλου· ἔτι δὲ τὸ κουφό-  
τεροι εἶναι μὴ μόνοι φέροντες τὰ κακά. ἐπεὶ δ' αἰρετὸν  
τό τ' εὐ καὶ τὸ ἅμα, δῆλον ὅτι τὸ ἅμα εἶναι μετ'  
ἐλάττωνος ἀγαθοῦ αἰρετώτερόν πως ἢ χωρὶς μετὰ μείζο-  
5 νος. ἵεπει δὲ ἄδηλον τὸ πόσον δύναται τὸ ἅμα, ἤδη δια-  
φέρονται καὶ οἴονται τὸ μετέχειν ἅμα πάντων φιλικόν,  
(καὶ) ὥσπερ συνδειπνεῖν ἅμα φασὶν ἥδιον ταῦτα ἔχοντας·  
οἱ δ' αὖ μέντοι οὐ βούλονται. ἐπεὶ δ' εἴ γέ τις ὑπερβολὰς  
ποιήσῃ, ὁμολογοῦσιν ἅμα κακῶς πράττοντας σφόδρα ἢ εὐ  
10 σφόδρα ἁχωρὶς.

παραπλήσιον δὲ τούτῳ καὶ περὶ τὰς ἀτυχίας. ὅτε  
μὲν γὰρ βουλόμεθα τοὺς φίλους οὐ παρεῖναι οὐδὲ λυπεῖν,  
ὅταν μῆθὲν μέλλωσι ποιήσῃν πλέον· ὅτε δὲ αὐτοὺς ἥδιον  
παρεῖναι. τὸ δὲ τῆς ὑπεναντιώσεως ταύτης καὶ μάλ' εὐ-  
λογον. διὰ γὰρ τὰ προειρημένα τοῦτο συμβαίνει, καὶ ὅτι  
15 τὸ μὲν λυπούμενον ἢ ἐν φαύλῃ ὄντα ἔξει τὸν φίλον  
θεωρεῖν φεύγομεν ἀπλῶς, ὥσπερ καὶ ἡμᾶς αὐτούς, τὸ  
δ' ὄραν τὸν φίλον ἦδὺ, ὥσπερ ἄλλο τι τῶν ἥδιστων, διὰ  
τὴν εἰρημένην αἰτίαν, καὶ μὴ κάμνοντα, εἰ αὐτός· ὥστε  
ὀπότερον ἂν τούτων ἢ μᾶλλον ἦδὺ, ποιεῖ τὴν ῥοπήν τοῦ  
20 βούλεσθαι παρεῖναι ἢ μὴ. ἁκαὶ τοῦτο ἐπὶ τῶν χειρόνων  
συμβαίνει καὶ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν γίνεσθαι· μάλιστα  
γὰρ φιλοτιμοῦνται τοὺς φίλους μὴ πράττειν εὐ μὴδ' εἶ-  
ναι, ἂν καὶ αὐτοὶ κακῶς. διὸ ἐνίστε τοὺς ἐρωμένους

тот, над которым посмеялся спартанец, когда кто-то посоветовал ему, продрогшему и промокшему, призвать на помощь Диоскуров<sup>54</sup>. Как считается, любящему свойственно оберегать любимца от сопричастности своим бедам, тогда как любимцу, напротив, требовать участия, и, по всей вероятности, и то, и другое может совпадать. И для друга никакое огорчение не должно перевешивать приятность дружбы; к тому же считается, что предпочитать друг должен не то, что ему самому нравится, а то, что другу. Вот почему они не дают друзьям доли в своих несчастьях, ибо довольно с них, что бедствуют они сами, чтобы не показалось, что они озабочены только собой и были бы рады огорчению друга, если бы они решились разделить горе с другом; к тому же они боятся выглядеть малодушными, если не будут переносить бедствия в одиночестве. Когда же можно выбрать и то, и другое одновременно, ясно, что они скорее предпочли бы оставаться вместе, а благоденствовать меньше, нежели быть врозь, преуспевая больше. Когда же неясно, какой ценой могут они быть вместе, тут каждый по-своему, но оба они решаются разделить любую участь, как это свойственно дружбе, как один и тот же обед, говорят, слаще, если разделить его с другом; другие же, напротив, выбирают иное, когда соглашаются, если говорить, сгущая краски, скорее вместе пропадать пропадом, нежели врозь благоденствовать, как боги.

Почти то же самое можно сказать и о несчастьях. Ибо порой мы не хотим, чтобы друзья были с нами и горевали, когда сделать уже больше ничего нельзя, а порой ничего так не хотим, как того, чтобы друзья были рядом. Это хоть и мало согласуется одно с другим, зато очень понятно, особенно после того, как мы сказали, что происходит это от нежелания видеть друга огорченным и совершенно беспомощным, как и мы сами, — а с другой стороны, видеть друга приятно, и ничего нет приятнее, по причине, о которой мы говорили, особенно если он не мучится так же, как ты сам; а потому, какое чувство перевесит, таково и бывает наше желание: видеть друга рядом или нет. И когда речь идет о самом худшем, происходит все то же самое и по той же причине, ибо только крайне себялюбивые люди не допускают мысли о том, что друзья будут преуспевать или благоденствовать, когда им самим плохо. Вот почему иногда любовники уходят из жизни вместе, убивая друг

συναποτινύασι. μάλλον γὰρ τοῦ οἰκείου αἰσθάνεσθαι  
25 κακοῦ, ὥσπερ ἂν εἰ καὶ μεμνημένος ὅτι ποτὲ εὖ  
ἔπραττε μάλλον, ἢ εἰ ᾤετο ἀεὶ κακῶς πράττειν.

Θ

Ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ἔστιν ἐκάστω χρήσασθαι καὶ  
ἐφ' ᾧ πέφυκε καὶ ἄλλως, καὶ τοῦτο ἢ <ἦ> αὐτὸ ἢ αὐτὸ κατὰ  
συμβεβηκός, οἷον εἰ ὀφθαλμὸς ἰδεῖν ἢ καὶ ἄλλως παριδεῖν  
διαστρέψαντα, ὥστε δύο τὸ ἐν φανῆναι. αὐταὶ μὲν δὴ  
30 ἄμφω ὅτι μὲν ὀφθαλμὸς ἐστὶν ἢ ὀφθαλμός, ἄλλη δὲ κατὰ  
συμβεβηκός, οἷον εἰ ἦν ἀποδόσθαι ἢ φαγεῖν. ὁμοίως δὴ  
καὶ ἐπιστήμη· καὶ γὰρ ἀληθῶς καὶ ἁμαρτεῖν, οἷον ὅταν  
ἐκῶν μὴ ὀρθῶς γράψῃ, ὡς ἀγνοία δὴ νῦν χρήσθαι,  
ὥσπερ μεταστρέψας τὴν χεῖρα· καὶ τῷ ποδὶ ποτε ὡς χειρὶ  
35 καὶ ταύτῃ ὡς ποδὶ χρώνται <αἱ> ὀρχηστρίδες.

εἰ δὴ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστήμαι, εἴη ἂν καὶ τῇ δικαιο-  
σύνῃ ὡς ἀδικία χρήσθαι, ἀδικήσει ἄρα ἀπὸ δικαιοσύνης  
τὰ ἀδικοῦ πράττων, ὥσπερ καὶ τὰ ἀγνοητικὰ ἀπὸ ἐπιστήμης·  
1246b εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, φαίνετον ὅτι οὐκ ἂν εἴεν ἐπιστήμαι  
αἱ ἀρεταί. οὐδ' εἰ μὴ ἔστιν ἀγνοεῖν ἀπὸ ἐπιστήμης, ἀλλ'  
ἁμαρτάνειν μόνον, καὶ τὰ αὐτὰ <ἀ> καὶ ἀπὸ ἀγνοίας ποιεῖν,  
οὐ τι ἀπὸ δικαιοσύνης γε ὡς ἀπὸ ἀδικίας πράξει.

5 ἀλλ' ἔτι εἰ φρόνησις ἐπιστήμη καὶ ἀληθές τι, τὸ  
αὐτὸ ποιήσει κάκεινῃ· ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν ἀφρόνως ἀπὸ φρο-  
νήσεως, καὶ ἁμαρτάνειν ταῦτ' ἄπερ ὁ ἄφρων. εἰ δὲ ἀπλή  
ἦν ἐκάστου χρεῖα ἢ ἕκαστον, κἂν φρονίμως ἔπραττον οὕτω  
πράττοντες. ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἄλλη

друга. Дело в том, что у них сильнее ощущение собственной беды, как, например, тот, кто некогда благоденствовал и помнит об этом, тяжелее переносит несчастье, нежели тот, кто полагал, что всегда будет бедствовать.

## Книга восьмая

I. Затруднение вызовет и такой вопрос: можно ли любую вещь использовать и по ее [прямому] назначению, и как-то иначе, а в этом последнем случае — либо в качестве ее самой, либо по привходящему признаку. Например, глаз как таковой [используется, чтобы] смотреть и еще иным способом — чтобы коситься, так что единый предмет раздваивается. В обоих случаях при этом глаз [используется] в качестве глаза, а бывает, что используется случайный признак, когда, например, продают или отдают. Подобным образом обстоит дело и со знанием: им можно пользоваться правильно или ошибочно. Так, если намеренно делают ошибки при письме, то [знанием] пользуются как незнанием, словно искривив руку. Вот так же и танцовщица подчас пользуется ногой как рукой, а рукой — как ногой.

Следовательно, если все добродетели суть знания, то возможно будет и справедливостью пользоваться как несправедливостью, и тогда несправедливо поступать будет тот, кто, обладая [чувством] справедливости, делает неправо дело, подобно тому как совершает дела неведения владеющий знанием<sup>1</sup>. Если же это невозможно, то добродетели, очевидно, не могут быть знаниями. И даже если нельзя «не знать», обладая знанием, а можно только ошибаться, делая те же дела, что и по неведению, [все равно никто, руководствуясь] справедливостью, не совершит того же поступка, что и [руководствуясь] несправедливостью.

А вот поскольку рассудительность — это знание и нечто истинное<sup>2</sup>, она будет вести себя так же, как и знание. [Придется], значит, допустить, что можно, руководствуясь рассудительностью, поступать безрассудно и совершать те же ошибки, что и безрассудный. И делатели таких поступков вели бы себя рассудительно, [не будь иного, кроме] однозначного, использования вещи как таковой. Этот поворот в [использовании]

10 κυρία ποιεῖ τὴν στροφὴν· αὐτῆς δὲ τῆς ἰασιῶν κυρίας τίς <κυρία>; οὐ γὰρ ἔτι ἐπιστήμη γε ἡ νοῦς. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀρετὴ. χρήται γὰρ αὐτῇ. ἢ γὰρ τοῦ ἀρχοντος ἀρετῇ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρήται.

τίς οὖν ἐστίν; ἢ ὥσπερ λέγεται ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς, καὶ πῶς ἀκόλαστος ὁ ἀκρατής, 15 ἔχων νοῦν; ἀλλ' εἰ δὴ, ἂν ἰσχυρὰ ἦ ἡ ἐπιθυμία, στρέψει καὶ λογιεῖται τάναντία ἢ <τοῦ ἀκρατοῦ>ς φρόνησις, δηλὸν ὅτι, κὰν ἐν μὲν τούτῳ ἀρετὴ, ἐν δὲ τῷ λόγῳ ἀγνοία ἦ, ἕτεροι μεταποιούνται. ὥστε ἔσται δικαιοσύνη τ' οὐ δικαίως χρήσθαι καὶ κακῶς καὶ φρονήσει ἀφρόνως, τε καὶ τάναντία. ἀτοπον γὰρ εἰ τὴν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ ἀρε- 20 τὴν ἰασιῶν ποτὲ ἐγγενομένη ἐν τῷ ἀλόγῳ στρέψει καὶ ποιήσει ἀγνοεῖν, ἢ δ' ἀρετὴ <ἢ> ἐν τῷ ἀλόγῳ <ἐν τῷ λογιστικῷ> ἀγνοίας ἐνούσης, οὐ στρέψει ταύτην καὶ ποιήσει φρονίμως κρίνειν καὶ τὰ δέοντα (καὶ πάλιν ἢ φρόνησις ἢ ἐν τῷ λογιστικῷ τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀκόλασίαν σω- 25 φρόνως πράττειν ὅπερ δοκεῖ ἢ ἐγκράτεια). ὥστ' ἔσται καὶ ἀπὸ ἀγνοίας φρονίμως.

ἔστι δὲ ταῦτα ἀτοπα, ἄλλως τε καὶ ἀπὸ ἀγνοίας χρήσθαι φρονίμως, τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐδεμιᾶς ὀρώμεν, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν ἢ γραμματικὴν στρέφει ἀκόλασία. ἀλλ' οὖν οὐ τὴν ἀγνοίαν <ἢ ἀρετῇ>, ἐὰν ἦ ἐναν- 30 τία, διὸ τὸ μὴ ἐνεῖναι τὴν ὑπεροχὴν ἀλλὰ τὴν ἀρετὴν ὅλως μᾶλλον εἶναι πρὸς τὴν κακίαν οὕτως ἔχουσιν. καὶ γὰρ <ἂ> ὁ ἀδίκος πάντα ὁ δίκαιος δύναται, καὶ ὅλως ἐνεσθαι ἐν τῇ δυνάμει ἢ ἀδυναμία.

ὥστε δηλὸν ὅτι ἅμα φρονίμοι καὶ ἀγαθοὶ ἐκείνων αἱ <τοῦ> ἀλόγου ἕξεις, καὶ ὀρθῶς τὸ Σωκρατικόν, ὅτι 35 οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως. ἄλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη,

знаний производит особое, главенствующее знание<sup>3</sup>, а что [производит поворот] в нем самом, главенствующем над всеми? Ведь [выше него] нет ни знания, ни ума. [Поворот в нем,] во всяком случае, [производит] не добродетель, поскольку ее использует рассудительность, ибо добродетель подчиняющегося пользуется добродетелью подчиненного.

Так что же это такое? Не так ли тут обстоит дело, как в том случае, когда говорят, что невоздержность — это порок неразумной части души или что невоздержный — это как бы распущенный: ум у него есть, но стоит возникнуть страстному желанию, как оно повернет вспять [ход мысли], и будет рассуждать он тогда противоположным образом? [Или, напротив,] когда в [неразумной части] — добродетель, в разумной же — неведение, имеет место, очевидно, еще один вид превращения? И станет возможным, стало быть, неправо и во зло пользоваться справедливостью, а рассудительностью — безрассудно, причем и противоположное этому должно будет происходить. Немыслимо, в самом деле, чтобы негодность, заключенная в неразумной части души, перевернула и обратила в неведение добродетель разумной части, а добродетель неразумной части не перевернула бы неведение, заключенное в разумной части души, не заставила бы разумно судить и исполнять должное; опять же [немыслимо, чтобы] рассудительность, заключенная в разумной части, [не перевернула бы и не заставила бы] поступать благоразумно распущенность, заключенную в неразумной части, в чем, по-видимому, и состоит воздержность. Выходит, и под влиянием неведения [люди] будут вести себя рассудительно.

Вздор это, особенно то, что под влиянием неведения можно разумно использовать [добродетель]. Ведь нигде в других случаях мы этого не наблюдаем. Распущенность, к примеру, извращает науку врачевания и письма, но отнюдь не [устраняет] неведение, если она противостоит ему как таковая. Дело в том, что она не обладает превосходством: в положении превосходства в целом находится скорее добродетель по отношению к пороку. Ведь справедливый может [сделать] все то, что может несправедливый, и вообще в «возможности» заключена «невозможность».

Ясно поэтому, что с рассудительностью связаны хорошие состояния неразумной части души. И правильно утверждение Сократа, что нет ничего сильнее рассудительности, однако не

οὐκ ὀρθόν· ἀρετὴ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ γένος ἄλλο γνῶσ<εως>.

II. ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἢ φρόνησις ποιεῖ τὴν εὐπραγίαν καὶ ἀρετὴ, ἀλλὰ φαμέν καὶ τοὺς εὐτυχεῖς εὖ πράττειν ὡς καὶ 1247a ἰτῆς εὐτυχίας (εὖ) ποιούσης εὐπραγίαν καὶ τὰ αὐτὰ τῇ ἐπιστήμῃ, σκεπτέον ἂρ' ἐστὶ φύσει ὁ μὲν εὐτυχῆς ὁ δ' ἀτυχῆς, ἢ οὐ, καὶ πῶς ἔχει περὶ τούτων. ὅτι μὲν γὰρ εἰσὶ τινες εὐτυχεῖς ὀρώμεν. ἄφρονες γὰρ ὄντες κατορθοῦσι 5 πολλά, ἔν οἷς ἢ τύχη κυρία· ἔτι δὲ καὶ ἐν οἷς τέχνη ἐστὶ, πολὺ μέντοι καὶ τύχης ἐνυπάρχει, οἷον ἐν στρατηγίᾳ καὶ κυβερνητικῇ. πότερον οὖν ἀπὸ τινος ἕξεως οὗτοί εἰσιν, ἢ οὐ τῷ αὐτοῖ ποιοῖ τινες εἶναι πρακτικοὶ εἰσι τῶν εὐτυχημάτων; νῦν μὲν γὰρ οὕτως οἴονται ὡς φύσει τινῶν 10 ὄντων· ἢ δὲ φύσις ποιούσ τινας ποιεῖ, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς διαφέρουσιν, ὥσπερ οἱ μὲν γλαυκοὶ οἱ δὲ μελανόμματοι τῷ τὸ δεῖν τοιονδί <κατὰ τὸ εἶναι τοιονδί> ἔχειν, οὕτω καὶ οἱ εὐτυχεῖς καὶ ἀτυχεῖς.

ὅτι μὲν γὰρ οὐ φρονήσει κατορθοῦσι, δῆλον. οὐ γὰρ ἄλογος ἢ φρόνησις, ἀλλ' ἔχει λόγον διὰ τί οὕτως πράττει, 15 οἱ δ' οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν διὰ τί κατορθοῦσι (τέχνη γὰρ ἂν ἦν)· ἔτι δὲ φανερόν <ὅτι> ὄντες ἄφρονες, οὐχ ὅτι περὶ ἄλλα (τοῦτο μὲν γὰρ οὐθὲν ἄτοπον· οἷον Ἴπποκράτης γεωμετρικὸς ὢν, ἀλλὰ περὶ τὰ ἄλλα ἐδόκει βλάξ καὶ ἄφρων εἶναι, καὶ πολὺ χρυσίον πλέων ἀπώλεσεν ὑπὸ τῶν ἐν Βυ- 20 ζαντίῳ πεντηκοστολόγων δι' εὐθῆθειαν, ὡς λέγουσιν) ἀλλ' ὅτι καὶ ἐν οἷς εὐτυχοῦσιν ἄφρονες. περὶ γὰρ ναυκληρίαν οὐχ οἱ δεινότατοι εὐτυχεῖς, ἀλλ' ὥσπερ ἐν κύβων πτώσει ὁ μὲν οὐδέν, ἄλλος δὲ βάλλει <πολὺ> καθ' ἣν φύσει ἐστὶν εὐτυχῆς, ἢ τῷ φιλεῖσθαι, ὥσπερ φασίν, ὑπὸ θεοῦ, καὶ ἕξω- 25 θέν τι εἶναι τὸ κατορθοῦν. οἷον πλοῖον κακῶς νεναυπηγημένον ἄμεινον πολλακίς (δὲ) πλεῖ, ἀλλ' οὐ δι' αὐτό, ἀλλ' ὅτι ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν, (ἀλλ') οὗτος εὐτυχῆς τὸν δαίμον' ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν; ἀλλ' ἄτοπον θεὸν ἢ



прав он был, называя ее наукой, ибо она — добродетель и не наука, а скорее особый род познания.

II. Благополучие<sup>4</sup> доставляется не только рассудительностью и добродетелью, благополучными мы называем и удачливых счастливых, полагая, что счастливая удача приводит к благополучию и к тому же самому, что и знание. Ввиду этого следует рассмотреть, каким образом человек оказывается удачливым счастливым или неудачником и в чем тут дело. Ведь мы видим, что существуют удачливые счастливые, люди безрассудные весьма преуспевают там, где царит случайность, а иные и там, где требуется мастерство, но при том и от случайности зависит многое, например, в военачалии и при управлении кораблем. Так вот, [встает вопрос, зависит ли их удачливость] от какого-то склада, или они удачливы не в силу своих личных качеств? Сейчас [принято] думать, что они таковы от природы. Природа создает [людей] с определенными качествами, и уже от рождения [люди] неодинаковы, и наподобие того, как одни светлооки, а другие чернооки, ибо именно такими, [а не иными] должно им быть в силу того, кто они суть, — вот точно так же [одни] бывают счастливыми, [другие] — неудачниками.

Совершенно очевидно, что успех к ним приходит не от рассудительности. Рассудительность не безотчетна и может представить довод, почему она так поступает, между тем как [удачливые счастливые] не смогли бы объяснить, почему они преуспевают, иначе это было бы мастерством. Ведь неразумие их проявляется вовсе не в чуждых делу вещах, в чем не было бы ничего странного, ибо [достаточно вспомнить] Гиппократгеометра<sup>5</sup>, который в прочих вещах казался незадачливым и неразумным и по своей глупости пострадал во время плавания от сборщиков пошлины в Византии и потерял много золота. Нет! Они неразумны в том, в чем их постигает удача. В корабельном деле удачливы отнюдь не самые искусные, но как при метании игральных костей: одному ничего не выпадает, а другой мечет как от природы удачливый или потому, говорят, что его любит бог, то есть успех [к нему] приходит извне. Так, иногда плохо построенный корабль очень хорошо совершает плавание, но не потому, что он таков, а потому, что у него хороший кормчий. Для удачливого счастливого хороший кормчий служит в этом случае «добрым духом» [демоном]. Однако

δαίμονα φιλεῖν τὸν τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τὸν βέλτιστον καὶ  
30 τὸν φρονιμώτατον. εἰ δὴ ἀνάγκη ἢ φύσει ἢ νόμῳ ἢ ἐπι-  
τροπία τινὶ κατορθοῦν, τὰ δὲ δύο μὴ ἐστὶ, φύσει ἂν εἶεν  
οἱ εὐτυχεῖς.

ἀλλὰ μὴν ἢ γε φύσις αἰτία ἢ τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως ἢ  
τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἢ δὲ τύχῃ τούναντίον. εἰ μὲν οὖν  
τὸ παραλόγως ἐπιτυγχάνειν τύχης δοκεῖ εἶναι, ἀλλ' εἴπερ  
35 διὰ τύχην εὐτυχῆς, οὐκ ἂν τοιοῦτον εἶναι τὸ αἴτιον,  
οἷον ἀεὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. ἔτι εἰ, ὅτι τοιοσδί,  
ἐπιτυγχάνει ἢ ἀποτυγχάνει, ὡσπερ, ὅτι (ὁ) γλαυκός, οὐκ  
ὀξὺ ὄρα, οὐ τύχῃ αἰτία ἀλλὰ φύσις· οὐκ ἄρα ἐστὶν εὐ-  
τυχῆς ἀλλ' οἷον εὐφυῆς. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη λεκτέον,  
ὅτι οὕς λέγομεν εὐτυχεῖς, οὐ διὰ τύχην εἰσίν. οὐκ ἄρα  
1247b εἰσὶν εὐτυχεῖς· τύχης γάρ, ὅσων αἰτία τύχῃ ἀγαθῆ  
ἀγαθῶν.

εἰ δ' οὕτως, πότερον οὐκ ἔσται τύχῃ ὅλως, ἢ ἔσται  
μὲν, ἀλλ' οὐκ αἰτία; ἀλλ' ἀνάγκη καὶ εἶναι καὶ αἰτί-  
αν εἶναι. ἔσται ἄρα καὶ ἀγαθῶν τισιν αἰτία ἢ κακῶν.  
5 εἰ δ' ὅλως ἐξαιρετέον καὶ οὐδὲν ἀπὸ τύχης φατέον γίνε-  
σθαι, ἀλλ' ἡμεῖς ἄλλης οὕσης αἰτίας διὰ τὸ μὴ ὄραν  
τύχην εἶναί φαμεν αἰτίαν (διὸ καὶ ὀριζόμενοι τὴν τύχην  
τιθέασιν αἰτίαν ἄλογον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ, ὡς οὕσης  
τινὸς φύσεως)· τοῦτο μὲν οὖν ἄλλο πρόβλημ' ἂν εἴη.

ἐπεὶ δὲ ὀρώμεν τινὰς ἅπαξ εὐτυχήσαντας, διὰ τί  
10 οὐ καὶ πάλιν ἂν; ἀλλὰ διὰ τὸ ἀποκατορθῶσαι ἓν, καὶ  
πάλιν. τὸ γὰρ αὐτὸ τοῦτ' αἴτιον. οὐκ ἄρα ἔσται τύχης  
τοῦτο, ἀλλ' ὅταν τὸ αὐτὸ ἀποβαίῃ, ἀπειρίων καὶ ἀορίσ-  
των, ἔσται μὲν τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἐπιστήμη δ' οὐκ ἔσται  
αὐτοῦ (ἢ) δι' ἀπειρίαν, ἐπεὶ ἐμάνθανον ἂν τινες εὐτυχεῖν,  
15 ἢ καὶ πᾶσαι ἂν αἰ ἐπιστήμαι, ὡσπερ ἔφη Σωκράτης,

немыслимо, чтобы бог или демон любили именно такого, а не наилучшего и не разумнейшего. Значит, если успех неизбежно [должен порождаться] либо природным свойством, либо умом, либо чьим-то попечительством, а два из этих условий отсутствуют, то удачливые счастливцы будут таковыми от природы.

Вместе с тем природа — это причина того, что всегда или по большей части неизменно, случайность же есть нечто противоположное этому. Следовательно, если свойство случайности — успевать в чем-то вопреки расчету и если удачливый счастливец [удачлив] благодаря случайности, то причиной тут не может быть то, что всегда или по большей части производит одно и то же. Далее, если кто-то успевает или не успевает в чем-то в силу присущего ему качества, подобно тому как имеющий светлые глаза плохо видит, причиной тому служит не случайность, а природа, и поэтому он не «удачлив», а как бы «от природы одарен». Итак, мы должны сказать следующее: те, кого мы называем «удачливыми счастливцами», таковы не в силу случайности. Стало быть, они не суть «счастливцы», поскольку к случайности относятся все те блага, причина которых — «счастливая случайность».

Если дело обстоит так, то встает вопрос: может быть, случайности вообще не бывает, а если она бывает, то не в качестве причины? Нет, она неизбежно должна быть, и быть причиной. Значит, для некоторых она будет причиной благ или зол. А не надо ли вообще исключить случайность и не говорить, что что-то происходит случайно, поскольку мы называем случайность причиной лишь потому, что другая, подлинная причина для нас невидима, и когда определяют случайность как «причину, не поддающуюся человеческому расчету», то полагают, что за ней скрывается какая-то сущность, — это вопрос, требующий особого рассмотрения.

Почему, когда мы видим, что некоторым посчастливилось один раз, не повториться бы их удаче еще и еще раз? В самом деле, то, что приводит к успеху один раз, приводит [к нему] и снова, ибо причина тут одна и та же. Значит, это не будет по случайности. Вместе с тем, когда одно и то же [проистекает] всякий раз из неограниченных и неопределенных [источников], оно будет хорошим или дурным, но оно не будет [результатом] знания, основанного на опыте, иначе [ему] обучались бы некоторые удачливые счастливцы, или, как говорит Сократ,

εὐτυχίαί ἦσαν. τί οὖν καλῶς συμβῆναί τι ἐφεξῆς τὰ τοιαῦτα πολλάκις, οὐχ ὅτι οὕτως δεῖ, ἀλλ' οἷον ἂν εἶη τὸ κύβους ἀεὶ μακαρίαν βάλλειν;

τί δὲ δῆ; ἄρ' οὐκ ἔνεισιν ὄρμαι ἐν τῇ ψυχῇ αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ, αἱ δὲ ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου, καὶ πρότεραι  
20 αὐται; εἰ γὰρ ἐστὶ φύσει ἡ δι' ἐπιθυμίαν ἠδέος [καὶ ἡ] ὄρεξις, φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἂν πᾶν. εἰ δῆ τινές εἰσιν εὐφυεῖς ὥσπερ οἱ ᾠδικοὶ οὐκ ἐπιστάμενοι ᾄδειν, οὕτως εὖ πεφύκασι καὶ ἄνευ λόγου ὀρμῶσιν, <ἦ> ἡ φύσις πέφυκε, καὶ ἐπιθυμοῦσι καὶ τούτου καὶ τότε καὶ οὕτως ὡς  
25 δεῖ καὶ οὐ δεῖ<sup>1</sup> καὶ ὅτε, οὗτοι κατορθώσουσι, κἂν τύχῳσιν ἄφρονες ὄντες καὶ ἄλογοι, ὥσπερ καὶ εὖ ἄσσονται οὐ διδασκαλικοὶ ὄντες. οἱ δὲ γε τοιοῦτοι εὐτυχεῖς, ὅσοι ἄνευ λόγου κατορθοῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. φύσει ἄρα οἱ εὐτυχεῖς εἶεν ἂν.

ἡ πλεοναχῶς λέγεται ἡ εὐτυχία; τὰ μὲν γὰρ πράτ-  
30 τεταὶ ἀπὸ τῆς ὀρμῆς<sup>1</sup> καὶ προελομένων πράξαι, τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ τὸναντίον. καὶ ἐν ἐκείνοις, <ἐν οἷς> κακῶς λογί-  
σασθαι δοκοῦσι, κατορθοῦντας καὶ εὐτυχῆσαι φαμέν· καὶ πάλιν ἐν τούτοις, εἰ ἐβούλοντο ἄλλο ἢ ἔλαττον <ἦ> ἔλαβον τὰγαθόν. ἐκείνους μὲν τοίνυν εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ἐνδέ-  
35 χεται (ἡ γὰρ ὀρμὴ καὶ ὄρεξις οὕσα οὐ δεῖ<sup>1</sup> κατάρθωσεν, ὁ δὲ λογισμὸς ἦν ἡλίθιος· καὶ τοὺς μὲν ἐνταῦθα, ὅταν μὲν λογισμὸς μὴ δοκῶν ὀρθὸς εἶναι, τύχῃ δ' αὐτοῦ αἰτία οὕσα <ἐπιθυμία>, αὕτη ὀρθὴ οὕσα ἔσωσεν, ἀλλ' ἐνίοτε δι' ἐπιθυμίαν ἐλογίσαστο πάλιν οὕτω καὶ ἠτύχησεν). ἐν δὲ δῆ τοῖς ἐτέροις πῶς ἔσται ἡ εὐτυχία κατ' εὐφυῖαν  
1248a ὀρέξεως καὶ ἐπιθυμίας; ἀλλὰ μὴν ἡ ἐνταῦθα εὐτυχία καὶ τύχη διττὴ, κάκει ἡ αὐτὴ, ἡ πλείους αἱ εὐτυχίαι.

ἐπεὶ δ' ὀρώμεν παρὰ πάσας τὰς ἐπιστήμας καὶ τοὺς λογισμοὺς τοὺς ὀρθοὺς εὐτυχοῦντας τινάς, δῆλον ὅτι  
5 ἔτερον ἂν τι εἶη τὸ αἴτιον τῆς<sup>1</sup> εὐτυχίας. ἐκείνη δὲ

все знания были бы счастливыми удачами. Так что же мешает [таким счастливым удачам] часто выпадать одна за другой — не потому, что так непременно должно быть, а наподобие счастливого метания игральных костей?

В чем же дело? Не существуют ли в душе порывы: одни — от рассуждения, другие — от неразумного влечения, и эти последние — первичны? Если страстный порыв и влечение от природы обращены к тому, что приносит наслаждение, то тогда все от природы было бы направлено к благу. Да, бывают люди, одаренные от природы, вроде певцов, поющих без обучения, — у них природный дар, и они отдаются порыву без рассуждения, по свойству своей природы они желают того, тогда и так, как это должно, чего должно и когда должно; [эти люди] преуспевают, хотя бы они были неразумны и нерасчетливы, подобно [тем певцам], которые будут хорошо петь, не умея учить [пению]. Но именно таковы удачливые счастливицы — те, кто в большинстве случаев преуспевает без расчета. Следовательно, удачливые счастливицы будут таковыми от природы.

А может быть, выражение «счастливая удача» имеет много значений? Ведь в одних случаях она имеет место там, где есть порыв и намерение сделать нечто, а в других случаях — где дело обстоит наоборот. В первом случае мы говорим «счастливая удача», когда успех пришел, по-видимому, вопреки плохому расчету, во втором же — когда хотели получить иное благо или меньшее, чем получили. В первом случае [люди] могут стать удачливыми счастливицами от естественных причин, ибо порыв и влечение их имели должное направление и принесли успех, хотя расчет был неумным; в данном случае, когда расчет, по-видимому, неправилен, но причиной его случайно стало страстное желание, оно спасло положение; при этом бывает, что [иной] снова принялся рассуждать, поддавшись страстному желанию, и потерпел неудачу. Во втором же случае разве может счастливая удача зависеть от природной правильности влечения и страстного желания? Итак, поскольку в первом случае счастливая удача и случайность — разные вещи, а во втором случае они совпадают, счастливых удач, следовательно, существует много.

То, что некоторые, как мы видим, удачливы вопреки всем знаниям и правильным расчетам, ясно показывает, что не в этих вещах причина счастливой удачи<sup>6</sup>. Та ли это или не та

πότερον (ἢ) εὐτυχία ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ ἐπεθύμησεν ὧν ἔδει  
καὶ ὅτε ἔδει \*\* το λογισμὸς ἀνθρώπινος οὐκ ἂν τούτου  
εἶη. οὐ γὰρ δὴ πάμπαν ἀλόγιστον τοῦτο, οὐδὲ φυσικὴ  
ἔστιν ἢ ἐπιθυμία, ἀλλὰ διαφθείρεται ὑπὸ τινός. εὐτυχεῖν  
μὲν οὖν δοκεῖ, ὅτι ἡ τύχη τῶν παρὰ λόγον αἰτία, τοῦτο  
10 δὲ παρὰ λόγον (παρὰ γὰρ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὸ καθόλου)  
ἀλλ', ὡς ἔοικεν, οὐκ ἀπὸ τύχης, ἀλλὰ δοκεῖ διὰ τοῦτο.  
ὥσθ' οὗτος μὲν ὁ λόγος οὐ δείκνυσιν ὅτι φύσει εὐτυχεῖν,  
ἀλλ' ὅτι οὐ πάντες οἱ δοκοῦντες εὐτυχεῖν διὰ τύχην  
κατορθοῦσιν, ἀλλὰ διὰ φύσιν· οὐδ' ὅτι οὐδέν ἐστι τύχη  
15 αἰτία ὁ οὐθενὸς δείκνυσιν, ἀλλ' οὐ τῶν πάντων ὧν δοκεῖ.

τοῦτο μέντ' ἂν ἀπορήσειέ τις, ἄρ' αὐτοῦ τούτου  
τύχη αἰτία, τοῦ ἐπιθυμῆσαι οὐ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ. ἢ οὕτως  
γε πάντων ἔσται; καὶ γὰρ τοῦ νοῆσαι καὶ βουλευσάσθαι·  
οὐ γὰρ δὴ ἐβουλευσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύ-  
20 σατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχὴ τις, ὅδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον  
<ἢ> νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι  
ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. τί οὖν ἄλλο  
πλὴν τύχη; ὥστ' ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται.

ἢ ἔστι τις ἀρχὴ ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω, αὕτη δὲ  
[διὰ τί] τοιαύτη τῷ εἶναι τὸ τοιοῦτο δύναται ποιεῖν; τὸ  
25 δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἢ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν  
τῇ ψυχῇ. δῆλον δὴ ὥσπερ ἐν τῷ ὄλῳ θεός, [καὶ] κἂν  
ἐκεῖνω. κινεῖ γὰρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον· λόγου δ'  
ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τι κρεῖττον· τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ  
ἐπιστήμης εἶη καὶ νοῦ πλὴν θεός; ἢ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ  
30 ὄργανον· καὶ διὰ τοῦτο, ὅ οἱ πάλαι ἔλεγον, εὐτυχεῖς  
καλοῦνται οἱ ἂν ὀρμήσῃσι, κατορθοῦσιν ἄλογοι ὄντες, καὶ

счастливая удача, которая возжелала того, что должно и когда должно? [Ведь случайностью мы назвали причину, не поддающуюся] человеческому расчету, поэтому она не может быть причиной [верно направленного желания], поскольку тут не обходится вовсе без расчета, и страстное желание не просто «природное», раз оно может быть чем-то уничтожено. Принято думать, что счастливая удача имеет место там, где причина происходящего вопреки расчету есть случайность. [То, о чем мы сейчас говорим,] происходит вопреки расчету, поскольку [происходит] «вопреки знанию и общим правилам»; вместе с тем, по-видимому, это происходит не благодаря случайности, а только кажется, что благодаря случайности. Итак, этот довод не доказывает, что счастливая удача бывает от природных свойств, но [показывает], что те, кто кажутся удачливыми счастливыми, не все преуспевают благодаря случайности, но [некоторые преуспевают] в силу природных свойств. И он не доказывает, что случайность вовсе не бывает причиной, но лишь что не во всех случаях, где это кажется.

Затруднение может вызвать и такой вопрос: бывает ли случайной причиной самого страстного желания того, чего должно и когда должно? Не будет ли это иметь место во всех случаях, [не будет ли случайность причиной] думания и обсуждения? Никто, в самом деле, не начинает обсуждать после того, как обсуждению предшествовало обсуждение, но тут есть какое-то начало; и никто не начинает думать, подумавши прежде, чем думать, и так до бесконечности. Значит, мысль не есть начало думания и готовое решение не есть начало обсуждения. Так что иное [может быть этим началом], кроме как случайность? Все, следовательно, будет [проистекать] от случайности.

Или существует некое начало, для которого нет другого внешнего начала? И оно в силу своего определенного свойства может делать определенное дело? Вопрос, исследуемый нами, таков: «Что служит началом движения в душе?» Да, ясно, что как в целом, так и в этом случае это — бог. Божество в нас каким-то образом приводит в движение все. Начало разума — это не разум, а нечто более сильное. Так что может быть сильнее и знания [науки] и мысли [ума], если не бог? Это [не может быть] добродетель, потому что она есть орудие ума. Вот почему, как я уже говорил, удачливыми счастливыми зовут тех, кто, отдавшись порыву, без расчета имеет успех и не

βουλευέσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς. ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν  
τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλευσεως (οἱ δὲ  
τὸν λόγον· τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι) καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο  
δ' οὐ δύνανται. ἄλογοι γὰρ ὄντες ἐπιτυχάνουσι· καὶ  
35 τοῦτων φρονίμων καὶ σοφῶν ταχεῖαν εἶναι τὴν μαντικὴν,  
καὶ μόνον οὐ τὴν ἀπὸ τοῦ λόγου δεῖ ἀπολαβεῖν, ἀλλ' οἱ  
μὲν δι' ἐμπειρίαν, οἱ δὲ διὰ συνήθειάν τε ἐν τῷ σκοπεῖν  
χρησθαι· τῷ θεῷ δ' <αὐτῷ> αὕτη. τοῦτο καὶ εὐ ὄρα καὶ  
τὸ μέλλον καὶ τὸ ὄν, καὶ ἂν ἀπολύεται ὁ λόγος οὗτος.  
40 διὸ οἱ μελαγχολικοὶ καὶ εὐθύνειροι. ἔοικε γὰρ ἢ ἀρχὴ  
1248b ἀπολυομένου τοῦ ἰσχύειν μᾶλλον· καὶ ὡς περ οἱ  
τυφλοὶ μνημονεύουσι μᾶλλον ἀπολυθέντες τοῦ πρὸς τοῖς  
ὄρατοῖς, τῷ ἐρρωμενέστερον εἶναι τὸ μνημονεύον.

φανερὸν δὴ ὅτι δύο εἶδη εὐτυχίας, ἡ μὲν θεία (διὸ  
5 καὶ δοκεῖ ὁ εὐτυχῆς διὰ θεὸν κατορθοῦν)· οὗτος δὲ ἐστὶν  
ὁ κατὰ τὴν ὁρμὴν διορθωτικός, ὁ δ' ἕτερος ὁ παρὰ τὴν  
ὁρμὴν· ἄλογοι δ' ἀμφοτέροι. καὶ ἡ μὲν συνεχῆς εὐτυχία  
μᾶλλον, αὕτη δὲ οὐ συνεχῆς.

III. κατὰ μέρος μὲν οὖν περὶ ἐκάστης ἀρετῆς εἴρηται πρό-  
τερον· ἐπεὶ δὲ χωρὶς διείλομεν τὴν δύναμιν αὐτῶν, καὶ  
10 περὶ τῆς ἀρετῆς διαρθρωτέον τῆς ἐκ τούτων, ἣν ἐκαλοῦ-  
μεν ἤδη καλοκάγαθίαν. ὅτι μὲν οὖν ἀνάγκη τὸν ταύτης  
ἀληθῶς τευξόμενον τῆς προσηγορίας ἔχειν τὰς κατὰ μέρος  
ἀρετάς, φανερόν. οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐθενὸς οἶόν  
τ' ἄλλως ἔχειν. οὐθεὶς γὰρ ὅλον μὲν τὸ σῶμα ὑγιαίνει,  
15 μέρος δ' οὐθέν, ἀλλ' ἀναγκαῖον πάντα ἢ τὰ πλείστα καὶ  
κυριώτατα τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον τῷ ὅλῳ.

ἔστι δὴ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ καλὸν κάγαθόν  
οὐ μόνον κατὰ τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ ἔχοντα διαφο-  
ράν. τῶν γὰρ ἀγαθῶν πάντων τέλη ἐστίν, ἃ αὐτὰ αὐτῶν  
20 ἕνεκά ἐστιν αἰρετά. τούτων δὲ καλὰ, ὅσα δι' αὐτὰ ὄντα  
πάντα ἐπαινετὰ ἐστίν. ταῦτα γὰρ ἐστὶν ἀφ' ὧν αἱ τε  
πράξεις εἰσὶν ἐπαινεταὶ καὶ αὐτὰ ἐπαινετά, δικαιοσύνη  
καὶ αὐτῇ καὶ αἱ πράξεις, καὶ οἱ σώφρονες· ἐπαινετὴ γὰρ  
καὶ ἡ σωφροσύνη. ἀλλ' οὐχ ὑγίεια ἐπαινετόν· οὐδὲ γὰρ



нуждается в обсуждениях; они ведь обладают исходным началом более сильным, чем ум и обсуждение (а те, у кого есть разум, этого не имеют), они одержимы вдохновением, но к [обсуждению] не способны, ибо достигают успеха, не прибегая к расчету. И искусство предсказания разумных мудрецов также скоро [успевает]; не следует, впрочем, отбрасывать и [предсказания, основанные] на расчете, когда одни при наблюдениях используют свой опыт, другие — принятый обычай, в первом же случае действует божество. Оно хорошо зрит и будущее и настоящее, равно как и те, у кого устранил разум. Вот почему меланхолики видят верные сны. Похоже ведь, что исходное начало действует сильнее там, где разум устранил. Так и слепые особенно памятьливы, потому что способность запоминать усиливается, когда исключены зрительные [впечатления].

Итак, очевидно, что счастливая удача бывает двух видов. [Первый вид ее] — это божественная удача, почему и кажется, что счастливец преуспевает благодаря богу, успех приходит тут к нему в согласии с его порывом. Во втором случае удача приходит вопреки порыву. В обоих случаях нет места расчету. Первый вид удачи более постоянен, второй — непостоянен.

III. О том, что относится к каждой добродетели в отдельности, мы уже сказали. Теперь, после того как мы разобрались в присущих им порознь возможностях, следует дать обстоятельное истолкование и той добродетели, какая из них [образуется]. Мы уже дали ей название — «нравственная красота». Именоваться этим именем, очевидно, заслуживает тот, кто обладает частными добродетелями. Ведь и в любом другом случае дело должно обстоять так, а не иначе: не бывает человек здоров всем телом, а частью [тела] болен; нет, части — все ли или большинство и самые главные — непременно должны быть в таком же состоянии, что и целое.

«Быть нравственно прекрасным» — это не то же самое, что «быть хорошим», и различие тут не в словах, а по существу. Ведь все блага имеют цель, которая, как таковая, сама по себе достойна избрания. Блага нравственно прекрасные — это те, которые сами по себе заслуживают похвалы, и сами они, и их действия. [Похвальны] справедливость и ее действия, а также благоразумные, поскольку и благоразумие заслуживает похвалы. А вот здоровье, напротив, не заслуживает похвалы, потому что

25 τὸ ἔργον· οὐδὲ τὸ ἰσχυρῶς· οὐδὲ γὰρ ἡ ἰσχύς· ἀλλ' ἀγα-  
θὰ μὲν, ἐπαινετὰ δ' οὐ. ὁμοίως δὲ τοῦτο δῆλον καὶ ἐπὶ  
τῶν ἄλλων διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.

ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστὶν ᾧ τὰ φύσει ἀγαθὰ ἐστὶν ἀγαθὰ.  
τὰ γὰρ περιμάχητα καὶ μέγιστα εἶναι δοκοῦντα ἀγαθὰ,  
τιμὴ καὶ πλοῦτος καὶ σώματος ἀρεταὶ καὶ εὐτυχίαι καὶ  
30 δυνάμεις, ἀγαθὰ μὲν φύσει ἔστιν, ἐνδέχεται δ' εἶναι βλα-  
βερὰ τισι διὰ τὰς ἕξεις. οὔτε γὰρ ἄφρων οὔτ' ἄδικος ἢ  
ἀκόλαστος ὧν οὐδὲν ἂν ὀνήσειε χρώμενος αὐτοῖς, ὥσπερ  
οὐδ' ὁ κάμνων τῆ τοῦ ὑγιαίνοντος τροφῆ χρώμενος οὐδ' ὁ  
ἀσθενῆς καὶ ἀνάπηρος τοῖς τοῦ ὑγιοῦς καὶ τοῖς τοῦ ὀλο-  
35 κλήρου κόσμοις. καλὸς δὲ κάγαθὸς τῷ τῶν ἀγαθῶν τὰ  
καλὰ ὑπάρχειν αὐτῷ δι' αὐτὰ καὶ τῷ πρακτικῶς εἶναι  
τῶν καλῶν καὶ αὐτῶν ἕνεκα. καλὰ δ' ἐστὶν αἱ τε ἀρεταὶ  
καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς.

ἔστι δὲ τις ἕξις πολιτικῆ, οἷαν οἱ Λάκωνες ἔχουσιν  
ἢ ἄλλοι τοιοῦτοι ἔχοιεν ἂν. αὕτη δ' ἐστὶν ἕξις τοιαύτη.  
40 εἰσὶ γὰρ οἱ οἴονται τὴν ἀρετὴν δεῖν μὲν ἔχειν, ἀλλὰ  
1249a τῶν φύσει ἀγαθῶν ἕνεκεν. διὸ ἀγαθοὶ μὲν ἄνδρες εἰσὶ  
(τὰ γὰρ φύσει μὲν ἀγαθὰ αὐτοῖς ἐστίν), καλοκάγαθίαν δὲ  
οὐκ ἔχουσιν. οὐ γὰρ ὑπάρχει αὐτοῖς τὰ καλὰ δι' αὐτὰ,  
καὶ προαιροῦνται καλοὶ κάγαθοι, καὶ οὐ μόνον ταῦτα,  
5 ἀλλὰ καὶ τὰ μὴ καλὰ μὲν φύσει ὄντα, ἀγαθὰ δὲ φύσει  
ὄντα τούτοις καλὰ. καλὰ γὰρ ἐστὶν ὅταν, οὐ ἕνεκα  
πράττουσι καὶ αἰροῦνται, καλὰ ἦ, διότι τῷ καλῷ κάγαθῷ  
καλὰ ἐστὶ τὰ φύσει ἀγαθὰ. καλὸν γὰρ τὸ δίκαιον· τοῦτο  
δὲ τὸ κατ' ἄξιαν· ἄξιος δ' οὗτος τούτων. καὶ τὸ πρέπον  
10 καλόν· πρέπει δὲ ταῦτα τούτῳ, πλοῦτος εὐγένεια δύναμις.  
ὥστε τῷ καλῷ κάγαθῷ καὶ αὐτὰ τὰ συμφέροντα καὶ καλὰ

оно не есть ни результат действий, ни приложение усилий, ни сила. Впрочем, оно — благо, но благо, не заслуживающее похвалы. И в других случаях, как ясно показывает наведение, дело обстоит подобным же образом.

Хороший, следовательно, — это тот, для кого хороши природные блага. Действительно, блага, которых домогаются и которые кажутся величайшими, — почет и богатство, достоинства тела, счастливые удачи и возможности, — все это блага от природы, но для кого-то они могут стать вредными в зависимости от его устройства. Так, ни безрассудный, ни несправедливый, ни распущенный не получают ни малейшей пользы от употребления этих благ, подобно тому как не получает пользы больной, если употребляет пищу здорового человека, равно как и немощному и увечному не приносит пользы то, что украшает человека здорового и полноценного. Нравственно прекрасный же человек — это тот, кому присущи блага, прекрасные сами по себе, и кто осуществляет в своих поступках эти [нравственно] прекрасные блага ради них самих. Прекрасны же добродетели и дела, производимые добродетелью.

Вместе с тем бывают некие «устои общества», коими обладают лаконцы или могли бы обладать другие, подобные им. Устои эти состоят вот в чем: люди признают, что добродетель нужна, нужна ради благ, которые «от природы», поэтому они [бесспорно] почтенные, [хорошие] люди, поскольку обладают теми благами, которые от природы, однако нравственной красоты в них нет, ибо они лишены благ, прекрасных самих по себе. А [люди] нравственно прекрасные отдают предпочтение этим последним [благам, прекрасным самим по себе,] и не только им, но и вещам, прекрасным по своей природе: блага, которые суть блага по природе, для них бывают прекрасны. Прекрасными вещи бывают тогда, когда то, чего добиваются и чему отдают предпочтение, — прекрасно. Вот почему для нравственно прекрасного человека блага, которые суть блага по природе, бывают прекрасны. В самом деле, прекрасна справедливость, справедливость же означает [распределение] по достоинству, а [нравственно прекрасный человек] достоин этих [благ]; прекрасно и «подобающее», и ему-то [нравственно прекрасному,] вот эти блага и подобают: богатство, благородное происхождение, могущество, так что для нравственно прекрасного человека эти вещи, сами по себе полезные, бывают еще и

ἔστι· τοῖς δὲ πολλοῖς διαφωνεῖ τοῦτο. οὐ γὰρ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ κάκεινοις ἀγαθὰ ἐστὶ, τῷ δ' ἀγαθῷ ἀγαθὰ. τῷ δὲ <καλῷ> κάγαθῷ καὶ καλὰ. πολλὰς γὰρ καὶ καλὰς πράξεις δι' αὐτὰς ἔπραξεν. ὁ δ' οἰόμενος τὰς ἀρετὰς  
15 ἔχειν δεῖν ἔνεκα τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, κατὰ τὸ συμβεβηκὸς τὰ καλὰ πράττει. ἔστιν οὖν καλοκάγαθια ἀρετὴ τέλειος.

καὶ περὶ ἡδονῆς δ' εἴρηται ποῖόν τι καὶ πῶς ἀγαθόν, καὶ ὅτι τὰ τε ἀπλῶς ἡδέα καὶ καλὰ καὶ τὰ [τε] ἀπλῶς ἀγαθὰ ἡδέα. οὐ γίνεται δὲ ἡδονὴ μὴ ἐν πράξει· διὰ  
20 τοῦτο ὁ ἀληθῶς εὐδαίμων καὶ ἥδιστα ζήσει, καὶ τοῦτο οὐ μάτην οἱ ἄνθρωποι ἀξιούσιν.

ἐπεὶ δ' ἐστὶ τις ὄρος καὶ τῷ ἱατρῷ, πρὸς ὃν ἀναφέρων κρίνει τὸ ὑγιεινὸν σῶματι καὶ μὴ, καὶ πρὸς ὃν μέχρι ποσοῦ ποιητέον ἕκαστον καὶ εὖ ὑγιαίνον, εἰ δὲ ἔλαττον ἢ πλεόν, οὐκέτι· οὕτω καὶ τῷ σπουδαίῳ περὶ τὰς  
25 πράξεις καὶ αἰρέσεις τῶν φύσει μὲν ἀγαθῶν οὐκ ἐπαινε-  
1249b τῶν δὲ δεῖ τινα εἶναι ὄρον καὶ τῆς ἕξεως καὶ τῆς αἰρέσεως καὶ [περὶ] φυγῆς <καὶ περὶ> χρημάτων πλήθους καὶ ὀλιγότητος καὶ τῶν εὐτυχημάτων.

ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ὡς ὁ λόγος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν τοῖς περὶ τὴν τροφήν  
5 εἴπειεν ὡς ἡ ἱατρικὴ καὶ ὁ λόγος ταύτης. τοῦτο δ' ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ. δεῖ δὴ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν, καὶ πρὸς τὴν ἕξιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος, οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότου καὶ ἕκαστον πρὸς τὴν ἐκάστου καθήκουσαν ἀρχήν. ἐπεὶ δὲ καὶ ἄν-  
10 ἄθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἕκαστον ἂν δεοὶ πρὸς τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ζῆν (αὕτη δὲ διττὴ· ἄλλως γὰρ ἡ ἱατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια· ταύτης δὲ ἔνεκα ἐκείνη)· οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὐ ἔνεκα ἢ φρόνησις

прекрасны. Для большинства же людей это вещи разные, поскольку те вещи, которые сами по себе суть блага, для них не суть [непрерывно] блага, но они суть блага для хорошего человека, а для нравственно прекрасного они еще и прекрасны, ибо благодаря им он совершил много прекрасных поступков. А тот, кто думает, что добродетелями надо обладать ради внешних благ, — тот совершает прекрасные дела как нечто привходящее. Нравственная красота, следовательно, есть совершенная добродетель.

И об удовольствии было уже сказано<sup>7</sup>, какое оно и при каких условиях бывает благом и что вещи сами по себе приятные — прекрасны и сами по себе блага — приятны. Возникает же удовольствие не иначе как в деятельности, поэтому подлинно счастливый человек и жить будет приятнейшим образом, и не напрасно люди это ценят.

А наподобие того, как врач держит перед собой мерило, сообразуясь с которым он судит о здоровом и вредном для тела и соотносит с ним, до какого предела надо делать что-либо в каждом случае, чтобы сохранить хорошее здоровье, а если [предела этого] не достигнуть или превысить его, то здоровья не будет, — вот так и добропорядочный человек должен иметь перед собой мерило для осуществления в поступках и выбора тех благ, кои от природы суть блага, не заслуживающие похвалы, а также чтобы обладать [имуществом], производя выбор и не доводя себя ни до чрезмерности, ни до скудости ни в имуществе, ни в счастливых удачах.

В наших прежних сочинениях<sup>8</sup> [в качестве такого мерила] было названо «рассуждение». [Произнести это название] — это все равно, что в сочинении о пище сказать: «[как велит] врачебная наука и ее рассуждение». Правильно, но не ясно. Следует, конечно, [в рассматриваемом случае], как и в остальных, жить, сообразуясь с верховным началом, с тем, как оно владеет и действует, подобно тому как раб [сообразуется] с [властью] господина и всякое [существо] с начальством, которое над ним. Ввиду того что человек также состоит из верховного и подчиненного начал, то и каждый должен бы жить, сообразуясь со своим верховным началом<sup>9</sup>, а оно бывает двояким: ведь одно дело — врачебная наука в качестве верховного начала, а другое дело — здоровье, первое существует ради второго. То же [можно сказать] и о созерцании: бог начальствует не повелительно, но ради него повелевает рассудительность («ради него»

- 15 ἐπιτάττει (διττὸν δὲ τὸ οὐ ἕνεκα· διώριστα δ' ἐν ἄλλοις),  
ἐπεὶ κείνός γε οὐθενὸς δεῖται. ἤτις οὖν αἵρεσις καὶ κτήσις  
τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν,  
ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη  
ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· ἤτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν  
20 ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν,  
αὕτη δὲ φαύλη. ἔχει δὲ τοῦτο τῇ ψυχῇ, καὶ οὗτος τῆς  
ψυχῆς ὅρος ἀριστος, τὸ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἀλόγου  
μέρους τῆς ψυχῆς, ἢ τοιοῦτον.  
τις μὲν οὖν ὅρος τῆς καλοκάγαθίας, καὶ τίς ὁ σκοπὸς  
25 τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔστω εἰρημένον

[конечная цель] имеет два значения, как это определено в других сочинениях<sup>10</sup>), ибо бог ни в чем не нуждается. Так вот: когда выбор и приобретение благ, которые таковы от природы, весьма способствуют созерцанию бога, будь то телесные блага, деньги, друзья или другие блага, тогда [их выбор и приобретение] — наилучшие, и это-то и есть самое прекрасное мерило. А когда [выбор и приобретение благ приводят к их] недостаточности или чрезмерности и это мешает служить богу и созерцать его, тогда они — нехороши. То же самое относится к душе, и наилучшее мерило для души такое: возможно меньше ощущать неразумную часть души как таковую.

Итак, о том, каково мерило нравственной красоты и в чем цель самих по себе благ, сказано достаточно.

## Комментарии

Греческий текст «Евдемовой этики» печатается согласно изданию Ф. Суземиля: *Aristotelis Ethica Eudemia*, rec. F. Sussehl. Leipzig: Teubner, 1884, при подготовке двуязычного издания использована электронная версия текста Суземиля, представленная в *Tesaurus Linguae Graecae*. Перевод «Евдемовой этики» на русский язык выполнен Т. А. Миллер (книги I, II и VIII, по изд. Суземиля), Т. В. Васильевой (книги III и VII, по изд. Вальцера–Мингея) и М. А. Солоповой (книги IV, V и VI). Греческий текст книг III и VII сверен с новым оксфордским изданием *E.E.* Вальцера–Мингея (*Aristotelis Ethica Eudemia*, rec. R.R.Walzer, J.M.Mingay. Oxford, 1991). Список изменений, внесенных в текст с учетом аппарата указанного издания приводится ниже, см. с. 313. Для всех книг сохранена традиционная пагинация текста (согласно изданию Беккера), вследствие чего для трех средних книг пагинация отлична от прочих. Разбиение текста на абзацы осуществлено согласно изданию Вальцера для *E.E.* I–III, VII–VIII, и согласно изданию «Никомаховой этики» Рекхема в серии *Loeb Classical Library* (*Aristotle. Nicomachean Ethics, with an engl. transl. by H.Rackham. London, 1994*) для *E.E.* IV–VI. При подготовке текста трех средних книг для настоящего издания была использована электронная версия текста «Никомаховой этики» Байвотера, представленная в *Tesaurus Linguae Graecae: Aristotelis ethica Nicomachea*, ed. I. Vywater, Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).

Перевод отдельных книг *E.E.* в разное время был опубликован в отечественной печати:

книги первая, вторая (глава 1), восьмая, — в кн.: *Гусейнов А.А., Ирриц Г.* Краткая история этики. М., 1987, с. 509–527 (приложение).

книга третья, — *Вопросы философии*, 2002, № 1, с. 151–164.

книга шестая, — *Историко-философский ежегодник-2002*. М., 2003, с. 72–102.

книга седьмая, — *Вопросы философии*, 2002, № 9, с. 136–156.

По сравнению с указанными публикациями в текст перевода двуязычного издания внесены некоторые исправления и изменения.

Комментарии к «Евдемовой этике» составлены переводчиками соответствующих книг: к книгам I, II и VIII — Т. А. Миллер, к книгам III и VII — Т. В. Васильевой, к книгам IV, V и VI — М. А. Солоповой. В квадратных скобках даются добавления от издателя.

В комментариях систематически используются следующие сокращения для этических произведений Аристотеля:

*E.E.* = *Ethica Eudemia*

*E.N.* = *Ethica Nicomachea*

*M.M.* = *Magna Moralia*.



Произведения Платона и Аристотеля цитируются по изданиям:

*Аристотель*. Собр. сочинений в 4-х томах. М.: Мысль, 1976–1984.

*Платон*. Собр. сочинений в 4-х томах. М.: Мысль, 1990–1994.

### *Исправления к греческому тексту*

Исправления внесены на основе критического аппарата издания «Евдемовой этики» Вальцера–Мингея. В списке указано место согласно традиционной пагинации, принимаемое чтение и через двоеточие, для справки, — чтение издания Суземиля (представленное в электронном TLG).

Далее принимаем сокращение по образцу: 228b = 1228b; 141a = 1141a. Сокращения манускриптов и авторские конъектуры воспроизводят сокращения, принятые в издании Вальцера–Мингея (см. *Conspectus librorum in apparatu critico citatorum*, р. xv–xx., и *Conspectus siglorum*, р. 2 ук. изд.), упомянем наиболее часто встречающиеся в нижеследующем списке:

P Codex Vaticanus 1342, saec. XIII

C Codex Cantabrigensis 1879, AD 1278

L Codex Laurentianus 81.15, saec. XV

Π Consensus codicum PCL

Bekker, Casaubon, Fritzsche, Mingay, Sylburg, Susemihl — старые и новые издатели текста этики.

Robinson, Richards, Spengel et alii — исследователи, предложившие поправки к тексту в отдельных публикациях.

### *E.E. III*

228b11 <οὐδ'> εἰ suppl. Robinson: εἴ δέ Π b12 <εἰ μὴ> εἴη {ἄν} Robinson: εἴη ἄν om. P <φοβερά<sup>2</sup> δὲ τὰ> suppl. Dirlmeier ῆ] ῶ codd. b28 <φαίνεται> suppl. Allan b34 ῆ<sup>2</sup> Russell: καὶ codd.

229a9 καλὸν Allan: καλὰ codd. a11 μόνον Rackham: μόνος codd. a15 ἀλλὰ {ῶτι} secl. Sylburg: ἀλλ' ὅτι codd. b22 διαψεύδονται codd.: ἐπιψεύδονται Susemihl b26 ὑπομένει CL: ὑπομένοι P, Susemihl b27 ὑπομένει codd.: ὑπομένοι Spengel b39 ἀποθνήσκω Rackham: ἀποθνήσκειν codd.

230a24 τὸ φοβερόν Russell: φοβουμένους codd. b13 γὰρ codd.: δὲ Susemihl b14 ταύτας τὰς Spengel: τὰς αὐτάς codd.

231b10 ἀόρητον Russell: ἀνόητον codd.

232a4 <ῆ> ὑποδήματι <δ δεόμενος> suppl. Robinson: ὑποδήματα fort. V a31 ῆτε† et lac. pos. Russell: ὅτε PL b12 λυπηθήσεται P: λυπηθήσοιτ' ἄν Ambr. b24 {ἐκάστη,} secl. Russell b38 ἀνόητος... ἀξίαν <ἀξιούν> Robinson: ἀνόητον... ἀξίαν Susemihl

233a3 οἶον ἀξιοῖ ἑαυτὸν Richards: οἶος ἀξιούν ἑαυτὸν, codd. a6 <περ> suppl. Walzer a7 τὸν μεγαλόνοχον codd.: τῷ μεγαλόνοχῳ Fritzsche a18 ἔτ' ἄν Russell: ἔχ<ον> ἄν Susemihl a21 τῷ οὐτε Robinson: οὐτε τῷ μὴ codd. a27 ῆ<sup>1</sup> L: εἰ PC ἄν om. Marc. ῆ<sup>2</sup> P<sup>1</sup> ut vid., CL: εἰ P<sup>2</sup> a28 ἔτι ἐλαττόνων L: ἐλαττόνων ἐτι PC b21 ἐστὶν Spengel: ἐπι τὸ codd. b22 ἐστι Casaubon: ἐπι codd. τῷ L: τὸ PC

234a9 ἀλλ' ῆ Richards: ἀλλὰ codd.

234b29 ἄλις Jackson: ἀλλ' εἰς codd.

235a5 περιλαμβάνοντες: παραλαμβάνοντες Spengel b39 οὐτοί γε Robinson: οὔτε PC

236a36 τόσσον φίλος Fritzsche: τὸν σοφὸν φίλον codd. b4 φίλος δὲ ὁ φιλοῦμενος Fritzsche: φίλος δὲ τῷ φιλοῦμένῳ codd. b37 κακὰ τύχη, ἀπλῶς φευκτὰ Mingay: κακὰ ἀπλῶς τύχη φευκτὰ codd.

237b6-7 δυσώδης; λείπεται Bekker: δυσώδης λείπεται; Susemihl

238a7 τὸ αὐτὸ Richards: τὸ τούτου Marc. a20 συντυχόντας Russell: τυχόντας Λ<sup>1</sup>

a27 οὐκ codd.: ὅτι Fritzsche b6-7 πενία συμφέρεῖ ἢ νόσοις Λ<sup>1</sup>: πενία... νόσος codd.

b17 ἀρετῆς εἰσι L: εἰσὶν ἀρετῆς PC b27 (τῷ) om. P<sup>2</sup>, secl. Λ<sup>1</sup>: τῷ codd.: τὸ Busse-  
maker b28 ἀντιφιλεῖ Λ<sup>1</sup>: ἀντιφιλεῖσθαι codd. 38 εἶρηκεν Εὐνικός Russell: εὐρη-  
κέναι νεῖκος P<sup>1</sup>CL

239a31 τῆς... ἡδονῆς codd., Dirlmeier: τῆ... ἡδονῆ Spengel a31-32 ἔστι γὰρ ἀνάγκη  
<φιλεῖν> ἐνεργοῦντα Robinson: ἔνεστι γὰρ ἀνάγκη ἐνεργοῦντα codd. b14 συμ-  
μεταβάλλωσιν v.d. Muhl: συμβάλλωσιν Bonitz

240a23 διορίζονται Russell: διακρισμένοι codd. a38-9 ἦ, εἰ μὴ, Robinson: ὅτι μὴ

codd. b6 post χάριτος <ἔνεκα> suppl. Robinson: χάριτος P<sup>1</sup>CL οὐδὲ codd.: οὐ δὲ

Susemihl b7 δοκεῖν C: δοκεῖ PL φιλεῖν codd.: φιλεῖσθαι Bonitz βούλεται Π:

βούλεσθαι Λ<sup>1</sup> b8 συνεῖναι Russell: εἶναι codd. b15 αὐτῷ PC: αὐτοῦ Spengel

b19 ὅμοιος Bekker: ὅμοιοι Π: ὅμοιοι Fritzsche b32 <οὐκ ὀρεκτός> suppl. Rieckher  
(cl. 40b15)

241a7 ὥσπερ καὶ ἡ <φιλία ἢ> εὐνοία Λ<sup>1</sup>: ὥσπερ καὶ ἡ εὐνοία codd. a19 ἐναντία τὸ

διανοοῦν <καὶ τὸ> ἐπιθυμοῦν Robinson: τάναντία τὸ κινοῦν ἐπιθυμεῖν codd. a20 δεῖ

δὲ Dirlmeier: οὐ δεῖ P<sup>1</sup>CL a22 ταῦτα Ambr., Jackson: ταῦτα Π b26 ὀργεῶνων v.

Fragstein (332): ὀργίων codd. (ἔτι πολιτεῖται) secl. Fritzsche: hab. codd.

b35 <πολιτικῆ> suppl. Dirlmeier: δημοκρατικῆ Spengel

242a6 πρεσβείων L: πρέσβειων PC a15 τὸ Fritzsche: τοῦτο codd. a25 ἀλλ' ἴδια οὐ

μοναυλικὸν Spengel: ἀλλ' αἱ διὰ δύμον αὐλικὸν Π b7 ἀντεστραμμένως Marc.,

Dirlmeier: ἀντεστραμμένως Π b13 εἰσήνεγκαν C: εἰσήνεγκον Sylburg

243a11 δίκη Solomon: δίκαιον codd. b20 τί ἀντὶ τίνος Jackson: παντί τινος Π

b22 Πρόδικος codd.: Ἡρόδικος Spengel

244a3 ἀντιποιεῖν τι Walzer: ἀντιποιοῦντα Π a22 τάκεινω L: τὰ κείνω P<sup>1</sup>

a23 ὅποιοι δὴ Jackson: ὅποιοι δεῖ codd. a34 οὐ post διδ suppl. Fritzsche δὴ ἀγα-

νακτεῖ P<sup>2</sup>: δεῖ ἀγανακτεῖν cett. b4 ἢ οὐ; ἢ v. Fragstein (344): ἢ δ ἢ P<sup>1</sup>CL: ἢ δ P<sup>2</sup>

ἢ<sup>2</sup>] καὶ Fritzsche b7 οὗτος codd.: αὐτὸς Spengel b9-10 οὐ γε μηδ' ἐνδεῆς ποτε

Richards: οὔτε μηθὲν δεσπότου codd. b13 δεῖ codd.: ἀεὶ Spengel b14 <πῶν>

suppl. Spengel b16 ἀλλ' οὐ Π: ἀλλὰ Spengel b17 μόνον Robinson: μόνος codd.

b30 <τὸ αὐτόν> suppl. Robinson b33 τῷ Spengel: τοῦ codd. b35 ζῆν αἰρετόν

Fritzsche: ζῆν καὶ hab. codd. b36 τῷ αὐτῷ (sc. τρόπῳ) αὐτοῖς Mingay: τὸ αὐτὸ τοῖς

Susemihl

245a20 ἑκάστω Ross: ἑκάστον codd. a31 πάντα Richards: τὰ codd. a32 δ codd.:

τὸ Susemihl a34 γε Sylburg: τε codd. a36-7 τὸν φίλον γνωρίζει τὸ post τὸ<sup>2</sup>

suppl. Spengel a38 αὐτοῦ Robinson: ἐκείνου codd. b5 <γάρ> suppl. Collingwood

(τά) secl. Walzer b15 ἀξιοῖ Bonitz (sc. ἢ παραβολή): <ὁμοίων> ἀξιοῦμεν Susemihl

b32 εἶποιεν L (sc. πάντες 45b29): εἶπειεν Bekker δ Jackson: ὄν codd. b37 ἡδὺ

codd.: <μ> ἰδεῖν Fritzsche

246a8 αὐ Casaubon: ἄν codd. a9 ὁμολογοῦσιν Fritzsche: ὁμολογῶσιν P<sup>1</sup>CL  
a11 οὐ παρῆναι Spengel: ἀπειναι Casaubon a14 τὸ μὲν Richards: μὲν τὸ codd.  
a22 ἄν καὶ αὐτοὶ Smith: ἀνάγκαι αὐτοῖς CL.

### E.E. VIII

246a26 φίλῳ post ἐκάστῳ add. C<sup>2</sup>L a27 ἢ <ἦ> αὐτὸ ἢ αὐδ Dirlmeier: ἢ <καθ'> αὐτὸ ἢ  
Spengel a28 οἶον ἢ Jackson: οἶον εἰ Spengel a30 ἔστιν Jackson: ὅτι Π ἢ  
ὀφθαλμός Walzer: ἦν δ' ὀφθαλμῷ Π  
247b22 ᾄδικοι Sylburg: ἄδικοι Π b26 ἄσσονται Sylburg: ἔσσονται Π b36-7 τύχη δ'  
αὐτοῦ αἰτία οὐσα <ἐπιθυμία>, αὐτῇ Dirlmeier: τύχη δ' αὐτοῦ αἰτία οὐσα, αὐτῇ (δ')  
Sussemihl  
248a38 θεῖῳ Spengel: θεῷ Π.

М.А. Солопова

### Комментарии к книге первой

Во всех трех этиках исследуется одна общая тема счастья, блага и добродетели, но порядок ее раскрытия неодинаков: в «Евдемовой этике» сначала рассматривается счастье, в «Никомаховой» — благо, в «Большой» — добродетель. Как бы пробираясь сквозь дебри уже бытующих взглядов и философских воззрений, учитывая их и споря с ними, Аристотель идет своим путем, опираясь на разработанную им «формулу становления» — учение о четырех причинах (см. «Метафизика» V, 2, 5; «Физика» II, 3), что позволяет ему увидеть предмет в динамике его развития и понять конечную цель, ради которой что-то делается, как причину тех вещей, которые ей подчинены, и тем самым дать определение высшего блага (блага как такового, блага самого по себе) как цели того, что реально осуществимо в человеческих поступках (E.E. 218b9–12). И прекрасная жизнь в глазах Аристотеля — это некая цель, будь то почет, слава, богатство, образованность, взирая на которую человек совершает все свои действия (E.E. 214b7–9). Однако цель — не единственная причина становления вещи, существует еще и движущее начало, дающее толчок движению предмета, а также скрытые возможности, которые реализуют себя в действии, поэтому достойная счастливая жизнь — это не просто цель, достигнутая любыми средствами, а прежде всего — проявление добродетели. Искомое определение счастья, которое Аристотель дает во второй книге E.E. звучит так: счастье — это деятельность совершенной жизни в соответствии с совершенной добродетелью (219a38–89).

<sup>1</sup> Остров Делос славился величественным храмом Аполлона, которого, согласно мифу, Лето (Латона) родила на этом острове. Пропилеи были проходным зданием, которое вело в святилище.

<sup>2</sup> Пер. Т. В. Васильевой. Эти стихи почти дословно приведены в «Элегии» Феогнида, ст. 255–6.

<sup>3</sup> 14a1–8: Та же мысль высказана в E.N. I, 1099a24–30.

<sup>4</sup> 14a30–b5: Под добродетелью здесь подразумевается занятие государственными делами, см. 216a19–27. Как подчеркивает Дирльмайер, в этом контексте и во многих других местах E.E. φρόνησις противопоставлена

добродетели и означает «теоретическое познание», тогда как в *Е.Н.* *φρόνησις* связана с добродетелью и указывает на практическую смекалку того, кто добродетелен. Соответственно и разнообразие взглядов на счастье охарактеризовано в *Е.Н.* несколько иначе, чем в *Е.Е.*: «Одним счастьем кажется добродетель, другим рассудительность (*φρόνησις*), третьим — известная мудрость, а иным — все это [вместе] или что-нибудь одно в соединении с удовольствием» (1098b22–26, пер. Н. В. Брагинской). Понимая добродетель как деятельность, Аристотель вводил три центра противостояния — добродетель, умозрение и чувственное наслаждение, тогда как Платон, подчинявший добродетель умозрению, противопоставлял работе ума только чувственное наслаждение, см. «Государство», 505b7–10; «Филеб» 11b–е.

<sup>5</sup> «Другим, что из двух» — ср. рассуждение, воспроизведенное Платоном в «Филебе» 22a.

<sup>6</sup> «Достичь намеченной цели» — ср. *Е.Е.* V (= *Е.Н.* VI), 1138b22.

<sup>7</sup> «Жить не подчиняясь цели...» — ср. Платон. Государство VII, 519c2.

<sup>8</sup> «В какой части нас самих» — здесь подразумевается душа.

<sup>9</sup> 14b14–27: Аристотель говорит о необходимости дать определение счастья (благоденствия) и исключает те аспекты его, которые не должны учитываться в определении. Определение счастья дано в 1219a38–39.

<sup>10</sup> «Труд сидячий» — подразумевается труд ремесленников, непрестижный из-за вредных условий работы, см. *Ксенофонт.* Домострой, IV, 2.

<sup>11</sup> 15a35–b5: В «Государстве» Платона упоминаются также три образа жизни, но иные: жизнь философа, честолюбца, сребролюбца («Государство» IX, 581c).

<sup>12</sup> Анаксагор из Клазомен (ок. 500–428 г. до н.э.) около тридцати лет жил и учил в Афинах, был другом Перикла, обвиненный в безбожии должен был покинуть Афины и последние годы жизни провел в Лампсаке, у северо-восточной части Геллеспонта. Сохранились фрагменты его сочинения «О природе». Согласно выдвинутой им космогонической гипотезе мир приобрел свою упорядоченную форму благодаря тому, что самодовлеющий, не смешанный с материей ум (*νοῦς*) привел в движение бесформенную массу, содержащую в себе семена-зародыши всех веществ. Диоген Лаэртский пишет о нем так: «Он первый поставил ум выше вещества следующим образом начав свое сочинение... «Все, что имеется, было совокупно, затем пришел Ум и установил в нем распорядок» (пер. М.Л. Гаспарова). По свидетельству того же Диогена, Анаксагор вел жизнь «чистого ученого», занимаясь умозрением природы и вовсе не заботясь ни о государственных делах, ни о личном благополучии («О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» II, 2).

<sup>13</sup> Апис — священный бык, в котором, по повериям египтян, жила душа бога Озириса. Мемфисские жрецы содержали его в храме, поили и кормили из золотых сосудов, по его поведению предугадывали будущее. Аписом провозглашался теленок особой масти: черный, с белым четырехугольником на лбу, с изображением орла на спине и жука под языком, с раздвоенным хвостом (см. Геродот III, 28).

<sup>14</sup> Сарданапал — легендарный ассирийский царь, чье имя считалось символом изнеженной и роскошной жизни (см. *Лукиан.* Разговоры

мертвых, 2, 20); Сминдирид — житель италийского города Сибариса, Геродот упоминает его в числе женихов дочери афинского законодателя Клисфена (VI в.) и называет «человеком утопавшим в роскоши» (VI, 127).

<sup>15</sup> «*Не только без страданий*» — утесе (1215b12) Аристотель приписывал Анаксагору мысль о том, что счастлив тот, кто живет без страданий; вопрос о ценности такой жизни дискутировался Платоном в «Филебе», 47c–d.

<sup>16</sup> Обещание дать подробное исследование умственной деятельности (φρόνησις) выполнено в *Е.Е. V* (= *Е.Н. VI*).

<sup>17</sup> 16b2–5: О том, что для Сократа добродетель и знание совпадали, см. *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, III, 9, 5. Дискуссия о том, что есть справедливость, воспринята Платоном в «Государстве», о том, что есть мужество — в «Лакзете».

<sup>18</sup> «*Чутье истины*» — в «Риторике» I, 1355a15 Аристотель пишет о врожденной способности человека чувствовать истину.

<sup>19</sup> 16b38: «сущность» — τὸ τί; «причину» — τὸ διὰ τί. Для Аристотеля знание о предмете предполагало знание четырех его аспектов — признака (ὅ τι ἔστιν), причины (διότι), наличности (εἰ ἔστιν), сущности (τί ἔστιν), см. «Вторая Аналитика», II, 1, 89b24. При этом знание сущности отождествлялось со знанием причины: «знать, что именно есть, и знать, почему есть означает... одно и то же» («Вторая Аналитика», II, 2, 90a31).

<sup>20</sup> 17a1–7: Аристотель говорит здесь о т.н. софистах — модных в свое время учителей красноречия, которые демонстрировали свое умение добиваться успеха в любых ситуациях. Эта беспринципная по своему существу практика вызвала резкую критику со стороны тех, кто строил свою педагогику на фундаменте реальных фактов и объективных ценностей, в первую очередь со стороны Платона («Горгий»), Исократ («Против софистов»), Аристотеля («О софистических опровержениях»).

<sup>21</sup> 17a17: В «Аналитиках» читаем: «Из истинных посылок нельзя вывести ложное заключение, но из ложных посылок можно выводить истинное заключение, только не видно, почему оно истинно, а видно лишь то, что оно истинно» («Первая Аналитика» II, 53b7–8) «...хотя из ложных [посылок] можно выводить истинное заключение, однако это получается только в одном случае, например, когда А истинно в отношении В, а средний термин Б ложный, ибо ни А не присуще Б, ни Б не присуще В» («Вторая Аналитика», I, 88a20–23).

<sup>22</sup> 17a20–40: Приступая к ответу на вопрос, что такое счастье, Аристотель отталкивается от ходячего понимания счастья как блага и постепенно суживает объем понятия того блага, к которому приравнивается счастье. Первое ограничение — это соотносение счастья только с человеком. Как биолог Аристотель видит перед собой весь животный мир и отказывает в праве на счастье обитателям суши (лошади), воды (рыбе), воздуха (птице) — всем, кроме человека. Признав счастье специфически человеческим благом, Аристотель ввел еще одно ограничение: это благо, которое связано с человеческой деятельностью и осуществимо в человеческих поступках. Счастье, утверждает Аристотель, — это высшее из благ, которые осуществимы в поступках.

<sup>23</sup> «Рассмотрим потом» — Аристотель в «Этиках» нигде не рассматривает счастье Бога.

<sup>24</sup> «Двойной смысл» — речь идет о цели и средствах. Деятельность, по мысли Аристотеля, всегда предполагает цель и средства, ср. «О небе» II, 292b6. Счастье, наряду со здоровьем и богатством, воспринимается им как благо и как цель, нуждающаяся в средствах, следовательно, и оно есть благо, которое человек осуществляет в своей деятельности.

<sup>25</sup> «Три основных мнения» — подразумевается понимание блага как платоновской идеи блага, как общего понятия блага и как конечной цели, см. 1218b7–12. Приравнивание счастья к высшему благу требовало четкости в определении самого «высшего блага», поэтому следующий шаг в исследовании счастья — разбор и критика наиболее известных и авторитетных концепций «высшего блага», в первую очередь платоновского учения об идеях, связанного с пониманием «блага самого по себе» как трансцендентной сущности.

<sup>26</sup> «Первым из благ» — в этом абзаце, несомненно, излагается платоновское учение, однако в сохранившихся сочинениях Платона нигде не утверждается, что идея есть первое, следовательно тут отражено либо незаписанное учение Платона, либо споры, которые велись в Академии, и учение его приверженцев.

<sup>27</sup> «Своим присутствием в других вещах служить причиной» — ср. «Государство» Платона: «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу, оно же дает им и бытие, и существование (καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν)... идея блага (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) — причина всего правильного и прекрасного... и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни» (VII, 509b6–8; 517b9–c5).

<sup>28</sup> «По причастности к ней и по подобию» — ср. «Парменид» Платона: «идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им» (132d2–4).

<sup>29</sup> «Первое из благ» — ср. рассуждение Аристотеля в «Метафизике»: «... как "то, что первое" (πρῶτα) обозначаются свойства того, что предшествует, например, прямизна предшествует гладкости... Итак, одни вещи обозначаются как предшествующие и последующие в этом смысле, другие — сообразно природе и сущности, т.е. то, что может быть без другого, тогда как это другое без первого не может; таким различием пользовался Платон» (V, 1018b37–1019a4).

<sup>30</sup> «Другой области знания» — критика платоновского учения об идеях дана Аристотелем в «Метафизике» XIII, 1078b9–1080a11.

<sup>31</sup> «Многими способами» — в «Метафизике» Аристотель выдвигал четыре основных возражения против платоновского учения об «идеях»: «идеи» бесполезны для познания чувственных вещей; они бесполезны и для самого существования чувственных вещей; признание обособленного мира идей, имеющих нечто сходное и общее с отдельными вещами таит в себе противоречие, так как заставляет признать, что то общее, что существует между отдельными вещами, тоже имеет свою идею и существуют идеи идей и так до бесконечности; учение об идеях не способно вполне

объяснить изменчивость чувственных вещей — их движение, становление, возникновение и гибель.

<sup>32</sup> «Эксотерическими» (букв. «внешними») Аристотель называл свои литературно обработанные опубликованные сочинения, рассчитанные на широкий круг читателей. В основном это были диалоги. Они известны нам только по названиям и отдельным фрагментам («Протрептик», «О философии», «О благе», «Об идеях» и др.).

<sup>33</sup> «Чисто философских» — Дирльмайер, ссылаясь на В. Йегера, утверждает, что здесь подразумеваются произведения, в которых строго выдержан аристотелевский метод дедукции, тогда как в эксотерических рассуждение велось в софистико-диалектической манере.

<sup>34</sup> 1217b20–26. Оба тезиса, отвергающие теорию идей (1217b20–23 и 23–25) подкрепляются доводами в последующем рассуждении Аристотеля (17b25–18a33 и 18a33–38).

<sup>35</sup> «Согласно принятому расчленению» — см. «Категории», гл. 4.

<sup>36</sup> «Из этих категорий» (τῶν κατηγοριῶν) — в «Категориях» не упоминаются состояния «движимого» и «движущего», следовательно, Аристотель ссылается на недошедшее до нас сочинение. Слово *κτῶσις* еще не имеет у Аристотеля узкого значения «грамматический падеж» и указывает на все возможные изменения слова, ср. «Метафизика» XIV, 1089a26.

<sup>37</sup> 17b30–33. Перечень того, что бывает благом в различных категориях, приведен также в *E.N.*, однако он несколько отличается от *E.E.*: в *E.E.* категорией качества названа справедливость, *E.N.* — добродетель, в *E.E.* отсутствует категория пространства, в *E.N.* — движения.

<sup>38</sup> 17b34–35. Столь резкий выпад против единой науки о бытии встречается у Аристотеля только в *E.E.* (Дирльмайер).

<sup>39</sup> «Первичное—вторичное» — подразумевается платоновская «идея» как «первая», то есть существующая прежде вещи, отделяемая от нее.

<sup>40</sup> 18a10–15: «справедливость» — равнозначна здесь «добродетели» в широком смысле, включающей в себя отдельные добродетели (мужество, благочестие, рассудительность, благоразумие, воздержность), ср. *E.E.* IV (= *E.N.* V), 1129b29–30. Мужество тем самым понимается как часть более широкого блага. Ход своей мысли Аристотель наглядно раскрывает в *M.M.*: «...когда мы хотим указать на какое-то частное благо, то либо показываем при помощи определения, что и для блага вообще, и для того, что мы хотим объявить благом, подходит одно и то же понятие, либо мы прибегаем к индукции. Например, желая доказать, что благородство — благо, мы говорим, что справедливость — благо, мужество и вообще добродетели — блага, а благородство — добродетель, поэтому благо и оно» (1182b32–83a3). Установив наличие общего блага (справедливости), пришедшего отдельным предметам («мужеству»), Аристотель отказывается отождествить это общее благо с идеей блага, с вечным и отделимым от вещи благом самим по себе.

<sup>41</sup> 18a15–16. Изложив свои доводы против платоновского учения об идее блага, Аристотель предлагает свой собственный метод рассуждения, противопоставляя его методу пифагорейцев и Спевсиппа.

<sup>42</sup> 18a17–24. В *E.N.* и *M.M.* Аристотель упоминает о пифагорейском понимании числа как блага и добродетели: «... рассуждение пифагорейцев,

которые помещают единое в один ряд с благами (им, очевидно, следовал и Спевсилл) (*E.N.* 1096b5–7) ... первым взялся говорить о добродетели Пифагор, но рассуждал неправильно. Он возводил добродетели к числам и тем самым не исследовал добродетели как таковые» (*M.M.* 1182a12–14). Некоторый свет на критикуемую Аристотелем теорию проливает фрагмент сочинения «О благе» (fr. 2 Ross, p. 113). Платон и пифагорейцы, утверждается в нем, принимали за первооснову всех вещей нечто «первичное», неделимое, не составное; таким «первичным» они признавали точку, которая дает начало линии, плоскости и т.д., эту точку они называли единицей — «монадой», а монады суть числа, поэтому числа суть первоосновы вещей. К этой теории Платон приспособлял свое учение об эйдосах (идеях), приравнивая их к числам и признавая «единое» первоосновой всех вещей. Аристотель приписывает сторонникам этой теории рассуждение такого рода: монада и числа суть блага, поэтому благом окажется все то, что сопричастно свойствам числа и монады, то есть упорядоченности, соразмерности и т.п. Такими свойствами обладают справедливость и здоровье, следовательно они — благо. Здоровье понимается Аристотелем как правильное соотношение («симметрия») теплого и холодного (см. «Тофика» 145b7–8). Аристотель не приемлет платоновско-пифагорейского понимания числа как блага и предлагает противоположный ход мысли. Он отталкивается от общепризнанных ценностей (здоровья, силы, целомудрия), он переносит понятие прекрасного «καλόν» (не блага!) и на вещи неподвижные, т.е. числа, находя в тех и других общие свойства порядка (τάξις) и покоя (ἡρεμία). О покое как общем свойстве добродетелей Аристотель говорит ниже (*M.M.* II, 1222a2–3). Аристотель здесь вполне сознательно говорит о «прекрасном» (καλόν) в вещах неподвижных, т.е. касающихся математики, игнорируя понятие «блага». В «Метафизике» он неоднократно подчеркивает, что «в неподвижном не может быть... никакого блага самого по себе... в математике... не ссылаются на то, что так лучше или хуже... математическое искусство совершенно не принимает во внимание хорошее и дурное («Метафизика» II, 996a27–b1). Напротив, прекрасное свойственно математическим наукам в высшей степени: «важнейшие виды прекрасного — это порядок (τάξις), соразмерность (συμμετρία) и определенность (τὸ ὁρισμένον), математические науки больше всего выявляют именно их» (XIII, 1078a36–b2).

<sup>43</sup> 18a24–28: Аристотель продолжает критиковать теорию идей-чисел, отвергая попытки «одухотворить» числа, когда с единым отождествляется благо само по себе и говорится о стремлении чисел [к единому — ἕν].

<sup>44</sup> 18a30–35: Аристотель подводит итог своей полемики против учения о трансценденности единого блага и повторяет свой тезис о том, что благо всегда конкретно и для каждого предмета — свое.

<sup>45</sup> 18a36: Аристотель ссылается на свое недошедшее до нас сочинение.

<sup>46</sup> 18b4–5: Аристотель начинает раскрывать свое собственное понимание высшего блага, беря за критерий его осуществимость в человеческих поступках.

<sup>47</sup> 18b7–12: Аристотель завершает рассуждение, начатое в 1217b1–6, отклоняет платоновское толкование «блага самого по себе» как идеи блага и предлагает свое понимание его как конечной цели. Ср. в «Физике»:



«ради чего» обычно бывает наилучшим благом и целью для других вещей» (II, 195a25).

<sup>48</sup> 18b12–15: Аристотель объединяет три рода занятий в одну главную науку, у которой один объект — человеческая деятельность и одна цель — благо, осуществляемое в этой деятельности, этим они отличаются от других занятий. По мнению Дирльмайера отличительной чертой их служит свойство быть главенствующими, то есть τῷ τοιαῦται εἶναι означает τῷ κυρία εἶναι.

<sup>49</sup> «Скажем позже» — в *E.E. V* (= *E.N. VI*), 8, 1141b8–33 Аристотель рассматривает рассудительность как умение здраво мыслить и решать как общие, так и частные вопросы человеческой деятельности. Он видит в ней некое управляющее начало (ἀρχιτεκτονική) и указывает сферы ее проявления: с одной стороны, это хозяйство (ἡ οἰκονομία), законодательство (ἡ νομοθεσία) и государственная деятельность (ἡ πολιτική), с другой — конкретный человек (ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα). Именно в этом последнем случае принято употреблять общее наименование «рассудительность». Дирльмайер предполагает, что упомянутые в *E.E. II*, 1218b13–14 государственная деятельность (πολιτική), хозяйствование (οἰκονομική) и рассудительность (φρόνησις) указывают на три постепенно суживающиеся области рассудительности — государство, семья, индивид.

<sup>50</sup> 18b16–21: Учение Аристотеля о четырех причинах изложено им в «Метафизике» I, 983a26–32; VIII, 1044a35–b1. К ним относятся: вещество (ὕλη), движущее начало (τὸ κινεῖον), форма (εἶδος), цель (τὸ οὐ ἔνεκα, τὸ τέλος).

## К книге второй

Придя в конце первой книги к выводу, что отнюдь не платоновская идея блага и не общее понятие блага бывает благом для человека, а та конечная цель, которая для него осуществима (218b11–12), Аристотель во второй книге использовал этот тезис для развернутого определения счастья. Ход его мысли примерно таков: конечная цель, к которой стремятся люди — это умственная деятельность (φρόνησις), добродетель (ἀρετή) и наслаждение (ἡδονή), и все эти цели находятся в душе; назначение души — пробуждать жизнь (τὸ ζῆν ποιεῖν), и то же самое назначение у добродетели, так что назначение добродетели — достойная жизнь (ζωὴ σπουδαία), следовательно, она и есть то совершенное благо (τὸ τέλειον ἀγαθόν), которое есть счастье; а поскольку деятельность лучше простого состояния и деятельность добродетельной души есть нечто наилучшее, счастье же — наилучшее, то счастье — это деятельность хорошей души (ψυχῆς ἀγαθῆς); счастье — это нечто совершенное и оно должно быть деятельностью совершенной жизни в соответствии с совершенной добродетелью (ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν), — 218b31–219a39.

Установив зависимость счастья от добродетели, Аристотель затем раскрывает свое понимание добродетели как состояния, которое порождается наилучшими движениями души и вызывает в душе наилучшие действия и чувства (220a29–31), после чего дается определение «наилучшего» как середины между противоположностями, добродетель теперь получает более конкретное определение: она есть середина между крайностями в различных движениях чувств и середина между избытком и недостатком при переживании

удовольствия и страдания (220b9–14). Далее Аристотель соотносит добродетель с человеческой деятельностью и утверждает, что добродетель принадлежит к числу добровольных поступков человека (223a14–21).

[Выяснив непрменные признаки добродетели (гл. 2–5) Аристотель приступает к новой теме, поднимая вопрос о том, чем добродетель обусловлена, как она связана с человеческой деятельностью (гл. 6) и заключает, что добродетель и порок принадлежат к числу добровольных действий человека (223a19–20)].

Раскрывая новый аспект добродетели как добровольного действия, Аристотель предпринимает исследование понятий «добровольное—недобровольное» (гл. 7–9) и «собственный выбор» (гл. 10). В главе 7 Аристотель соотносит «добровольное—недобровольное» с иррациональным импульсом («стремление», *ἄρεσις*), расчлняя его на три составных части (хотение, яростный порыв, страстное желание, 223a26–27), и подражая аргументации платоновских персонажей и софистических «Двойных речей» показывая, как попытки приравнять «добровольное—недобровольное» к каждому из этих трех импульсов могут привести к прямо противоположным результатам. Из этого рассуждения делается вывод, что «добровольно» не означает «поступать по своему стремлению» (223b37). В итоге в определении нравственной добродетели вносится дополнительный штрих: добродетель — такое устройство, при котором избирается то, что для нас бывает серединой между удовольствием и страданием (227b8–9).

<sup>1</sup> «В сочинениях экзотерических» — см. прим. 32 к книге I.

<sup>2</sup> Определяя состав души, Аристотель не придерживается единой жесткой схемы. В *E.N.* и *M.M.* названы три компонента — страсти (*πάθη*), состояния (*ἕξεις*) и возможности (*δυνάμεις*) (*E.N.* II, 1105a20; *M.M.* I, 1186a11), причем страсти сближаются с движением: «в связи со страстями говорят о движениях [души]» (*E.N.* II, 1106a4–5).

<sup>3</sup> 18b38: Данное здесь определение добродетели включает в себя те понятия, которые Аристотель использует в дальнейшем рассуждении.

<sup>4</sup> 19a2–6: Аналогичное рассуждение о том, что всякая вещь, имеющая свое назначение (*ἔργον*) имеет свою добродетель, свое высшее качество (*ἀρετή*) ведет Платон в «Государстве» I, 24, 353b–c8.

<sup>5</sup> «Дело есть цель» — ср. «Метафизика» IX, 1050a21–23: «ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и деятельность (*ἐνέργεια*) производная от «дела» (*ἔργον*) и нацелена на «осуществленность» (*ἐν-τελέχεια*)».

<sup>6</sup> 19a10–11: Аналогичное отождествление цели (*τέλος*) и предела (*ἔσχατον*) см. в «Метафизике» V 16, 1021b29–30.

<sup>7</sup> 19a24–39: Аристотель логически доказывает тезис Ксенократа о тождестве счастья и добродетельной жизни, см. «Топика» VII, 152a5–10. Та же мысль встречается у Платона в «Государстве» I 24, 354a3. Ср. *E.N.* X, 1177a10–17; «Политика» VII, 1328a37.

<sup>8</sup> «Изречение Солона» — см. Геродот I, 32–33.

<sup>9</sup> 19b7–8: «неоконченное» (*ἀτελές*) и «совершенное» (*τέλειον*) в греческом языке слова одного корня, восходящие к слову *τέλος* — «конец», «предел», «завершение», «цель». «Неоконченное» (*ἀτελές*) понимается Аристотелем как противоположное совершенному (*τέλειον*), а поскольку счастье было признано «совершенным благом» (*τέλειον ἀγαθόν*, 1219a28), то оно несовместимо с неоконченным.

<sup>10</sup> «Не имеющее целостности» (οὐ γὰρ ὅλον) — законченное, совершенное и целое мыслится Аристотелем как взаимосвязанное единство, см. «Физика» V, 228b14; «Метафизика» V, 1016b17; *E.N.* X, 1174b7.

<sup>11</sup> К добродетелям тела Аристотель относил здоровье, красоту, силу, см. «Риторика» I, 1361b3–35.

<sup>12</sup> Более подробно о двух частях души говорится в *E.N.* I, 1102b13–1103a2.

<sup>13</sup> Деление души на разумную часть (λογιστικόν) и неразумную (ἄλογον) восходит к Платону, см. «Государство» IV, 439d4–6.

<sup>14</sup> 20a4–11: Аналогичное деление добродетели на нравственную и мыслительную производится в *E.N.* I, 1103a5–10.

<sup>15</sup> 20a39–b7: Аристотель сближает нрав (ἦθος) с навыком (ἔθος) и подчеркивает свойство навыка осуществлять заданное действие (τὸ ἐνεργητικόν), после чего под этим углом зрения он толкует нрав как свойство неразумной части души выполнять веление разума.

<sup>16</sup> 20b10–20: Классификация движений чувств (страстей), возможностей (предрасположенностей, способностей), свойств (состояний, устоев) приведена во всех трех этиках в разных вариациях, ср. *E.N.* II, 1105b21–28, *M.M.* I, 1186a11–19.

<sup>17</sup> 20b21–26: О непрерывности движения и о делимости всего движущегося см.: «Физика» IV, 219a10–13; V, 228a20–23; VI, 242a40.

<sup>18</sup> «Во всех [делах] наилучшее — это среднее, среднее для нас» — в своем рассуждении Аристотель опирается на многовековую традицию, ссылаясь на критерий середины как высшей ценности. Этот критерий лаконично высказан в надписи на стене храма в Дельфах «ничего сверх меры» (μηδὲν ἄγαν) и постоянно упоминается в сочинениях поэтов, историков, ораторов и философов как принцип меры, середины, равновесия, применимый в разных сферах бытия — от жизнедеятельности человеческого организма до государственного устройства. Новшество Аристотеля состоит в том, что он говорит о «среднем для нас», тем самым ставя конкретное проявление меры в зависимость от индивидуальных особенностей личности, подобно тому, как задолго до него врачи гиппократова круга ставили меру в питании в зависимость от свойств пациента. См. *Kalchreuter H.* Mesotes bei und vor Aristoteles (diss.). Tübing., 1911; *Schilling H.* Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur Nikomachische Ethik des Aristoteles. Tübing., 1930.

<sup>19</sup> 20b38–21a12: В приводимой таблице суммируются добродетели, которые в разных сочетаниях рассмотрены в *E.N.* III–VI; *M.M.* I 20–34; «Риторика» I, 1366b1–22. Неупомянутыми остались мудрость (σοφία), сообразительность (συνεσία), изобретательность (δεινότης).

<sup>20</sup> 21b4–7: В «Метафизике» Аристотель дает следующее определение случайного (привходящего): «то, что, правда, бывает, но не всегда и не по необходимости и не большей частью ... а почему нет науки о нем, это ясно: ведь всякая наука исследует то, что существует всегда или большей частью, между тем случайное не принадлежит ни к тому, ни к другому» (XI 8, 1065a1–6).

<sup>21</sup> «Руководств» (τεχνῶν) — речь идет о пособиях для обучения ораторскому искусству, которые составлялись софистами-риторами и содер-

жали набор общих мест, необходимых для убеждения слушателей в правдоподобии любых ситуаций, нередко прямо противоположных, ср. «Риторика» II, 1402a1–30.

<sup>22</sup> «Не все части души обладают стремлением» — в трактате «О душе» Аристотель, напротив, приписывает стремление (ὄρεξις) в разных его проявлениях всем частям души (III 9, 432b3–7).

<sup>23</sup> Говоря «все» Аристотель подразумевает, по мнению Дирльмайера, членов платоновской Академии. Сам Платон в «Государстве» (IX, 583c4–e1) называет спокойствие (ἡσυχία) серединой между радостью и горем или отсутствием того и другого, а в «Филебе» 21e2 то же состояние обозначает словом «нечувствительный» (ἀπαθής) и не приравнивает его к добродетели. В *E.N.* II, 1104b24–26 Аристотель критикует тех, кто определяет добродетель как нечувствительность (бесстрашие, ἀπάθεια) и спокойное отношение (безмятежность, ἡρεσία) за то, что они не указывают тех условий, которые должны при этом соблюдаться.

<sup>24</sup> «Как должно» — термин, дающий положительную оценку предмета, указывающий, что в предмете соблюдается необходимая мера.

<sup>25</sup> «Но не оба» — не бездельник и не трудолюбивый.

<sup>26</sup> Словом «непокладиста» мы пытаемся перевести рукописное οὐ κολακικόν (досл. «не льстивый»), понимая всю фразу как противопоставление излишка кротости с ее уступчивостью и излишка гнева-ярости с ее неспособностью кому-то льстить, под кого-то подлаживаться. Дирльмайер отвергает чтение колакικόν как лишнее смысла и заменяет его чтением [οὐ] κολαστικόν — мстительный.

<sup>27</sup> «Рассмотрим позже» — см. *E.E.* V; VIII 3, 1249a21–25.

<sup>28</sup> 22b19: ср. *E.E.* V (= *E.N.* VI), 2, 1139a20: «чувство имеют и звери, но они непричастны к поступку».

<sup>29</sup> «При строгих доказательствах» — ср. в «Метафизике» V, 1015b6–9: «к числу необходимого принадлежат доказательство, так как если что-то безусловно доказано, то иначе уже не может быть, и причина этому — исходные посылки, а именно: если с тем, из чего образуется умозаключение, дело не может обстоять иначе».

<sup>30</sup> «В Аналитиках» — комментаторы ориентировочно указывают на «Вторую Аналитику» I, 1 или I, 4.

<sup>31</sup> 23a7–9: В «Риторике» I, 1369a5–7 Аристотель перечисляет причины человеческих поступков, зависящие и независящие от человека: «... все, что люди делают, они делают по семи причинам: случайно, согласно требованиям природы, по принуждению, по привычке, под влиянием размышления, гнева, страсти».

<sup>32</sup> 23a31–32: Имя Евена носили несколько элегических поэтов. Поэт, ритор, софист Евен с о. Пароса упоминается Платоном в «Апологии Сократа» (20 b–c) и в «Федре» (267a). Приводимые Аристотелем слова Евена находим в элегиях Феогнида (I, 472).

<sup>33</sup> «Никто не хочет того, что он признает дурным» — ср.: «Риторика» I, 1369a2: «хотение есть стремление к благу».

<sup>34</sup> Гераклит, fr. DK22 B85.

<sup>35</sup> 24a13–15: Противопоставление насилия (βία — принуждение) и убеждения (πειθῶ) находим у Платона в «Государстве» VIII, 548b6–7 и др.

<sup>36</sup> Поставив вопрос об отношении принудительного к добровольному и недобровольному (24a12–13), Аристотель анализирует поведение воздержного человека и невоздержного: сначала ссылается на доводы, доказывающие, что это поведение принудительно (1224a32–b5), однако тотчас опровергает их, отмечая, что о принуждении можно говорить лишь тогда, когда источник действия находится вне человека, в то время как у невоздержного и воздержного импульс их деятельности заключен в них самих, следовательно, оба поступают добровольно (1224b5–11; b23–28).

<sup>37</sup> 24b2 1–36: Опровергая обиходное мнение о принудительном характере действий воздержного и невоздержного, Аристотель аргументирует свой довод тем, что душа целостна (ἄλην ψυχήν), а разум (λόγος) и страстное желание присущи человеку от природы. Более подробно о целостности души Аристотель рассуждает в «О душе» I, 411a30–b27.

<sup>38</sup> 25a3: О двух началах в человеке, которые управляют им и находятся иногда в согласии, а иногда в разладе, рассуждает Сократ в платоновском «Федре» 237d–e.

<sup>39</sup> О любви как непреодолимой силе влечения говорится в платоновском «Федре» 238b7–c4.

<sup>40</sup> Филолай — философ пифагорейской школы, современник Сократа, см. DK 44 В 16.

<sup>41</sup> Пелиады — дочери царя Пелия; согласно мифу они по наущению Медее зарезали своего отца и сварили его в котле, надеясь, что он воскреснет омоложенным.

<sup>42</sup> «*Диагональ соизмерима*» — подразумевается, соизмерима со сторонами треугольника.

<sup>43</sup> Вопрос о конечной цели и средствах подробно обсуждался Платоном в «Горгии» 467c–68b.

<sup>44</sup> О том, что об одних вещах можно совещаться, а о других — нельзя, см. также в «Риторике» I, 1357a1–7.

<sup>45</sup> «*По другим причинам*» — подразумевается «в силу случая», «в силу необходимости», ср. «Риторика» I, 1359a30–32.

<sup>46</sup> «*Одна из причин*» — учение о четырех причинах подробно изложено Аристотелем в «Физике» II, 194b24–35 и в «Метафизике» I, 983a24–33.

<sup>47</sup> Аристотель проводит здесь различие между причиной производящей, при помощи которой что-то происходит (τὸ διὰ τῆς αἰτίας) и причиной-поводом, причиной-целью, ради которой что-то делается (οὐ ἐνεκά ἐστιν τῆ, τοῦτ' αἴτιον).

<sup>48</sup> 26b34–36: Утверждая, что понятие добровольного шире понятия преднамеренного, Аристотель отвечает на поставленный в начале гл. 10 вопрос о соотношении добровольного и преднамеренного (выбора) (1225b20 и 26a19).

<sup>49</sup> «*Об этом будем говорить...*» — см.: *Е.Е.* IV (= *Е.Н.* V), 1134a25–36a9.

<sup>50</sup> «*В начале*» — см. *Е.Е.* I, 2; «в Аналитиках» — см. «Вторая Аналитика» I, 2.

<sup>51</sup> 27a12: Противопоставление того, что делается со знанием дела и без него находим у Платона в «Горгии», где врачевание как искусство противопоставлено кулинарии как простой сноровке (500e4–501b1).

<sup>52</sup> 27a31–35: Аристотель повторяет тут мысль, высказанную им в «Физике» I, 188b3–14.

<sup>53</sup> «Мнят некоторые» — подразумевается Сократ и его последователи.

<sup>54</sup> «Поговорим в дальнейшем» — в *Е.Е.* VI (= *Е.Н.* VII), 1145a15–1152a36. Аристотель подробно рассуждает о воздержности и невоздержности, не отождествляя их с добродетелью и пороком, но и не противопоставляя по роду; в «Топике» IV, 125b20–27 добродетелью признается отсутствие страсти, а воздержностью — умение подавлять страсть.

<sup>55</sup> «По мнению некоторых» — Аристотель приводит довод тех, кто отождествляет воздержность с добродетелью на том основании, что у добродетели и воздержности имеются общие свойства, поскольку воздержность, как и добродетель, пользуется здравым рассуждением и вызывает похвалу.

<sup>56</sup> 27b19–22: О цели и средствах Аристотель более подробно рассуждает в «Политике» VII, 1331b26–38.

<sup>57</sup> Заявляя, что конечная цель может стать правильной благодаря добродетели, Аристотель дает ответ на вопрос, поставленный в 227b12–15 и b22–23.

<sup>58</sup> «Другой способности» — подробно об этой способности см.: *Е.Е.* V (= *Е.Н.* VI), 1144a20–29. Умение делать все необходимое для достижения цели Аристотель называет *δεινότης* (изобретательность) и дает этому свойству высокую оценку, когда цель прекрасна, если же цель постыдна, то изобретательность превращается в извортливость (*πανουργία*).

### К книге третьей

[После того, как в предыдущих книгах *Е.Е.* было сказано о добродетели в общем (*καθόλου*), в книге третьей Аристотель приступает к разбору нравственных добродетелей по отдельности (*καθ' ἑκάστην*). Предметом специального рассмотрения становятся мужество, целомудрие, кротость, великодушие, щедрость, рачительность и соответствующие им крайности, т.е. пороки.

28a–30a: мужество (*ἀνδρεία*) как середина между трусостью и отвагой; пять видов мужества «по подобию» (гражданское, воинское, мужество детей или безумцев, мужество счастливых или пьяных, мужество влюбленных или гневающихся). Мужество в связи с переживанием «страшного». Истинное мужество, в отличие от видов мужества «по подобию», заставляя переносить страшное благодаря рассуждению и ради определенной цели.

30b–31a: целомудрие (*σωφροσύνη*) и необузданность (*ἀκολασία*). Многозначность понятия «необузданный». Целомудрие как середина между необузданностью и нечувствительностью. Целомудрие в связи с телесными удовольствиями вкуса и осязания.

31b: кротость (*πραότης*) как середина между неистовством и раболепием. Кротость и переживание гнева.

31b: щедрость (*ἐλευθεριότης*) как середина между скупостью и небрежностью (или мотовством); ее связь с переживанием чувств удовольствия или огорчения по поводу приобретения или утраты имущества.

32a-b: величие души (*μεγαλοψυχία*) определяется в связи с отношением к почестям и прочим почетным благам. Великодушный занимает разумную середину между надутым и малодушным.

33а: великолепие (*μεγαλοπρέπεια*) связано с тратами сообразно достоинству; противоположна крохоборству и пустозвонству.

33б: «середины в стражах» (*παθητικὰ μεσότητες*) как похвальные образы поведения и достойные порицания крайности, не совпадающие с добродетелями и пороками (зависть, возмездие, стыд, бесстыдство и робость, гордость, себлюбие и подобострастие, правдивость, притворство и бахвальство, остроумие, дикарство и балагурство). Отличительная черта всего перечисленного — отсутствие момента «разумного выбора».

М.С.]

<sup>1</sup> «В целом уже сказано» — см. Е.Е. II, 3.

<sup>2</sup> Греческое слово *ἀνδρεία* чаще всего на русский язык переводится как «мужество», поскольку происходит от слова *ἀνήρ* — мужчина. Тем не менее аристотелевский контекст свидетельствует о том, что здесь это слово употребляется в более узком смысле, а именно, как способность противостоять опасностям и страхам, что по-русски называется словом «смелость», этимология которого не до конца изучена. Чтобы сохранить этимологическую связь со словом и понятием «муж» и в то же время не расширять искусственно смысл контекста, в переводе варьируется сочетание обоих корней: «мужественная смелость», «смелый муж» и т.п.

<sup>3</sup> «Мы изобразили отвагу и трусость как противоположные крайности...» — о смысле и обосновании подобного противопоставления см. ниже III, 7, 1234a24.

<sup>4</sup> Относительно «паронимии» см.: *Аристотель*. Категории, 1a12–15. По Аристотелю, прилагательное=предикат паронимически производится от существительного=идеи, хотя с точки зрения лексикологии это не всегда так бывает, например, «бледность» и «бледный», «справедливость» и «справедливый» («Категории», 10a27).

<sup>5</sup> Сократ употреблял слово «ужасный» (*δεινός*) в народно-разговорном смысле «искусный мастер», «сильный специалист» (см. *Платон*. Кратил 396e). В трактате позднеантичного перипатетика Гермогена «О видах слога» (*Περὶ ἰδεῶν*) производное от этого прилагательного существительное = идея *δεινότης* толкуется как мощь или мастерство слога, силовое красноречие, высшим образцом которого автор считает творчество Демосфена (II, 9, 133). См.: Живое наследие античности, «Вопросы классической филологии», IX, Изд.-во МГУ, 1987, с. 138сл.

<sup>6</sup> О том, что любовь, бог Эрот, внушает смелость и отвагу влюбленным, говорят собеседники платоновского «Пира» (178d1–179b3; 182b7–с7). Метапонтий, или Метапонт, — город на побережье Тарентского залива, основанный ахейцами в начале VII в. до н.э. Событие, на которое указывает Аристотель, в других источниках не упоминается.

<sup>7</sup> «Тот, о ком повествуют критские сказания» — трудно решить, о ком идет речь. Возможно, здесь уместно вспомнить ту сцену «Илиады» (XVI, 463сл.), где погибающий Сарпедон (брат критского царя Миноса) призывает на помощь «любезного друга» Главка и тот, сам страдая от раны, с риском для жизни кидается в бой, увлекая за собой соратников.

<sup>8</sup> В «Истории животных» (I, 18) Аристотель упоминает о свирепой агрессивности кабанов и благородной храбрости львов. См.: *Аристотель*. История животных, М., 1996, с. 76. В книге IX, гл. XLIV Аристотель

пишет: «Видели однажды, как лев собирался напасть на свинью, и, когда увидал, что она ошетибилась, убежал» (с. 389).

<sup>9</sup> 29b28–29: ср. *E.N.* III, 1115b28.

<sup>10</sup> Агафон (ок. 447–405 гг. до н.э.) — греческий трагический поэт, гостеприимный хозяин платоновского «Пира».

<sup>11</sup> Хирон — персонаж греческой мифологии — кентавр, мудрый наставник знаменитых героев — Ахилла, Ясона и других. Во время охоты Геракл нечаянно поразил Хирона отравленной стрелой; нескончаемая боль от незаживающей раны побудила кентавра отказаться от бессмертия.

<sup>12</sup> По Платону, мужественная смелость (ἀνδρεία) есть знание (наука) опасностей и путей их преодоления («Лакет, 194e11, 199a10; «Протагор» 350a6, 360d4; «Государство» 429b8–430b5; «Законы» 674c7–d7). О том, что смелости (храбрости) можно учить и учиться, что она неотделима от знания, со слов Сократа пишет и Ксенофонт («Воспоминания о Сократе», III, 9, 1–3; IV, 6, 10–11; «Пир» II, 12).

<sup>13</sup> Феогнид, 177. В переводе В.В.Вересаева ст. 177–178: «Каждый, кого нищета поразила, ни делать не может, / ни говорить ничего: связан язык у него».

<sup>14</sup> Неполный стих, в сохранившемся тексте гомеровских поэм не обнаружен. В *E.N.* 1116a24 по аналогичному поводу Аристотель цитирует другой стих из речи Гектора («Илиада», XXII, 99, пер. Н.И.Гнедича): «Стыд мне, когда я, как робкий, в ворота и стены укроюсь!» — непосредственно предшествующий стиху следующей цитаты (230a20).

<sup>15</sup> «Илиада» XXII, 100, пер. Н.И.Гнедича.

<sup>16</sup> «Было сказано раньше» — см. выше, 1227b5–1228a7.

<sup>17</sup> «Целомудрие» (σοφροσύνη) Аристотель рассматривает как «средину» между «необузданностью» (ἀκολασία) и бесчувственностью (ἀνασθησία). Греческое слово σοφροσύνη в текстах Платона и Аристотеля чаще переводится как «рассудительность» или «благоразумие». «Целомудрие» — этимологическая калька этого термина — лучше других русских эквивалентов передает обозначенную в нем связь этической и физиологической сфер: в данном случае благоразумие начинается с чисто телесной скромности, сдержанности, порядочности.

<sup>18</sup> «В приведенной ранее диаграмме» — см. выше *E.E.* II, 3, 221b.

<sup>19</sup> «Дикарь» (ἀγροίκος, букв. «деревенщина») — один из персонажей Новой комедии — это скорее психологический, нежели социальный тип. Сельский житель, земледелец, в художественной литературе и философской моралистике чаще был образцом бесхитростной естественной добродетели, нежели собранием разного рода излишеств или изъянов. См. *Менандр*. Комедии. Фрагменты. М., 1982, с. 290 слл.

<sup>20</sup> Сирены — мифические девы-птицы, заманивали сладостным пением мореплавателей в свои губительные сети. В философской традиции сирены связывались с представлением о гармонии небесных сфер. Ср. *Платон*. Кратил, 403d.

<sup>21</sup> «Чтобы животные что-то испытывали... какое-нибудь чудо» — таким чудом считалась магическая власть певца Орфея, водившего за собой леса и диких животных и скалы» (*Овидий*. «Метаморфозы», XI, 1–2, 44 слл.; X, 143–144).



<sup>22</sup> Стратоник — известный в древности кифарист и острослов (ок. 410–360 г. до н.э.).

<sup>23</sup> Филоксен Эриксид, или Филоксен сын Эриксида, — в античности слыл выдающимся гастрономом, ср.: *Плутарх*. Застольные беседы, IV, 668С. Ср. также: *Афиней*. Пирующие софисты I, 10, 2 Keibel («журавлиная глотка»), со ссылкой на историка Феофила (FHG IV, 516).

<sup>24</sup> «Когда впоследствии речь пойдет о воздержности и невоздержности» — вероятно, указание на *Е.Е.* VI, 6 (= *Е.Н.* VII, 6).

<sup>25</sup> «В нашей диаграмме» — *Е.Е.* II, 3, 220b38слл.

<sup>26</sup> Прилагательное ἐλευθέριος («свободный») в узком смысле обозначало человека, чуждого меркантильным интересам, скорее небрежного или щедрого, чем умеренного и аккуратного (ср. *Платон*. Теэтет, 144a–d). Аристотелевское определение с добавлением уточнения «как следует», «как велит здравый рассудок» требует выявления в понятии ἐλευθέριος какого-то нормативного, упорядочивающего смысла. Рачительный как среднее между психологической зависимостью от материального достатка и полной небрежностью может означать человека, разумно относящегося к имущественным делам. [Принятый переводчиком русский эквивалент для ἐλευθέριος «рачительный» везде изменен на «щедрый», и в связи с этим изменен перевод ἀνελευθέρος («скупой» вместо «нерачительный») — мы должны были в разумных пределах унифицировать перевод текста *Е.Е.* и избегать недоразумений (ср. II, 221a5: «щедрый» (ἐλευθέριος) противопоставляется «скупому» (ἀνελευθέρος) и «могу» (ἰσχυρός), пер. Т.А.Миллер, однако тем же словом «щедрость» Т.В.Васильевой была переведена μεγαλοπρέπεια — для μεγαλοπρέπεια везде принимаем перевод «великолепие», для δασυτία оставляем оба варианта, «мотовство» и «небрежность», и соответствующие производные от них) — прим. М.С.]

<sup>27</sup> Антифонт, выдающийся афинский оратор (род. ок. 480 г. до н.э.), после свержения олигархического правления «четырёхсот» был обвинен в государственной измене (411 г. до н.э.). Защитительную речь Антифонта на этом процессе высоко ценил также один из его соучеников в искусстве красноречия Фукидид («История», VIII, 68, 1–2). Ср. *Платон*. Пир, 194b, где Агафон повторяет Сократу примерно ту же мысль, что «для человека мало-мальски здравомыслящего несколько умных людей страшнее многих невежд» (пер. С. К. Апта).

<sup>28</sup> «Как мы прежде определили» — см.: III, 228a28.

<sup>29</sup> «Которое мы изобразили в диаграмме» — см.: II, 3, 1221a10–31. «Надутость» (χαλυβήτης) по смыслу контекста следовало бы употребить русское слово «самоуничижение», однако в термине Аристотеля больше образности и экспрессии. «Малодушие» (μικροψυχία) — этимологическая калька греческого термина, в данном контексте употребленного в более узком смысле — как «самоуничижение».

<sup>30</sup> Метеки, неполноправные жители Афин, не имевшие коренного афинского происхождения, платили в городскую казну налоги, при этом на государственные должности не избирались и не назначались (метеками были классик аттической прозы Лисий, да и сам Аристотель).

<sup>31</sup> «Происходящий из хорошего рода» — εὐγενής (букв.: «благородный») — принадлежащий к аристократическому сословию, согласно

писаным и неписаным законам Афин, должен был активно участвовать в политической жизни города, занимая в нем высшие должности.

<sup>32</sup> Μεγαλοπρέπεια и ἐλευθεριότης, великолепие и щедрость, — весьма близкие понятия, указывающие на характер трат, предполагаемых в полисной жизни, ср. *E.N.* II, 1107b: «С отношением к имуществу связаны и другие наклонности. Обладание серединой здесь — великолепие (великолепный ведь не то же, что щедрый: первый проявляет себя в великом, второй — в малом)». Ср. выше прим. 26 об исправлении авторского перевода термина μεγαλοπρέπεια на русский язык. — *прим. М. С.*

<sup>33</sup> «Люди дурного пошиба» — ἀπειροκαλοί (букв. «не сведущие в прекрасном», «не имеющие хорошего вкуса»). Русское слово «пошиб», заимствованное, по свидетельству В. И. Даля, из профессионального языка иконописцев, означает также и «художественный вкус». «Пустозвоны» (σαλῶκωνες) — люди громко и кичливо говорящие, хвастуны. Для Аристотеля важно подчеркнуть, что траты «пустозвонов» совершенно бессмысленны. В словаре Даля есть выразительное слово «пустокобения», оно хорошо бы легло в контекст, но сегодняшнему читателю малопонятно.

<sup>34</sup> «Феория» — то же греческое слово, что и «теория» — в данном случае означает роскошное праздничное зрелище. Об этом эпизоде упоминает Плутарх в биографии Фемистокла (V). «Приехав однажды в Олимпию, он стал соперничать с Кимоном в роскоши пиров, палаток и вообще в блеске обстановки. Но это не нравилось эллинам: Кимону, молодому человеку, члену знатной фамилии, находили они, подобные поступки дозволительны, а Фемистокл, еще ничем себя не прославивший, казался даже хвастуном, потому что все видели, что он хочет себя возвеличить, не имея для этого ни средств, ни заслуг» (пер. С. И. Соболевского). Ср. *E.N.* IV, 1122b26–28.

<sup>35</sup> «Злорадный» — ἐλθαίρεκακος. В русском языке «злорадство» — это и свойство злорадного человека и то чувство, которое подобный человек испытывает. По-гречески такого слова нет, поэтому чувство злорадного Аристотель называет «безымянным» (ἀνόνομον).

<sup>36</sup> «Возмездие» — νόμισις — омонимично ему имя богини Немезиды, олицетворявшей исконную справедливость судьбы, воздающей каждому по заслугам. «Возмездник» — слово из словаря Даля, устаревшее, но понятное.

<sup>37</sup> «Дружба» — φίλια, «неприятнь» — ἔχθρα, «угодничество» — κολακεία. Слово φίλια означает и дружбу как общественный институт, и дружеское расположение, и дружелюбие. Специально этому понятию посвящена седьмая книга *E.E.*

<sup>38</sup> По смыслу и употреблению греческое слово σεμνότης («гордость») обозначает чувство собственного достоинства, однако столь понятное нам представление, основанное на приоритете личного самосознания, в античном контексте не вполне уместно. Σεμνότης относится к внешней стороне поведения и отчетливо ориентировано на сознание своего общественного положения, причем не адекватное, но достаточно преувеличенное (то, которое объединяет, по меткому замечанию М. Булгакова, королевых особ и камердинеров в хороших домах, см. «Театральный роман», глава 9).

«Гордость» в данном контексте представляет собой середину между «себялюбием» (αὐθάδεια), или «спесью», и «подобострастием» (ἀρέσκεια), или преувеличенной любовью, доходящей до самоуничтожения. Иные грани этих свойств обнаруживаются в *М.М.* 1192b30-35, где αὐθάδεια трактуется как «своенравие» (нравиться самому себе), а ἀρέσκεια — как «умение общаться со всеми, всячески, везде» (пер. Т. А. Миллер).

<sup>39</sup> «Правдивый» (ἀληθής), «прямодушный» (ἀπλοῦς), «бесхитростный» (αὐθέκαστον), по Аристотелю, занимает разумную середину между «притворщиком», или «ироником» (εἴρων), и «бахвалом» (ἀλαζόν), или «пустоухом».

<sup>40</sup> «Вдохновенный» (πεπνύμενος) — у Гомера в «Одиссее» Афина, говоря о прорицателе Несторе, называет его «многовдохновенным» (μέγα πεπνύμενος) (III, 20). В переводе В. А. Жуковского соответствующий стих читается так: «Лжи он, конечно, не скажет, умом одаренный великим». Развитие семантики греческого слова шло именно в этом направлении: от «вдохновенности» и провидчества к интеллектуальной мощи.

<sup>41</sup> «Правдолюбец» — φιλαλήθης, «криводушный» — φιλοψευδής, букв.: «криводолбец».

<sup>42</sup> «Остроумный» — εὐτράτελος, букв.: «изворотливый», «плутоватый». «Дикарь», или «деревенщина» — ἄγροικος (см. прим. 19), «неостроумный», или «неизворотливый» — δυστράτελος, «балагур» — βωμολόχος, букв.: стоящий у алтаря попрошайка, кривляка, скоморох.

<sup>43</sup> «Как будет сказано позже» — см.: *Е.Е.* V, 13 (= *Е.Н.* VI, 13), ср. также *Е.Н.* II, 7 и IV, 12–14.

## К книге четвертой

Четвертая книга *Е.Е.* Аристотеля посвящена анализу «справедливости» (δικαιοσύνη) — одному из центральных понятий всей практической философии. Установив два основных значения справедливости — 1) то, что соответствует закону (δικαίον νομικόν) и 2) то, что поддерживает равенство (δικαίον ἴσον) (главы 1–2) и разграничив их как добродетель «завершенную и целостную» и «частную», далее, начиная с главы 4, Аристотель ведет речь только о справедливости в частном смысле. Видами этой последней являются справедливость распределительная (διαμετρητικόν), связанная с распределением между гражданами должностей, денег и т.п., и исправительная (διορθωτικόν), связанная с управлением неравенства, возникающего в ходе различных взаимоотношений (она, в свою очередь, подразделяется на добровольную и недобровольную).

Главы 6–7: учение о справедливости как середине. Распределительная справедливость основана на принципе геометрической пропорции, или «соотносительной», а исправительная — на арифметической, «уравнительной». Мерой равенства между «большим» (выгодой) и «меньшим» (убытком) в первом случае являются деньги, во втором — закон. Главы 8–9: обсуждение роли «пропорционального обмена», «потребности» и «денежной единицы» в операциях взаиморасчета; рассмотрение гражданской справедливости (= права) в отличие от справедливости в широком смысле; гражданское, деспотическое и отцовское право. В связи с различием права естественного (πολιτικόν δικαίον) и законодательного (νομικόν) дается анализ понятия ἀδίκτηα («несправедливый поступок»=преступление).

Заключительные главы книги (гл. 10–15) посвящены обсуждению апорий учения о справедливости, возникающих при рассмотрении понятий виновности, добровольности, преднамеренности. Также рассматривается апория о невоздержном и виновном в несправедливом распределении. Глава 14 посвящена установлению смысловых границ между понятиями «справедливость» и «добропорядочность» (ἐπιείκεια).

Далее в тексте комментариев к книгам IV–VI используются следующие сокращения:

*Аноним*: Anonymi In ethica Nicomachea II–V commentaria, ed. G. Heylbut, — Commentaria in Aristotelem Graeca, 20. Berlin, 1892, 122–255.

*Аноним*<sup>2</sup>: Anonymi In ethica Nicomachea VII commentaria, ed. G. Heylbut, — Commentaria in Aristotelem Graeca, 20. Berlin, 1892, 407–460.

*Гелиодор*: Heliodori in ethica Nicomachea paraphrasis (pseudepigraphum olim a Constantino Palaeocappa confectum et olim sub auctore Heliodoro Prusensi vel Andronico Rhodio vel Olympiodoro), ed. G. Heylbut, — Commentaria in Aristotelem Graeca, 19.2. Berlin, 1889, 1–233.

*Михаил Эфесский*: Michaelis Ephesii in librum quintum ethicorum Nicomacheorum commentarium, ed. M. Hayduck, — Commentaria in Aristotelem Graeca, 22.3. Berlin, 1901, 1–72.

*Схолиаст*: Scholia in Aristotelis ethica Nicomachea (scholia vetera et recentiora e cod. Paris. gr. 1854, ed. J. A. Cramer, Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis, vol. 1. Oxford, 1839 (repr. Hildesheim, 1967, 180–244).

<sup>1</sup> «Метод ... пусть останется прежним» — указание на общий метод этики, опирающийся на рассмотрение распространенных мнений (ἐνδοξα). См. также «К проблеме трех средних книг...», ч. II, б.

<sup>2</sup> 129а6–11: Ср. парафраз *Гелиодора*: «пусть справедливость и несправедливость в общем виде будут тем, благодаря чему мы намерены поступать справедливо и тем, благодаря чему не намерены. Ибо нравственным добродетелям всегда надо предпосылать понятие сознательного намерения и иначе их невозможно определить». *Аноним* замечает: «он это сказал не как определения, ибо невозможно одним понятием определить ни справедливость, ни несправедливость, ибо далее он покажет, что о них говорится в нескольких смыслах».

<sup>3</sup> *Гелиодор*: «для знаний и способностей “быть способным” обязательно, а “иметь намерение” не обязательно, ибо если кто способен вылечить, тот — врач, даже если он и не намерен лечить, ибо обладание [знанием] врачебного искусства не препятствует нежеланию лечить».

<sup>4</sup> «Узнается из подлежащего» — здесь под τὰ ὑποκειμενα имеется в виду тела или действия, т.е. то, что подлежит выделению как «здоровое» («здоровые тела»), о чем как о подлежащем «высказывается» «здоровье». Таким образом, τὰ ὑποκειμενα = τὰ καθ' ὧν λέγεται.

<sup>5</sup> *Схолиаст* замечает: по поводу «большинства случаев» Аристотель очень точно заметил, ибо иногда дело обстоит не так. Например, хотя «любить» говорят в нескольких смыслах, противоположное «ненавидеть» не имеет нескольких смыслов, точно так же и о «невольном» говорят в нескольких смыслах (по принуждению и по неведению), о «добровольном» же в стольких смыслах не говорят.

<sup>6</sup> *Схолиаст*: «Несправедливый считается чересчур корыстным, так как тащит к себе побольше всякого добра, — так почему бы не называть его малокорыстным (μειοῦκτες), когда он из всех зол выбирает себе меньшее? Да потому, что меньшее зло считается своего рода корыстью к благам, как сказано, а корыстолюбие всегда направлено на блага. Итак, несправедливый не соблюдает равенства как корыстный, ибо “неравное” выступает как родовое понятие и в качестве общего включает в себя как корыстолюбие для благ, так и малокорыстие в плохом».

<sup>7</sup> *Схолиаст*: «к государственной жизни» добавлено потому, что законы предписывают добродетели не как таковые, но разъясняя общественную пользу, происходящую от них и заставляя сообразовываться с этой пользой».

<sup>8</sup> Стих из утраченной трагедии Еврипида (fr. 486, Nauck).

<sup>9</sup> Ср. Феогнид, ст. 147.

<sup>10</sup> «Справедливость считается как бы чужим благом», — см. Платон. Государство, 343c1–5сл., где софист Фрасимах отстаивает свое воззрение на справедливость как на чужое благо, т.е. «нечто, полезное сильнейшему, правителю, а для подневольного исполнителя это чистый вред». Ср. также 392b3.

<sup>11</sup> Ср. *Е.Н.* VI, 1141b24, где Аристотель таким же образом сопоставляет понятия политического искусства и рассудительности, используя термины ἔξις и τὸ εἶναι. Заметка схолиаста: «Определение добродетели: добродетель есть наилучшее состояние разумной души, справедливость же — это применение указанного состояния в отношении к другому, поэтому по подлежащему (τῷ ὑποκειμένῳ) они представляют собой одно и то же, а по определению и сути (κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸ εἶναι) различаются». Под подлежащим здесь имеется в виду разумная душа.

<sup>12</sup> *Аноним*: «Примечательно, что он везде называет справедливость “частью” добродетели, а не “видом”, т.к. справедливость относится к добродетели не как к роду, а как к целому».

<sup>13</sup> Здесь имеется в виду различие числа считающего (собственно числа) и числа считаемого, под которыми имеются в виду пересчитываемые предметы (точнее, величины — от геометрических фигур до тел), см. *Аноним*, 216.32. Источник — *Аристотель*. Физика IV, 219b5–8. Можно сказать, что Аристотель здесь под числом имеет в виду количество: число есть количество, состоящее из дискретных единиц («монадическое число»), а величины (точки, линии, плоскости, тела) суть количества непрерывные, и в этом смысле тоже «числа».

<sup>14</sup> «Пропорция... предполагает не менее четырех членов» — по общей формуле  $a : b = c : d$ , где соотношения (λόγοι)  $a : b$  и  $c : d$  образуют пропорцию (ἀναλογία) через отношение равенства.

<sup>15</sup> «Прерывная пропорция» — такая, в соотношения которой не входит общий член (термин), так что связь между терминами прервана; «непрерывная пропорция» — в которой имеется общий термин.

<sup>16</sup> «Если  $b$  подставить дважды...» — тогда получается пропорция из четырех членов по общей формуле  $a : b = b : c$ .

<sup>17</sup> *Аноним*: «Что эта справедливость также является серединой, доказывается следующим силлогизмом: эта справедливость есть пропорция, а

пропорция середина; вывод: следовательно, справедливость середина, ибо пропорция середина. Прекрасно!».

<sup>18</sup> «Даже если иной раз это слово и не очень подходит...» — игра слов: ζῆνία и наказание, и убыток (ущерб).

<sup>19</sup> Vignep отмечает (p. 221), что ἔνοι [καλοῦσι], «некоторые называют», у Аристотеля обыкновенно указывает на диалектное словоупотребление.

<sup>20</sup> Наречие διχα, надвое (причем εἰς ἴσα, на равные половины) входит в состав ряда сложных слов (ср. «дихотомия», — в «Физике», 239b18, Аристотель указывает, что апория Зенона о бегущем Ахилле отличается тем, что в ней прибавляемая величина не делится пополам (ἐν τῷ διαίρειν μὴ διχα)). «Справедвоицость», «судвица» — с большим удовольствием используем перевод этимологий Аристотеля, предложенный Т.В.Васильевой.

<sup>21</sup> Непосредственно перед этим абзацем в рукописях имеется фрагмент текста (строки 132b9-11), который еще раз повторяется далее в 133a14-16 (ἔστ ... τοιοῦτον). Дирльмайер полагает (S. 410-411), что указанный фрагмент должен помещаться именно в месте 132b9, и, помимо прочего, указывает на то, что таков текст, зафиксированный у анонимного комментатора (см.: Аноним, 223, 27), согласно Байвотеру, первоначальное место дублированного пассажа — 133a14. В данном случае присоединяем к последнему решению, избранному также в русском переводе Е.Н.Н.Брагинской (1984).

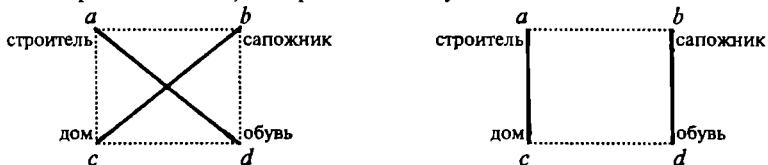
<sup>22</sup> «Пифагорейцы определяли справедливость как ἀντιπεπονθός ἄλλω» — ср. М.М. 1194a29. Термин ἀντιπεπονθός (взаимопретерпевание, взаимный расчет) образован от перфектной формы глагола ἀντιπάσχω (претерпевать в ответ) и буквально означает: «то, что сделано в отношении одного, должно быть в той же мере, но с противоположным знаком, сделано в отношении другого», где под «одним» и «другим» имеются в виду члены некоторого равенства. Термин был широко принят в геометрии в значении «пропорциональное отношение» (см., например, определение ἀντιπεπονθότα σχήματα в 6-й книге «Элементов» Евклида: фигуры пропорциональны в том случае, если для каждой из фигур остаются верны одни и те же соотношения (ἴσοῦμενοι τε καὶ ἐρόμενοι λόγοι ὄντι)).

Про аристотелевых пифагорейцев ср. разъяснение Александра Афродисийского в его комментарии к «Метафизике», 98b26: пифагорейцы считали τὸ ἀντιπεπονθός (пропорцию) и ἰσάκις ἴσων (квадрат) свойством справедливости, поскольку одни числом справедливости называли 4 (первый четный квадрат, т.е. дважды два), другие — 9 (первый нечетный квадрат, т.е. трижды три).

<sup>23</sup> Радамант — мифологический пример справедливого судьи: сын Зевса и Европы, царь Крита, ставший судьей в подземном царстве вместе с Миносом и Эаком. Согласно анонимному византийскому комментарию, приведенная Аристотелем строка взята из «Трудов и дней» Гесиода (fr. 174 Rzsch). У Анонима она процитирована вместе с предшествующей строкой: «если посеешь ты злое, — той урожай соберешь» (222.23-26).

<sup>24</sup> Χάριτες (Хариты) — богини изящества, веселья и красоты, при этом χάρις означает также благосклонность, любезность, благодарность. Были известны храмы Харит в Спарте, Олимпии и Орхомене, на Афинской агоре были поставлены статуи, изображавшие трех богинь.

<sup>25</sup> «При сочетании по диагонали» — ср. выше 131b9, где первый раз был использован тот же термин  $\sigma\upsilon\lambda\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$  («соотношение», «сочетание»), — тот случай, в отличие от  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\delta\iota\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\nu$ , диагонального, можно было бы назвать односторонним,  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\pi\lambda\epsilon\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu$   $\sigma\upsilon\lambda\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Имея в виду, что под  $\delta\iota\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\varsigma$  можно понимать диагональ некоторого четырехугольника, образуемого четырьмя членами, изобразить оба случая можно так:



Ср. также далее VII, 242b15 ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\delta\iota\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\nu$   $\sigma\upsilon\lambda\lambda\epsilon\upsilon\theta\upsilon\sigma\iota\sigma\tau\upsilon$ ).

<sup>26</sup> «Не по природе, а по соглашению» — Аристотель использует традиционное противопоставление «природы» и «закона», введенное еще Демокритом, но получившее широкое распространение благодаря софистам. По поводу обесценивания и упразднения денежных знаков с привлечением той же терминологической оппозиции ср. рассуждение в «Политике» 1257b: «Иногда, впрочем, деньги кажутся людям пустым звуком и условностью ( $\nu\beta\omicron\sigma$ ), по природе же ничем ( $\phi\upsilon\sigma\iota$   $\delta'$   $\omicron\upsilon\delta\epsilon\upsilon$ ), так как стоит лишь тем, кто пользуется деньгами, переменить отношение к ним, деньги потеряют всякую ценность, всякую пользу для насущных нужд». Вигмет полагает, что здесь можно усмотреть следы кинических взглядов (р. 228).

<sup>27</sup> 133b1–3: устанавливать пропорциональное отношение — имеется в виду, между лицами — после обмена нельзя потому, что после объявления сделки обмена интересы сторон существенно изменяются: каждый хочет продать дороже, а купить дешевле. Ср. *E.N.* IX, 1164b20слл.: «владельцы и желающие купить назначают не равную цену, потому что свое собственное, к тому же отдаваемое, каждому кажется стоящим много», и продавцу после сделки покажется, что он продал дешево, а покупателю — что купил дорого. Поэтому истинную цену устанавливает «потребность» как объективный, а не субъективный интерес, т.е. когда равенство устанавливается между товарами («когда каждый еще при своем»), а не между обменивающимися лицами.

<sup>28</sup> У Аристотеля получается следующее уравнение:  $1/_{10} b \times n = 1/_{2} b$ , где  $n$  — некоторый денежный коэффициент уравнения, в данном примере равный 5 (минам).

<sup>29</sup> Михаил Эфесский, ad loc.: «Высказывание было бы яснее, если бы было [изложено] примерно так: «поскольку преступлениями ( $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ) считаются воровство, супружеская неверность, блуд, святотатство, короче говоря, все противозаконное, спрашивается: в каком случае человек, совершающий что-либо из этого, виновен, и в каком случае совершающий что-либо из этого не виновен? Ибо есть такие правонарушения ( $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\alpha$ ), за совершение которых человек еще не признается виновным. Как же так? Да потому что мы судим о совершенном деянии не по самому факту действия, а по его цели. Например, укравший меч у безумца, которым тот хотел заколоться [не виновен]: он украл, но он не вор, а скорее спаситель

и благодетель. И не прелюбодей тот, кто соблазнил богатую особу из-за страсти [не к ней], а к ее деньгам, но он — алчный» (р. 42, 6—14).

<sup>30</sup> *Михаил Эфесский*, ad loc.: «Он имеет в виду следующее. Если оставить такое разделение пополам, то кажется, что нет никакой разницы, и всякий, совершающий правонарушение тем самым является виновным в нем. Но если посмотреть на цель поступка, на то, ради чего он был совершен, то обнаружится, что часто совершаются правонарушения, виновными в которых люди, однако, не признаются

<sup>31</sup> Совращение замужней жены представляет двойное преступление: кража устанавливается по отношению к правам супруга, а прелюбодейство по отношению к жене. Но то и другое как преступающие закон действия вменяются только как сознательные поступки.

<sup>32</sup> «Поскольку можно преступить справедливость ... бывают и другие подобные случаи» — как подозревают современные комментаторы, весь этот абзац попал в текст откуда-то из другого места, ибо не связан ни с предыдущим, ни с последующим.

<sup>33</sup> Фраза допускает различные интерпретации в зависимости от ответа на вопрос, «просто справедливость» и «политическая справедливость» — здесь синонимы или нет? Наше понимание: ἀλλῶς δικαιοῦν представляет собой часть ἀλλῶς ἀρετή, то есть δικαιοσύνη в широком смысле ὅλη ἀρετή (всей добродетели). Частью этой справедливости и является политическая справедливость. Смысл всей фразы в том, что Аристотель уточняет рамки своего исследования: поскольку речь о всей справедливости, то и о политической тоже. Ср. IV, 129b25.

<sup>34</sup> *Михаил Эфесский*, ad loc.: «тем самым он упомянул все типы [справедливых] государственных устройств: «по числу» — это демократическое устройство, ибо граждане при демократии равны по числу, как об этом он ясно говорит в «Политике». Действительно, при демократии все граждане себя считают равными, потому что судят о своем равенстве исходя из своей свободы. (...) Итак, словами «по числу» он указал на демократию, а словами «по пропорциональному соотношению» — на олигархию и аристократию» (43, 12-17). Ср.: Политика, 1317b3-4: «Демократическое право состоит в том, что равенство осуществляется в количественном отношении, а не на основании достоинства».

<sup>35</sup> *Михаил Эфесский*, ad loc.: «Т.е. у тех, кто не вступает в общественные отношения по поводу обмена и распределения (...), например, это относится к отношению отца к сыну, мужа к жене, раба к господину, — здесь взаимоотношения регулируются не политическим правом, но семейным и господским».

<sup>36</sup> «О чем и было сказано ранее» — см. *Е.Е.* IV, 130a3.

<sup>37</sup> «А раб и ребенок... как бы части» — раб как бы часть господина, ребенок — часть отца.

<sup>38</sup> *Михаил Эфесский* поясняет, что под естественной справедливостью имеется в виду, например, почитать божество, уважать отца и мать, довольствоваться необходимым, указать путь заплутавшим, поднять подскользнувшегося (46, 13-16). Добавкой же о не зависимости естественной справедливости от ее признания или не признания он отграничил ее от



у законенной (правовой). Синонимами естественной (φυσικόν) справедливости у Аристотеля являются φύσει κοινόν, πρῶτον, ἀρχαίον.

<sup>39</sup> Брасид — спартанский полководец времен Пелопоннесской войны, погибший при Амфиполе в 422 г., где его как героя и чтители местные жители (подробнее см. Фукидид. История, V, 11).

<sup>40</sup> Аноним: «Например, увенчать Демосфена венком, а Фемистокла именовать олимпийником. До голосования в Народном собрании это было все равно, а после принятия решения голосованием это считается справедливым» (101,34–35), таким образом Демосфен и Фемистокл имеют право на венок и звание.

<sup>41</sup> «Обе руки одинаково развиты» — греч. ἀμφιτέλειо букв. значит «с двумя правыми руками». Мысль о том, что по природе у нас правая рука сильнее, а левую можно сделать такой же сильной, как и правая, путем тренировки, является отсылкой на известное платоновское утверждение о том, что природа дала нам одинаково развитые конечности (руки и ноги), но в силу воспитания и привычки мы начинаем как бы «хромать» (ὁὐν χροῖ γυρόναμεν ἕκαστοι). «Поступают вопреки природе те, кто развивает правую руку в ущерб левой», Законы, VII, 794e–795a. Ср. также более подробное рассуждение Аристотеля на ту же тему в *М.М.* I, 1194b32–37. Собственно, и Платон и Аристотель согласны в том, что обе руки должны быть одинаково работоспособными, но по-разному трактуют их наблюдаемую неодинаковость: Платон считает ее приобретенной, Аристотель — врожденной.

<sup>42</sup> «Как и ранее» — понятие добровольности (ἐκούσιον) и недобровольности (ἀκούσιον) ранее подробно обсуждалось во второй книге *Е.Е.*, 1223a–1225b, но также и в третьей книге *Е.Н.*

<sup>43</sup> «Самостоятельно» — традиционный перевод «во власти». Согласно раннее данному определению, добровольное деяние: то, что совершается не по принуждению и не по неведению. Но причина совершенного по принуждению поступка находится вне человека, и в данном предложении Аристотель делает акцент на том, что находится во власти самого человека, говоря лишь о неведении как условии недобровольности поступка.

<sup>44</sup> Михаил Эфесский понимает приводимый Аристотелем пример с избиванием отца как ночную драку (νυκτομαχία), — действительно, почему сын не узнал собственного отца, требует дополнительных объяснений. Впрочем, можно представить себе и дневную драку, если, например, у сына были завязаны глаза, или отец был одет в некий скрывающий его облик наряд (в связи с этим можно вспомнить один из популярных софизмов «Покрытый», построенный именно на узнавании сыном отца).

<sup>45</sup> «Подобное же различие...» — различая главное и привходящее, можно проанализировать и остальные составляющие поступка, к которым Аристотель чуть выше отнес также цель и средства ее достижения (ср. 1135a24). В гипотетическом примере с сыном и побитым им отцом обсуждалось только «в отношении кого» совершалось действие (ударивший знает, что бьет человека, а что он его отец — это для него неожиданная случайность, следовательно, его поступок в отношении отца совершен недобровольно). Но для определения совершенного деяния как преступления остается выяснить, что понимал сын под целью, которой он стремил-

ся достичь своим поступком (побить кого-то из присутствовавших), и средств ее достижения (точно ли он хотел достичь своей цели ударами). Побить собственного отца и постороннего человека — это преступления разной тяжести.

<sup>46</sup> «Несчастному случаю» из приведенных примеров соответствует «не хотел бросать, а бросил», «ошибке» — хотел бросить, но «не тем, не в того и не так».

<sup>47</sup> Естественные страсти — это потребности в питье или еде (голод, жажда), человеческие страсти — это тоска, страх, отчаяние.

<sup>48</sup> *Еврипид*, fr. 68 Nauck (из трагедии «Алкмеон»). Герой трагедии Алкмеон, сын Амфиарая, должен был убить свою мать Эрифилу согласно воле отца: Амфиарай приказал ему сделать это в том случае, если он не вернется живым из похода против Фив, принять участие в котором его заставила Эрифилла, подкупленная другими участниками Фиванского похода.

<sup>49</sup> «Некоторые претерпевают справедливость закона недобровольно» — например, преступники, не раскаивающиеся в содеянном.

<sup>50</sup> *Илиада*, VI 236. Предыдущая строка: «В оное время у Главка рассудок восхитил Кронион».

<sup>51</sup> «Терпят несправедливость» всегда не по своей воле, а распределивший большую часть себе действовал по своей воле, следовательно, он, как действующий добровольно, не является жертвой преступления по определению.

<sup>52</sup> Пример с нечестным должностным лицом, получившим мзду натурой (землей), а не деньгами, интересен тем, что здесь действие оценивается и по меркам и распределительной, и исправительной справедливости.

<sup>53</sup> *Гелиодор* под «благами» предлагает понимать деньги или почести. Ибо для этого требуется равенство и пропорциональность, и тем, кто причастен к богатству или почестям, нужна справедливость распределяющая и выправляющая. Но если у богов нет места неравенству, то нет у них ни избытка, ни недостатка, потому и нет надобности в такой справедливости (108,15–18).

<sup>54</sup> «Подвергаются бесчестью» — *Аноним* поясняет: «граждане постановляют бросить самоубийцу без погребения в могиле» (69, 27). Термин ἀτιμία в практике афинского судопроизводства означал лишение гражданских прав, и подобающее погребение — одно из таких законных прав. Платон в «Законах» говорит, что самоубийц следует хоронить отдельно, «на безымянных пустырях, на границах двенадцати частей государства, не отмечая при этом места их погребения ни надгробными камнями, ни надписями» (873d); вовсе же без погребения оставляют убийц (874b). У оратора Эскина в речи «Против Ктесифонта» упоминается о погребении руки самоубийцы отдельно от его тела (244.9).

<sup>55</sup> «В тех рассуждениях» — имеется в виду платоновское учение о справедливой душе, изложенное в «Государстве» (351e–2a, 430e–1b, 441d–2c, 443e). Таким образом, Аристотель считает учение Платона о δικαιοσύνη не имеющим отношения к разработке существа проблемы, но всего лишь метафорой и подобием понятия справедливости. Между тем платоновское понимание справедливости как темы, объединяющей этику и политику он сохраняет в готовом виде без оговорок, как само собой разумеющееся.

Пятая книга *Е.Е.* посвящена анализу мыслительных (διανοητικά, «дианоэтических») добродетелей. В ней находит свое содержательное завершение схема видового деления добродетели на нравственную и мыслительную, введенного в *Е.Е.* II, 1220a. В главах 1–2 Аристотель дает определение понятия «правильное суждение» (ὀρθὸς λόγος), использованного им ранее в рамках учения о добродетели как середине. Это одно из ключевых в этическом словаре Аристотеля понятий выражает совместное действие познающего истину разума и стремящегося к благой цели желания, результатом которого является утверждение этической нормы поведения. Понимая ὀρθὸς λόγος как собственно человеческий способ мыслить, избирая благо, Аристотель, по существу, сближает «правильное суждение» и рассудительность (φρόνησις), о которой подробно речь идет в последующих главах. В конце главы 2 затрагивается тема о «выборе» (προαίρεσις), что отчасти коротко повторяет подробное рассуждение из *Е.Е.* II.

В главе 3 Аристотель постулирует пять «способов выражения истины» при участии разумной способности: искусство, научное знание, рассудительность, мудрость и ум. Связь с предыдущим «отступлением», как его называет сам Аристотель, состоит в том, что критерий правильности суждения, устанавливающего середину, прямо зависит от контекста, в рамках которого формулируется это суждение. Главы 4–10 представляют такой контекст и дают аналитику названных «умственных состояний души» (μετὰ λόγου ἕξεις τῆς ψυχῆς) путем их различения по предметной области применения (о чем), общей или частной форме выражения (как выносятся суждение), но также и через указание на черты сходства (где формируются — в разумной душе). Обсудив искусство-техне (глава 4) как творческую способность, ум-нус (глава 6) и мудрость-софию (глава 7) как теоретические, Аристотель обращается к рассудительности-фронесис (главы 5, 8) как практической способности мышления, и поэтому главенствующей в этике и политике. В главах 9–11 от рассудительности отличаются более узкие способности: «здравомыслие», «хитроумие», «сообразительность», «сметливость», «разумение», «снисхождение», но в главе 12 следует заключение, что все они у рассудительного человека почти совпадают.

В заключительной главе 13 рассматривается апория о соотношении добродетели, мудрости и рассудительности. По мысли Аристотеля, для нравственного поступка необходимо соединение рассудительности и добродетели, ибо добродетель «определяет конечную цель», а рассудительность — «то, что нужно сделать для ее осуществления». Рассудительность же и мудрость отличаются как достоинство двух сторон разумной души, рассудка и ума, при этом мудрость имеет большую ценность как способность верховная.

<sup>1</sup> «Ранее мы сказали» — см.: *Е.Е.* II, 222a6–9, а также 222b7–9, где дается обещание «позже рассмотреть», что такое ὀρθὸς λόγος. Для *Е.Н.* соответствующими местами будут: II, 1103b31, 1107a1, 1114b29.

<sup>2</sup> «Как и у всех остальных» — осталось разобрать добродетели разума.

<sup>3</sup> «Настроен [действовать] или отступить» — ср.: Платон. Горгий 507d6–8: «такую мне представляется цель, взирая на которую следует жить и с которой сообразовывать (συντείνοντα) как все свои личные дела, так и государственные». Слова ἐπιτείνει καὶ ἀντίσταν обозначают натяжение и ослабление тетивы лука, а также настраивание лиры.

<sup>4</sup> «Одни из них относятся к нраву, другие — к разуму» — см.: *Е.Е.* II, 221b27–31, 1220a4; ср. *Е.Н.* I, 103a3сл.

<sup>5</sup> «Рассудок — еще одна часть разумной души» — ср.: *Е.Е.* V (= *Е.Н.* VI), 140b26 и 144b14, где эта часть именуется «составляющей мнения» (δοξασηκόν).

<sup>6</sup> Ср. *Е.Е.* III, 1226b17: «выбор — это вызванное обсуждением стремление к тому, что зависит от человека», и b19: «вызванное обсуждением» — то есть такое, чьим началом и причиной является обсуждение (βούλευσις). В *Е.Н.* сопоставимых мест нет.

<sup>7</sup> «Выбор направлен на благо» — букв. «выбор хорош»; греч. σπουδαῖος (от σπουδή, усердие, старание) в философских текстах используется как один из синонимов для ἀγαθός, «добродетельный», «хороший». Оппозицией к σπουδαῖος является φαῦλος, «дурной», «плохой», ср. *Е.Е.* 221b32–33: φαῖλον τὸ ἥθος καὶ σπουδαῖον («нрав дурной и добрый»).

<sup>8</sup> Ὁρθὸς λόγος, по мысли Аристотеля, является комбинацией двух понятий: ἀληθὴς λόγος, истинное суждение, и ὀρθὴ δρεξις, правильное стремление. Таким образом, путем присоединения к логосу прилагательного «правильный», а не «истинный», этический поступок получает описание, сообразное участию в нем обеих основных частей души — мыслящей и желающей. Сам по себе термин ὀρθὸς λόγος не является изобретением Аристотеля, он встречается уже у Платона. Как следует из данного фрагмента, ὀρθὸς λόγος у Аристотеля является техническим синонимом для «практического разума» (πρακτικὴ διάνοια, πρακτικὸς νοῦς).

<sup>9</sup> «Движет разум целенаправленный и практический» — ср.: О душе III, 10, 433a15–26: «Цель стремления есть начало для практического ума, а конкретный предмет — начало практического действия. Итак, обоснованным представляется взгляд, согласно которому движут эти два начала — стремление и практический разум: в самом деле, движет предмет стремления, и по этой причине движет разум, — потому что предмет стремления его начало... Совершенно очевидно, что ум не движет без стремления (ибо волевое стремление есть стремление, согласованное с разумом».

<sup>10</sup> «Человек — начало такого рода» — ср. ту же мысль в *Е.Н.* 112b32.

<sup>11</sup> «Совещаются о том... что возможно» — та же мысль была высказана в II, 226a26–30, но подкреплял ее другой пример: «Вот почему мы не принимаем решений о событиях в Индии или о том, как превратить круг в квадрат», ср. также «Риторика» 1357a4–7. «События в Индии» явно навеяны походами Александра Македонского, но трудно решить, может ли хронология троянского и индийского походов указывать на соответственность более раннюю и более позднюю редакцию аристотелевой этики.

<sup>12</sup> Агафон — афинский поэт-трагик 2-й пол. 5 в. до н.э. Процитированный фрагмент (fr. 5 Nauck) содержит известную гному о невозможности изменить прошлое, ср.: Пиндар (II 17), Симонид (fr. 52), Софокл (Аяк 378), а также Платон. Протагор, 324b; Законы 943a.

<sup>13</sup> См.: «Вторая Аналитика» I, 71a1.

<sup>14</sup> См.: «Вторая Аналитика» I, 71b17–25.

<sup>15</sup> Эти ἔξωτερικὸι λόγοι упомянуты также в *Е.Е.* I, 217b22, II, 218b34; *Е.Н.* I, 102a28; *Pol.* III, 1278b31, VII, 1323a22.

<sup>16</sup> fr. 6 Nauck.

<sup>17</sup> В издании *E.N. Рексем* дает этот текст в конце параграфа и сопровождает примечанием: «Слова “результат творчества ... сам хороший поступок” в рукописях следуют в конце § 4.» (p. 336).

<sup>18</sup> «*Благодаразумие хранит разумение*» — этимология *σωφροσύνη* («благо-разумие», «целомудрие») платоновская, ср. *Платон*. Кратил 411e8: «Благодаразумие же означает, что разум сохраняется здоровым (*σωτερία φρονήσεως*)». Или можно иначе: «Целомудрие означает, что ум сохраняется в целостности».

<sup>19</sup> «*Сумме двух прямых углов*» — т.е. что сумма углов треугольника равна или не равна сумме двух прямых углов (ста восьмидесяти градусам).

<sup>20</sup> «*Той, которая составляет мнения*» — ср. прим. 5 выше.

<sup>21</sup> Ремесло Фидия и Поликлета, знаменитых греческих скульпторов 5 в., в греческом тексте именовано по-разному: первый назван *λίδουρῦος*, а второй *ἀνδριαντολόος*, что указывает на их приверженность к разному материалу: Фидия — к мрамору («камню»), а Поликлета — к бронзе. У Платона Фидий и Поликлет несколько раз (в «Протагоре», «Меноне» и «Гиппии Большем») приводятся в пример «мудрых мастеров» (*σοφῶν τεχνῆται*), — Аристотель, единожды упомянув Фидия в сходном контексте, по всей вероятности, использует школьные платоновские примеры.

<sup>22</sup> Fr. 2 Kinkel. Псевдо-Гомеровская поэма «Маргит» на протяжении всей античности считалась произведением самого Гомера.

<sup>23</sup> Ср. развернутое объяснение того, почему мудрость есть вместе наука и ум в *М.М.* I, 34, 1197a21-31.

<sup>24</sup> Фалес (нач. 6 в. до н.э.) — представитель раннеионийской натур-философии (Милетская школа), один из «семерых мудрецов».

<sup>25</sup> «*Легкое мясо лучше переваривается*» — использованный Аристотелем термин «легкое мясо» (*κόβφα κρέα*) в текстах других авторов не встречается, поэтому встает вопрос, кто может знать о его свойствах. В гиппократовском корпусе (соч. «О диете») тяжелое мясо «четвероногих» противопоставлено мясу птичьему, сухому (более сухое значит, что рассматриваемое животное *малокровнее*). Если термин «легкое» в тексте Аристотеля появился по оппозиции к «тяжелому», то ясно, что Аристотель имеет в виду некоторые научные медицинские сведения, применение которых без практического опыта может привести к недоразумениям. Подробнее см.: *М.А. Солопова*. Из истории термина *κόβφα κρέα*, или Какое мясо полезнее человеку? // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории, № 6. М., 2001. С. 155–163.

<sup>26</sup> Ср. *Политика* IV, 1292a34-37: «никакое постановление не может иметь общего характера (*οὐδὲν γὰρ ἐνδέχεται ψήφισμα εἶναι καθόλου*)». Поэтому, несмотря на то, что законодательство представляет собой одну из частей политики, «политиками» принято называть только тех, кто решает *конкретные* вопросы, а не *общие* (как законодатели).

<sup>27</sup> Пер. Н.Брагинской. Отрывок из утраченной трагедии Еврипида «Филоктет» (fr. 787, 782, 2, Nauck) вне своего контекста не совсем ясен, к тому же Аристотель процитировал Еврипида не полностью. Если учесть все сохранившиеся строки, а также парафраз трагедии Еврипида у Диона Хризостома (см. *Oratio* 59 и 52), то получается следующее: Одиссей, по решению ахейской дружины прибывший на о. Лемнос за Филоктетом,

раздумывает, как бы в глазах своих соратников ему понапрасну не оказаться «хитроумным» (*φρονιμος*), ибо какой же он *φρονιμος*, если мог, но не остался вместе со всеми сидеть спокойно под Троей и ждать дальнейших событий, и что это за *хитрость* такая, если он должен отдуваться за всех во имя общей победы? — В самом деле, хитроумными считаются честолюбивые и родовитые мужи, которые заботятся о своей доброй славе в народе, он же, Одиссей, совсем не таков.

Итак, «рассудительность» (или практический разум) это способность успешно действовать в конкретных обстоятельствах, стараясь поступать себе во благо. Однако в силу того, что это именно способность действовать во благо *себе*, возникает отрицательная нотка, и быть *φρονιμος* (в этом значении принимаем перевод «хитроумный») не так уж и похвально. Но Одиссей выполняет именно *общественное* поручение, поэтому как «политик» он, конечно, достоин имени *φρονιμος*, но себе во благо он не действует, а потому он не *φρονιμος*-хитроумный, кроме того, сам лично он не хлопотал о поручении привезти Филоктета.

<sup>28</sup> Сказанное о рассудительности в общем смысле как практической способности, а не в узком смысле «хитроумия».

<sup>29</sup> «Тяжелая вода» — в отличие от «легкой» и мягкой воды дождевой, в которой нет примесей тяжелых частиц земли и всяких солей. Ср. *βαρυστασιβόητα* (ἄβατα) во фрагменте из «Истории растений» Теофраста, цитированном у Афиня (Deipn. 42С).

<sup>30</sup> По поводу термина последнее, единичное (ἑσχατον) см. «Метафизика» XI, 1059b26, ср. также *E.N.* VI, 1143a29.

В данном рассуждении понимаем *οἱ ὄροι* как синоним для ἀμέσως ἀρχαί, «неопосредованных начал» [доказательства]. Перевод «исходные понятия» даем с учетом 1143a36, где говорится: τῶν πρώτων ὄρων νόμος ἐστὶ καὶ οὗ λόγος. Контекст данного рассуждения вполне разъяснен в «Аналитиках» (см. особ. II, 2, 72b18), причем из рассуждения ясно, что Аристотель принимает следующий ряд взаимозаменяемых и взаиморазъясняющих терминов: ἀμεσά / τὰ πρότερα καὶ ἐξ ὧν ἢ ἀπόδειξις / ἀναπόδεικτα / οἱ ὄροι. В свою очередь, *λόγος* используется как синоним συλλογισμός, доказательство. В тех же «Аналитиках» Аристотель употребляет ὄρος в значении «термин» — «то, из чего строится посылка силлогизма», и это значение более широкое, т.к. в качестве термина может быть взято все, что имеет «какую-то причину своей сущности», и если эта причина в чем-то ином, тогда возможно доказательство, если же определение через другое невозможно, то нет и доказательства, но лишь умозрение и интуиция.

<sup>31</sup> Следовательно, совещание (имеется в виду, о том, как поступить) есть разновидность исследования. Ср. *E.N.* III, 1112b23: «Не всякое исследование есть принятие практического решения (например, математические изыскания), однако всякое принятие практического решения есть исследование».

<sup>32</sup> Ср. *M.M.* II, 3, 1199a5слл, а также *Divisiones Aristoteleae* 27, col.1.4–10, где εὐβουλία упоминается как одна из пяти составляющих в определении счастья, причем говорится, что она «прививается воспитанием и укрепляется по мере накопления опыта». В древнеакадемических *Определениях* она определяется как «сродная рассудку добродетель».

<sup>33</sup> «Это, конечно, не знание» — полемический выпад против Платона, который определял «здоровомыслие» именно как знание, см. Государство, 428b6: «Между тем ясно, что вот это самое — здоровомыслие (εὐβουλία) — и представляет из себя некое знание (ἐπιστήμη τις); ведь не в силу невежества, а в силу знания люди хорошо ведут обсуждение» (οὐ γὰρ που ἀμαθία γε ἀλλ' ἐπιστήμη εὐ βουλευόυται).

<sup>34</sup> Пер. Н.В. Брагинской.

<sup>35</sup> Знание нельзя назвать правильным (истинным), потому что оно и есть истина, а не нечто, истине причастное. В этом смысле мнение можно назвать правильным (истинным), но в той мере, в какой оно истине, оно и представляет собой эту истину.

<sup>36</sup> Как было сказано в главе второй, утверждение и отрицание характерно для *теоретического* разума.

<sup>37</sup> Ср. М.М. I, 34, 1197b12слл.

<sup>38</sup> Это замечание должно, по видимому, пояснить, почему, различив в начале главы два понятия, Аристотель обсуждает только одно.

<sup>39</sup> Рассуждение Аристотеля о тесной связи понятий «сообразить» и «понять»/«познать» продолжает мысль, высказанную Платоном в «Кратиле», хотя Аристотель игнорирует остроумные этимологические наблюдения Платона: «σύνεσις» δ' ... ὥσπερ συλλογισμὸς εἶναι, ὅταν δὲ συνιέναι λέγῃ, ταῦτόν παντάπασιν τῷ ἐπίστασθαι συμβαίνει λεγόμενον συμπιπρῆεσθαι γὰρ λέγει τὴν ψυχὴν τοῖς πράγμασι τὸ «συνιέναι.» («сообразительность» ... словно бы совместное рассуждение, и когда говорится «сообразить», это совершенно то же самое, что и сказать «познать»: слово «соображает» говорит, что душа «со-проежает» вещи), 412a5–b1. У Аристотеля лишь заменено ἐπίστασθαι Платона на μανθάνειν с тем же значением.

<sup>40</sup> Согласно большинству издателей и переводчиков (это, в частности, Байвотер, Суземиль, Рексем, Брагинская) одиннадцатая глава начинается со строки 1143a19, в отличие от них Дирльмайер обозначает главу со строки 1143a25, в чем мы за ним и следуем, понимая небольшое добавление о понятии γνῶσις, «разумение», как заключительный эпизод рассуждения об интеллектуальных добродетелях. Тогда следующая глава, согласно новой рубрикации, начинается не с нового различения, которое к тому же не имеет подробной разработки, а с подведения итогов предыдущего рассуждения: несмотря на указанные особенности, все интеллектуальные добродетели в чем-то весьма похожи.

Где бы ни начинать новую главу, приходится выбирать между разночтениями авторитетных рукописей (их две — K<sup>b</sup> и L<sup>b</sup>). Рукописи *Laurentianus* LXXXI, 11 (K<sup>b</sup>) и *Marcianus Ven.* 213 (M<sup>b</sup>) дают чтение καθ' ἦν συγγνώμονας, которое принимает Байвотер, а Суземиль и Рексем следуют чтению εὐγγνώμονας, которое дают *Parisiensis* 1854 (L<sup>b</sup>) и латинская версия текста (Г). Чуть ниже (1143a31) Аристотель употребит оба слова как синонимы.

<sup>41</sup> Разъясняя значение понятия «снисхождение», Аристотель выступает как оппонент Платона. Ср. *Платон*. Законы 757e1–3: «благосклонность и снисхождение (ἐπεικὲς καὶ σύγγνωμον) наносят ущерб совершенству и строгости [закона], если они вопреки правосудию (παρὰ δίκην τὴν ὀρθήν)».

Весь фрагмент, из середины которого взята данная цитата, содержит суждение о том, что сфера политического совпадает со сферой справедливого. Но справедливо уравнивать способности от природы неравные, и вот иногда оказывается, что следует оказывать уступку (снихождение), которая противоречит строгости закона, — но это может вызвать народные волнения и привести к внутренним междоусобицам. Поэтому нужно использовать для руководства большинством и другое средство для уравнивания возможностей — жребий.

Аристотель явно пытается смягчить платоновское толкование снихождения как нарушения правосудия, вызванного человеческой природой. Его понимание снихождения связано с идеей возвышения над строгостью буквы закона, с возможностью утвердить человеческую правду. Понимание благосклонности как высшей справедливости зафиксировано в «Риторике» 1374b (ἐπιεικῆς, как представляется, — это δίκαιον, но ἐπιεικῆς — справедливый помимо справедливости писаного закона), 1402b10. Ο συγγνώμη (снихождении, прощении) см. *E.N.* 1109b32, 1110a24, 1111a2; *M.M.* II, 6, 5.4. В сходном значении прощения, извинения термин встречается у Платона в диалогах «Федр» 233c4, 257a6, «Государство» 558b1, «Законы» 731d7. Проясняющие контексты для понимания значения термина συγγνώμη во множестве содержатся в речах известных афинских ораторов Лисия и Демосфена. Понятие γνώμη можно было бы перевести и как «мнение» или «усмотрение» (в контексте высказывания «по мнению суда», «на усмотрение суда»), а ἐχειν γνώμην — придерживаться своего мнения и т.п.

<sup>42</sup> Таким образом, все эти четыре качества (сообразительность, рассудительность, разумение, ум) пересекаются в точке нравственного поступка отдельного человека

<sup>43</sup> *Аноним:* «поскольку ум есть познание начал, и поскольку начала дел практических — единичное, а теоретических, цель которых истина, — общие определения (οἱ ὅροι), непосредственные умозаключения (ἄμεσοι λόγοι) и общепринятые понятия (κοινὰ ἔννοια), — то теоретический разум должен быть познанием общих определений и первых и неизменных умозаключений, а практический — познанием самого последнего и [лишь] возможного, то есть, как совершенно очевидно, практически исполнимого в каждом отдельном случае; так что практический и теоретический разум для самого последнего и самого первого, ведь и непосредственные умозаключения и исходные определения, и единичное являются и первым и последним. Тогда как непосредственные умозаключения по природе первичнее, для нас же они последнее, а единичное — первое для нас, но последнее по природе. Вот это «последнее по природе» является началами и причинами практически достижимой цели, ибо на основании единичного чувственного опыта мы научаемся поступать с пользой для самих себя и для других, и благодаря этому достигаем искомого цели; и переходя от частных случаев к общим заключениям, мы становимся по-житейски мудрыми» (129.17–31).

<sup>44</sup> «Поэтом ум... и к этому относятся» — переставляем эту фразу сюда (вслед за Дирльмайером), в манускриптах она стоит в конце следующего абзаца.



<sup>45</sup> Ум и чувство представляют собой два вида *непосредственного* знания, но если знание ничем не опосредовано, значит, оно «от природы», — имеется в виду природа самого человеческого разума. Аноним поясняет: «такого рода непосредственное знание и есть ум, ибо ум есть познание непосредственного (ἢ γνώσις τῶν ἀμέσων) и начал. Вследствие этого и считается такое знание естественным, ибо оно у нас возникает не в результате исследований и научных изысканий, а естественным образом, и не только ум, но и здравомыслие, сообразительность и способность понять считаются естественными, ибо все они возникают от естественного познания ума (τῆς φυσικῆς γνώσεως τοῦ νοῦ), направлены на то же, что и ум, то есть на единичное. А с мудростью уже не так, ибо от природы никто не мудр, потому что для того, чтобы стать мудрым, надо заниматься исследованиями и наукой» (p.129.32–41).

<sup>46</sup> Переводим по тексту, принятому большинством современных издателей, которые исправляют рукописную традицию. Однако рукописи дают далеко бессмысленный вариант, чтение старейшей K<sup>b</sup> таково: τῷ ἔχειναι ποιεῖ καὶ ἐνεργεῖα εὐδαιμονία (εὐδαιμονία согласно L<sup>b</sup> и O<sup>b</sup>), что при переводе могло бы изменить смысл всей фразы следующим образом: «только не так, как искусство врачевания здоровье, а как само здоровье, — точно так же и мудрость создает счастье: будучи частью целокупной добродетели, она создает в силу того, что просто наличествует, и она сама в действительности и есть настоящее счастье».

<sup>47</sup> «Заблудиться на счет принципов деятельности» — Ср. сказанное выше, 140b16–20: началами для практических дел выступают их цели («то, зачем»), но у кого восприятие искажено от наслаждения или страдания видит это начало далеко не сразу.

<sup>48</sup> Переводим в данном фрагменте φρόνησις как «знание» и «разум» исходя из контекста, в котором Аристотель пользуется терминологией своих предшественников. Слово «знание» избрано с учетом традиции перевода данного термина в диалогах Платона, а также имея в виду синонимическое использование Платоном понятий «знание» (ἐπιστήμη) и «разум» (φρόνησις) (см., напр., *Менон* 88b–c, а также 89a: φρόνησιν ἄρα φέρειν ἀρετὴν εἶναι, ἥτοι σύνπλασαν ἢ μέρος τι). В пользу того, что φρόνησις имеет здесь самой общее значение знания в отличие от незнания, неведения, неосведомленности, говорит заключительная фраза абзаца, в которой Аристотель с легкостью заменяет φρόνησις на λόγους, и к тому же делает характерное отождествление φρόνησις и ἐπιστήμη.

Как представляется, нет необходимости передавать φρόνησις именно тем словом, какое принято для передачи центрального для всей этой книги понятия φρόνησις (ср., напр., *Рекхем*: forms of Prudens, *Росс*: forms of practical wisdom, *Радлов*: виды практичности, *Брагинская*: [разновидности] рассудительности). Ведь здесь речь идет не о добродетели «составляющей мнения части души», а о мыслительной деятельности в самом общем смысле (ср. остальные случаи употребления φρόνησις у Аристотеля: «Метафизика» IV, 1009b32, «Протрептик», fr. 34.2, *fragmenta varia*, fr. 52.71). Второй раз переводим как «знания», учитывая привлечение именно этой терминологии (хорошо известной по диалогам Платона) при изложении позиции Сократа в конце этого же абзаца (см. 1144b29–30).

<sup>49</sup> ср. *Е.Е.* I, 1216b3–8, *М.М.* 1182a17, 1183b8.

<sup>50</sup> Под «современными философами», используемыми в определении добродетели понятия  $\xi\zeta\iota\varsigma$  и  $\sigma\theta\acute{o}\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , по всей видимости, подразумеваются члены Древней Академии, и в особенности автор популярных «Определений» (‘‘Орои’’, возможно, им был Ксенократ (рус. пер. см.: *Платон*. Собр. соч.: В 4-х тт. Том 4. С. 615–624). Термин  $\sigma\theta\acute{o}\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  достаточно часто используется Платоном (см., напр., «Федон» 73а, «Софист» 245а, «Тимей» 56б, «Филеб» 43е и др.), но в определении какой-либо добродетели в явном виде  $\sigma\theta\acute{o}\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  не встречается. Однако в академических «Определениях» мы встречаем дважды  $\sigma\theta\acute{o}\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  (в определениях мужества и воздержности) и несколько раз  $\xi\zeta\iota\varsigma$ .

<sup>51</sup> Подчеркивая разницу между  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$  (согласно, в соответствии с рассуждением — или просто «разумно») и  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$  (с помощью, вместе с разумом, посредством), Аристотель подчеркивает несводимость добродетели только к знанию и рассудку (что было мнением Сократа и Платона), а оставляет в ее определении место и для стремления, подчиненного разуму.

<sup>52</sup> Греческая фраза, крайне экономно построенная, оставляет переводчику свободу для интерпретации адресатов указательных местоимений. В русском переводе Н.Брагинской подлежащим для  $\omicron\upsilon$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\chi\eta\rho\acute{\iota}\tau\alpha\iota$   $\alpha\upsilon\tau\eta\grave{\iota}$  считается рассудительность, я же полагаю, что в данном месте еще продолжается начатое сравнение рассудительности и мудрости с медициной и здоровьем, а рассудительность появляется в заключении, которое начинается с  $\sigma\theta\upsilon\nu$ . К тому же тогда более понятно использование Аристотелем местоимений  $\alpha\upsilon\tau\eta\grave{\iota}$  и  $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\upsilon\eta$ , как указывающих соответственно на последнее (здоровье) и предшествующее (мудрость).

<sup>53</sup> «Отдает предписания обо всех государственных делах» —включая предписания об организации религиозного культа.

## К книге шестой

Книга шестая *Е.Е.* посвящена воздержности ( $\epsilon\upsilon\kappa\rho\acute{\upsilon}\beta\eta\tau\epsilon\iota\alpha$ ) и невоздержности ( $\acute{\alpha}\kappa\rho\sigma\beta\acute{\iota}\alpha$ ), которые, по Аристотелю, представляют собой добродетель и порок не в собственном смысле, а по подобию, и кроме того, это такие добродетель и такой порок, в которых сочетаются элементы как нравственной, так и диалектической добродетели. Свообразие воздержности по отношению к прочим добродетелям заключено в том, что воздержность предполагает внутреннюю борьбу между разумом и чувствами, между тем как понимание остальных добродетелей такой внутренней борьбы не предполагает. При этом если прочие пороки представляют собой именно неверное понимание цели поступка и, таким образом, ошибку, то невоздержность не включает в себя момента неверного понимания (невоздержный все понимает правильно), только чувства его сильнее доводов разума. Кроме того, структура учения о невоздержности не следует традиционной схеме учения о нравственных добродетелях как средине между порочными *человеческими* крайностями поведения: воздержность и невоздержность оказываются противопоставлены, с одной стороны, «звероподобию», с другой — «божественно-героической добродетели», и в

обоих случаях предмет разговора выходит за рамки обычной нормы поведения для большинства).

Вместе с тем, тесная связь данной книги с центральными идеями предыдущих книг состоит в том внимании, которое уделяется «произвольному выбору» (*προαιρετός*) как способности, совмещающей разум и желание. По существу, слабость волевого выбора является причиной всех парадоксов, связанных с проявлениями невоздержности.

Исследуя воздержность и невоздержность, Аристотель обсуждает ряд отдельных вопросов и апорий: о знании невоздержного, соотношении невоздержности и рассудительности; об отличии воздержности, самообладания и целомудрия; о невоздержности и распущенности; об удовольствии и страдании. Последняя тема особенно важна: если к пороку приводит неверный выбор, уступающий силе чувства и стремлению к приятному, то следовало бы заключить, что всякое стремление к удовольствию должно приводить к пороку. Что такое удовольствие, как оно связано с деятельностью, почему нельзя ограничивать это понятие только сферой телесного, — этим вопросам посвящена заключительная глава книги.

<sup>1</sup> Ср. *М.М.* II, 4, 1200b5–7; предваряет это трехчастное деление дурных свойств объяснение необычного (*ἀτόπος*) характера воздержности как добродетели: «Она не такая, как другие добродетели: в других разум и чувства устремлены к одному и тому же и не противоречат друг другу, а в этой добродетели разум и чувства противоречат друг другу».

<sup>2</sup> «Илиада», XXIV, 258.

<sup>3</sup> *Аноним*<sup>2</sup> поясняет, что звероподобие «пить человеческую кровь и есть сырое мясо» (409,15); и далее: «Среди эллинов невозможно повстречать такое звероподобное существо, ибо эллины культурны и воспитаны на разумных началах (*τεταγμένοι καὶ συντηραμένοι λόγῳ*), а чаще всего повстречать такое звероподобие можно у варваров, ибо варвары некультурны и не воспитаны на разумных началах» (409,16–19).

<sup>4</sup> *Аноним*<sup>2</sup> полагает, что надо было бы сказать не изнеженность и сладострастие, а «изнеженность или сладострастие, ибо изнеженность это и есть сладострастие» (409,30–31).

<sup>5</sup> «*Не отличаются от них по роду*» — «по роду» (*τῷ γένει*) то и другое представляет собой «состояние» (*ἕξις*). Ср., напр., *E.N.* 1106a11.

<sup>6</sup> *Платон.* Протагор 352c1–2.

<sup>7</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Вместо: «Но если воздержный то же, что целомудренный, то и целомудренному были бы свойственны сильные и дурные наслаждения».

<sup>8</sup> Трагедия Софокла была поставлена на афинской сцене в 409 г. Аристотель будет цитировать это произведение еще раз, см. 1151b17–22.

<sup>9</sup> «Воздержные и все» (*ἀπλῶς ἀκρατεῖς*) — т.е. без каких-либо дополнительных эпитетов. Для греч. *ἀπλῶς* используется перевод «в безусловном смысле», «безотносительно» или «просто».

<sup>10</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Невоздержный зная, что постыдные желания порочны, тем не менее уступает им, а распущенный не знает, порочны ли постыдные желания, но думает, что они хорошие. Видишь, как отличаются невоздержный и распущенный по своему поведению: у одного, невоздержного, рассудок ясен, а у другого, распущенного, рассудок помрачен» (417,5–9).

<sup>11</sup> Ср. *М.М.* 1201b4–8: «Если мнение сильно тем, что оно твердо и непоколебимо, то, когда люди придерживаются мнения, что все обстоит так, как им кажется, мнение ничем не будет отличаться от знания. Таким, например, было мнение Гераклита Эфесского о вещах, о которых он имел свое мнение» (пер. Т.А.Миллер).

Ср. также *Аноним*<sup>2</sup>: «Выше он сказал, что невоздержный обладает не знанием, а мнением, ибо если бы он обладал знанием, он бы не сбился со своего пути — знание ведь непоколебимо. Поскольку же тот, кто поддается желаниям, сбивается с пути, остается предположить, что у него было мнение» (417,16–39).

<sup>12</sup> «*Но не используя его*» (μη θεωροῦντα) — т.е. он «не действует согласно своему знанию» (*Аноним*<sup>2</sup>, 418,3–4).

<sup>13</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Невоздержный имеет знание о том, что блуд — это порок, но не действует в согласии с этим знанием, сам отстраняется от него, — поэтому поскольку он имеет знание, но не действует согласно своему знанию, то нет ничего странного в том, что желание может сбить его с истинного пути» (418,18–21).

<sup>14</sup> «*Всякому человеку полезно сухое*» — в оригинале стоит форма мн. ч. ср. рода τὰ ξηρά, и мы предлагаем толкование τὰ ξηρά κρέα, «сухое мясо». У Аристотеля в *Е.Е.* V (= *Е.Ν.* VI) находим «легкое» мясо как синоним для «сухого» мяса (термин гиппократовской традиции), подробнее см. прим. 26 к книге пятой *Е.Е.*

<sup>15</sup> Эмпедокл из Акраганта (492–432) — знаменитый греческий философ, ученый и поэт, автор сочинений «О природе» и «Очищения», написанных гекзаметром.

<sup>16</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: само по себе частное мнение (δόξα), говорящее, что «*вот это — сладко*» не является противоположностью общего положения (λόγος), гласящего, что «не следует пробовать ничего сладкого» (421,30–32).

<sup>17</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Физик точно знает, какая часть души поражена и какая душевная сила поражена. Вот, например, кто-то грамотен, но когда напьется допьяна, то на него находят пары, затуманивают разум и пока пар опьянения им владеет, он не может действовать как грамотный, а когда пары рассеются, тогда он может действовать, — точно так же и невоздержный: он хотя и знает, что блуд это плохо, но ум его подавлен вожделением и он утрачивает свое знание до тех пор, пока им владеет вожделение; а после того, как это вожделение пройдет, тотчас же проходит и незнание и опять возвращается отчетливое знание, которое он имел о блудодеянии, что это плохо — блудить (μοιχεύειν)» (422,13–24).

<sup>18</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Ибо Сократ говорил, что невозможно, чтобы кто-то, имея знание, обманывался в своем собственном знании, которое он имеет. То же самое получается и здесь. Невоздержный ошибается не относительно общего, к чему собственно и относится знание, а относительно частного, для которого знания нет. В самом деле, страсть возникает не в присутствии знания, которое сильнее всего и все превосходит (т.е. невоздержный поддается страсти), и вожделение дергает и волочит не само знание, а знание чувственное (т.е. частное мнение поддается вожделению). Вот где ошибается невоздержный и вот чему, при наличии частного мнения, он уступает под воздействием страсти. Ведь слово говорит только

об общем и растворяет в воздухе, а относительно частного происходит действие» (423.3–13).

<sup>19</sup> «Человек, победитель Олимпийских игр» — имя Человек (*Ἀνθρωπος*) упоминается среди победителей Олимпиады 456 г. (согласно папирусной находке конца XIX в.). Известно, что среди книг Аристотеля был экземпляр «Олимпиоников», списка олимпийских чемпионов (D.L. V, 26, 19).

<sup>20</sup> «Но не с теми» — т.е. с благами, доставляющими удовольствие (деньги, почет и пр.).

<sup>21</sup> ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνον οὐδένα, букв. «но из тех никого». *Аноним*<sup>2</sup> комментирует: «никого из тех, то есть из невоздержных с уточнением, в чем именно, не отождествляют с распущенным» (425,6).

<sup>22</sup> «С одним и тем же приятным и неприятным» — т.е. с приятным, связанным с телесной близостью (*τὰ σωματικά*).

<sup>23</sup> Ср. выше 1147b25–27: «необходимыми являются телесные удовольствия, — я имею в виду те, что связаны с надобностью питания и телесной близости, и прочие подобные».

<sup>24</sup> «Как было сказано ранее» — ср. 1147b23–25, где Аристотель делит приятное на необходимое и притягательное само по себе, но ничего не говорит о «том, что посередине». *Аноним*<sup>2</sup> комментирует (425,30–37): «Из приятного одно притягательно по природе, то есть блага: победа, богатство, деньги, выгода; другое — этому противоположно, то есть по природе отвратительно (ведь поесть сырое мясо некоторым, быть может, и приятно, но это отвратительно), третье — посередине между тем и тем, то есть кушать или носить одежду. Приятно то, что не является ни привлекательным, ни отвратительным по своей природе, но становится для нас необходимым в силу потребности. Ибо переварив одну пищу, мы опять нуждаемся в пище, чтобы наполнить желудок. Точно так же обстоит дело и со всем подобным, то есть привлекательным по природе и тем, что посередине, которое не является ни необходимым по природе, ни отвратительным».

<sup>25</sup> Комментаторы по-разному поясняют историю с Сатиром. *Аспасий*, 158,16–18 сообщает, что когда у Сатира умер отец, ему стала не мила жизнь, он был безучастен ко всему, не мог любить и ничего не хотел. *Аноним*, 426,23–29 сообщает следующие подробности: когда этот Сатир страстно влюбился в девушку, то ночь с ней он позвал провести также своего отца Сострата; он до такой степени любил отца, что когда тот скончался, и сам повесился. Согласно *Гелиодору*, 144,3, Сатир «взывал к отцу как к богу».

<sup>26</sup> Фаларид, как известно из преданий, жарил своих врагов в полом медном быке. Основной источник — *Полибий*, История, кн. XII, гл. 25.

<sup>27</sup> «Можно бояться хорька из-за болезни» — ἡ γαλή — мелкий зверек типа ласки или хорька (в русском переводе «Истории животных» Аристотеля принят перевод «ласка»). Бояться подобного существа «из-за болезни» (*διὰ νόσον*), можно, вероятно, в связи с какой-то индивидуальной переносимостью, — ср. замечание Плутарха Херонейского: «Некоторые смелые и мужественные люди могут бояться суших пустяков, например, хорька или петуха, безо всякой видимой причины», *fragm. 217g14* (ed. F.H. Sandbach, — *Plutarchi moralia*, vol. 7. Leipzig, 1967).

<sup>28</sup> Fr. adesp. 129 (Bergk).

<sup>29</sup> Илиада XIV, 217; «Льстивые речи» — в оригинале *κάρφαος*, лезть, под которой, согласно примечанию Рекхема, следует понимать «одно из сиволических изображений, вышитых на поясе Афродиты» (p. 408).

<sup>30</sup> *Аспасий*: зверство уступает порочности тем, что порочность достойна порицания. Ибо зверство представляется неким помешательством, потому она и не порицается, раз она не добровольна, а порочность порицают как добровольный поступок (129,28–30)

<sup>31</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Поскольку некоторые удовольствия необходимы до известного предела (питаться досыта необходимо, а переесть и объедаться круглые сутки не необходимо), другие удовольствия, как, например, радоваться, быть почитаемым, богатым, не необходимы, и среди как необходимых, так и не необходимых удовольствий не необходимо как чрезмерность, так и недостаток. Совсем ничему не радоваться, к примеру, вызывает осуждение» (435,6–11).

<sup>32</sup> «А не ради приводящих обстоятельств» — например, ради денег, ср. *Е.Е.* IV, 130a24 слл. Считается, что текст испорчен, в связи с чем предлагаются разные толкования. Смысл рассуждения: распушен тот, кто стремится к излишним удовольствиям, причем эти удовольствия могут быть как необходимыми, так и не необходимыми, и стремится он к ним может и ради удовольствий, и вследствие выбора. Уточнение «вследствие выбора» показывает на отличие распушенного от невоздержного, который стремится к тому же самому, но в борьбе с самим собой.

<sup>33</sup> «Неисправим» — букв. «неисцелим» (*ἀνίατος*). Методы политического и врачебного искусства часто Аристотелем сближаются во взаимных аналогиях, ср. *Е.Е.* I, 3: «иным требуется наказание со стороны врача или государства», ведь судебный приговор — это своего рода лекарство, а лекарство — своего рода наказание.

<sup>34</sup> *Аспасий* отмечает, что «в начале своего исследования он называл его «бесчувственным» (*ἀναισθητός*)», 132, 2–3. Ср. *Е.Н.* II, 1107b4–8.

<sup>35</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «т.е. из тех, кто уступает непреднамеренно» (435,37–38).

<sup>36</sup> Изнеженность — намеренное избегание всяких страданий, распушенность — намеренное стремление к наслаждениям.

<sup>37</sup> Феодект (1-я пол. 4 в. до н.э.) — греческий ритор и драматург; Каркин (2-я треть 4 в. до н.э.) — драматург, некоторое время живший при дворе Дионисия II (Младшего). Оба упоминаются Аристотелем также в «Риторике» и «Поэтике».

*Аноним*<sup>2</sup>: «Феодект был сочинителем трагедий; он изобразил Филоклетта, ужаленного змеей в руку; который до последнего сопротивлялся боли и страданиям, но под конец сдался и возопил «отрубите мне руку!» О нем не скажешь, что он был изнежен, раз не выдержал мучений (ибо они были велики), но его [слабость] простительна. Каркин тоже был трагиком; у Керкиона была дочь Алопа, и вот узнав, что его дочь была изнасилована, он спросил ее, кто это сделал, и сказал, что если ты мне скажешь, то тебе ничего не будет. А когда Алопа сказала о насильнике, Керкион от охватившего его горя не смог жить дальше и покончил с собою. Так же и Керкиона, изображенного Каркином, не назовешь изнеженным слабаком, хотя он и уступил страданиям» (436,33–437,6).

<sup>38</sup> Ксенофант — музыкант при дворе Александра Македонского (источник — *Сенека*. О гневе, 2, 2).

<sup>39</sup> Геродот («История» I, 105) сообщает, что скифов, ограбивших храм Афродиты Урании в Аскалоне, поразила «женская болезнь», которая передавалась и их потомкам. Гиппократ в сочинении «О воздухах, водах и местностях», гл. 22, описывает женоподобные симптомы, широко распространенные среди богатых и знатных скифов, указывая причину в том, что они много времени проводят верхом на лошадях.

<sup>40</sup> «Как было сказано» — см. 1146a31–b2: «Кто стремится к приятным удовольствиям по убеждению и сознательно, может показаться лучше того, кто стремится к ним не вследствие рассуждения, а по невоздержности, — ведь такого легче исцелить, ибо можно переубедить.»

<sup>41</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Порочность, то есть распущенность, не замечается, ведь распущенный не знает, что разврат это плохо, но думает, что это хорошо; невоздержность же замечается, то есть [невоздержный] отнюдь не в неведении, что развратничать это плохо» (438,24–27).

<sup>42</sup> По мнению Аспасия, здесь ἐκστατικοί (порывистые) синоним проπετεῖς (импульсивные, поспешные). Однако для уточнения ср. VI, 1145b11: ἀκρατῆς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ и 1146a18: εἰ πάσης δόξης ἀκρα-σία ἐκστατικόν... т.е. здесь ἐκστατικοί — это отказывающиеся от своего разумного мнения.

<sup>43</sup> *Аспасий*: «потому что душа невоздержного погублена не полностью, но в какой-то степени сохраняет разум» (136, 6–7).

<sup>44</sup> Демодок Леросский — лирический поэт 6 в. до н.э., жил в Милете.

<sup>45</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «то есть он не убежден в том, разврат это хорошо, и он не решает его выбрать, но действует непреднамеренно» (439,22–23).

<sup>46</sup> «Губит правящее начало» — ср. V, 140b15–20.

<sup>47</sup> *Аспасий*: «Начало практических поступков — «то, зачем», или цель, согласно которой мы пытаемся предпринимать те действия, которые нас к ней ведут. Если мы будем ставить себе достойную цель, то и действия наши по необходимости будут достойны, а если дурную — то дурны. Этическая добродетель в качестве цели полагает счастье тех, кто совершает прекрасные поступки согласно добродетели, порок же губит это начало и не позволяет считать счастьем деятельность тех, кто нравственно прекрасен. Потому он и говорит о пороке, что он губителен для начала» (136,16–23).

<sup>48</sup> «Были обозначены ранее» — см. V, 146a16–19.

<sup>49</sup> *Аспасий* замечает: «Далее ему следовало бы сказать: “а неотесанных и неучей невозможно переубедить вследствие невоспитанности и угрюмости (σκληρότητα) их характера”, но это в рассуждении пропущено» (139.3-5)

<sup>50</sup> Здесь переводим по конъектуре Рихардса ἦδὲ вместо рукописного καλόν («прекрасно»).

<sup>51</sup> *Аспасий*: «Когда он говорит, что невоздержный не остается при своем мнении «вследствие большего» (διὰ τὸ μᾶλλον), а другой — «вследствие меньшего» (διὰ τὸ ἥττον), то это значит, что невоздержный не остается при своем вследствие большего, чем нужно следования удовольствиям, а другой — вследствие меньшего, чем нужно» (140, 8–10).

<sup>52</sup> «В предшествующих рассуждениях» — см. V, 12.

<sup>53</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Выбор рассудительного благ и он всегда избирает то, что ведет к благой цели, а выбор изобретательного скверен, ибо он избирает средства, ведущие к скверной цели» (443,15–17).

<sup>54</sup> «*Порочен наполовину*» — ἡμιλόνηρος мы встречаем только у Аристотеля и всего дважды (также в «Политике» V, 1315b10), но у Платона в «Государстве», 352c7 имеются ἡμιψόχθηροι, тоже «наполовину порочные». Аспасий в своем комментарии к этому месту использовал не аристотелевский, а именно платоновский термин: «и он не совершенно порочный (πονήρος παντέλως), а наполовину порочный (ἡμιψόχθηρος)» (141,4).

<sup>55</sup> *Аноним*<sup>2</sup> напоминает, что «психически неуравновешенный» ранее был определен как «импульсивно невоздержный» (ὁ πρῶτης ἀκρατής). (443,47). См. 150b26.

<sup>56</sup> Пер. Н.Брагинской. Анаксандрид (1-я пол. 4 в.) — афинский драматург, старший современник Аристотеля, представитель среднеаттической комедии. Ср. пересказ цитируемой фразы у *Анонима*: «Государство, которому нет дела до хороших законов, постановило жить по хорошим законам и принимать голосованием хорошие постановления» (444,2–4).

<sup>57</sup> Пер. Н.Брагинской, fr. 9 (Diehl). Эвен с Пароса — софист и элегик V в. до н.э.

<sup>58</sup> *Аспасий*: «Теоретическое рассмотрение удовольствия и страдания он приписывает политическому философу, ибо он есть созидатель конечной цели. Почему он называет его созидателем конечной цели? Не потому ли, что всякий называется созидателем того, подготовкой чего он руководит. А политик руководит тем, как должно возникнуть счастье. Во-вторых, практическая мудрость называется созидательной, потому что от нее — разумная основа нравственных добродетелей. Практическая мудрость в политике имеет предметом полис-государство и государственное счастье. Итак, по-видимому, поэтому она называется создающей конечную цель, а политик — ее обладателем. Имея в виду цель, мы называем одно — безусловным благом, другое — злом: благом — то, что ведет к цели и счастью, злом — то, что этому препятствует. Поэтому ясно, что теория удовольствия и страдания как цель руководящего [политика], который смотрит, ведут ли они к счастью или наоборот, ему препятствуют. И еще, в-третьих, поскольку нравственная добродетель имеет отношение, как было показано, к удовольствию и страданию, а политика связана с заботой о нравственной добродетели, то политик необходимо должен рассматривать их [удовольствие и страдание]» (141,22–142,5).

<sup>59</sup> *Аспасий* (142,9) отмечает, что это мнение Антисфена.

<sup>60</sup> «*Чувственное становление к природе*» — т.е. к естественному состоянию. Сам Аристотель, как и Платон, предпочитали говорить не о становлении, а «восстановлении» природы, ср. Риторика 1369b33–35: Ὑποκείσθω δὴ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀβροάν καὶ αἰσθητῶν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, а также Problem. 878b11.

*Аноним*<sup>2</sup> поясняет, что под «становлением к природе» имеется в виду «восполнение некоторой естественной потребности»: удовольствие от питья — удовлетворение недостатка жажды как телесной потребности, от еды — удовлетворение потребности в пище, когда тело испытывает ее недостаток (445,33–36).



<sup>61</sup> Т.е. удовольствие не благо уже потому, что оно не результат деятельности, а только движение к результату, а в качестве такового оно не может быть *чем-то* (= каким-то благом).

<sup>62</sup> Вероятно, в данном контексте «природа» — это природное состояние (φύσικῆ ἕξις).

<sup>63</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Например, прелюбодеяние это безусловно дурное удовольствие, но кому-то, а именно распущенному, это удовольствие не представляется дурным, но он его всегда выбирает» (447,30–31).

<sup>64</sup> «*Ощущения страдающих от боли*» — вероятно, речь идет о состоянии, сменяющем приступ болезни, которое по противоположности представляется «удовольствием», но таковым не является. Или удовольствие от принятия горького лекарства, которое может быть объяснено надеждой на выздоровление.

<sup>65</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Одна разновидность блага — *состояние*, например, добродетель является благом, но в смысле состояния, другая — *деятельность*, например, деятельность добродетели, то есть совершение справедливых поступков или целомудренных является благом» (448,8–11).

<sup>66</sup> *Аноним*<sup>2</sup> в качестве примера просто (ἀπλῶς) приятного приводит хисское вино и свежеспеченый хлеб (449,9–10).

<sup>67</sup> *Аспасий*<sup>2</sup>: «В самом деле, свои удовольствия сопровождают действие и применение естественных способностей. Когда питающая душа употребляет хлеб и питье, возникают удовольствия от еды, когда способность зрения пользуется видимыми предметами и задействована ими, возникают удовольствия зрения, когда другая природа или способность пользуется чем-то еще — возникают другие удовольствия» (146,33–147,4).

<sup>68</sup> «*Полезные для здоровья вещи дурны для накопления денег*» — что значит ὑγιεινά ἐνια φάβλα πρὸς χρηματισμόν не совсем ясно. *Аноним*, 450,23–26 полагает, что имеются в виду траты больного на лечение, которые «опустошают его богатство». Примерно то же находим и у *Гелиодора*, 157,27–28: «многие приносящие здоровье вещи препятствуют обогащению, ибо они разорительны из-за множества трат». *Аспасий*, 148,3–4, кажется, считает, что вред для обогащения (φάβλα πρὸς χρηματισμόν) заключается в том, что некто будет усердно заниматься ὑγιεινά (например, гимнастикой) и в целом заботиться о состоянии тела, о богатстве заботиться уже не будет. Возможно и еще одно объяснение: некоторые полезные для здоровья вещи (вроде гимнастики) мешают *врачам* зарабатывать деньги, ибо человек здоровый в них не нуждается. Ср. *Платон*. Государство, 357сб–7: ἰατροὺς τε καὶ ὁ ἄλλος χρηματιστής.

<sup>69</sup> «*Они дурны не потому*» — не потому что они удовольствие и здоровье, а приводящим образом.

<sup>70</sup> «*Не для деятельности*» — удовольствие же есть деятельность.

<sup>71</sup> «*Уже было сказано*» — см. выше, гл. 4, 1148а слл.

<sup>72</sup> Спевсипп (ок. 407–339) — глава Платоновской Академии после смерти Платона. Более полно аргумент представлен в *Е.Н. X*, 1173абсл., однако без упоминания имени Спевсиппа.

<sup>73</sup> *Аноним*<sup>2</sup> комментирует: *волью* — «то есть зная, что такой человек несчастен, и скрывая истину», а *невольно* — «то есть не зная, кто же в истинном смысле (κυρίως) счастлив» (454.12–15).

<sup>74</sup> *Аноним*<sup>2</sup> (454.21) поясняет, что к числу чрезмерной удачливости можно отнести родовитость и богатство, мешающие справедливой жизни.

<sup>75</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Если она приводит и полезна для счастья, тогда называется удачей и она тогда будет похвальна, если же не приводит, когда она чрезмерна, она уже не называется удачей, и она не похвальна» (454.28–30).

<sup>76</sup> Согласно *Анониму*<sup>2</sup> (454.31–37), у Аристотеля сказано «животные и дети», и слова Аристотеля полемически направлены против тех, кто считает, что удовольствие не может быть благом на том основании, что к нему стремятся животные и дети. Аристотель же утверждает, что раз к удовольствию все стремятся (*πάντα ἐφίεται*), то оно благо именно поэтому.

<sup>77</sup> *Гесиод*. Труды и дни, ст. 763. Стих заключается фразой «и молва ведь богиня» (иными словами, *глас народа — глас божий*).

<sup>78</sup> Опираясь на комментарий *Анонима*<sup>2</sup>, можно так сформулировать эту апорию (причем мы не принимаем конъектуру *πάς* (принято у Рекхема) и отставляем рукописное *τοῖς*): эта апория возникает у тех философов, которые учат, что если есть такие удовольствия, которые нужно избирать и которые хороши, то это удовольствия души, а не тела (то есть удовольствие от безмерной еды и питья), и не такие, в которых воздержан невоздержный (удовольствия сексуальные), — но тогда возникает вопрос: почему же страдания, которые противоположны этим [телесным] удовольствиям порочны (*δοῦληρά*)? Раз телесные страдания — это плохо, следовательно, телесные наслаждения должны быть хотя бы в каком-то смысле хороши, раз злу противоположно благо. А они говорят, что телесные удовольствия вовсе не хороши. Далее Аристотель решает эту апорию, считая хорошими необходимые удовольствия, когда они в меру.

<sup>79</sup> *Аноним*<sup>2</sup> замечает: *ἐτέρα λύσις, ἥτις καὶ κρείττων* (456.12). И далее: «ибо есть, пить и заниматься делами любовными хорошо тогда, когда все это в меру, а избыточно и неумеренно — плохо».

<sup>80</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Например, для способности созерцать избыток невозможно (и если кто чересчур много размышляет, его за то хвалят), поэтому и в удовольствии, возникающем от созерцания и мышления, нет избытка» (456.16–18).

<sup>81</sup> Слова Аристотеля *ἀλλ' οὐχ ὡς θεῖ* современные и древние интерпретаторы понимают по-разному. Современные (Рекхем, Радлов, Брагинская) считают, что в первой части фразы подразумевается, что «всем» перечисленное приятно «каким-то образом» (*πῶς*), и далее их перевод нуждается в конъектуре: Брагинская вставляет: «но не [всегда] как следует», Рекхем — «но не [все] как должно» (так же у Радлова, но без квадратных скобок). *Аноним*<sup>2</sup> (456.36–37) толкует первую часть в том смысле, что все *неумеренно* (*πῶς, ἥτοι ὑπερβολικῶς καὶ ἀμέτρος*), наслаждаются телесными наслаждениями, «не должным образом».

<sup>82</sup> Ср. *Аноним*<sup>2</sup>: Лекарство здесь — это восполнение естества (*ἀναπληροῦσαι φύσιν*), т.е. наполнение желудка пищей (при голоде) или водой (при жажде), что и доставляет удовольствие (458.3–4).

<sup>83</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Другие же из этих удовольствий появляются при достижении желаемого и исполнении замыслов и желаний. Например, если я

замыслил и очень хочу любовной связи, то когда исполню желание и свой замысел, то мне приятно. Так что телесные удовольствия по этой причине не могут быть названы благами, или хорошими, в собственном смысле, но только приводящим образом» (458.5–9). Аргументы, которые излагает здесь Аристотель, принадлежат тем, кто считает всякое удовольствие дурным. И второй из аргументов состоит в том, что удовольствие само по себе есть становление, восполнение естества, поэтому оно не может быть благом в силу своего изменчивого характера (вероятно, мнение последователей Спевсиппа).

<sup>84</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Некоторые, например, не способны ни к какому занятию, и чтобы не сидеть в полной праздности, им целый день хочется есть, пить и заниматься любовью, и они сами в себе разжигают жажду. Имея хотение пить, целый день едят какие-нибудь соленья, чтобы тем самым больше хотелось пить» (458.12).

<sup>85</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «Они безвредны, если умеренны» (458.16–17).

<sup>86</sup> Привлечение натурфилософского материала потребовалось Аристотелю для разъяснения мысли о том, что отсутствие страдания тоже огорчительно (ибо положение о том, что отсутствие удовольствия может представлять собой огорчение, не выглядит парадоксально. *Аспасий* указывает в своем комментарии на учение Анаксагора, который считал, что «животное всегда страдает от чувственных ощущений» (156.14).

<sup>87</sup> *Аноним*<sup>2</sup>: «[Люди молодые] хотят есть и пить целый день, чтобы их плоть быстрее увеличивалась и они быстрее росли и становились крепче. Они подобны пьяным, которые чем больше пьянеют, тем больше жаждут выпить и горячатся» (458.36–38).

<sup>88</sup> *Аспасий*: «Например, страданию от жажды противоположно удовольствие от питья или же любое другое, лишь бы было сильным, — так, порой приятный звук (ἀκοῆς ἡδονή) изгоняет жажду, когда мы в высшей степени наслаждаемся песнопениями или какими-то другими мелодиями. И поэтому люди и становятся невоздержными: чтобы совсем не испытывать страдания и боли, они придумывают себе все новые величайшие и бурные удовольствия» (156.17–22).

<sup>89</sup> *Аноним*<sup>2</sup> толкует, что в данном случае под «исцелением», сопровождающим принятие пищи, надо понимать «наполнение пищей желудка», и этот процесс есть действие здоровой питающей способности (φρεντικῆς δυνάμεως); «остающейся» (ὑπομένοντος) она названа потому, если живое существо лишит всех его чувственных органов, то если у него исчезнет способность чувствовать, видеть и исчезнут все чувственные способности, все же останется одна питающая способность, и животное будет жить только питанием (459.26–37).

<sup>90</sup> *Аноним*<sup>2</sup> вполне традиционно считает, что «сложность» человеческой природы в том, что она состоит из души и тела, и благодаря телу мы смертны. Поэтому не может быть одно и то же приятно и душе, и телу: душе приятно ее действие, мышление, а телесной природе это противоположно и доставляет страдание. *Аспасий* (156.6–10), напротив, полагает, что тем самым Аристотель указывает на то, что наше тело состоит не из одного телесного элемента, но из множества, так что если что-то будет

действовать по своей природе, для другого это будет против природы, например: горячее весьма воздействует на холодное, и это противоположности, а когда все качества уравниваются, то кажется, что нет ни удовольствия, ни страдания (459.26–37).

<sup>91</sup> *Аспасий*: «Поэтому и высший бог вечно наслаждается одним простым удовольствием, ведь природа и сущность его — просты. Поскольку было сказано, что удовольствие есть деятельность, предполагалось, что это деятельность движения, то есть это дело движения. Но высший бог неподвижен, и [Аристотель] говорит, что существует деятельность не только движения, но и неподвижности. Ибо эта деятельность есть некий вид и совершенство. Оттого и удовольствие сильнее в покое, чем в движении: самое сладкое и истинное удовольствие у того, кто пребывает всегда тем же самым и вечно созерцает прекрасное» (157.12–20).

### К книге седьмой

[Книга седьмая *Е.Е.* посвящена теме дружбы (φιλία), ее определению, обсуждению семантики, соотношению с другими этическими понятиями, прежде всего, с понятием «справедливость». Глава 1: Аристотель приводит множество литературного и языкового материала, характеризующего основные мнения о содержании понятия дружба. Глава 2: обсуждение метода, перечисление апорий, вопрос об исходном начале исследования и принимаемых предпосылках. Вслед за этим традиционным логическим обоснованием Аристотель приступает к различению понятий и установлению трех видов дружбы, являющихся по отношению друг к другу омонимами: дружба, основанная на добродетели, на пользе и на удовольствии. Однако несмотря на это различие, основанное на различии понятий благо, польза и удовольствие, тема дружбы как образа жизни, *совмещающего* благое, приятное и полезное, становится в последующем рассуждении доминирующей, но это соединение Аристотель относит к понятию «истинной», или «первой», дружбы, где под благом имеется в виду не благо относительное, а безусловное, где удовольствие берется не телесное, а интеллектуальное, и польза понимается не материальная, а духовная. Главы 3–5 посвящены феноменологии дружеских связей, как они встречаются в реальной жизни, в которой причудливо переплетены различные устремления, не всегда ведущие к благу. Глава 6: Решение парадоксального вопроса о дружбе с самим собой. Глава 7: о единомыслии и благосклонности. Глава 9: дружба как общение, основанное на равенстве. Глава 10: Дружба родственная, гетерическая, общественная. Дружба и справедливость как взаимосвязанные модусы социально ориентированного поведения.]

<sup>1</sup> «Друг» — φίλος — это не только существительное, но и прилагательное, в последнем случае приходится пользоваться описательными выражениями: «дружески расположенный», «дружественный», «дружески привязанный». «Дружба» — φιλία — это и связывающее людей взаимное предпочтение, и некое «гражданское состояние», и неизбежно возникающее между так или иначе близкими людьми чувство привязанности и даже любви. Сохранить во всех аристотелевских контекстах одно русское слово «дружба» не представляется возможным или необходимым, потому в нижеследующем переводе используются разнообразные словосочетания, включающие производные от корня «друг».

<sup>2</sup> «Нарушают справедливость... не связан дружескими узами» — справедливость (δικαιοσύνη), по Платону, — основа государственного устройства, обеспечивающая политическое единение, представляющее собой аналог и равновидность космического единства. В тексте Аристотеля «справедливость» и «политика» — не оговариваемые синонимы.

<sup>3</sup> Гомер. Одиссея, XVII, 218, пер. В.А.Жуковского.

<sup>4</sup> Ср. Риторика, I, 1371b. Ср. Демокрит, 68A128; 68B164; *E.N.*, 1154a–1155b, *M.M.*, 1208b.

<sup>5</sup> Источники приведенных пословиц не установлены. «Подобное к подобному» — одна из коренных интуиции греческой культуры, наряду с изречениями семи мудрецов, как то: «ничего слишком», «познай себя», «в усердии — все». См. Диоген Лаэртский, "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I, 33–105.

<sup>6</sup> Эмпедокл, 31A20 a. Ср. *M.M.*, 1208b. *E.N.*, 1155b5–10.

<sup>7</sup> Ср. *E.N.* VIII, 1155b1–5, где как принадлежащая Еврипиду приводится более пространная сентенция: «Земля иссохшая вожделеет к дождю, а величественное небо, полное дождя, вожделеет пасть на землю» (пер. Н.В.Брагинской).

<sup>8</sup> Еврипид. Орест, 234. Ср. *E.N.* VII, 1154b28–31.

<sup>9</sup> Гесиод. Работы и дни, 25, пер. В.В.Вересаева.

<sup>10</sup> Еврипид. Финикиянки, 539–540.

<sup>11</sup> Гомер. Илиада, XVIII, 107, пер. Н.И.Гнедича. Гераклит, фр. 22A22.

<sup>12</sup> Ср. Платон. Клитофонт, 409c1.

<sup>13</sup> См. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 2, 53–54. Ср. *M.M.*, 1200b25.

<sup>14</sup> См. Геродот, II, 86, а также Платон. Федон, 80 с.

<sup>15</sup> Еврипид. Троянки, 1051. Контекст трагедии предполагает несколько иное понимание приведенного стиха: «...Любовник ни один не вечный друг». Или, как в переводе С.Шервинского: «... Не любит тот, кто любит не навек». См. Еврипид. Трагедии, т. II. М., 1969. С. 662.

<sup>16</sup> См. О душе, III, 428a, 429a.

<sup>17</sup> Об «омонимах» Аристотель говорит тогда, когда два значения слова не поддаются одному определению. См. «Категории», I, 1аb: «Одноименными называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности разная, как, например, ζῷον («живое») означает и человека и изображение (пер. А.В.Кубицкого). «Одноименные» — омонимы, «речь о сущности» — родо-видовое определение. «Живое» — ср. русское слово живопись (калька с греч. ζωγραφία).

<sup>18</sup> Цитата — фрагмент, приписываемый Архилоху. Ср. *E.N.* VIII, 1156a.

<sup>19</sup> Источник цитаты не установлен, равно как и упомянутое в ней историческое событие.

<sup>20</sup> См. Геродот. История, II, 68. Ср. Аристотель. История животных, IX, 45.

<sup>21</sup> См. Эсхил. Прикованный Прометей, 488–492, пер. А.Пиотровского:  
Пернатых, кривокогтых хищных птиц полет  
Я объяснил, кого считать счастливыми,  
Кого — дурными. Птичьи все обычаи

Растолковал, чем кормятся и любят как,  
И как враждуют, как роятся стаями.

<sup>22</sup> «Энергия» (ἐνέργεια) — слово Аристотеля, обозначает реализуемую сущность, в этических контекстах чаще всего переводится как «деятельность» или «действительность», в контексте «Метафизики» «энергия» противостоит «возможности», или «способности» (δύναμις). В данном случае употребления это слово сохраняет и значение «сущности», и «действительности», т.е. того, что происходит или делается у нас на глазах.

<sup>23</sup> Ср. Политика, 1311 b 34.

<sup>24</sup> Феогнид. 125-126, пер. В.В.Вересаева.

<sup>25</sup> Ср. Риторика, III, 1416a36, а также Эсхил. «Агамемнон», 315.

<sup>26</sup> Греч. κοινὰ τὰ φίλων — ставшее пословицей изречение, приписываемое Пифагору (Диоген Лаэртский, VIII, 10). См. Платон. Лисид 207 с, Федр, 279 с, Горгий, 507 е. Ср. Марциал. Эпиграммы, II, 43. См. также Порфирий. Жизнь Пифагора, 33.

<sup>27</sup> Источник пословицы не установлен.

<sup>28</sup> Предположительно, фрагмент одной из утраченных драм Еврипида.

<sup>29</sup> Прозаический пересказ монолога Эдипа из трагедии Софокла «Эдип-царь», 604-617.

<sup>30</sup> Популярное изречение, ср. Е.Н. 1161b34 и «Риторика», I, 1371b15. Ср. прим. 4.

<sup>31</sup> В М.М. Аристотель приводит этот же стих как принадлежащий Еврипиду (1209b36).

<sup>32</sup> Евник — малоизвестный поэт периода древней комедии.

<sup>33</sup> Об Антифонте см. прим. 27 к книге III. Трагедия Антифонта под названием «Андромаха» больше нигде не упоминается. В числе трагедий Еврипида есть «Андромаха»; как можно судить по монологу героини в «Прологе», Андромаха тайно отослала к чужим людям сына, рожденного ею от Неоптолема, добычей которого она стала после падения Трои, поскольку опасалась неприязни Гермियोны, законной супруги своего властелина.

<sup>34</sup> См. прим. 31.

<sup>35</sup> «Подобно символам они тяготеют друг к другу...» — о «символах», половинках разделенного знака дружеского гостеприимства, см. Платон. Пир, 191a и 192a.

<sup>36</sup> О равенстве в дружбе см. Платон. Законы, 757a. «Одна душа» — ср. Диоген Лаэртский, V, 20: «На вопрос, что есть друг, он (Аристотель) ответил: "Одна душа в двух телах"» (пер. М.Л.Гаспарова).

<sup>37</sup> Кориск — воспитанник Древней Академии, один из адресатов шестого письма Платона, слушатель и близкий знакомый Аристотеля. После смерти Платона покинул Академию и уехал, как и Аристотель, в Малую Азию, но обосновался в Скепсисе — неподалеку от Атарнеи, где остановились Аристотель и Ксенократ. Имена Кориска и Сократа Аристотель охотно использовал как пример имен собственных, указывающих на конкретную единичную сущность в отличие от общего понятия, ср. Е.Е. II, 220a19: «Кориск смуглее всех на площади», а также «О софистических опровержениях», 175b15-27, «Метафизика» 1015b, 1026b, а всего более шестидесяти раз в разных произведениях. — прим. М.С.

<sup>38</sup> Ср. Политика I, 1253b25–33. См. также *E.N.*, 1161b3-8: «Невозможна дружба и с конем или быком или с рабом в качестве раба. Ведь [тут] ничего общего быть не может, потому что раб — одушевленное орудие, а орудие — неодушевленный раб, так что как с рабом дружба с ним невозможна, но как с человеком возможна» (пер. Н.В.Брагинской).

<sup>39</sup> Фратрия — подразделение филы, единицы административного деления афинского полиса.

<sup>40</sup> «Тирания, олигархия, демос» — подробнее см.: Политика, 1252a, 1278b, 1290 a. Ср. также *E.N. X*, 1160a34, 1161a25-30.

<sup>41</sup> «Дружба в гетериях» — гетерия: либо дружеское сообщество наподобие клуба, либо политическая организация с определенными политическими целями.

<sup>42</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии Софокла.

<sup>43</sup> См. прим. 19.

<sup>44</sup> «Из руки в руку» — ходячее выражение, означает непосредственный обмен услугами без дальнейших обязательств («продал-купил и до свидания!») Ср. *E.N. X*, 1162b 27.

<sup>45</sup> *Гесиод*. Работы и дни, 368 (370). Полностью стих читается так: «Другу всегда обеспечена будь договорная плата» (пер. В.В.Вересаева).

<sup>46</sup> Феогнид, 13-14, пер. В.В.Вересаева (с необходимым по контексту Аристотеля дополнением).

<sup>47</sup> Паммен — известный фиванец, гостеприимец Филиппа Македонского. Фифон — вместе с другом Гераклидом — убийцы царя Котиса (358 г. до н.э.). См. Политика, 1311b20.

<sup>48</sup> Комментаторы находят здесь описку: вместо «Продик» читают «Геродик» — имя врача, брата знаменитого оратора Горгия — см. *Платон*. Горгий, 448b, 456b. Врач Продик по другим источникам неизвестен.

<sup>49</sup> Ср. *E.N.*, 1164a15. Эту же историю Плутарх рассказывает о Дионисии Сиракузском (*De Alexandri magni fortuna*, 333F).

<sup>50</sup> Цитата из несохранившейся трагедии.

<sup>51</sup> Диоген Лаэртский приписывает изречение «друг — второе я» Зенону Китийскому, основателю стоической школы философии (VIII, 23). Порфирий в известной биографии приводит его слова как принадлежащие Пифагору (33). Ср. *E.N.*, 1166a31.

<sup>52</sup> Диоген Лаэртский называет это изречение в числе излюбленных сентенций Аристотеля (V, 21).

<sup>53</sup> Развитие этой мысли см.: *E.N.*, 1159a7–12.

<sup>54</sup> Диоскуры — почитаемые в Спарте сыновья Леды, братья Елены, Кастор и Полидевк (Поллукс). По преданию, то ли оба были детьми Зевса, то ли один Полидевк, но обоим приписывались чудодейственные способности, оба считались покровителями и заступниками воинов и мореплавателей. Спартанец, по-видимому, не пожелал отягощать дружественных ему покровителей своими проблемами. Что мог сказать ему наблюдатель? Возможно, что для друга важнее благо другого, чем собственное? Только вот что нужно считать благом для Диоскуров?

[Глава 1, как полагают современные издатели, не принадлежит восьмой книге *Е.Е.*, но была к ней присоединена достаточно поздно и произвольно. Рассуждение о двояком пользовании предметом (согласно его предназначению и неправильно), может быть воспринято как продолжение рассуждения из *Е.Е.* VII, 12. Основное содержание главы составляет опровержение мнения Сократа о том, что добродетель есть знание, основанное как раз на том аргументе, что знанием можно пользоваться «наоборот», и справедливый человек сможет поступать несправедливо, если добродетель тождественна знанию].

Глава 2. В соответствии с задачей, поставленной в *Е.Е.* I, 1214a15-25, Аристотель исследует в этой главе иррациональные причины человеческого благополучия, выясняя, в силу чего по счастливой случайности люди бывают счастливыми. Тема случая, удачи и зыбкости человеческого благоденствия была одной из доминирующих в литературе эллинской классики, достаточно вспомнить творчество великих трагиков, беседу Солона с Крезом в «Истории» Геродота (I, 32) или речь спартанских послов перед афинянами в пересказе Фукидида (IV, 17, 18). На мнения древних философов по этому поводу Аристотель ссылается в «Физике» II, 4–6. В *Е.Е.* Аристотель анализирует бытующие точки зрения на этот счет, проверяет их правомерность и делает вывод, что источником счастливой удачи могут быть как естественный бессознательный порыв (интуиция), так и случай сам по себе.

Глава 3. После анализа отдельных человеческих достоинств Аристотель переходит к исследованию идеала совершенной личности — понятия «нравственной красоты» (*καλοκαγαθία*, досл. «прекрасное и хорошее») как совокупности всех добродетелей. Доблесть и красота сопологаются и воспринимались как единство уже в героическом эпосе («Илиада» VI, 156), в V в. для обозначения высокого качества предметов одушевленных и неодушевленных употреблялось словосочетание «прекрасный и хороший» (см. Геродот, I, 30; V, 31), и одновременно оно стало термином, который указывал на принадлежность к социальной элите. «Прекрасными и хорошими» называли тех, кто был богат, благородного происхождения, не занимался ручным трудом, увеселял себя спортом и музыкой, приобрел опыт в правосудии и рассудительности и стремился к государственной деятельности. В IV в. в понятии «прекрасный и хороший» стал преобладать этический оттенок, оно стало синонимом нравственного совершенства, именно в этом смысле использовал его Аристотель в *М.М.* II, 1207b20–1208a4 и в *Е.Е.*

<sup>1</sup> 46a36–b1: Вопрос, поднятый в этом отрывке, рассмотрен в *М.М.* I, 1182b15, где доказывается, что Сократ был неправ, отождествляя добродетель со знанием, а также в *Е.Е.* IV (= *Е.Н.* V), 1129ab–15, где на примере справедливости/несправедливости раскрыто отличие знания от свойства (*ἕξις*).

<sup>2</sup> 46b4–36: Аристотель встает на точку зрения Сократа — добродетель (рассудительность) есть знание, — убеждается в ее несостоятельности и делает вывод, что рассудительность — это добродетель, а не знание.

<sup>3</sup> «Главенствующая над всеми» (*κυρία*) — в *Е.Е.* I, 1218b13 Аристотель включал в нее государственную науку, хозяйствование и практическую рассудительность (здравомыслие), в *Е.Н.* I, 1094a26–28 называл ее «наукой о государстве (политикой)».



<sup>4</sup> 46b37: благополучие (εὐπραγία) или благосостояние (εὐπραξία) Аристотель отождествляет со счастьем, ср.: «Политика» VII, 1325a21; «Риторика» I, 1360b14; «Физика» II, 197b5.

<sup>5</sup> Гиппократ Хиосский — пифагореец, математик сер. V в. Аристотель упоминает его чертеж квадратуры круга («О софистических опровержениях», 171b15), Плутарх говорит о его занятиях торговлей («Солон», 2).

<sup>6</sup> 48a1–b7: Наблюдая те ситуации, когда успех приходит к человеку случайно, а не благодаря его уму, знаниям или природным свойствам, Аристотель пытается проникнуть за завесу этой непредсказуемости и внести определенность в само понятие случая. Он ищет первоисточник, из которого вытекает как интуитивная, так и мыслительная активность человека и задает себе вопрос, что служит началом движения в душе. Таким исходным началом он признает «божественное в нас» в соответствии с тем, что Бог есть первоначало движения в целом мире. Этот постулат приводит Аристотеля к выводу о существовании двух видов счастливой удачи — удачи божественной, которая согласуется с интуитивным порывом, и удачи, которая наступает вопреки порыву.

<sup>7</sup> «Было уже сказано» — см. *Е.Е.* I, 1216a30–37. Рассматривая отношение «нравственно прекрасного» к благам, Аристотель касается также удовольствия как одного из благ и включает его в число вещей прекрасных.

<sup>8</sup> «В наших прежних сочинениях» — см. *Е.Е.* II, 1220b28; 1222a6–10; 1222b8; III, 1229a1–11; 1231b33; *М.М.* II, 1208a5–20.

<sup>9</sup> 49b10: Под верховным началом подразумевается душа, под подчиненным — тело.

<sup>10</sup> «В других сочинениях» — в «Физике» II, 194a35 Аристотель упоминает двойное значение «ради чего» и ссылается при этом на недошедший до нас диалог «О философии», в «Метафизике» XII, 1072b2 сказано кратко «цель бывает для кого-то и состоит в чем-то», та же мысль повторена и в «О душе» II, 415b2.

## Указатель терминов

233 = 1233; 145= 1145

- ἀγαθόν** [agathon] τό благо I 214a3. 33, b2, 215a17. 33, 216a10, 217a28. 33, b4. 5. 7. 8. 10. 11. 35, 218a31, b1. 6; IV 136b22, 137b1, 141a22. 31, 142a7, b22; VI 152b19. 25. 33; VII 238b14, 239b11. 30, 240b18, 242b30, 244a1, 245b1, 246a4; VIII 247b21, 248b25. 27. 28. 35; идея: I 217b6. 14. 20. 24, 218a37 (εἶδος); высшее благо (у Платона, τὸ ἀγαθόν): I 217b9, 218b7; первое из благ: 217b7. 10; само по себе (αὐτό): 217b3–14, 218a38, b8. 11; исполнимое (πρακτόν): I 217a31, 218b5. 6. 25; V 141b12; блага внешние и блага в душе: II 218b32; VIII 249a15; как предмет выбора (ἀρετόν): 218b33 (более предпочтительны блага в душе); IV 131b23; VII 237a1, 246a4, 248b19; просто, как таковое (ἀπλᾶς): I 218a27; III 228b19. 20; IV 129b5, 134a34, b4, 137a26; VI 152b3. 26, 153a30; VII 235b31. 32. 34, 236a9, b27. 34. 37. 39, 237a1. 5. 12. 17 (= ἀρετῇ τοῦ φῦσει σπουδαίου), 238a3. 5. 7, b6. 7; VIII 249a12. 18, b25; для кого-то (τινί, τοῦτι): III 228b19; VI 152b27; VII 235b31, 237a12, 238a4 (для тебя, σοί); в собственном, главном смысле (κυρίως): V 144b7. 31; VI 153a16; чужое: IV 134b5; человеческое (ἀνθρώπινον): I 217a22. 31 (ἀνθρώπου πρακτόν), 218b12. 25, V 140b5. 21; блага по природе, от природы (φύσει): VII 237a4, b31, 238a17; VIII 248b27. 29. 40, 249a1. 5. 7. 25, b17; необходимые: VI 154a12; и бытие (I 217b26) и категории (b29); и цель: I 218b11, 18, 25; II 227a20; и желание (βούλησις): II 227a29. 30; и намерение: V 142b20; и удовольствие VI 152b8. 9. 12, 153b4, 154a2; VII 236b27, 237a27. 33; VIII 249a17. 18; и зло: I 214b21; II 225a18, 227b3; IV 131b20, 132a16; V 140b5; VI 153b4, 154a11. 12; VIII 247b4. 13; кажущееся благом (φαίνόμενον α.) II 227a22; VII 235b26сл., 236a9сл.
- ἀγαθός** [agathos] 1) добродетельный (ὁ ἀγαθός): II 222a17; IV 130b27; V 143b23 (ἀνὴρ), 144b1, 145a1. 21; VI 153b 20; VII 234b27, 237a21, b4, 238a4. 5. 6. 8, 239b12, 240b15. 19. 21. 27. 28, 244b4; VIII 248b26; (οἱ ἀγαθοί): VII 235a33, 237a11, b30, 243a1; VIII 249a1; 2) благой, хороший, добродетельный I 216a39, 217b25 (жизнь); II 219a35 (душа); VIII 247a26. 27 (кормчий), b1 (судьба)
- ἀγνοητικά** [agnoētika] невежественные поступки VIII 246a38
- ἀγνοια** [agnōia] неведение I 217a4; II 225b6. 7, 226b32, 229a16, 229b26, 230a31; IV 135b12, 136a7. 8, 144a16, 145b27. 29, 147b6; VIII 246a33, 246b3. 16. 21. 25. 26. 29
- ἀγριος** [agrios] свирепый, [дикий] III 229a25, 231b9
- ἀγροικος** [agroikos] деревенщина, дикарь III 230b19, 234a5. 8; VI 151b13
- ἀγχίνοια** [anchinoia] хитроумие V 142b5. 6
- ἀδικία** [adikēma] несправедливый поступок, преступление IV 130a28, 134a12. 17, 135a9. 10. 13. 19. 21. 22, b20. 23, 136a2, 137a2, 138a24
- ἀδικία** [adikia] несправедливость III 234a30; IV 129a, 130a–b, 134a–b, 135, 138a, 138b10, 150a6; VIII 246a36, b4
- ἀδικος** [adikos] несправедливый II 223a39, b1. 15. 34. 35; IV 129a31. 32, b2. 6. 11, 130a27, 131a10, 134a2. 17. 18. 21, 135a19, b25, 136a2, b33, 138a14. 16; VI 149b13, 151a10, 152a17; VII 234b29. 30, 236b13. 14, 240a19, 243b36, 244a31; VIII 246a37
- ἀθάνατος** [athanatos] бессмертный II 225b34; III 230a4

- αἰδήμων [aidēmōn] стыдливый III 233b29  
 αἰδῖος [aidios] вечный I 218a12. 14; V 139b23. 24  
 αἰδώς [aidós] стыд, стыдливость II 220b13, 221a1; III 229a14, 230a17. 19, 233b26, 234a32  
 αἵρεσις [hairesis] выбор, избрание I 215b21. 35, 216a15; II 222a33; III 233a4; VIII 249a25, b1. 16  
 αἰρετός [hairetos] достойный избрания, предпочтительный I 214a32, 215b17. 21; II 218b33; III 228a13. 17; IV, 131b22. 23, 134a4; VI 148b3; VII 234b22, 236b29, 237a1, 241a40, 244b15. 27. 34. 35, 245a2, b22, 246a3. 4; VIII 248b19; более предпочтительный (αἰρετώτερος): II 218b33, 228a13. 17; V 140b23; VI 150a36, 153b11, 154a26; VII 241a40, 244b34, 246a4  
 αἰσθησις [aisthēsis] чувство, ощущение, чувствительность I 215b33; II 226a37, b1; III 230b18, 231a5. 14. 21; VII 236a1. 38, 245a26. 39  
 αἰσθητικός [aisthētikos] ощущающий, связанный с чувствами II 219b23, 220b13; VI 147b17  
 αἰσθητός [aisthētos] осязаемый, чувственно данный III 230b24. 36. 39, 231a38; VI 147b10, 152b13, 153a13. 15; VII 237a25, 245a2. 7  
 αἰσχροκερδής [aischrokerdēs] жадный III 232a12. 13  
 αἰσχρός [aischros] постыдный III 228a6. 10, 230a33, b27, 232b2; VI 149a24, 150a28, 151b22, 152b21  
 αἰσχυνηλός [aischynētelos] застенчивый II 220b17  
 ἀκολασία [akolasia] необузданность, распущенность II 220b20, 221a2; III 230a37, b7. 9. 12, 231a18. 21. 39; IV 130a30; VI 146b21, 147b28, 148b12, 149a5. 20. 22, 149b30, 150a10, 151b31; VIII 246b24. 28  
 ἀκόλαστος [akolastos] необузданный, распущенный II 221a19; III 229b36, 230a38, b4. 7. 30. 35, 231a18. 23. 25. 28. 30; IV 130a26. 27; VI 145b16. 20, 148a6. 13. 17, 149b31, 150a21. 30. 32, b16. 29, 151a20. 24, b22, 152a4, 153a34, 154a10, b15; VIII 246b13, 248b31  
 ἀκούσιος [akousios] недобровольный II 223a18–35, 223b17–39, 224a1–13, 224b39, 225a20–b2; IV 131a3. 6, b26, 132b31, 135a20–b2, 136a5–21  
 ἀκρασία [akrasia] невоздержанность II 223a37, b11. 18. 31; III 229b35. 37, 231b4, 237a8. 9; V 136b2; VI 145a16. 35, b9. 26, 146a18–33, b3–18, 148a2, b5–11, 149a2–24, b18–25, 150b6–36, 151a6, b18–32, 152a25–34, 154b32; VIII 246b13  
 ἀκρατής [akratēs] невоздержный II 223a37–b36, 224a38, b9–36; III 231a25; V 136a32, b6. 8; V 142b18; VI 145b11–34, 146a6. 34, b3–19, 147b4–20, 148a10. 13, b13, 149a4, b2, 150a13, b13, 151a4–30, b22. 25, 152a4–20; VII, 236b17, 238b4, 240a16–b13. 22, 241a19, b14  
 ἀκρίβεια [akribēia] точность, строгость III 227a11; VII 236b18  
 ἀκριβής [akribēs] точный II 221b8; III 231b2; V 141a9. 16  
 ἀκριβοδικαῖος [akribodikaios] крючковатор IV 138a1  
 ἄκρον [akron] 1) крайность IV 133b2; крайности: II 220b31; III 234a34, b6; IV 133b2; 2) кончик[языка]: III 231a13  
 ἄκων [akōn] недобровольный II 223b10. 17. 25, 224b3. 23. 39, 225a19. 23, b10; IV 135a17, b4. 7; V 144a15; VI 153b21; VII 240a16  
 ἀλαζονεία [aladzōneia] хвастовство, тщеславие I 217a4; II 221a6  
 ἀλαζόν [aladzōn] бахвал II 221a24; III 233b39, 234a2  
 ἀλήθεια [alētheia] 1) истина II 215b2, 216a24, b31, 221b30, 227a2; III 229a30, b25, 232b21. 29; IV 133a27, b19; V 139a18. 26. 30, b12, 142b11; 2) правдивость II 221a6  
 ἀληθής [alēthēs] правдивый III 233b38, 234a2. 33  
 ἀληθινός [alēthinos]: φίλος истинный [друг] VII 234b29, 236b28. 31  
 ἀλλαγὴ [allagē] обмен IV 132b13, 133a19. 24. 28, b11. 15. 17. 26  
 ἀλλακτικὴ [allaktikē]: κοινῶνα торговый обмен IV 132b32  
 ἀλόγιστος [alogistos] безрассудный, нерасчетливый III 229a21, 232a17; VIII 248a7  
 ἄλογος [alogos] 1) не обладающий суждением, неразумный; часть души: II 219b31, 220a10,

b6, 221b31; IV 138b9, 139a4; VII 246b13. 20. 21. 23, 249b22; 247b19 (влече-ние);  
2) нерасчетливый, не прибегающий к расчету VIII 247b25, 248a31. 34, б6; 3)  
безотчетный, не поддающийся отчету VIII 247a13, б7

ἀλυπία [alypia] отсутствие страданий VI 153a31

ἄλυπον [alypon] τό = ἀλυπία VI 152b16

ἄλυπος [alypos]: βίος беспечальная [жизнь] VI 153a28

ἄμαρτημα [hamartēma] ошибка IV 135b12. 18, 137b17. 25

ἁμαρτία [hamartia] = ἁμαρτήμα прегрешение II 226a36; III 230b5, 231a24; V 142a21, б10;  
VI 148a3

ἀμέλεια [ameleia] беспечность II 225b14. 15

ἀμεταμέλητος [ametamelētos] не способный к раскаянию VI 150a22

ἀναγκαῖος [anankaios] необходимый I 215a27, 216b16; II 222b37, 223a1, 224a13; III 230b20,  
232a9, 233a36; VII 243a35, 244a16, 245b6

ἀνάγκη [anankē] необходимость II 223a11, 224a8. 14. 16. 39, б13, 225a36

ἀναίσθησία [anaisthēsia] нечувствительность II 221a2; III 230b13, 231a39

ἀναίσθητος [anaisthētos] нечувствительный II 221a21, 222a42; III 230b14, 231a26, 234b9

ἀναίσχυντία [anaischyntia] бесстыдство II 221a1; III 233b27

ἀναίσχυντος [anaischynios] бесстыдный, бесстыжий II 220b18; III 233b28

ἀναλγησία [analgēsia] бесчувственность, вялость II 220b38

ἀνάλγητος [analgētos] бесчувственный, вялый II 220b17, 221a16; III 231a32

ἀναλογία [analogia] пропорция, подобие IV 131a31, б12. 15. 28, 132a1. 30, б33, 133a6. 11,  
б1, 134a6. 27; VII 238b21, 240a13, 241b33. 36, 242a4

ἀνάλογον [analogon] соотношение, подобие, соответствие VII 241b38, 242a30. 31, б6. 7. 16.  
19, 243b29. 31. 32

ἀναμάρτητος [anamartētos] безошибочный II 227b12

ἀνάξιος [anaxios] недостойный, непристойный III 232b13, 239a7. 9

ἀνδράποδος [andrapodos] рабский I 215b34

ἀνδραποδῶδης [andrapodōdēs] раболепствующий III 231b10. 19. 26

ἀνδρεία [andreia] мужество, смелость I 216b5. 22, 218a10; II 220b19, 39; III 230a11. 12,  
232b1, определение: III 228a26–b3 (τί ἐστι), 229a1 (ἀκολούθησας τῷ λόγῳ),  
230a29 (ἀρετή). 34 (μεσότης); и страшное (φοβερά): 228b4–229a11, истинное:  
230a21; 230a8–33; виды по подобию (εἶδος καθ' ὁμοίωσιν): 229a11–31,  
гражданское (πολιτικῆς): 229a13сл., воинское: 229a14; по неопытности 229a16;  
от надежд: 229a18; варваров: 229a20, б30; есть знание (по Сократу): 230a8

ἀνδρείος [andreios] мужественный, смелый I 216b22, III 228a27, б4. 9. 14. 26. 28. 39, 229a4.  
6. 10. 25, б1. 10. 14. 25. 26. 34. 38. 40, 230a18, 232a25. 26; IV 129b19, 137a20;  
V 144b5

ἀνέγκλητος [anenklētos] безупречный VII 243a3. 6

ἀνελευθερία [aneleytheria] скудость II 221a5; III 231b37, 232a15; IV 130a19

ἀνελεύθερος [aneleytheros] скупой II 221a34; III 231b31, 232a6. 11, 233b15, 234b3

ἀνθρώπινος [anthrōpinos] человеческий I 217a22; II 219b27. 37; III 228b25, 229b20; IV 135a  
4, 136a9, 137a30, 140b21, 141b8; VI 149a20, б28; VIII 247b7, 248a6

ἄνθρωπος [anthrōpos] человек I 215b13. 36, 217a31. 40, 218b12. 25; II 219b39. 40, 222b17.

19. 28, 223a4, 224a27, 226b22, 228a7; III 228b28, 229b17. 18, 230b32; IV 134a35,  
135a29; V 139b5, 140b5, 141a22. 33. 34, б13, 143b20. 22; VI 147a5. 6, 148b20,  
149a16, 150a3. 6. 8, 154b30; VII 236a4. 12, б8, 237a4. 15. 16. 28. 29, б32, 238a18,  
б19, 240b31, 242a22. 26. 33, 244b10; VIII 249b9; люди (ἄνθρωποι): I 214a20. 23.  
27, б13, 215a34, б33, 216b2. 28, 217a25; II 222b17, 223a3, 225b34, 226a27; III  
230a6, 232b11; IV 129b4, 135b22, 137a5; V 140b9, 141a23, 145a23. 30. 32; VI  
147a11, 148b16. 22, 150a1, 152a33 (шт.), 153b25, 154a34; VII 235a27 (шт.),  
236b5, 238a23. 25, 239a22; VIII, 249a20

ἄνισος [anisos] неравный IV 129a33, б1. 10, 130b9. 11. 12. 13, б33, 131a10. 11. 13, 132a1. 7. 25

- ἀνισότης [anisotês] неравенство II 222a25; III 231b20  
 ἀνόητος [anoëitos] неразумный III 231b10, 232b38  
 ἀντιπεπονηθός [antipeponthos] ответное претерпевание, взаимный расчет: IV 132b21. 23. 32, 133a11. 32, 134a23  
 ἀντιπροαίρεσις [antiproairesis] взаимное предпочтение VII 236b3, 237a31. 32  
 ἀντιφιλία [antiphilia] взаимная привязанность VII 236b3  
 ἀνώμαλος [anómalos] непредсказуемый, неупорядоченный III 229a27, 234b4  
 ἀνόνημος [anónymos] не имеющий названия, безымянный II 221a3. 30, 221a4, 224a19; III 231b1, 233a39, b21  
 ἀόργητος [aorgêtos] безропотный III 231b10  
 ἀπάθεια [apatheia] нечувствительность II 222a3  
 ἀπαθής [apathês] не подверженный чувствам, бесстрастный II 220b10, 221a22; III 228b33. 38, 229b9  
 ἀπαίδευσις [apaideusia] непросвещенность I 217a7. 8  
 ἀπειρία [apeiria] неопытность III 229a16, 247b13  
 ἀπειρόκαλοι [apeirolakoi] люди дурного пошиба III 233b1  
 ἀπέχθεια [apechtheia] враждебность II 221a7  
 ἀπεχθητικός [apechthêtikos] враждебный II 221a26; III 233b32  
 ἀπιστος [apistos] недоверчивый VII 237b28  
 ἀποδείξις [apodeixis] доказательство I 215a7, 218a25; II 222b31, 234a12; V 140a33. 34; 141a2, 143b1. 10. 13; VI 147a20  
 ἀπόδοσις [apodosis]: τὸν νομισμάτων возврат [денежного долга] VII 243a29  
 ἀπολαυστικός [apolaystikos] 1) преданный наслаждениям I 215b4; II 222a35. 38; 2) полная наслаждений [жизнь]: I 215b1, 216a18. 29  
 ἀρονος [aronos] бездельник II 222a35  
 ἀπορία [aporía] затруднение, апория I 214a10, 215a3, 218a33; II 224b37; III 235b14. 18; IV 137b6. 11; VI 146a22. 24, b6. 8; VII 243a14, 244b21  
 ἀρέσκεια [areskeia] подхалимство, подобиострастие II 221a8. 27; III 233b34  
 ἀρεσκός [areskos] подобострастный III 233b37  
 ἀρετή [aretê] добродетель, достоинство I 214a33, b3, 215a34, b4, 216a21. 37, 216b4. 10. 20; II 218b34. 37, 219a2. 4. 21. 20. 26. 37, b8, 220a3. 7. 24, 222a20, 223b12, 1227b18, 228a13; III 230a27. 29, 232a31. 35. 37, b23, 234b13; IV 129b23. 28. 30. 32. 34, 130a4, VII 236a13, 239a10, 243a3, 244b5; VIII 246b11. 30. 35, 248b8. 10. 12. 40, 249a15; есть знание (по Сократу): 216b6, 246a35, b1; определение: 219a32 (есть наилучшее состояние), 222a6, 227b8, 237a16 (устойчивое состояние), есть совершенство души: 220a4; назначение 219a27; телесные: 248b29; совершенная: 219a39; 129b26. 30. 31; 249a16; деятельность добродетели: 219a33; питающей души, а также и тела, не есть часть полной добродетели: 219b21-22, b39; и человеческая душа: 219b26-27; нравственная и мыслительная: 220a5; разумной и неразумной частей души: 221b28-32; VIII, 246b19-21; определение нравственной добродетели: II, 220a13-, 220a29-31 (есть состояние, порождаемое лучшими движениями души); 220a35-38, 221b38, 222b9, 227b2. 5; VI, 152b5 (имеет дело с удовольствием и страданием); как середина: 220b34-35, 222a10. b13, 227b5; III, 228a23; и нечувствительность (ἀπάθεια): 222a4; похвальна (ἐλαίνετόν): 223a9, 228a10; есть действие добровольное: 223a14-22, 228a8; и выбор: 227b8. 12; и цель: 227b23-24. 34-228a2; и воздержность: 227b16; в целом, полная (ἁλή): IV 130a9, b23; V 144a5; отдельные нравственные добродетели: 228a23-233b15; мужество: III 228a28-1230a36; целомудрие: 230a37-231b4; справедливость: IV 130a14-; сообщает человеку величие души: 232b24; величие души как отдельная добродетель: 232b25-233a30; середины страстей не суть добродетели: 234a24; природные: III 234a28; V 144b3. 16. 36; VI 151a18; VII 238a14; и рассудок 232a39, 234a29; в собственном смысле:

- 144b4. 16-17; и польза: 234b23; относящаяся к другому: IV 130a4-7. 13; дружба, основанная на добродетели: 236a32, b1, 237a10, 238a31, b17, 239a2. 12, 240b16, 242b2. 39, 243a36, 244a1, b17; добродетель учит согласовывать благо как таковое и благо для себя: 237a2; по природе хорошего человека есть благо как таковое: 237a17; бога и человека, соотношение: 238b19; властвующего: 246b12; и рассудительность (φρόνησις): 246b35-38; есть орудие ума: 248a29; добродетели и добродетельные дела прекрасны: 248b37
- ἀριθμητική [arithmētikē] ἀναλογία арифметическая [пропорция] IV 132a2. 30
- ἀριθμός [arithmos] число I 216a5, 218a18. 19. 25; IV, 131a30. 31, 131b16; V 139b16; VII 241b35, 242a4; равно по числу (κατ' ἀριθμὸν ἴσον, ἀριθμῷ ἴσον): IV 134a8; VII 238b21, 241b33, 242a4, b11. 12. 13
- ἀριστοκρατικός [aristokratikos] I. сторонник аристократии IV 131a29  
II. аристократический: VII 241b30. 36
- ἁρμονία [harmonia] гармония VII 235a28; VI 155b5; VII 241b29
- ἀρχή [archē] 1) начало IV 131a5; V 139b14, 28-34, 140a13-17, 34, b18. 20. 32. 34, 141a8. 17, 142a19; VI 146b14, 150a5, 151a15. 18. 19. 26; поступков: 136b28, 139a19. 31, b5, 140b16. 18, 144a32. 35; рассуждения: 218b27; 218b31; 222b15; 235a10, b25; 144a13, 145a15; начало есть ум: 143b10; 2) власть IV 130a1 (цит.), 132b28
- ἀρχιτεκτονικός [architektonikos] руководящий, главенствующий I 217a6; VI 141b22. 25
- ἀρχιτέκτων [architektōn] соиздатель VI 152b2
- ἀσθένεια [astheneia] бессилие VI 150b19
- ἀσθενής [asthenēs] слабый, немощный III 228b14. 35; VI 146a15. 16; VII 248b33
- ἀσκήσις [askēsis] упражнение I 214a19
- ἀσωτία [asōtia] мотовство, небрежность II 221a5; III 231b37, 234b12
- ἀσωτος [asōtos] мот, небрежный II 221a33; III 231b31, 232a7. 9. 16. 24, 234b3; VI 151b7
- ἀτελής [ateleis] 1) несовершенная [жизнь, деятельность]: II 219a36. 38; 2) неоконченный: 219b7; 3) не проявляющий себя полностью: 219b23; 4) заурядный [человек]: VII 237a29
- ἀτιμία [atimia] бесчестье IV 138a13
- ἄτοπος [atopos] I. чудак: I 215b8; II. нелепый: VI 149a15; нелепо, странно (ἄτοπον ἐστί): I 215a2; II 223b2; IV 136a21, 137b3; V 141a20, 143b33; VI 146a5, 147a9; VII 235a33, 239a5; VIII 246b19. 26, 247a17
- ἀτυχής [atychéis] неудачник VII 247a2. 13
- ἀτυχία [atychia] неудача, несчастье IV 129b3; VII 235b8. 9, 238a15. 19, 246a10
- αὐθάδεια [aythadeia] себялюбие II 221a8. 28; III 233b34
- αὐθάδης [aythadēs] себялюбец III 232a24, 233b36
- αὐθέκαστος [aythekastos] бесхитростный III 233b38
- αὐξήσις [auxēsis] 1) рост: VI 154b10; 2) приумножение, выгода: III 232a8
- αὐξήτικόν [auxētikon] способствующая росту [часть души] II 219b39
- αὐστέροι [austēroi] угрюмые VII 240a2
- αὐτάρκεια [autarkeia] самодостаточность V 134a27; VII 244b1
- αὐτάρκτης [autarkēs] самодостаточный VII 244b3. 11
- ἄφοβος [aphobos] бесстрашный III 228b4. 16, 229a4
- ἀφροδισία [aphrodisia] любовные утехы I 215b31; III 230b27; VI 147a15, b27, 148b29, 152b17, 154a18
- ἀφροσύνη [aphrosynē] безрассудство, неразумие I 214b10; VI 146a27, 149a5
- ἄφρων [aphrōn] безрассудный, неразумный, неблагоприятный III 234a34; VI 149a9; VII 236a5, 239b13, 246b7, 247a4. 16. 18. 21, b25, 248b31
- ἄχρηστος [achrestos] бесполезный IV 133a31; V 141b7; VII 235a36. 39, b1. 4. 5, 239b24
- ἀψυχος [apsychos] неодоушевленный II 220b3, 224a16. 23. 26, b5; IV 136b30; VI 150a3; VII 236a10, 237a39, 239b40, 241a9, b24
- βάναισος [banaysos] низкий I 215a29. 30

- βία** [*bia*] принуждение II 224a14; принудительно, насильственно (*βίαια*): II 220b5, 224a9. 10. 12. 17. 19. 20. 21. 31. 34. 36. 38. 39, б1. 3. 4. 8. 10. 15. 21. 28. 37. 38. 39, 225a2. 11. 12. 15. 17. 23. 34. 36
- βίαιος** [*biaios*] принудительный, насильственный II 223a30. 33. 34, б20. 21, 224a10. 11. 13. 15. 25. 30; IV, 131a8
- βίος** [*bios*] жизнь I 214b10, 215a4. 26. 35. 36, б22, 216a18. 28; II 219b18; III 234b33; IV 134a 26; V 141a28; VI 153a28, б14, 154a6; VII 242a22
- βλαξ** [*blax*] незадачливый VIII 247a18
- βουλευεσθαι** [*boyleyesthai*] обсуждать, совещаться II 226a22. 25. 27. 28. 34, б10. 12. 14. 15. 18. 20. 22. 33, 227a5. 6. 7. 8. 13. 15. 16. 19; V 139a12. 13, б7, 140a26. 31, б1. 9. 10. 11, 142a21. 31, б3. 4. 5. 8. 15, 143a6; VI 150b20. 21, 152a19; VIII 248a18. 19. 21. 31
- βούλευσις** [*boyleysis*] обсуждение III 226b20; VIII 248a32
- βουλευτικός** [*boleytikos*] 1) способный вести обсуждение II 226b30; V 140a31; 2) связанное, совокупное с обсуждением II 226b9 (мнение). 17-19 (стремление). 25 (часть души); V 139a23; 3) совещательная [деятельность, способность] как часть политики V 141b27. 33
- βουλή** [*boyle*] обсуждение, обдумывание, готовое решение II 226b8; V 142b1. 16. 21; VIII 248a21
- βούλησις** [*boylēsis*] хотение, желание II 223a27, б26. 34. 39, 225b25. 32, 226a7. 16. 17, б2, 227a3. 28; IV 136b5. 7. 24
- βουλῆτόν** [*boylēton*], τό желанное, предмет желания VII 235b25
- βιαμολόχος** [*bōmolochos*] балагур III 234a5. 8
- γένεσις** [*genesis*] возникновение I 214a28, 216a8; II 221b30, 224b30. 33, 226a24, 226b13; V 140a11, 143b20; VI 152b13. 14. 23. 28, 153a9. 13. 15. 16; VII 241b9
- γενετή** [*genete*] рождение: ἐκ γενετῆς с рождения II 224b31; V 144b6; VI 154a33; VIII 247a10
- γένος** [*genos*] род II 219a40, 225b20; III 231b2, 234a32; IV 130b1, 137a34, б9; V 139a9, 140b4, 142a34; VI 145a27, б2, 148a23, б16, 149b28. 33, 150b14. 15. 35; VII 236a17, 238b22, 239a10, 242a22; VIII 246b36
- γνώμη** [*gnōmē*] 1) разумение, понимание V 143a19. 20. 23. 26. 27. 34, б7. 9; 2) мысль I 214a1
- γνώριμος** [*gnōrimos*] понятный, известный I 216b34; III 230b16; V 139b33, 142a15; VI 153b35
- γνώρισις** [*gnōrīsis*] знакомство VII 237a31
- γνώσις** [*gnōsis*] знание, познание I 216b18; VII 244b28; VIII 246b36
- γνωστός** [*gnōstos*] познаваемый, доступный познанию VII 245a2. 8. 10
- δαίμονιος** [*daimonios*] необычайный V 141b7
- δαπάνη** [*dapanē*] трата, издержки II 221a33; III, 233a32. 33. 36
- δαπανηρία** [*dapanēria*] расточительность II 221a11
- δειλία** [*deilia*] трусость II 220b20. 39; III 228b3; IV 130a18. 30; VI 149a5. 8
- δειλός** [*deilos*] трусливый, трус II 221a18; III 228a31. 39, б5. 23. 35, 229a4. 10. 22, б2. 10. 22. 23, 230a13; IV 138a17; VI 149a8
- δεινός** [*deinos*] 1) ужасный (= страшный), опасный III 229a15. 16, 230a10. 16; 2) изобретательный, хитроумный II 220a12; V 144a27, 145b19; VI 152a10; 3) искусный, изощренный VI 146a23; VIII 247a21
- δεινότης** [*deinotēs*] изобретательность V 144a23, б2. 15; VI 152a11
- δεσπότης** [*despotēs*] господин VII 239b24. 25, 240a34, 241b19. 23, 242a28, 244b9; VIII 249b8
- δεσποτικός** [*despotikos*] деспотический IV 134b8, 138b7
- δημοκρατικός** [*dēmokratikos*] демократический IV 131a27; VII 241b35
- διαγραφή** [*diagraphē*] изображение III 228a28
- διάθεσις** [*diathesis*] состояние II 218b38, 219a12. 31, 220a19. 22. 26. 29; III 228b2, 231b9, 233a5; VI 145a33
- διάνοια** [*dianoia*] мышление, разум, практический разум, мысль, размышление I 214a29,

- 217a6; II 223a25, 224a6, 225a28, 31, 32, b1; V 139a1. 21. 26. 27. 33. 35, 142b12; VI 146a25, 148a10; VII 241a18
- διανοητικός** [*dianoētikos*] мыслительный, разумный, относящийся к разуму II 220b5. 8, 221b29; V 139a29. 30, 139b5
- διδασκαλία** [*didaskalia*] обучение I 218b17; V 139b26
- δικαιοπράγῃμα** [*dikaioprágēma*] справедливый поступок IV 135a12. 20
- δικαιοπραγία** [*dikaioprágia*] справедливый образ действий IV 133b30
- δίκαιον** [*dikaion*], τὸ справедливое I 214a5, 215b12, 217b31; II 221a4, 227a3; IV 129a8. 9. 25. 34, b12. 14. 17, 130b30, 131b32, 134b35, 135a6. 9. 15, 137a32, 138a5; V 144a12; VII 234b21. b25, 238b20, 241a37, b11. 13. 14. 15. 34. 37, 242a11. 12. 16. 19. 20. 21. 27. 31, b1. 5, 243a11. 15. 33, b16, 244a11; VIII 249a8
- δίκαιος** [*dikaios*] справедливый I 216b8. 23, II 220a6, 223b3. 12. 35; IV 129a8. 33, b11, 134b3, 135a19, b3, 136a3. 26, 137a18; V 144b5; VII 234b30; VIII 246b31
- δικαιοσύνη** [*dikaiosynē*] справедливость I 216b4. 7. 23, 218a10. 18; III 234a31, b1. 31; IV 129 b29 (цит.), 130a11. 13, b6. 15, 134a1. 14, 138b13; VII 242a30, 243a33; VIII 246a36. 37, b3. 17, 248b21; совершенная добродетель: 129b26; величайшая: b28; всецелая добродетель (ἄλη): 130a9, b19; отдельная (ἐν μέρει, κατὰ μέρος): 130a14, b16. 30; есть чужое благо: 130a4, 134b6; есть середина: 133b32, и порядочность: 137a32, 138a3
- διορθωτικός** [*diorthōtikos*] 1) исправительный [вид справедливости] IV 131a1, b25, 132b24; 2) преуспевающий VIII 248b5
- διορισμός** [*diorismos*] определение II 224a9; IV 134b33, 136b3. 24, 138a27
- δόξα** [*doxa*] 1) молва: 214b8, 215a29, 216a22, 233b5; 2) мнение: 214b8, 215a6, 217b2. 16, 225 b23, 226a1. 5. 6. 15. 16. 18. 32, 226b2, 227a4, 230b24, 232b16, 235a29
- δουλεία** [*doyleia*] рабское состояние IV 133a1
- δοῦλος** [*doylos*] раб VII 239b24. 25, 240a34, 241b19. 23. 24, 242a18. 28; VIII 249b8
- δύναμις** [*dynamis*] 1) возможность II 218b36-38 (и свойство, ἔξις), 219b33, 220b8. 11. 15. 16, 221b35; III 230a25; VII 237a35, 244b2, 245a6; VIII 246b32, 248b9. 29; 2) сила 219b33 (души), 221b17 (чувств, παθητική); 3) способность 227b40, 232a29, 134b19. 26, 141a28, 143a28; 152a27; и знание: 129a12. 13; и рассудительность: 144a28-29; и действительность: 153a25; 4) смысл, значение 230a35, 130b1; 5) могущество 249a10; 6) по мере сил (κατὰ δύναμιν) 243b12
- δυσπείστος** [*dyspeistos*] тот, кого трудно убедить VI 151b6
- δυστράπελος** [*dystrapelos*] неостроумный III 234a5
- δυστυχία** [*dystychia*] несчастье VI 153b19; VII 238a18
- ἐγκλημα** [*enkliēma*] обвинение IV 131a23; VII 242b37, 243a3. 12. 21, b14
- ἐγκράτεια** [*enkrateia*] воздержность II 223b12. 18, 227b15. 16. 18. 19; III 231b4; VI 145a18. 36, b8, 146a14. 17, b3. 18, 148b11, 149a21, b25, 150a34. 36, b6, 151b28. 32. 33, 152a25. 34, 154b32; VIII 246b24
- ἐγκρατής** [*enkrateēs*] воздержный II 223b11, 224a32. 34. 39, b9. 27. 37; III 231a24; VI 145b10. 13. 14, 146a10. 11, b10. 12. 15, 147b22, 148a14, 150a14. 33, 151a29, b7. 10. 16. 25. 27, b34; VII 240a16
- ἐθισμός** [*ethismos*] привычка VI 152a29
- ἐθιστός** [*ethistos*] приобретенный привычкой VI 151a19
- ἔθος** [*ethos*] привычка, навык II 220b1; VI 148b17. 27. 30. 34, 152a30, 154a33
- εἴρων** [*eirōn*] притворщик II 221a25; III 233b39, 234a1
- εἰρωνεία** [*eirōneia*] притворство II 221a6
- ἐκούσιος** [*hekoysios*] действующий по своей воле (о лицах), добровольный, преднамеренный (о действиях) II 223a17. 20. 21. 23. 25. 29. 35. 39, b2. 4. 14. 15. 16. 21. 26. 29. 34. 37, 224a2. 5. 7. 9. 12. 14. 19, 225a34. 36. 37, b2. 8. 9. 17. 21, 226a20, b34. 35. 38, 228a8. 11; IV 131a2. 3. 4. 5, b26, 132b13. 19. 30, 135a20. 22. 23, b1. 9, 136a16. 17. 18. 19. 21. 22, b13, 138a20. 34; VII 234b34, 243a8. 9



- ἐκστατικός [ekstatikos] 1) выводящий из себя III 229a25; 2) отказывающийся, пренебрегающий (рассуждением, своим мнением) VI 145b11, 146a18, 151a. 20. 26
- ἐκάν [hekôn] добровольный I 215b28; II 223b1. 5. 10. 17. 25. 28, 224a2, 38, b1. 3. 10. 27. 38. 39, 225a36; IV 135a17. 28, 136a4. 13. 15. 23. 31. 32. 33, b1. 2. 5. 6. 19. 27, 138a8. 9. 10. 12. 23; V 140b23; VI 146a7, 152a15, 153b21; VII 240a16; VIII 246a33
- ἐλευθερία [eleytheria] свобода IV 131a28
- ἐλευθέριος [eleytherios] щедрый III 231b32, 232a9. 24, b3, 233b15; VI 151b7
- ἐλευθεριότης [eleytheriôtês] щедрость II 221a5; III 231b28. 36, 233b14, 234b12
- ἐλεύθερος [eleytheros] свободный IV 134a27
- ἐλλειψις [elleipsis] недостаток II 220b22, 222a9. 13. 20. 24. 27. 30, b6. 10, 227b7; III 231a35, b1. 17. 34, 233b17, 234b8; IV 133a21, 134a7. 9, 137a27; VI 138b19; VII 239a9
- ἐλπῖς [elpis] надежда I 215a11, II 224b17. 20; III 229a18, b31
- ἕξις [hexis]: τῆς ψυχῆς состояние души, душевное качество I 216b25; II 218b14, 221b9, 222a 6. 18. 21. 40, b5. 6. 11; III 228a30, b31, 229b22, 233b19; IV 129a7, 130a13, 133b2, 138a2. 3; V 138b21. 32, 139a16 (βελτίστη). 22 (προαιρετική). 34 (ἠθική), b13. 31 (ἀποδεικτική). 35, 140a4. 5 (ποιητική). 7. 9. 10. 20. 22, b5. 20. 28-29 (μετὰ λόγου), 141b24, 143a25, b24 (αἰ ἀρετὰ ἕξεις εἰσι). 26, 144a29, b9 (φυσικάί). 13. 22. 25. 27, 145a25, b1, 146a14, 147a12, 148b19, 150a15, 151a28, b29, 152a26. 35, b28. 33. 34. 36, 153a14 (κατὰ φύσιν). 21, b10 (и ἐνέργεια). 29, 154a13 (и κίνησις); VII 236a6, 237a13. 15. 34, b18, 239b19, 240a22; VIII 246b33, 247a7, 248b30, 249b1. 7; синоним δύναμις, διάθεσις; 218b36. 38, 219a12; в отличие от δύναμις и ἐπιστήμη: 129a13. 14. 18
- ἔμψυχος [empsychos] одушевленный II 224a21. 24; IV 132a22; VI 150a4; VII 237a39, 240a1
- ἔμφρων [emphrôn] рассудительный III 1234a33
- ἐναντίος [enantios] противоположный II 221a40, 222a34, 225b1. 7, III 228b7, 229b24, 232a 23, 233a1. 19. 21, 234b11; IV 132a17; V 139a25; VI, 151a20. 26, b31, 153a4, b3. 6, 154a11. 30; VII 235a13. 21, b5. 6, 239b9. 23. 26. 28. 30. 33; τάναντία II 223a2; VI 146a28; VII 239b34, 241a19; VIII 246b15. 18
- ἐνδεΐα [endeia] нужда VI 148a21; VII, 244b4. 20, 249b19
- ἐνέργεια [energeia] деятельность, энергия, действительность, действие II 219a38, b2. 20, 220a8; VI 152b35, 153a10. 16. 25, b16, 154a2. 6; VII 35. 38, 241b1, 242a17, 245b24; и состоянии (ἕξις) II 218b36, 219a31. 32; VI 152b33, 153a14, b10; VIII 249b7; добродетели: II 219a33; 228a13; благой души: II 219a35; совершенной жизни: II 219a39; движения и неподвижности: VI 154b27; есть наивысшее благо: VII 241b6; более предпочтительна (αἰρετώτερον): II 228a13. 17; VI 153b12; VII 241a40; в действительности (κατ' ἐνέργειαν): VII 236b35, 237a23. 30. 40, 244b24
- ἐπαγωγή [epagoge] наведение II 219a1, 220a28, b30, IV 139b27. 28, 31; VIII 248b26
- ἐπαινετός [epainetos] похвальный, достойный похвалы II 220a7, 223a10; 227b19, 228a10. 17; III 232a33, 233a4. 8, b17, 234a14. 24, b13; IV 137b3; V 144a26; VI 145b9, 146a20; VIII 248b20. 21. 22. 23. 25, 249a25
- ἐπαινος [epainos] похвала, восхваление II 219b8. 14. 15. 18
- ἐπεικής [epieikes] порядочный I 215a12; III 231b22, 233b29, 234a13; IV 132a2. 3, 136b20, 137b34, 138a2; V 143a20. 21. 22. 23; VII 236a5, 238b1. 12, 243a1, 244a7
- ἐπεικεία [epieikeia] порядочность IV 137a31. 32, 138a2
- ἐπιθυμία [epithymia] желание, страсть, вождление I 215b18; II 220b13, 223a27. 28. 29. 34. 35. 38, 223b1. 2. 4. 8. 13. 16. 19. 27. 28. 29, 224a35. 37, b2. 17, 31, 225a30, 225b25. 27. 29. 30; III 230b21. 26, 231a29, 233b31; IV 130a25; VI 145b13, 146a2. 10. 13, 147a15. 33. 34, b2, 148a21. 22, 149a25. 34, b2. 3. 5. 7. 15. 23. 24. 25, 150a10. 18. 26, 151b9. 11, 152a2, b35. 36, 153a32; VII 235b22, 239b37. 38, 240b34, 241a21. 27; VIII 246b15, 247b20. 38, 248a1. 8
- ἐπιστήμη [epistēmê] знание, наука I 214a18. 29, 216a15, b12. 17, 217b19. 34; II 219a17, 220b 28, 221b5, 225b12, 226a35, 227a25. 26. 27. 35; III 230a7; VII 237a24, 243b22; IV

129a13, 138b27, 139b16. 18. 25, b31. 35, 140a33, b2. 31. 33. 34, 141a5. 7. 19, b3, 142a24. 27. 33. 34, b9, 143a1. 13, 145b23. 32. 34. 36, 146b24. 29. 32, 147a2. 10. 19, b15, 153b8; VIII 246a32. 38, 246b2. 4. 10. 35. 36, 247a1, b13, 248a10. 28; ἐπιστήμαι: 216b6. 14, 129a12, 141a16, 144b29, 246a36, b1. 9, 247b15, 248a3, θεωρητικάι: 216b11, 227a9, b29; 129a12129a13; ποιητικάι: 216b17, 227b29; κατὰ μέρος: 143a3

ἐπιχαίρεκακος [epichairekakos] злорадный III 1233b18. 21

ἔργον [ergon] 1) дело, назначение I 215a8; II 219a19, b9. 11. 15, 220a7. 22; IV 131b18; V 139a17; VII 236a19, 241b2. 8, 242a16, 244a12 (цит.). 29; VIII 245a27; души: 219a5. 24. 26, 220a31; добродетели: 219a26. 27, 223a10, 248b37; мыслительных добродетелей: 221b29, 139a29, b12; и применение (χρῆσις): 219a1. 3. 14. 16. 17; и состояние (ἔξις): 219a6. 7. 9. 12; и цель: 219a8; имеет два значения (λέγεται διχῶς): 219a13–18; разума: 225a28; искусства: 152b19, 153a29; и выбор: 228a13, 16; и деятельность: 237a34, 241b1; сапожного ремесла: 219a22; политического искусства: 234b22; человека мужественного: 129b20; 2) произведения, плоды труда IV 133a9. 13. 33, b5; VII 241b8, 243 b32; 3) результат действий VIII 248b24; 4) дело, задача, вопрос IV 130a8, 137a13. 16, 141b10

ἔρως [erōs] любовь II 225a20; III 229a21; VII 235b20, 245a24

ἐρωτικός [erotikōs] влюбленный, любовник II 220b17; VII 238b36, 243b18

εὐβουλία [euboulia] здравомыслие V 142a32, b1. 6. 7. 9. 12. 16. 22. 25. 27. 32

εὐβουλος [euboulos] здравомыслящий V 141b13

εὐδαιμονία [eudaimonia] счастье I 214a19. 25. 34, b26, 215a18. 22, 216a19. 28. 32, b1, 217a20.

23; II 219a35 (ψυχῆς ἀγάθης ἐνέργεια). 38 (ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν), b12; IV 129b18; V 144a5; VI 152b6, 153b11. 15. 16. 22. 24; VII 238a12; и наилучшее (ἀριστον): 217a39, 219a29. 34; и совершенное: 219a28 (τέλειον ἀγαθόν). 35 (τέλειόν τι)

εὐδαιμονική [eudaimonikē] ἀγωγή счастливая [жизнь]

εὐδαιμών [eudaimōn] счастливый I 214a16. 26, 215b5. 7, 216a36, 217a26; II 219b5. 8; V 143b19, 144a6; VI 153b14. 17. 20, 154a2; VII 244b5. 10, 245b11; VIII 249a19

εὐθεία [euthēia] бестолковость, глупость II 221a12; VIII 247a20

εὐθήης [euthēthes] бестолковый II 221a37

εὐμετάβολος [eumetabolos] переменчивый VI 154b30; VII 236a38

εὐνοια [eunoia] благосклонность VII 241a1. 3. 7. 8. 10. 12. 14. 34

εὐνομία [eunomia] хорошее законодательство I 216b18

εὐνοῦς [eunouys] благосклонный VII 241a13

εὐπειστος [eupeistos] поддающийся уговорам VI 151b10

εὐπραγία [eupragia] благополучие II 221a38; III 233b25; VIII 246b37, 247a1

εὐστοχία [eustochia] догадливость V 142a33, b2

εὐσυνεσία [eusynesia] сметливость V 142b34, 143a10

εὐσύνετος [eusynetos] сметливый V 143a1. 11. 17

εὐτραπέλια [eytrapelia] остроумие III 234a4. 12. 15

εὐτραπέλος [eytrapelos] остроумный, общительный III 234a11; VII 240a2

εὐτυχία [eutycheia] счастливая удача VIII 247a8, 249b2

εὐτυχής [eutycheis] счастливцев, удачливый VIII 246b38, 247a2. 4. 12. 22. 23. 27. 31. 34. 37. 39, b27. 28, 248a30, b4

εὐτυχία [eutychia] счастливая удача I 214a25; IV 129b3; VI 153b22. 24; VII, 238a16. 17; VIII 247a1, b15. 29– (имеет много значений). 39, 248a1. 2. 5, b3. 7. 29

εὐφυία [euphyia] природная правильность VIII 247b39

εὐφυής [euphyes] 1) от природы одаренный, расположенный V 144b34; VIII 247a38, b22  
2) дородный VII 237a6

ζήμια [dzemia] 1) ущерб, убыток II 221a4; 132a12. 13. 15. 17. 19, b12; 2) наказание IV 132a10

ζημιώδης [dzemiodes] ущербленный II 221a23

- ζωή [dzôé] жизнь I 214b18, 215a5, 216a6. 40, 217b25, 218a28; II 219a27. 36. 38, b3
- ζῷον [dzôon] животное, живое существо II 222b18; VII 242a23. 26; VI 154b7; мн. ч. (ζῶα): I 217a24; II 222b18. 20, 224a21. 25, 226b21; IV 129a30; V 141a32. 34; VI 148 b16, 149b33; VII 235a19. 29, 239b20, 240b32, 241b3, 245a12
- ἡδονή [hédoné] удовольствие, наслаждение, приятно I 214a33, b4, 215a35, b24. 25. 31. 32, 216a3. 30; II 218b35, 220b13, 221a27, b33. 37. 38, 222a1. 4. 12. 13, b9. 10, 225b16, 227a15, b1. 4; III 229b30. 31, 230a31, b9. 14. 15. 26, 231a9. 13. 23, b2, 233a38, b32; IV 130b4, 140b17; VI 146b11, 147b22. 24, 148a15, 149a15, b21. 26, 150a9. 13. 26, 151a13. 23, b14. 19. 21. 35, 152b1. 5. 6. 8. 10. 12. 13. 15. 16. 19. 20. 22. 31. 36, 153a6. 7. 8. 13. 21. 24. 26. 30. 35, b4. 7. 8. 12. 15. 26. 30. 33, 154a1. 5. 9. 14. 15. 26. 28. 31, b13. 26. 27, b32; VII 236a14. 37, b16. 17. 35, 237a19. 23. 31, b2, 238a31, b30. 33. 35, 239a31, 241a5, 244a24; VIII 249a17. 19; телесное/телесные: I 215 b5, 216a20; VI 149b26, 151a13, b35, 153a32, b33, 154a8. 10. 26. 29; VII 245a21; прекрасные: 216a34. 35; более божественные: 245a39
- ἡδύ [hédy] удовольствие, то, что приятно I 214a4; II 220a34. 38, 222a12, 227a38; III 228b18 (как и благо, двойко), 231a12; V 140b14; VI 146a32, b23, 148b15, 149a35, 150b25, 152a5, b16, 153a5. 6. 17, b14, 154b11. 17. 19. 20. 21. 24; VIII 249a18 (приятно само по себе и прекрасное само по себе)
- ἠθικός [éthikos] этический, нравственный; добродетель: II 220a5. 10. 13. 38, b34, 221a38, 222a10, b9, 227b5. 8; IV 138b14; V 139a2. 22, 144a7, b32; VI 152b5; душевное качество (ἔξις): V 139a34; VII 234b28; дружба: VII 241a10, 242b32. 36, 243 a1. 8. 32. 35, b9, друзья: 243a36, b2; часть души (τὸ ἠθικόν): V 144b15
- ἦθος [éthos] нрав II 220a12. 39, b5. 7, 221b32, 227b10. 11; III 233b16, 234b21; V 139a1. 35; VI 152a8; VII 239b13
- ἡμιπρόνος [hemipronônos] наполовину порочный VI 152a17
- θάνατος [thanatos] 1) смерть II 225a5; III 229b3. 6. 9. 33; VII 243a20; 2) смертная казнь IV 131a8
- θαρραλέος [tharraleos] 1) отважный III 230a10; VI 151b8; 2) не сулящий опасности 229b24
- θάρος [tharos] отвага III 228a37
- θάρσος [tharsos] смелость III 234b12
- θεός [theos] бог I 214a1, 217a24. b31; III 233b26; 235a7, 238b18. 27; V 139b10 (цит.); VI 145 a26, 148a34; VII 239a19, 242a33, b20. 29, 243b11, 245b30; VIII 247a24. 28, 248a 38, b4, 249b17. 20; как начало: II 222b23 (необходимо сущего), VIII 248a26 (движения в душе); превыше науки и ума: 248a29; не нуждается в друге: 244b8; 245b14; мыслит сам себя, сам для себя благо: 245b17; управляет не приказывая: 249b14; наслаждается единым и простым удовольствием VI 154b26; боги: IV 134b28, 137a28; V 141a15 (цит.); VI 145a23
- θεῖον [theion] божественное I 217a28; VI 145a27, 153b32; VIII 248a27
- θεωρητικός [theôrêtikos] теоретический, умозрительный I 214a13, 216b11; II 221b5, 226b26, 227a9, b29; V 139a27; VIII 249b13
- θεωρία [theôria] 1) созерцание I 215b2. 13, 216b38, 219a17; III 231a3; VII 237a24; VIII 249 b17; 2) изыскание VI 146b14; 3) праздничное зрелище III 233b11; VII 245a22
- θράσος [thrasos] отвага III 228a29. 36, 234b12
- θρασυδείλοισι [thrasudeiloi] трусодержкие III 234b2
- θρασύς [thrasys] дерзкий, отважный II 220a12, 221a17; III 228a33. 35. 38, 229a4. 5. 9. 22. 27, b22. 24, 232a25. 27; VI, 151b7
- θρασυτής [thrasytês] отвага II 220b39; III 228b3
- θυμός [thymos] ярость, гнев II 220b12, 224b4, 223a27, b18. 19. 20. 21. 22. 27, 225b25. 26. 28. 30; III 229a21. 24. 25. 28, b28. 30. 31, 230a23, 231b6. 11. 15; IV 135b21. 26, 147a 15, b34, 148b13. 14, 149a3. 25. 30, b1. 2. 6. 14. 19. 23. 24
- θυμώδης [thymôdês] яростный, вспыльчивый II 221b13; VI 149b4
- ιατρεία [iatreia] лечение, врачевание II 220a35; VI 152b32, 154a28. 30. 34, 154b12

- ιατρική [*iatrikḗ*]: τέχνη врачбное искусство, медицина I 214b32, 216b18, 217b39, 218b2; II 219a5, 220b24, 226a37; IV 138a31, b31; V 141a32, 143a3, b27. 33, 144a4, 145a8; VIII 246b28, 249b5. 12
- ιατρικός [*iatrikos*] целительный VII 236a18. 19. 21, 237b2
- ιατρός [*iatros*] врач, целитель I 218b23; II 226a34, 227a19, b25; IV 133a17, 137a17; VI 148b8; VII 236a21. 22, 243b23; VIII 249a21
- ἰδέα [*idea*] 1) идея I 217b6. 12. 14. 15. 20. 24, 218a9. 15, b7; 2) внешний вид: IV 129a29
- ἰδιογνώμονες [*idiognōmones*] своенравные VI 151b12. 13
- ἰλεον [*hileōn*] милосердие II 222b1
- ἰσχυρογνώμονες [*ischyronōmones*] упрямые VI 151b5. 12
- κακία [*kakia*] порок; и добродетель: II 220a35, 222a4, b9, 223a9. 14. 19. 22, 227b2; III 227a7, 228a24, 234a25; VIII 246b30; и добровольное: II 228a8; и выбор: II 228a4; III 234a25; заслуживает порицания: II 228a9; и избыток и недостаток: II 227b6; II 228a24; неразумной части души: VIII 246b13
- κακοήθης [*kakoēthēs*] относящийся с подозрением VII 237b28
- κακοπάθεια [*kakopatheia*] злострадание II 221a9
- κακοπαθητικός [*kakopathētikos*] злостраждущий II 221a31
- κακοπραγία [*kakopragiai*] бедствия III 233b22. 25
- κακόν [*kakon*], τὸ зло VII 239b12; VIII 246a2. 24; и добро I 214b21; II 225a18, 227b3, 236b37; VIII 247b4. 13; и выбор: 223b7. 33, 227a29. 30, 233b33; и страдание: 224b21, 225a16, 227a40; и недобровольное: 228a10; по природе: 238a17
- κακός [*kakos*] ὁ дурной, порочный VII 238a34 (цит.), 239b22 (цит.)
- καλοκάγαθία [*kalokagathia*] нравственная красота VIII 248b10, 249a2. 16, b24
- καλόν [*kalon*], τὸ прекрасное: I 214a4, 218a22; III 229a2. 4, 230a29; IV 136b22; VII 237a14; τὰ καλά I 216b20; III 228a5, 230b26; V 144a12; VI 148a23; VII 236a6, 237a7; VIII 248b19. 35. 36, 249a3. 4. 5. 6. 11. 16. 18
- καλός [*kalos*] 1) прекрасный, хороший: I 215b3, 216a25, 218b4; III 229a9, 231a3. 11, 232b38; IV 144a26; VII 234b22, 243a34. 38, b6; VIII 249a9. 14; καλόν ἐστί: 216b19, 230a32, 243b5, 151b20; 2) красивый, прекрасный I 215b10; III 230b31. 34
- καλὸς κάγαθος [*kalos kagathos*] нравственно прекрасный VIII 248b17. 34, 249a3. 7. 10. 13
- καρτερία [*karteria*] стойкость нрава, самообладание II 221a9; VI 145a36, b8, 150b1, 152a34
- καρτερικός [*karterikos*] стойкий, владеющий собой III 229b2; VI 145b15, 146b12, 147b22, 150a14. 33
- καταπλήξ [*kataplēx*] робкий III 233b28
- κατάπληξις [*kataplēxis*] робость II 221a1; III 233b27
- καταφρονητικός [*kataphronētikos*] пренебрегающий, презирающий III 232a39, b15, 233b35
- κερδαλέος [*kerdaleos*] корыстный II 221a23
- κίμβιξ [*kimbix*] скаредный III 232a12. 14
- κοινωνία [*koinōnia*] общение, сообщество, взаимоотношения IV 129b19, 130a2, 132b31, 133a17. 24, b6. 15. 17, 135b12; VII 241b14. 15. 19. 24. 25. 34. 35. 39, 242a26. 32, b18, 243b30, 245b4
- κολακεία [*kolakeia*] лесть II 221a7; III 233b30
- κολακικός [*kolakikos*] покладистый II 222b4
- κόλαξ [*kolax*] лстец, угодливый II 221a26; III 233b31; VII 239a24
- κόλασις [*kolasis*] наказание, обуздание I 214b32. 33; II 220a35, 221b15; III 230b4. 8
- λόγος [*logos*] 1) рассудок, разум, мысль II 219b28. 29, 224b2; IV 134a35, 138b9. 22; V 139a4. 5. 6. 15, 140b26; VI 148a29; VIII 248a39; 2) суждение 139a24. 32, 142b3. 12, μετὰ λόγου 140a4. 7. 8. 10. 20. 22, b5. 20. 28. 33, правильное суждение (ὀρθός: III 222a34; III 229a1. 7. 8, b6, 233a22, b6, 234a11; IV 138a10, b20. 25. 29. 34; VIII 249b4; 3) довод, доказательство I 215a2. 3, 216b28. 35, 217a2. 9. 11. 12. 15. 16, 218a29; II 220b30; 4) определение V 142a26; VII 236a26, b23, 237a26, 241b1; 5) соотношение, пропорция VII 242b13, 243b29; 6) мера, счет 238b37. 39; 7)

упоминание, слово: ἄξιοι λόγου уважаемые [люди] I 216b2, 232b18, достойный упоминания III 231a2; 8) рассказ I36a13 (цит.); 8) речи (οἰκεῖοι/ἀλλότριοι): I 217a2. 9, 218b23; 9) *pl.* условия VII 243b6; 10) *pl.* рассуждения (= сочинения, книги) IV 138b8; λ. ἐξωτερικοί: I 217b22; II 218b33; V 140a3

λύπη [*lypē*] страдание, печаль, мучение, неприятное чувство I 215b25; II 220b14, 221a29, b34. 36. 39, 222a1. 4. 12. 14, b10. 11, 224b15, 225b16. 31, 227b2. 5. 6, 229a34. 35. 36. 37, b4. 5. 14. 34, 230b10. 27, 231b6. 15, 232a18; V 140b17; VI 146b11, 148a22, 150a26, b4, 151b14, 152b1. 32. 36, 153a32, b1, 154a5. 19. 20. 27. 28, b14. 33; VII 240a38

λυπηρός [*lyperos*] неприятный, мучительный, тягостный II 222a12, 223a30. 33. 34, b23, 224a30, 225a4. 16, 227a38. 40, b9; III 229a8, 234a21; V 140b14; VI 148a7, 150b25, 154b6. 8. 24; VII 245b37; страдание (λυπῆρά): II 220a34. 38

μαθηματική [*mathēmatikē*] ἐπιστήμη математика II 219a17, 222b24; V 142a28; VI 151a17

μαθηματικός [*mathēmatikos*] математик IV 131b13; V 142a12. 17

μάθησις [*mathēsis*] 1) обучение: I 214a18; 2) знания, сведения (μαθησις): VII 237a24

μακάριος [*makarios*] блаженный, счастливый I 215b14; VII 152b7; VIII 247b17

μαλακία [*malakia*] изнеженность, слабость характера VI 145a35, b9, 150a31, b3. 15, 152a35

μαλακός [*malakos*] 1) слабый, робкий III 229b1. 7. 8; 2) изнеженный, слабохарактерный VI 147b23, 148a12, 150a14. 33, b2. 17;

μεγαλοπρέπεια [*megaloprepeia*] великолепие, щедрость II 221a11; III 231b27, 233a33

μεγαλοπρεπής [*megaloprepēs*] великолепный, щедрый III 232a30, 233a31. 38, b6

μεγαλοψυχία [*megalopsychia*] широта души, величие души II 221a10; III 231b27, 232a19. 22. 35, b26, 233a6. 8. 15

μεγαλόψυχος [*megalopsychos*] великодушный II 232a28. 38, b4. 6. 9. 24. 30, 233a7. 17. 23. 24

μέθοδος [*methodos*] метод, изыскание I 214a14, 216b35. 39; IV 129a6

μεσίδιοι [*mesidioi*] посредники IV 132a23

μέσος [*mesos*] средний II 222a27, b8. 12, 228b3; III 229a6, 231b20. 22. 26, 233a4, b23, 234a4, b5; середина, среднее (τὸ μέσον): II 220b22. 27. 31. 32. 34. 36, 222a9. 11. 21. 25. 30. 37, b8, 227a37, b37; III 231b35, 234b1. 5. 7; IV 129a5, 131a11. 14. 16. 17, b10. 11, 132a15. 17. 19. 22. 23. 24. 29, b1. 4. 19, 133a20, b30. 33; V 138a30, b18. 20, 142b24; VII 239b31. 32. 34. 35. 38, 240a2

μεσότης [*mesotēs*] середина II 220b35, 222a11. 13, b14, 227b5. 8; III 228a23, 230a34, 231a35. 38. 39, b28, 233a7. 9. 16. 37, b26. 29. 34, 234a4. 14. 18. 23; IV 129a4, 133b32; V 138b23; VII 239b33; середины в страстях (μεσότητες παθητικά): 233b18, они похвальны, но не суть добродетели: 234a24c, сл.

μεταμελείτικός [*metamelēitikos*] склонный к раскаянию, способный раскаяться VII 240b23; VI 150a21, b29. 30

μικροπρέπεια [*mikroprepeia*] крохоборство II 221a11

μικροπρεπής [*mikroprepēs*] крохобор II 221a35; III 233b4

μικροψυχία [*mikropsychia*] приниженность, малодушие II 221a10; III 233a13. 16

μικρόψυχος [*mikropsychos*] приниженный, малодушный II 221a32; III 233a13. 25. 28

μοχθηρία [*mochthēria*] блуд, дурное свойство, гнусность, негодность, порок, порочность II 221b21, 223a36. 37, b31; IV 129b24, 130a7. 17. 29. 31, 130b24, 135b24; V 144a35; VI 145b1, 146a3, 148b2, 149a16. 17, 150b32, 151a15; VIII 246b20

μοχθηρός [*mochthēros*] порочный, дурной III 228a9; IV 135b25. 31; VI 148b18, 154a11, 155b11; VII 240b16

νέμεσις [*nemesis*] возмездие II 221a3; III 233b24. 26, 234a31

νέμεστικός [*nemesitikos*] возмездник III 233b23

νόησις [*noēsis*] мышление II 227b32. 33

νομικός [*nomikos*] основанный на законах; δίκαιον: IV 134b19. 20. 32, 136b32. 34; φίλια: VII 242b32. 36, 243a2. 6. 7

νόμισμα [nomisma] монета, деньги III 232a4, 5; IV 133a20, 29, 30, b11, 16, 21, 26; VII 243a7, 29

νομοθεσία [nomothesia] законодательство VI 141b32

νομοθέτης [nomothetēs] законодатель IV 137b18, 21, 23

νομοθετική [nomothetikē] sc. τέχνη законодательное искусство IV 129b13; V 141b25

νόμος [nomos] закон III 229a9; IV 129b14, 19, 130a24, b24, 132a5, b16, 134a30, 137a11, b13, 16, 18, 20, 26, 29, 138a2, 6, 7, 8, 11; V 144a15; VI 152a21, 23 (цит.). 24; VII 243 a8; по закону (κατὰ νόμον): IV 134b13, 137b12, 28; закон и природа (νόμος - φύσις): IV 133a30

νόσημα [nosēma] болезнь VI 149b29, 150b33

νοσηματώδης [nosēmatōdēs] болезненный VI 148b27, 149a6, 12, 18, 19

νοῦς [noys] ум, разум I 214b31; V 139a18, 33, b4, 17, 141a5, 7, 19, b3, 142a25, 26, 143a26, 27, 35, b1, 5, 7, 9, 10, 144b9, 12; VI 150a5; VII, 237b38, 240b34; VIII 246b10, 14, 248a21, 29, 32

ὄξεις [oxeis] 1) вспыльчивые VI 150b25; 2) язвительные VII 240a2

οἰκεῖος [oikeios] близкий, тесно связанный I 214a14, b22, 215a4, 216b31, 217a9; II 224a10; IV 132a11; VII 235a31, 239a16, 241a1, 246a23

οἰκεῖος [oikeios] член семьи, близкий, из домашних IV 129b33; VII 234b34, 241b27

οἰκονομικός [oikononikos] семейный, домостроительный IV 134b17, 138b8; VII 242a23

οἰκονομική [oikononikis]: τέχνη домашнее хозяйство II 218b13

ὀλιγαρία [oligōria] презрение III 231b13

ὀλιγαρον [oligōron] беспечность III 232b9

ὀμιλία [homilia] общение, близость VII 234b34, 235b11, 240a29, 245b6

ὁμοίωτης [homoioiōtes] подобие, сходство I 217b10; II 222a25, b25, 224b4; III 229a12, 232a21; VII 235b4, 245a18

ὁμόνοια [homonoiā] единомыслие VII 241a1, 16, 21, 23, 30, 32, 34

ὀξύθυμος [oxythymos] раздражительный II 221b12

ὄξυς [oxys] 1) язвительный VII 240a2; 2) острый 231a5 (чувство); 247a36 (зрение); 3) высокий VII 235a28 (звук)

ὄργανον [organon] орудие VII 236a19, 21, 22, 241b18, 22, 23, 24, 242a14, 15, 29; VIII 248a29

ὀργίλος [orgilos] гневливый II 220b17, 221a15, 222a42; III 231b8

ὀργιλότης [orgilotēs] гневливость II 220b38

ὀργή [orgē] гнев II 221b14, 15, 222a42; 223b28; III 229a24, 230a24; IV 130a31, 135b29, 138a9; VI 148a11, 149b20

ὄρεξις [orexis] стремление, влечение II 218a27, 220a1, 221b31, 32, 223a24, 26, 223b37, 38, 224a6, 24, 26, 27, 35, b22, 225a3, 27, 37, b23, 24, 226b17, 227a4; IV 138b11, 139a18, 22, 23, 24, 30, 32, b4, 5; VI 149b4, 154b13; VII 241a18, 244b28; VIII 247b19, 20, 34, 39

ὄρεκτικός [orektikos] стремящийся, устремленный II 219b23; III 233a38; V 139b4

ὄρμη [hormē] порыв, стремление II 224a18, 22, 23, b8, 9, 12; VIII 247b18, 29, 34, 248b5, 6

ὄρος [horos] термин, определение II 219a40, 222a17, b8; III 234a21, IV 131b5, 9, 16; V 138b, 23, 34, 142a26, b24, 143a36, b2; VI 147b14, 149a1, 153b25; VII 241b, 36, 243b29, 244a20, 25, 249a21, b1, 19, 22, 23

οὐσία [ousia] сущность I 217b30; II 219b36, 222b16

παθήματα [pathēmata] 1) страсти, движения чувств II 220a1, b8, 11, 221b10, 36, 222b11; III 228b36, 229b21, 234a26; 2) происшествия: II 226b37

παθητικός [pathētikos] чувствительный, имеющий отношение к чувствам, страстям II 220b8; 221b17; III 233b18

πάθος [pathos] страсть, претерпевание I 215a3; II 221b22, 225a8; III 229a21, 36, b7, 230b16, 231a15, 232b10, 233b21, 234a27; IV 132a9, 13, b27 (цит.), 134a21, 135b21, 136a8; VI 145b5, 13, 29, 30, 147a15, 19, b8, 11, 16, 17, 148b6, 149a4, 150a3, b21, 24, 151a2, 20, 22, 27, b9; VII 245b2

παιδεία [paideia] воспитание, образованность I 214b8; IV 130b26. 27  
 πανουργία [panourgia] хитрость II 221a12; V 144a27  
 πανούργος [panourgos] хитрый II 221a37; V 144a28  
 παραλογιστής [paralogistés] обманщик III 232a14  
 παράνομος [paranomos] нарушающий закон IV 129a32, б1. 11, 130b8. 10. 11. 12  
 παρουσία [parousia] присутствие I 214a26, 217b5. 8  
 περίφοβος [periphobos] бояливый III 229b7  
 περιόδυνία [periódynia] сильная мука I 215b20  
 πικρός [piktros] 1) желчный: II 221b13; 2) горький: VI 153a5  
 πλεονεξία [pleonexia] нажива, корысть I 216a26; IV 129b9  
 πλεονέκτης [pleonektés] корыстный IV 129a32, б1. 10, 130a26  
 πλεονεκτικός [pleonekikios] извлекающий выгоду II 221a23. 37  
 πλέκτης [pléktés] драчун II 221b14  
 πλούσιον [ploysion] богатство VII 243b34  
 πλούσιος [ploysios] богатый I 215b10; III, 233b2  
 πλοῦτος [ploytos] богатство I 214b8, 217a37, 227a14; III 230a11, 232b10; IV 131a 28; VI 147b 30; VII 244a33; VIII 248b28, 249a9  
 πονηρία [ponèria] испорченность, порочность IV 130a21, 138a17; VI 150b35, 154b29  
 πονηρός [ponèros] плохой, дурной, негодяй III 228b21; IV 135b24, 138a16; VI 152a16. 24, 154b30; VII 240b12. 21  
 πρακτικός [praktikos] 1) практический, деятельный, связанный с поступками I 217a7; II 219 б3, 227a7; IV 139a27. 29. 36; V 140a4, б5. 21 (способность), 141b16. 21 (разум), 143b2, 144a35, 145a3; VIII 247a8; 248b35; 2) способный, умеющий действовать IV 129a8, 134a2, 137b35; V 141b17, 143b24. 27, 144a11; VI 146a8, 152a9  
 πρακτός [praktos] осуществимый в поступках, исполнимый I 217a35, 218a38, б2. 5. 6. 9. 10; II 226a30; V 139b3, 140a2, б3. 15, 141b12. 27, 142a25; VI 147a3; τὰ πρακτά (практические дела, поступки): I 217a31. 32. 34. 38. 40, 218b12. 25; II 226a5. 31. 33; IV 137b19; V 140a16. 17, 141b13, 143a33. 35, 144a31; VII 241a17  
 πράξις [praxis] деятельность, поступок, практическое действие I 214a12. 30, б9. 19, 215a16. 19. 25, б3, 216a21. 25, 217a37, б25. 40; II 219b40, 220b25. 27, 222b19. 29. 223a4, 225a31, 226b1; III 233a32, 234a31; VII 245b2; IV 129a4, 131a12, 132a9, 135a31, 136b28; V 139a18. 19. 20. 31. 35, 140a2. 6. 16. 17, б4. 7, 141b16; VI 147b10, 151a8. 16, 154a32, б20. 25; VIII 248b21. 22, 249a14. 25  
 πραότης [praotés] кротость II 220b38, 222a42; III 231b5. 24. 25  
 πρῶτος [praos] кроткий II 220a12; III 231b6. 25  
 προαίρεσις [proairesis] выбор, сознательный выбор, предпочтительное избрание, осознанное предпочтение, предпочтение I 214b7; II 223a22, 225a37, б18. 23. 27. 32, 226a4. 17. 19. 20. 32, б2. 7. 9. 17. 21, 227a3, 36, б3. 13. 37. 39, 228a1. 2. 5. 12. 16. 18; III 233a32, 234a25; IV 134a2. 20; V 139a23. 25. 31. 32. 34, б4, 144a19. 20, 145a4, 148a9; 149b34, 150a20. 24, б30; 151a7. 30. 31. 32. 34, 152a14. 17; VII 236b6, 237a34, 238b1. 3, 240b33, 241a20. 26. 31, 243a33, б2, 244a28; по выбору, преднамеренно, κατὰ προαίρεσιν: II 223 a17. 24, б38, 224a6, 226b35. 36; VII 243b9; ἐκ προαίρεσεως: IV 135b25, 136a1, 138a21  
 προαιρετικός [proairetikos] 1) избирающий, действующий согласно выбору I 216a25; III 233 a37; IV 137b35; 2) связанный с выбором, предпочтительный II 222a31, 227b8 (состояние); III 228a24 (середина), 230a27 (добродетель); V 139a23  
 προαιρετόν [proaireton] преднамеренно, предмет выбора II 225b21. 37, 226b34. 35; V 139b6; τὰ προαιρετά (сознательно избранные вещи): 226a32, 227b2  
 πρόνοια [pronoia]: ἐκ προνοίας умышленно II 226b38; IV 135b26  
 σαλακῶν [salakōn] зазнайка, пустозвон II 221a35; III 233b1. 6  
 σεμνόν [semnon] важность, серьезность III 228b11  
 σεμνός [semnos] гордый III 232a24. 30, 233b38

- σεμνότης [*semnoiḗs*] чувство собственного достоинства, гордость II 221a8; III 233b34; περὶ σεμνότητος 233b34-8
- σικχός [*sikchos*] привереда III 234a6
- σιναμαρία [*sinamōria*] похотливость VI 149b33
- σκέψις [*skepsis*] исследование, рассмотрение I 214a10, 215a9; II 222b15, 226b8, 227a12; IV 129a5; VI 146b14; VII 241a1
- σκληρός [*sklēros*] суровый, твердый II 221a31; III 229b2
- σκοπός [*skopos*] цель I 214b7; II 226b30, 227a7, b20. 21. 23. 24; V 138b22, 144a8. 25. 26; VIII 249b24
- σοφία [*sophia*] мудрость V 139b17, 141a2. 5. 7. 9. 12. 16. 19. 29. 30. 31, b2, 143b15. 19. 34, 144a5. 7; VII 243b33. 34
- σοφιστικός [*sophistikos*] λόγος софистическое [рассуждение] VI 146a21
- σοφός [*sophos*] мудрый I 215a23; II 220a6. 12; V 141a2; VIII 248a35
- σπουδαίος [*spondaios*] 1) хороший, благонравный, добропорядочный, достойный II 219a27, b18. 25; 221b33; III 228a7; 232b7, 237a7. 16. 17. 30; IV 130b5, 136b8, 137b4. 5. 10; V 139a25, 140a29 (цель), 143b29, 144a17, vi 145b8, 146a15.19, 148a23, 151a27, b28, 152a8. 21 (законы), b20, 154a6. 31, b2; VII 238a8, b3. 10. 13; 240b25. 26; 241a25; 244a4. 5; 245b16; VIII 249a24; 2) доброкачественный II 219 a22 (шитье обуви)
- σπουδή [*spondē*] старание, усердие III 232b22; VII 241b3
- συγγένεια [*syngeneia*] родство VII 240b35, 242a26
- συγγενές [*syngenes*], τό 1) то, что родственно: τὰ γυυγενή VI 146b13, συγγενέστατον VII 245a32; 2) свойственное от рождения 149b11
- συγγενής [*syngenes*] I. относящийся к тому же роду VI 152b14  
II. (мн. ч) συγγενεῖς: родственники VII 234b34, 235b24, 240b37
- συγγενική [*syngenikē*] φιλία родственная [дружба] VII 242a1. 2
- συγγνώμη [*syngnōmē*] снисхождение, прощение II 225a21; V 143a22. 23; VI 146a2. 3, 149b4
- συγγνωμονικός [*syngnōmonikos*] заслуживающий снисхождения (поступок), способный простить V 136a5. 6. 7. 9, 143a21; VI 150b8
- συγγνώμων [*syngnōmōn*] снисходительный M 143a19. 31
- συλλογισμός [*syllogismos*] умозаключение, силлогизм II 227b24; V 139b28. 29. 30, 142b23, 144a31; VI 146a24
- συναίσθησις [*synaisthēsis*] сочувствие VIII 245b24
- σύνεσις [*synesis*] сообразительность V 142b34, 143a5. 7. 9. 10. 12. 17. 26. 34, b7
- συνετός [*synetos*] сообразительный II 220a6; V 143a1. 2. 10. 28. 30
- συνήθεια [*synētheia*] принятый обычай VIII 248a37
- σῶμα [*sōma*] тело I 216a30, 218a32; II 219b22, 220a19, 222a29; III 229b20; V 138b31, 144b10; VI 147a16, 153b17, 154b12; VII 235b1. 33. 34, 236a19, 241b18. 22, 242a18. 29, 245a32; VIII 248b14. 28, 249a22, b18
- σωματικός [*sōmatikos*] телесный I 215b4, 216a20; VI 147b25. 27, 148a5, 149b26, 150a24, 151a12, b23. 35, 152a5, 153a32, b33, 154a8. 10. 15. 26. 29; VII 245a21
- σωφροσύνη [*sōphrosynē*] целомудрие, целомудренность, благоразумие I 218a22, 220b19, 221a2; III 230a36, 31a36. 38, 34a32. 33; VIII, 248b23; περὶ σωφροσύνης 230a36-231b4
- σώφρων [*sōphrōn*] целомудренный, благоразумный III 230b6. 21. 23. 30, 231a26, 232b3; VIII 248b22
- ταλαίπωρος [*talaiporos*] страстотерпец II 221a31
- ταπεινός [*tapeinos*] смиренный III 231b12
- ταπεινότης [*tapeinoiḗs*] унижение, падение III 233b13
- τάξις [*taxis*] 1) строй, порядок I 216a14, 218a19. 23; VII 245a2; 2) военный строй, шеренга IV 129b20; 3) установление (в противоположность φύσις) 135a10
- τεκμήριον [*tekmērion*] свидетельство II 223b27



- τέλειος [teleios] совершенный II 219a36. 38. 39; IV 129b26. 30. 31, 138a33; VI 153b16. 17; VII 237a30; VIII 249a16
- τελέωσις [teleōsis] восполнение [природы] VI 153a12
- τέλος [telos] конечная цель I 214b10, 216b3. 17, 218b10. 12. 16. 17. 25. 35; II 218a8. 10, 219a30, b7. 16, 220a4, 224a8, 225a36, 226a7. 8. 14. 16, b10. 16, 227a8. 11. 16. 18. 21, b13. 28. 30. 33. 35. 40, 228a1; IV 139b2. 3; V 140a29, b6. 7, 141b12, 142b29. 30. 31. 33, 143a9, b10, 144a32, 145a5. 6; VI 152b2. 14. 23, 153a9. 10. 11, b16; VII 235a39, 238a26, 239b27. 28, 244b24, 245b4. 7; VIII 248b18
- τέχνη [technē] 1) искусство I 215a28, 218b3; II 227a12; IV 132b9, 133a14, 138b2; V 139b16, 140a7. 8. 9. 10. 11. 14. 17. 18. 19. 20. 30, b2. 3. 21. 22. 25. 34, 141a9. 10. 12; VI 152b18. 19, 153a23. 25. 26; VII 242a13. 29; VIII 247a5. 15  
2) [софистические] руководства (τέχνηαι) II 221b7
- τιμή [timē] честь, почет I 214b8; III 232b10. 12. 15. 17. 19, 233a4. 26; IV 130b2. 31, 134b7; VI 145b20, 147b30. 34, 148a26. 30, 148b14; VII 242b19. 21, 244a15; VIII 248b28
- τίμιος [timios] высоко ценимый, почетный I 216a15, 216b21; III 232b21. 22. 28; VI 141a20, b3, 145a26
- τιμωρία [timōria] мечь, отмщение III 229b32; IV 137a1; VI 149a31
- τριφυερὸς [trypheros] изнеженный II 221a29
- τριφυερότης [trypheroiētis] изнеженность II 221a9
- τύχη [tychē] случай, счастливая удача I 214a24, 215a12; II 223a11; V 140a18. 19 (шит.); VI 147a33, 153b18. 22; VII 236b38, 243b9; VIII 247a5. 6. 32. 33. 34. 37. 39, b1. 2. 5. 6. 7. 11. 36, 248a1. 9. 11. 13. 14. 16. 22
- ὑβρις [hybris] оскорбление, нахальство II 221b23; VI 149a32, b23. 33
- ὑγίεια [hygieia] здоровье I 214b18, 216b18, 217a37, 218a19. 21. 32, b3. 20. 22; II 219a15, 220a19. 27, 227a26; IV 129a15, 137a16; V 140a27, 143b32, 144a4, 145a8; VI 153a20; VIII 248b23, 249b12
- ὑπεναντίος [hypenantios] противоречивый, противоположный IV 137b7; VII 235b3
- ὑπεναντίας [hypenantiosis] несогласованность VIII 246a13
- ὑπερβολή [hyperbolē] избыток, чрезмерность, излишество II 221b11, 222b1; III 228b33; 231a39, 233a35, b17, 234b7; IV 137a28; V 138b19. 24; VI 147b25, 148a19. 33, b4, 149b7, 151a12, 153a33, 154a14. 19. 20. 21, 154b16; VII 238b18, 239a18, 246a8; VIII 249b20; и недостаток II 222a9–31, b6–10, 227b7; III 231a35, b16. 34; IV 134a7. 8. 9. 10, 137a27; VIII 150a17; добродетели VI 145a24; удовольствий: 148a7, 150a19; те-лесных благ: 154a16; страданий: 154a27
- ὑπεροχή [hyperochē] избыток, преобладание, превосходство II 220b22; IV 133a21, b2; VII 238b33, 239a3. 11. 13. 22. 24. 27. 30, b5, 242a11, b4. 6, 244a28; VIII 246b29
- ὑπόθεσις [hypothesis] предположение II 222b28, 227a8. 9, b29; IV 133b21; VI 151a17; VII 235b30, 238b6
- ὑπόληψις [hypolepsis] предположение, способность понимать, представление II 226a18, b23; V 139b17, 140b13. 31, 142b33; VI 145b36, 146b28, 147b4; VII 235a20
- φαντασία [phantasia] представление, впечатление: VII 235b28; VI 147b5, 149a32, 150b28  
сновидения: II 219b24;
- φαρμακεία [pharmakeia] лечение, лекарства I 214b33; VII 235b35
- φάρμακον [pharmakon] лекарство II 227a20; VII 238b8
- φαιλότης [phaylotēs] порочность VI 150a5
- φειδωλὸς [pheidōlos] скряга III 232a12 (2)
- φευκτός [pheyktos] избегаемый VI 145a16, 148b5, 153b2; VII 236b37
- φθονερός [phthoneros] завистливый II 221a38. 40; III 233b18
- φθόνος [phthonos] зависть II 221a3, b3; III 233b19, 234a30
- φιλάλθης [philalēthēs] правдолюбец III 234a3
- φιλάργυρος [philargyros] сребролюбец III 232a4
- φιλητικός [philētikos] склонный к дружбе, дружелюбный VII 239a27. 28. 31

- φιλία** [*philia*] дружба II 221a7; III 233b29; VII 234b18. 19. 23. 27. 31, 236b20, 237a38, b10. 12. 18. 21. 28, 238a11. 32, b15. 16. 19, 239a4. 22. 34, b3. 10. 6. 30, 240a5. 11. 14, b39, 241a24. 32, b10. 34. 36. 38, 242b22. 27. 31. 32. 35. 37. 38, 243a12. 35, b1. 15. 38, 244a20. 21. 23. 26. 27, 245a18; VI 154b34; аporии о дружбе: 235a4–35b12, b18–23; три вида дружбы: 236a7–b1, 239a1, 242b2; первая дружба: 236a18. 28. 29, b2–5. 12. 15. 19. 24, 237a10. 32–34, b5. 8. 35, 238a30, 240b39, 241a24; и равенство: 240b2, 241b12; к себе самому: 240b18. 35, 241b10; и благосклонность: 241a3–14; родственная, гетерическая, общественная (политическая): 242a1–b1; и самодостаточность: 244b1–11; и любовь: 245a24–26;
- φιλικός** [*philikos*] свойственный дружбе VII 234b21, 237b3. 19, 240b1, 241a16, 243a33, 245b28, 246a6
- φίλος** [*philos*] I. друг III 233b34; IV 130a6; VI 152a32 (цит.), 154b34; VII 234b18. 20. 24. 27. 29, 235a2. 7. 13. 14. 15. 21. 32. 35, b7. 9, 236a14, b3. 4. 11. 13. 18. 21. 28. 31. 32. 34, 237b1. 2. 17. 19. 20. 22. 23. 31. 32. 34. 37. 40, 238a1. 4. 5. 6. 9. 20, b2. 10. 17. 32, 239a4. 20. 21. 24. 35, b4. 6. 15. 16. 23 240a6–9. 12. 15. 18. 24. 27, b3. 20. 29. 31. 32, 241a11. 13. 15. 16, 242a10. 19. 21. 22, b23, 243a36, b2, 244a1. 4. 5. 31, b4. 5. 9. 11. 12. 13. 16. 17. 21, 245a17. 18. 20. 23. 29. 35. 38, b9. 15. 20. 21. 36. 37, 246a1. 15. 16. 21; VIII 249b18; τῶν μεγίστων ἀγαθῶν ἐστὶ: VII 234b32, 237b40, κοινὰ τὰ φίλων: 237b33, 238a16  
II. свой VI 149a29
- φιλοσοφία** [*philosophia*] философия I 214a13, 217b23; VII 245a22
- φιλόσοφος** [*philosophos*] I. философ I 215b1, 217a1  
II. философский I 215a36, 216a29, b39
- φιλότις** [*philotés*] дружба, дружественность VII 240b2, 241b13
- φιλότιμος** [*philotimos*] тщеславный, предпочитающий почести VII 239a26. 27. 29
- φιλοψευδής** [*philopseudes*] криводушный III 234a3
- φοβερός** [*phoberos*] страшный, опасный τὸ φοβερόν: 228b18. 39, 230a26, 232b2; VI 150a1; τὰ φοβερά (страшно, опасности): III 228b8. 10. 11. 12. 13. 22 (ἀπλῶς καὶ τιν). 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30, 229a32. 33, b11. 13. 18. 23. 24. 26, 230a9. 30. 35
- φοβητικός** [*phobētikos*] подверженный страхам III 228b5
- φόβος** [*phobos*] страх II 220b12; III 228a27. 29. 37, 228b12. 14. 15, 229a34. 36. 40; IV 135b5
- φορτικός** [*phortikos*] I. скоморох III 234a8. 20  
II. пошлый, простой I 215a28. 29 (занятия); VII 245a37 (удовольствия)
- φρόνησις** [*phronēsis*] 1) умственная деятельность, познание I 214a32, b2, 215a34, b2, 216a19. 38, 218b14; II 218b34; 2) рассудительность, разумение I 218b14; II 221a12; III 234a29; V 139b16, 140a24, b2. 12. 20. 22. 23. 27. 29. 34, 141a5. 6. 20. 18. 14. 21. 23. 25. 30. 31, 142a14. 23. 30, b33, 143a7. 8. 11. 14. 26, b14. 20. 21, 144a7. 8. 12. 28, b2. 15. 17. 20. 24. 25. 28. 31, 145a2. 5, 146a4; VI 152a12, 153a21; VIII 246b4. 6. 18. 23. 34. 37, 247a13. 14, 249b14; 3) знания (φρονήσεις) 144b18. 19
- φρόνιμος** [*phronimos*] рассудительный III 232a36; V 140a25. 29. 31, b8, 141a24. 26. 27, b4. 9, 142a1. 8. 13, b31, 143a28. 30. 33, b12. 28, 144a27. 36, b32; VI 145b17. 18, 146a6. 8, 152a6. 7. 9. 11, b15, 153a27. 32; VII 236a5; VIII 246b33, 247a29, 248a35
- φυσικός** [*physikos*] I. физик V 142a18  
II. природный, естественный II 225a21; III 229a28, 234a27; V 134b. 18. 19, 135a3, b21, 136a8; VI 143b6, 144b3. 8. 16. 36; VI 149b4. 6. 28, 151a18, 152a29, b34; VII 241a40, 242b28; VIII 248a7
- φύσις** [*physis*] 1) природа, естество I 214a10, b22, 217a28, 228b25, 143b9, 148b31, 149a9. 30, b35, 152a30. 33 (цит.), b13. 36, 153a1. 3. 12, b29, 154a32, b6. 20. 22, b25. 30; 2) природа [= мир в целом] 235a10; 3) природа [= сущность] 134a15, 137b26; 4) природы (φύσεις) 148b18, 152b27; по природе (φύσει): I 214a15, 224a18, b28. 29. 32, 225a18. 27, 227a18. 28. 29, b4, 231a29, 234a29, IV 134b25. 29. 30. 31. 33, 135a33, 141b3, 143b6, 144b4, 148a24. 29, b3. 15. 29, 149a7, 152a31, 153a5, b32,

154b16. 20; VII 237a4. 16. 17. 26, b31, 238a17, 239a27, b18. 38. 39, 240b20. 29, 241a24, 242a26. 34. 35, b20; VIII 247a2. 9. 23. 30. 31, b20. 21. 28, 248a12, b4. 27. 29. 40, 249a1. 5. 7. 25, b10. 17; (κατὰ φύσιν): I 214a19; II 220a11, 221a22, 222b16, 224b35, 227a27; III 232a8; IV 135a5; V 140a15; VI 153a14; VII 238b5, 245a32; (τῆν φύσιν): 217a24. 31, 225a22; 141b1, 154b11; (δὲ φύσιν) I 215a13; II 226a24; VI 150b13; VIII 247b33, 248a14; против природы (παρὰ φύσιν): III 227a21. 28. 29. 30; VI 154b23; VII 240b21, 242b38; φύσει—νόμῳ: 133a30, 137b18; φύσει—τάξει: 135a10

**χαλεπός** [*chalepos*] 1) злобный, неистовый II 221b13; III 231b8. 17. 26; 2) трудный IV 130a8; V 141b6; 3) тяжкий, тяжелый VII 240a34, 241b8, 245b35

**χαλεπότης** [*chalepotés*] неистовство, раздражительность, грубость II 231b6; IV 130a18; VI 149a6, b7

**χάρις** [*charis*] благодарность IV 133a4, 137a1; VII 240b6

**χαῖνος** [*chaunos*] кичливый, надутый II 221a31; III 233a11. 27

**χαυνότης** [*chaunotés*] самонимение, надутость II 221a10; III 233a11. 16

**χρήματα** [*chrēmata*] деньги, имущество I 216a26; II 226b29; III 231b28. 37. 38, 232b4; IV 130a19, b2. 31, 131b29; VI 147b33, 148a25; VII 238a13 (цит.), 243b22, VIII 249b2. 18

**χρηματισμός** [*chrēmatismos*] нажива I 215a29; III 232a7. 8; VI 153a18

**χρηματιστικός** [*chrēmatistikos*] наживной, стяжательный I 215a31, 217a39; III 231b39; VII 241b26

**χρήσιμον** [*chrēsion*], τὸ польза VII 235a35, 236a32. 33, b7. 11, 238a20, 239a2. 12, b23, 241a38, 242a7. 32, b2. 23. 39. 40, 243a6, b19, 244a15. 21. 36

**χρήσιμος** [*chrēsimos*] полезный I 216b16, 217b25, 218a34; III 229a31, 233a7; V 143b18. 29; VII 234b24, 235b12, 236a8. 13. 34, 237a11, 238a8. 21. 38, b2. 35, 239b26, 241a5. 6, 242a12, b26. 31, 243a2. 4. 35, b4. 25. 37, 244a2. 18. 33, b6. 14

**χρήσις** [*chrēsis*] 1) использование II 219a1. 3. 14. 16. 18. 24, 219b2, 220a33; III 231b39, 232a6, 233a5; IV 129b31, 130b20, 131a4; 2) польза VII 238b32, 244b16

**χρηστικός** [*chrēstikos*] умеющий пользоваться, применять II, 219b3

**χρηστός** [*chrēstos*] хороший I 214a21

**χρόνος** [*chronos*] время I 215b29, 216a9; II 221b11; V 142a16, b4. 26; VI 147a22, 152b31; VII 231b14. 18, 237b13. 17, 238a2. 14. 20. 24. 26

**χωριστός** [*chōristos*] отделимый I 217b15, 218a3. 4. 7. 9. 12

**ψεκτός** [*psেকtiος*] достойный порицания II 223a10; III 228a9, 232b37. 39, 233a17, b17, 234a14; IV 138a32; VI 145b10, 146a4, 148b6

**ψευδής** [*pseуdēs*] ложный II 226a4; III 234a33; VII 140a22, 142b24; VI 146a18, 151a32

**ψευδός** [*pseudos*] ложь I 217a17; V 139a28; VI 154a23; VII 236a24

**ψόγος** [*psogos*] порицание II 223a13

**ψυχή** [*psuchē*] душа I 215a23; II 218b32. 33. 34. 35, 219a30. 33. 35, b19. 26. 32, 220a4. 10. 30. 31, b5. 7, 221b39, 222a39, 223b24 (цит.), 224b25. 27, 226b25, 227a39; III 229b20, 232a29; V 138b35, 144a30; VI 147a28; VII 235b28; 236a1, 240a20, b9; VIII 247b18, 248a25, 249b21. 22; части души: 219b20. 28. 37. 38, 220a9, 221b28. 31; 139a3; IV 138b9; V 139a2. 4. 9, 140b25, 143b16, 144a9; VII 240a17, 245a33; VIII 246b13. 20. 23, 249b23; дело души: 219a5. 24. 26; то, что в душе для поступка и истины: 139a17; душа высказывает истину (ἀληθεύει): 139b15; душа и тело: 241b17, 242a14. 29, 245a33

**ψυχρός** [*psychros*] тупица III 234a21

**ὀφέλεια** [*ōphēleia*] выгода VII 243a23, 244b16

**ὀφέλιμος** [*ōphelimos*] выгодный III 228b21; VII 236a8. 13, 237a13. 14, 238a39, 241a38

## Указатель имен

Ἀγάθων (Агафон)	III 229b40, 232b8; V 139b5, 140a19
Ἀναξαγόρας (Анаксагор)	I 215b6, 1216a11; V 141b3
Ἀναξανδρίδης (Анаксандрид)	VI 152a22
Ἀνδρομάχη (Андромаха)	VII 239a38
Ἄνθρωπος (Человек, Антропос)	VI 147b35
Ἀντιφῶν (Антифонт)	III 232b7; VII 239a38
*Ἄπις (Апис)	I 216a1
Ἀφροδίτη (Афродита)	VI 149b15
Ἀχιλλεύς (Ахилл)	III 230a19
Βίαις (Биант из Приены)	IV 130a1
Βρασίδας (Брасид)	IV 134b23
Γλαύκος (Главк)	IV 136b10
Δημόδοκος (Демодок Леросский)	VI 151a8
Διομήδης (Диомед)	IV 136b10
Διόσκοροι (Диоскуры)	VII 245b33
Ἐκτωρ (Гектор)	III 230a18. 19; VI 145a20
Ἐμπεδοκλής (Эмпедокл)	VI 147a20, b12; VII 235a11
Ἐθνος (Эвен)	II 223a31; VI 152a31
Ἐυνικός (Евник)	VII 238b38
Ἐυριπίδης (Еврипид)	IV 136a12; V 142a3; VII 244a10
Ἐυρυσθεύς (Еврисфей)	VII 245b31
Ζεὺς, Διὸς (Зевс)	VII 244a14
Ἡράκλειτος (Гераклит)	II 223b22, 235a25; VI 146b30; VII 235a25
Ἡρακλῆς (Геракл)	VII 245a30, b30
Ἡρόδικος (Геродик)	VII 243b22
Ἡρόδοτος (Геродот)	VII 236b9
Φαλῆς (Фалес)	V 141b3
Φεμιστοκλής (Фемистокл)	III 233b11
Θεόγνις (Феогирид)	III 230a12; VII 237b14, 243a17
Φεοδέκτης (Феодект)	VI 150b9
Ἴπποκράτης (Гиппократ геометр)	VIII 247a17
Καρκίνος (Каркин)	VI 150b10
Κερκίων (Керкион)	VI 150b10
Κίμων (Кимон)	III 233b13
Κορίσκος (Кориск)	II 220a19; VII 240b25
Λητώ (Лето)	I 214a2
Νεοπτόλεμος (Неоптолем)	VI 146a19, 151b17. 20
Νιόβη (Ниоба)	VI 148a33
Ξενοφάντος (Ксенофант)	VI 150b12

Ὀδυσσεύς (Οδиссей)	VI 146a21, 151b20
Ὅμηρος (Гомер)	III 230a18, 234a2; IV 136b8, 141a15; VI 145a20
Παμμένης (Паммен)	VII 243b21
Πελιάδες (Пелиады)	II 225b4
Περικλῆς (Перикл)	V 140b8
Πολύκλειτος (Поликлет)	V 141a11
Πουλδάμας (Полидамас)	III 230a20
Πρίαμος (Приам)	VI 145a21
Πύθων (Πифон)	VII 243b1
Ῥαδάμανθος (Радамант)	IV 132b27
Σαρδανάπαλλος (Сарданапал)	I 216a16
Σάτυρος ὁ φιλοπάτωρ (Сатир-отцелюб)	VI 148a34
Σειρήνες (Сирены)	III 230b35
Σμινδυρίδης (Сминдирид из Сибариса)	I 216a17
Σόλων (Солон)	II 219b6
Σοφοκλῆς (Софокл)	VI 146a19, 151b17
Σπεύσιππος (Спевсипп)	VI 153b5
Στρατόνικος (Стратоник)	III 231a11
Σωκράτης (Сократ)	I 216b3; III 229a15, 230a7; V 144b18, 28; VI 145b23, 25, 147b15; VII 235a37; VIII 247b15
Φάλαρις (Фаларид)	VI 148b24, 149a14
Φειδίας (Фидий)	V 141a10
Φιλόξενος ὁ Ἐρξιδος (Филоксен Эриксид)	III 231a17
Φιλοκτήτης (Филоктет)	VI 146a20, 150b9, 151b18
Φιλόλαος (Филолай)	II 225a33
Χάριτες (Хариты)	IV 133a3
Χείρων (Хирон)	III 230a3

*А.А. Гусейнов*

## **Этические сочинения и этическая система Аристотеля**

Первое издание на русском языке «Евдемовой этики» является хорошим поводом, чтобы обсудить вопрос о том, как соотносятся между собой изложение этики Аристотеля и ее внутренняя системная целостность.

Среди сочинений Аристотеля, которыми мы пользуемся, есть три «Этики»: «Никомахова этика», «Евдемова этика» и «Большая этика». «Физика» — одна, «Метафизика» — одна, психология («О душе») — одна, «Политика» — одна, а «Этик» целых три<sup>1</sup>. Входящие в их названия слова-определения «Никомахова», «Евдемова», «Большая» никакого отношения к содержанию соответствующих произведений не имеют, они только позволяют отличить их друг от друга; в их понимании ничего бы не изменилось, если бы они различались между собой просто порядковыми номерами: «Этика-1», «Этика-2», «Этика-3». Содержательную нагрузку, обозначающую предмет рассмотрения в каждом их трех случаев, несет только термин «Этика». В рамках загадки трех «Этик» существует еще одна,

---

<sup>1</sup> Есть еще небольшой, приблизительно в четверть печатного листа, этический трактат «О добродетели», традиционно включаемый в корпус аристотелевских сочинений, однако он по признанию специалистов не мог принадлежать Аристотелю, хотя, вероятнее всего, и возник в рамках перипатетической школы (в нем усматривают следы стоического влияния и самое главное, в силу чего его автором не мог быть Аристотель, в нем добродетели рассматриваются не как середина, противостоящая двум порочным крайностям). На русском языке он опубликован в переводе Т.А.Миллер в качестве приложения к книге: *Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1997. С. 527-531.*

малая загадка, состоящая в том, что три книги (V, VI, VII) «Никомаховой этики» и три книги (IV, V, VI) «Евдемовой этики» полностью совпадают. Среди аристотелеведов нет единства мнений по вопросу о том, как эти произведения получили свои названия, когда и в какой последовательности они появились, какова первоначальная принадлежность трех общих книг «Никомаховой этики» и «Евдемовой этики»<sup>2</sup>.

По поводу названий в литературе существует следующие мнения. «Никомахова этика» (*E.N.*) названа так, поскольку, возможно, она была посвящена отцу Аристотеля или его сыну, носивших одно и то же имя Никомаха; была издана или даже написана сыном Никомахом. «Евдемова этика» (*E.E.*) связана с именем ученика Аристотеля Евдема Родосского: считается, что она была посвящена ему, отредактирована и издана им, возможно им написана; есть также мнение, что в данном случае речь идет о совсем другом Евдеме — Евдеме Кипрском, погибшем на войне друге Аристотеля, которому он и посвятил эту этику. «Большая этика» (*M.M.*) предположительно получила свое название то ли из-за большого формата издания, то ли из-за большого объема составляющих ее двух книг, в особенности первой, включающей 35 глав; еще в античности была высказана также точка зрения, согласно которой она посвящена отцу философа и потому названа «Большой» в отличие от «Никомаховой», которая связана с именем сына и потому может считаться малой.

По вопросу о порядке (относительной хронологии) написания этических сочинений и о казусе трех полностью совпадающих книг в двух из них в специальной литературе фигурируют в качестве правомочных едва ли не все возможные комбинации его решения. Самое главное: исследователи не дают бесспорного ответа на вопрос о том, чем вызван сам факт существования у Аристотеля трех разных по объему и форме сочинений об одном и том же. Сейчас уже очевидно, что его нельзя объяснить исходя из их содержания: они не составляют единства (ни в смысле взаимодополнения, ни в смысле эволюции) и являются самостоятельными (самодостаточными) произведениями, каждое из которых никак не связано с двумя

---

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. обзорно-аналитическую статью М.А.Солоповой «К проблеме трех средних книг "Никомаховой" и "Евдемовой" этик Аристотеля».

другими. В этом факте нельзя также видеть знак особого внимания Аристотеля к этике, поскольку в его системе (в отличие от философии Платона) этика не занимала центрального места и не составляла ее внутреннего пафоса.

Поскольку никаких исторических и философско-содержательных аргументов, проясняющих ситуацию с тремя «Этиками» Аристотеля не найдено, то можно попытаться рассмотреть ее как чисто логическую задачу. Есть, по крайней мере, одно решение, которое не противоречит всем заданным условиям, в том числе и прежде всего тому совершенно странному для произведений одного автора (или одной школы) на одну и ту же тему факту, что в них нет никаких очевидных взаимных ссылок<sup>3</sup> друг на друга и каждое из них создается так, как если бы не было двух других. Такое было бы возможно в том случае, если бы первая рукопись книги была потеряна и автору пришлось писать ее заново, и если бы, далее, вторая рукопись также затерялась и он оказался вынужденным создать третий вариант книги, и если бы уже, наконец, после того, как был завершен третий вариант книги, нашлись ее первые две версии. Совершенно очевидно, что во всех трех случаях он писал бы об одном и том же и еще более очевидно, что писал бы он по-разному; также вполне естественно, что в этих трех сочинениях, поскольку каждое из них автор создавал в качестве единственного, не могло бы быть ссылок друг друга. Рисуя воображаемую картину, каковы могли быть обстоятельства, чтобы ученый трижды в разной форме писал бы одно и то же об одном и том же, я не предлагаю становиться на путь фантазии и исходить из допущения, что Аристотель действительно терял рукописи. Но не могло ли в жизни Аристотеля быть что-то похожее на это? Здесь на ум сразу приходит преподавательская деятельность, в ходе которой случается несколько раз читать

---

<sup>3</sup> Считается, что единственная такая ссылка есть в *Е.Е.*, где сказано, что «уже в завершенных книгах проведено разделение “движений чувств”, “возможностей” и “свойств”» (1220b). Если считать это место цитатой, то ее источником, с совершенно одинаковым основанием могут считаться как *Е.Н.* 1105b, так и *М.М.* 1186a. Тут, однако, возникает одно затруднение. По превалирующему мнению исследователей *М.М.* возникает хронологически после *Е.Е.*, и она поэтому не может цитироваться в последней. Ничто не мешает считать приведенное высказывание не буквальной цитатой, а отсылкой к исследовательскому результату. В таком случае под «завершенными книгами» могут иметься в виду и не этические сочинения — в первую очередь, «О душе».



один и тот же курс лекций (например, в разные годы). Именно такое предположение сделал в свое время Л.Шпенгель, и оно, на мой взгляд является самым правдоподобным объяснением «загадочного» факта трех «Этик» Аристотеля. Университетские профессора хорошо знают, что даже устоявшийся систематический курс лекций каждый раз как бы создается заново — это особенно верно применительно к тем случаям, когда лекции не читаются, а говорятя.

Специальные исследования спорных вопросов, связанных со странным фактом существования трех систематизаций этики в корпусе аристотелевских текстов, ведутся около 200 лет. Хотя многие из этих вопросов до последнего времени не решены, тем не менее, в двух самых важных из них есть определенность. На сегодняшний день является общепризнанным и в этом смысле доказанным, что *E.N.*, *E.E.* и *M.M.* представляют собой разные редакции (версии) одного и того же этического учения и что все они принадлежат Аристотелю. Оба этих вывода связаны между собой и их истинность удостоверяется текстами произведений, сам характер сходства которых говорит о том, что у них мог быть только один автор. Поэтому, если хоть одно из них написано Аристотелем (а в этом никто никогда не сомневался и сомневаться невозможно, поскольку есть прямые свидетельства самого Аристотеля в «Политике» и «Метафизике»), то два других также написаны им.

Единство трех «Этик» обнаруживается уже на уровне их тематического строя (оглавлений). Если взять за исходный пункт основные содержательные доминанты десяти книг *E.N.*, то в обоих других сочинениях мы обнаружим соответствия, которые можно считать параллелями. Это подтверждается следующей схемой:

Темы	<i>E.N.</i>	<i>E.E.</i>	<i>M.M.</i>
Учение о высшем благе (счастье)	Кн. I	Кн. I	Кн. I, 1-4
Общая характеристика добродетелей, включая учение о произвольных и намеренных действиях	II, III, 1-7	II	I, 5-19
Этические добродетели	III, 8-15, IV	III	I, 20-33
Справедливость	V	IV	I, 34, II, 1

Дианозгические добродетели	VI	V	I, 35 II, 2-3
О воздержанности и невоздержанности, об удовольствии	VII	VI	II, 4-7
Дружба	VIII, IX	VII	II, 11-17
Об удовольствии и блаженстве (счастье)	X	VIII	II, 8-10

Теоретические решения и конкретные учения, в которых разворачивается исследование названных тем, также является одинаковым во всех трех произведениях. Сказанное не означает, что в этических сочинениях Аристотеля нет различий. Различия есть, но они не являются существенными — касаются формы, способа, иногда последовательности изложения, деталей, а не характера этической системы (основные привлекающие внимание специалистов отличия в тексте «Евдемовой этики» отмечены в комментариях переводчиков). Вполне можно согласиться с суждением крупнейшего аристотелеведа XX века Франца Дирльмайера, который снискал известность в научном мире текстологическим анализом, переводом (на немецкий язык), комментариями этических сочинений Аристотеля, доказательством их подлинности и содержательного единства: «Детальное изучение отличий трех систематизаций этики также показывает: строение, смысловая направленность, конкретное содержание во всех трех произведениях по существу является идентичным... Тот, кто в отличие от историков философии, специализирующихся на перипатетической этике, не желает вникать в тончайшие детали со всеми нюансами и акцентами, вполне может получить исчерпывающую картину на основании «Никомаховой этики», представляющей собой самую полную редакцию. Но если бы даже мы имели в руках одну из двух других не столь полных систематизаций, мы бы без сомнений знали существенное содержание Аристотелевой этики»<sup>4</sup>.

Публикация «Евдемовой этики» впервые на русском языке — примечательный факт российской научной жизни, ибо тем самым ликвидируется еще одно белое пятно, и отечественные философы получают доступ ко всем этическим сочинениям Аристотеля. А ее публикация в необычном формате, а

<sup>4</sup> *Aristoteles. Magna Moralia, ubersetzt und kommentiert von F.Dirlmeier. Berlin und Darmstat. 1966. S. 96.*

именно с включением трех спорных средних книг, является, на мой взгляд, уже фактом, имеющим более широкое значение. Его можно рассматривать как аргумент в спорах, о которых речь шла выше. Тем самым предметно заявляется, что мнение о принадлежности этих трех книг *E.N.* — не более, чем традиция. Нет доказательств того, что они не могли первоначально входить в состав *E.E.* Самое главное, однако, состоит в другом: наше издание обращает внимание на то очевидное, но слабо артикулируемое в спорах обстоятельство, что если три книги в структуре *E.E.* столь же уместны как и в структуре *E.N.*, то это само по себе можно считать доказательством идентичности этих произведений, как, впрочем, и того, что они зародились в одной и той же голове.

*E.E.*, взятая в составе всех восьми книг, по своей структуре (логике построения) с максимально возможной для двух разных произведений полнотой совпадает со структурой *E.N.* Это можно понять так, что структура этических сочинений имела для Аристотеля существенное значение и отражала структуру самой этической системы. Логика изложения в данном случае совпадает с логикой самой системы, что вполне естественно для «эзотерических» (внутришкольных) философских произведений, ориентированных на формулирование истины без оглядки на то, чтобы быть понятным широкой публике. Столь замечательное совпадение двух логик является важным ориентиром и критерием адекватного истолкования этики Аристотеля, что, к сожалению, не всегда учитывается авторами исследующими ее историко-теоретическое своеобразие.

\* \* \*

Характеризуя существенное содержание этики Аристотеля, Гегель выделял три учения: о высшем благе, добродетели вообще, отдельных добродетелях. Такое понимание до настоящего времени является преобладающим в обобщающих трудах по философии и этике. В его адекватности, конечно, не приходится сомневаться. Аристотель начинает этическое исследование с вопроса о высшем благе. Он констатирует: деятельность человека в качестве целесообразной может состояться только в том случае, если предположить существование некой последней цели, цели как таковой, которая является желанной сама по себе и никогда не может стать средством. Она есть

высшее благо, к которому стремятся люди и которое они имеют счастьем. Так как началом деятельной жизни является душа, то высшее человеческое благо выступает как совершенная деятельность души, или, что одно и то же, деятельность души сообразно добродетели. Душа подразделяется на разумную и неразумную (соответственно: высшую и низшую) части, соотношение которых является добродетельным тогда, когда вторая повинуется первой подобно тому, как дети следуют указанием отца. Каковы добродетели души, взятой в единстве всех ее частей и деятельно обнаруживающей себя в поступках, именуемые им этическими, поскольку они относятся к этосу (нраву) человека, а также каковы добродетели высшей разумной части души самой по себе, именуемые им дианоэтически, — центральные вопросы этики Аристотеля. Он их исследовал с такой исчерпывающей полнотой и систематичностью, что последующие эпохи в их понимание ничего принципиально нового не внесли. Имя Аристотеля по справедливости символизирует этику добродетелей так же, как имя Канта — этику долга. Дают ли, однако, учение о высшем благе и учения о добродетелях исчерпывающее, законченное представление об этической системе Аристотеля? Следующие три соображения заставляют сомневаться в этом.

Первое. Установив, что человеческая деятельность может состояться только в том случае, если она нацелена на высшее благо — такую цель, которая является самодостаточной, совершенной, стоящей выше всякой похвалы и достойной безусловного уважения, — установив это, Аристотель делает следующее утверждение, которое является очень важным логическим звеном в развертывании его мысли. Он говорит, что все — и утонченные люди, и широкая публика — сходятся в названии и высшим благом считают счастье. Но люди понимают счастье по-разному. И вот для того, чтобы разобраться, какое из пониманий счастья правильно, необходимо исследовать назначения человека, деятельность его души. Так Аристотель от учения о высшем благе переходит к учению о добродетелях: выделяет два класса добродетелей, определяет общие их особенности, конкретный состав, дает описание отдельных добродетелей. После этого логично было бы вернуться к вопросу, ради которого и было предпринято исследование добродетелей — к содержательному анализу счастья, различных его интерпретаций, бытующих в общественном сознании. И, как

мы увидим, Аристотель возвращается к нему. Это означает, что его этика не завершается учением о добродетелях, не может быть сведена к нему, как если бы, охарактеризовав добродетели и описав их состав, мы установили, в чем заключается высшее благо.

Второе. Сам анализ добродетелей ведется Аристотелем таким образом, что он не может считаться итогом этической системы. Он заканчивает его описанием отдельных добродетелей, оставляя открытым, точнее, вообще не поднимая вопроса о том, как разные добродетели связаны между собой. Он не задумывается, обязательно ли добродетельный человек обладает всеми добродетелями и всегда ли, например, мужественный является в то же время щедрым, правдивым и т.д. Разумеется, от Аристотеля нельзя ожидать стоического сведения всех добродетелей к единой основе; для него различие аффектов и сфер деятельности, обуславливающих различие добродетелей, имеет существенное значение. Тем не менее он, предельно чуткий ко всем практически-воспитательным проблемам и трудностям, не мог обойти вопрос о взаимосоотнесенности различных добродетелей друг с другом. И если Аристотель завершает учение о добродетелях описанием отдельных добродетелей в их отличии друг от друга, подчеркиванием предельной индивидуализированности каждой из них, когда мужественный, справедливый или иной конкретно-добродетельный поступок нельзя определить иначе как поступок мужественного, справедливого и т.д. индивида, то это может лишь означать, что завершение учения о добродетелях не есть еще завершение этики. Иначе Аристотель был бы не Аристотелем, мыслителем, выросшим в школе Платона, а каким-нибудь софистом, полагающим, будто добродетелью является то, что каждый считает для себя таковой.

Отдельные добродетели существуют не сами по себе, а как выражение, продолжение и дополнение присущих всем им родовых признаков (все они суть середина, привычные состояния и т.д.): они представляют собой конкретные способы поведения добродетельных индивидов и имеют место в пространстве, которое образуется их совместной деятельностью. Тем самым предполагается переход к содержательному рассмотрению организующего основания отдельных добродетелей — того пространства деятельности, в котором они только могут существовать.

В учении о добродетелях есть еще один момент, указывающий на то, что оно не может рассматриваться в качестве итогового. Добродетель, поскольку она выступает в форме намеренных (рассудительных, сознательно-взвешенных) поступков касается средств, а не целей деятельности. Цели задаются желаниями. Поэтому вслед за ответом на вопрос, каковы средства, адекватные целям-желаниям, или насколько разумны, рассудительны цели-желания, логично ожидать исследование вопроса о том, каковы сами цели-желания в их адекватном воплощении, или насколько целесообразны и желанны средства.

Третье. Этика Аристотеля, как и его философия в целом, представляет собой систематизацию всей предшествующей этики, в особенности платоновской. А специфичность этических учений античности определялась не только и даже не столько составом обосновываемых ими добродетелей и методом их исследования, сколько конкретным пониманием счастья как общей направленности человеческой деятельности. Скажем, Аристипп, Антисфен, Платон, будучи учениками Сократа, одинаково высоко ценили человеческую добродетель, они отличались друг от друга, противостояли друг другу различным пониманием того, в чем заключается добродетельный образ жизни. Различие школ определялось прежде всего конкретным эвдемнистическим контекстом рассмотрения добродетелей. Поэтому, надо думать, Аристотель не мог обойти этот вопрос или ограничиться его формальным рассмотрением в учении о высшем благе, из которого мы узнаем, какими признаками должна обладать цель деятельности, чтобы она могла называться высшим благом, но не узнаем ничего, кроме, правда, самого названия счастья, в чем конкретно оно состоит.

Неполнота господствующих представлений о структуре этической теории Аристотеля очевидным образом обнаруживается при их сопоставлении со структурой его этических сочинений. Последние содержательно расчленяются на три части. Во-первых, все они начинаются с рассмотрения высшего блага как цели деятельности и добродетелей как средств ее достижения (*Е.Н. I, Е.Е. I, М.М. I, 1–4*). Далее идет развернутое учение о добродетелях, излагаемое в следующем порядке: общий анализ этических добродетелей, отдельные этические добродетели, справедливость, дианоэтические добродетели (*Е.Н. II–VI; Е.Е. II–V; М.М. I, 5–35, II 2–3*). Третья часть (*Е.Н. VII–X, Е.Е. VI–VII, М.М. 4–17*) посвящена сюжетам, выявление тематической

и систематической цельности которых остается открытой проблемой, но относительно которых мы точно можем сказать, что они не могут быть подведены под рубрику учения о добродетелях. Учения о высшем благе, добродетелях вообще, об отдельных добродетелях занимают чуть большую половину этических сочинений Аристотеля (в *Е.Е.* пять книг из восьми). О чем же идет речь в другой — меньшей — половине этих сочинений?

\* \* \*

Заключительная часть этического учения Аристотеля, следующая после разделов о дианоэтических добродетелях, ставит перед исследователями ряд концептуальных и композиционных проблем. Во-первых, составляет ли эта часть нечто цельное и, если да, как обобщенно можно обозначить ее тематическое единство? Во-вторых, как она связана с предшествующей частью? Почему по завершении учения о добродетелях рассматриваются проблемы удовольствий, а также воздержанности, невоздержанности, распушенности и т.д. (*Е.Е.* VI, *Е.Н.* VII, *М.М.* II 4–7)? В-третьих, почему Аристотель еще раз в заключительных книгах и разделах (*Е.Н.* X; *Е.Е.* VIII, *М.М.* II 8–10) возвращается к проблеме удовольствий, которая ранее уже была подробно исследована, т.е. чем обусловлено существование в каждом из произведений двух текстов об удовольствиях? В-четвертых, чем вызвано аналогичное повторное рассмотрение проблемы счастья, которая уже ставилась в связи с учением о высшем благе, в результате чего мы также имеем по два трактата о счастье, и этические сочинения завершаются тем же, с чего они начинались? В-пятых, каков статус дружбы, которой посвящены *Е.Н.* VIII–IX, *Е.Е.* VII, *М.М.* II 11–17 — является ли она добродетелью и, если нет, то под какую более общую категорию может быть подведена? Иначе говоря, как она «монтируется» в этическую систему Аристотеля, какое занимает в ней место, которое, судя по объему отведенного ей текста, должно быть весьма значительным?

Таковы только самые общие вопросы и недоумения, возникающие в связи с третьей частью этических сочинений Аристотеля. Они вряд ли решаемы в рамках и на уровне текстологического анализа. Для ответа на них требуется расширение взгляда на саму излагаемую в этих сочинениях этическую теорию.

На мой взгляд, сформулированные выше вопросы получают более или менее удовлетворительное решение, если предположить, что здесь Аристотель анализирует различные понимания счастья под углом зрения того, насколько они являются суммированным итогом добродетельного поведения и соответствуют изначальному, объективно заложенному в целесообразной деятельности человека стремлению к высшему благу.

Как подчеркивает Аристотель, различные человеческие представления о счастье обычно связываются с тремя благами: добродетелью, умственной деятельностью и наслаждением. Соответственно все, кто имеет возможность выбирать, выбирают «жизнь государственного деятеля, жизнь философа и жизнь в погоне за удовольствиями» (Е.Е. 1215b)<sup>5</sup>. Эти три образа жизни были зафиксированы (правда, не с такой четкостью и конкретностью) в интеллектуально-нравственном опыте античности до Аристотеля<sup>6</sup> и составляли основные линии споров о счастье. Свою задачу Аристотель видит в том, чтобы «путем логических доводов и используя вещи самоочевидные в качестве свидетельств и примеров» (Е.Е. 1216a) исследовать, какой из трех обозначенных образов жизни является более адекватным с точки зрения человеческого стремления к счастью.

Для понимания логики этического учения и этических сочинений Аристотеля важное значение имеет следующее его утверждение. Он говорит, что есть много вещей, о которых нелегко составить верное суждение, «труднее же всего судить о том, что кажется всем весьма легким и любому человеку

---

<sup>5</sup> В *Е.Н.* 1095b мы читаем, что большинству «желанна жизнь, полная наслаждений. Существует ведь три основных [образа жизни]: во-первых, только что упомянутый, во-вторых, государственный и, в-третьих, созерцательный». В *М.М.* эти образы жизни прямо не названы, но четко выделены блага, составляющие их основу: «Самое высокое благо — то, которое в душе. Благо, находящееся в душе, расчленяется на три: разумность, добродетель и наслаждение» (1184b). И тут, продолжает Аристотель, «мы подходим к тому, что... есть и цель всех благ, и высшее благо; я имею в виду счастье».

<sup>6</sup> В «Государстве» Платона говорится, что существуют «три рода людей: одни — философы, другие — честолюбцы, третьи — сребролюбцы» (581c); Пифагор, как свидетельствует Диоген Лаэртский, уподоблял жизнь игрищам: «иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые счастливые — смотреть; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются до славы и наживы, между тем как философы — до единой только истины» (VIII, 8).



известным, а именно, что из встречающегося в жизни надо выбрать, чтоб полностью удовлетворить свое желание» (E.E. 1215b). Последнее труднее всего по той причине, что от суждений о качестве жизни зависит качество самой жизни; удовлетворение нашего желания счастья находится в прямой зависимости от того, что мы выберем. Суждения, касающиеся выбора, говорят не о том, что есть, а о том, что надо делать. Они не опираются на твердую почву фактов деятельной жизни, и она, эта почва этических суждений, не может быть такой же надежной (просчитываемой), как, например, область математических истин.

При рассмотрении благ, на которые ориентированы разные образы жизни, выясняется, что «не вызывает недоумений удовольствие (ἡδονή) тела и вкуса: что оно такое, каким бывает и откуда возникает, почему исследовать надо не что они такое, а имеют ли они отношение к счастью или нет» (E.E. 1215b). Такого рода исследование Аристотель откладывает для того, чтобы прежде рассмотреть два других блага — добродетель и умственную деятельность, которые не обладают такой же очевидностью, как удовольствия осязания и вкуса. Предстоит выяснить, «какова природа каждого из них» (добродетели и умственной деятельности) и как они связаны со счастьем — «служат ли они составными частями благополучной жизни, сами они либо действия, вызываемые ими (E.E. 1215b)<sup>7</sup>. Тем самым намечается план всего дальнейшего исследования: выяснить, что собой представляют добродетель и умственная деятельность и затем уже вернуться к вопросу о трех образах жизни с тем, чтобы определить, в какой мере каждое из трех благ, на которые эти образы жизни нацелены, соответствует критериям высшего блага и действительно ведет к счастью.

Текст, который идет вслед за завершением учения о добродетелях, Аристотель открывает фразой: «После этого пришел черёд обратиться к новому предмету» (E.E., 1145a)<sup>8</sup>. Существенное значение здесь имеют слова об ἄλλην ἀρχήν, новом предмете. Их же употребляет Аристотель, фиксируя переход от

---

<sup>7</sup> В E.N. данное различие обозначено следующим образом: удовольствие выше похвалы, что свойственно высшему благу, этим они отличаются от добродетели: «хвала подобаает добродетели, ибо благодаря последней люди совершают прекрасные [поступки]» — E.N. 1101b.

<sup>8</sup> Ср. M.M. II, 1200a: «Теперь нам следует обратиться к новой теме» (ἐτέραν ἀρχήν).

учения о высшем благе (счастье) к учению о добродетелях: «Переходя теперь к новому предмету...» (1218b). Так он обозначает качественные различия в тематике основных разделов своей этической системы. Что касается переходов от темы к теме внутри самих разделов, Аристотель их всегда словесно фиксирует, но при этом обходится без эпитета «новый»<sup>9</sup>.

Третий раздел (новая тема) начинается с рассуждения о воздержанности и невоздержанности в их отличии от добродетели и порочной распущенности. Попутно рассматриваются состояния зверской дикости и богоравной добродетели, которые выпадают из нормы человеческого существования. Это — своего рода душевные мутации, обозначающие нижние и верхние границы собственно человеческого поведения. Зверство можно назвать злом, которое находится за пределами зла; оно представляет собой сверх зло и имеет место там, где индивид ведет себя так, как если бы он вообще был лишен рассудка и в медицинском и, в особенности, в социальном смысле слова, т.е. когда он ведет себя как варвар. Сверхчеловеческая добродетель отличает богов и героев, она есть добродетель, которая может быть свойственна человеку в той мере, в какой он способен вести себя так, как если бы он был лишен смертной природы. Воздержанность и невоздержанность специфичны для человека в том смысле, что в них душа обнаруживает себя в полноте разумных (божественных) и неразумно-аффективных (животных) проявлений. Только находятся эти части души в состоянии разлада между собой. Воздержанность и невоздержанность как раз фиксируют такой разлад. В случае воздержанности индивид следует разумным доводам вопреки страстям, а в случае невоздержанности — страстям вопреки разуму.

Аристотель, как принято считать, особо выделил рассуждение о воздержанности, отделив его от учения о добродетели по той причине, что воздержанность близка к добродетели, но добродетелью не является. В данном отношении она подобна стыду. Не приходится сомневаться, что воздержанность и невоздержанность суть паразитические феномены. Однако это не объясняет специфическую предметность соответствующего раздела этической системы и этических сочинений. Во-первых, логика и стройность анализа и изложения этики Аристотеля не были бы нарушены и в том случае, если бы рассуждения о воз-

---

<sup>9</sup> Ср.: *E.E.* V, 1144a; VII, 1235b.

держанности оказалось включенным в раздел о дианоэтических добродетелях так же, как рассуждение о стыде включено в раздел об этических добродетелях. Во-вторых, сопоставление с добродетелью не находится в основном фокусе анализа воздержанности. Хотя воздержанность как следование разумным доводам вопреки порочным страстям и противопоставляется добродетели, представляющей собой такое господство разума над чувствами, которое соответствует действительному иерархическому строю души и является для чувств не менее желанным, чем для разума, тем не менее основной теоретический интерес Аристотеля состоит в другом — в исследовании природы распущенности. В-третьих, тема о воздержанности и невоздержанности не исчерпывает и даже не составляет основного содержания соответствующей книги (*E.N.* VII; *E.E.* VI), не говоря уже обо всем разделе, включающем еще учения о дружбе и созерцательном блаженстве. Она вообще не обладает самостоятельностью и является своего рода введением к первому развернутому рассмотрению учения об удовольствиях.

Новая тема, следующая за учением о добродетелях, — формы счастливой жизни в той мере, в какой они выражают и реализуют душевные блага: удовольствие, этические (нравственные) и дианоэтические (умственные) добродетели. Этому посвящены *E.E.* VI–VIII, *E.N.* VII–X и *M.M.* II, 4–17.

\* \* \*

Аристотель начинает с рассмотрения того представления о счастье, которое связывает его со стремлением к удовольствию. Воздержанность и невоздержанность — разные результаты борьбы между разумом и чувствами. В первом случае он противостоит дурным страстям, а во втором нет. «Невоздержанный понимает, что он поступает дурно по причине страсти, а воздержанный, понимая, что его желания дурны, не следует им благодаря разуму» (*E.E.* VI = *E.N.* VII, 1145b). В обоих случаях присутствует сознание того, что страсти могут быть дурными и что это удостоверяется разумом. В этой связи существенным является различие между невоздержанным и распущенным.

Невоздержанный, делая выбор в пользу страстей вопреки разумным доводам, понимает, что он поступает неправильно; он тем самым (хотя бы в ограниченной форме) признает господствующую роль разума, само его право на господство по

отношению к страстям, чувствам. Распущенный, отдаваясь страстям, полагает, что он поступает правильно. И распущенный и невоздержанный «оба стремятся к телесным удовольствиям, но один при этом думает, что так и надо, а другой об этом не думает» (1152a). Распущенность, говорит Аристотель, подобна хроническим болезням, как, например, водянка или чахотка, а невоздержанность — случающимся время от времени эпилептическим припадкам. Первое подобно государству, живущему по плохим законам, второе — государству, нарушающему хорошие законы. Распущенный — не просто тот, кто стремится к телесным удовольствиям (прежде всего в пище и любовных утехах), а тот, кто это стремление поставил во главу угла. Он намеренно стремится к излишним удовольствиям, намеренно в том смысле, что он не признает право разума устанавливать их меру. Он вообще не считает, что они могут быть излишними.

Так как излишество в телесных удовольствиях означает распущенность, то необходимо более конкретно исследовать вопрос об удовольствии и страдании — ведь нравственные добродетели прямо связаны с ними, кроме того, и «о счастье все говорят, что оно сопряжено с удовольствием» (1152b). Аристотель устанавливает, что, во-первых, нельзя удовольствия отождествлять с телесными удовольствиями, которые выступают как преодоление страдания и восполнение недостатка (жажды, голода и т.п.). Наряду с ними существуют удовольствия помимо страдания и влечения, как, например, удовольствия умозрения. Поэтому само удовольствие правильней определить как беспрепятственное деятельное проявление душевных складов. Тем самым удовольствие входит в понятие счастья, ибо «никакая деятельность не будет совершенной, если ей что-то препятствует, а счастье относится к деятельностям совершенным» (1153b). Во-вторых, и сами телесные удовольствия плохи не сами по себе, а только тогда, когда человек стремится к избытку в них. Распущенный является виноватым в своей порочности, не знает раскаяния. Добродетель и порок отличаются друг от друга тем, что «первая — спасает, второй — губит правящее [в душе] начало» (1151a). Порочная распущенность не признает самих претензий разума на господствующую роль и тем самым подменяет правящее начало в душе таким образом, что страсти начинают править вместо разума. Такое происходит не только в силу дурного естества, а отчасти еще и потому,

что телесные удовольствия сопряжены с устранением страдания: кажется будто чрезмерные удовольствия быстрее и лучше устраняет их. Кроме того, «телесных удовольствий, как сильнейших, ищут те, кто не способен наслаждаться иными» (1154b).

Таким образом, хотя счастье сопряжено с удовольствиями (ведь «многие считают, что счастливая жизнь — это жизнь приятная», 1153b), тем не менее чувственный образ жизни не может считаться особой формой эвдемонии. Он не является таковой, поскольку неправомерно отождествляет удовольствия с телесными удовольствиями и самим телесным удовольствиям придает самоцельное значение, рассматривая их в избыточных проявлениях. Остаются два других образа жизни (практический и созерцательный), реализующих соответственно этические и дианозические добродетели; ведь, как говорится в *Е.Е.*, «если и не для всех, то во всяком случае для всех уважаемых людей они соединены со счастьем» (*Е.Е.*, 1221b). Еще определенной об этом сказано в «Политике»: «Люди, всего выше ставящие достоинство и честь, почти всегда избирают один из этих двух образов жизни — практически деятельный и философский, так было раньше, так обстоит дело и теперь» (Pol., 1324a).

\* \* \*

Практически деятельная жизнь в ее совершенном воплощении предстает как дружба. Аристотель очень подробно рассматривает тему дружбы, посвящая этому две книги «Никомаховой», одну книгу «Евдемовой» и шесть глав «Большой» этики. Он реагирует на всевозможные реально бытовавшие в культуре того времени недоумения и казусы, вплоть до таких мелких, как, например, не может ли дружбе помешать дурной запах изо рта. Его собственное понимание связано с двумя положениями, согласно которым дружба представляет собой форму связи добродетельных индивидов и сопряжена с государством в качестве его важнейшей задачи. Именно эти положения несут основную концептуальную нагрузку в анализе дружбы и определяют её систематическое место в этике Аристотеля. «Друг относится к числу наибольших благ, тогда как страшнее всего не иметь друзей или быть одиноким, ведь вся наша жизнь состоит в общении, прежде всего в добровольном» (*Е.Е.*, 1235a).

Дружба представляет собой добровольное общение. Однако если попытаться конкретизировать, ради чего осуществляется дружеское общение таким образом, чтобы оно могло стать целью ответственного поведения, и задаться, в частности, вопросами, ради чего оно осуществляется и в каких из реально практикуемых форм общения воплощается полнее всего, то обнаруживается много трудностей и большое различие мнений. Аристотель пытается найти такое определение, которое «отвечало бы очевидности, а кроме того, разрешило бы затруднения и противоречия» (Е.Е., 1235а).

Существуют три вида дружбы, из которых «одна основана на добродетели, вторая — на пользе, третья — на удовольствии» (Е.Е., 1236а). Это не три отдельных вида, и не виды одного рода. Их нельзя также считать всего навсего омонимами. Характер связи между ними определяется тем, что только одна из них является первой и может считаться дружбой в собственном смысле слова, а два других являются таковыми по близости, частично.

Название дружбы заслуживает дружба во имя добродетели. Она и будет первой. «Первая дружба есть взаимная привязанность друг к другу добродетельных людей и то взаимное предпочтение, которое они оказывают друг другу» (Е.Е., 1236б). Она существует только у людей, другие же основания привязанности (удовольствие и даже польза) могут быть и у животных. А среди людей она существует только между добродетельными индивидами; среди плохих людей, как говорит Аристотель, возможны разные дружеские связи, но сами они друг другу не могут быть друзьями. Дружба ради добродетели сопряжена с удовольствием, так как добродетель всегда в радость добродетельным людям. В этом смысле первый вид дружбы является дружбой во имя самой дружбы, поэтому она и есть дружба в собственном и строгом смысле слова.

Подобно тому как дружба в её самоценном значении не может не быть формой связи добродетельных людей, так и добродетельные люди не могут не дружить между собой. Добродетельный человек есть человек, который находится в согласии с самим собой, у него две половины живут как одна; он в этом смысле дружен с самим собой. Потому его отношения с другими добродетельными людьми также будут дружескими, т.е. нацеленными на добродетель. Добродетель, которая приводит каждого из добродетельных индивидов в согласие с самим

собой, приводит также их в согласие друг с другом. Добродетельная самодостаточность индивидов, придающая их общению дружеский характер, является также основой и гарантией равенства их отношений, без которого также не может быть дружбы.

Первая дружба как дружба добродетельных людей отличается прочностью, так как прочным является сам добрый нрав (в отличие от дурного нрава, постоянно подверженного изменениям). Два других вида дружбы — ради пользы и ради удовольствий — по всем признакам, которые обычно связываются с дружбой (радость общения, единомыслие, прочность, равенство) не могут идти в сравнение с первой дружбой.

Реальный опыт дружеского общения людей многообразен. В самом общем виде его можно свести к трем формам: «Дружба бывает родственная, гетерическая, общественная, так называемая политическая (Е.Е., 1241b). Среди них наиболее адекватной понятию дружбы, наиболее полно воплощающей первую дружбу, является политическое общение. Дружба как общение добродетельных индивидов во имя добродетели полнее всего реализуется в государственно-деятельном образе жизни по тем основаниям, что государство, во-первых, создается «преимущественно для того, чтобы жить счастливо» (Pol., 1280a), «ради прекрасной деятельности» (1281a), во-вторых, все другие заключающие в себе дружеские связи сообщества входят в государственное политическое сообщество.

Практика в её полноте и совершенстве, согласно Аристотелю, есть прежде всего практика государственной (полисной) жизни. Развертывая свои возможности (назначение) в качестве разумного существа, человек становится существом политическим. Этически совершенное поведение индивидов суммируются в полисе и возможно только в нем. Единство добродетельности индивидов и добронравия полиса обеспечивается справедливостью. Справедливость есть внешняя выраженность этической добродетели, её проекция на полис и одновременно критерий нравственной устроенности государства. Справедливость соединяет граждан в их стремлении к совершенной (добродетельной) жизни, превращая тем самым их союз в дружеское сообщество. «Установление дружеских связей считается прежде всего задачей государственной. Справедливость и дружба суть одно и то же или весьма близкое» (Е.Е. VII, 1235a). Еще более определенно об этом сказано в «Нико-

маховой этике»: «Из правосудных же [отношений] наиболее правосудное считается дружеским» (*E.N.* VIII, 1155a).

Государство в понимании Аристотеля есть совокупность граждан, которые в широком смысле слова являются друзьями друг другу. Они потому и объединились в политическом общении, что у них есть нечто общее — стремление к благу, прекрасной деятельности. То, что специфично для дружбы — равенство и единомыслие — является одновременно существенными признаками политического общения: «Единомыслие есть политическая дружба» (*E.E.*, 1241a); «дружба, основанная на равенстве, есть политическая дружба» (*E.E.*, 1242b). Еще одна важная особенность политического общения состоит в том, что оно соединяет первую дружбу с самым распространенным видом дружбы — дружбой во имя пользы. «Когда политическая дружба бывает по договору, то она же бывает законная; когда же по взаимному доверию, то такая дружба хочет быть нравственной и гетерической» (*E.E.*, 1242b). По этой же причине (из-за соединения дружбы ради добродетели и дружбы ради пользы) в ней бывает больше всего жалоб.

Аристотель в отличие от Платона не создавал проекта идеального государства. Но тем не менее полис как развернутую (воплощенную) добродетель он не отождествлял с реально существовавшими городами-государствами. Воздерживаясь от детализированного образа идеального государства Аристотель своим учением о дружбе сформулировал его важнейшую эконо-нормативную основу. Можно предположить, что разные виды дружбы соотносены с разными видами справедливости. Первая дружба соотносена с общей справедливостью, которая совпадает с законностью и является вторым обозначением добродетели. А два других вида дружбы (ради пользы и ради удовольствия) соотносены со специальной (частной) справедливостью, имеющей дело со своекорыстием и распадающейся в свою очередь на два подвида (уравнивающую и распределяющую). Из самой сути учения Аристотеля о дружбе вытекает, что оно связано с учением о справедливости. Кроме того, Аристотель прямо говорит об этом: «Поскольку различаются три вида дружбы: ради добродетели, ради пользы и ради удовольствия, а у каждой из них еще по две разновидности (каждая из них бывает основана либо на превосходстве, либо на равенстве), то ясно, что и справедливость потребует такого же различения» (*E.E.*, 1242b).



Дружба будучи мерой добронравия политического общения, в то же время не совпадает с ним, она не тождественна справедливости. Она сохраняет свое значение добродетельного общения как такового, не смешивая дружбу во имя добродетели с дружбой во имя пользы, что так раз типично для политической дружбы. Эта диалектика дружбы и справедливости хорошо видна на конкретном вопросе о числе друзей. Сколько же должно быть друзей, чтобы они могли проводить дни друг с другом? Если говорить о друзьях-согражданах, то их число может быть большое, приближающееся или совпадающее с числом сограждан. И в этом случае речь идет не о какой-либо квазидружбе или поверхностных контактах, не касающихся человеческого совершенства: «в государственном смысле можно со многими быть другом и не будучи угодливым, а будучи поистине добрым» (*E.N.*, 1171a). Однако постоянные и душевные отношения в таком объеме невозможны и поэтому для настоящей дружбы для того, чтобы жить жизнью друзей и делать им добро и быть с друзьями вместе во имя общего удовольствия, — для всего этого надо иметь также и малочисленный круг друзей. Только в таком круге друг оказывается «вторым я», а добродетельность становится столь полной характеристикой человека, когда для него быть и быть другом есть одно и то же, когда он является другом и нуждается в дружбе в силу своей самодостаточности. Только при таком понимании дружбы она остается критической этической инстанцией, которая придает гражданско-политической жизни достоинство эвдемонии и одновременно обозначает её вторичный характер.

\* \* \*

Дружба, поскольку она в своей добродетельной полноте выступает как дружба немногих, а в пределе — как самодовление добродетельного индивида, которого в этом случае Аристотель именуется подлинным себялюбом, ибо он готов отдать другу все второстепенное (деньги, почести и т.п.), оставляя себе самое лучшее, а именно нравственную красоту, — понятая таким образом дружба подводит к рассмотрению образа жизни, связанного с добродетелью мудрости и деятельностью созерцания. Ведь мудрый тем отличается от правосудного, что «и сам по себе способен заниматься созерцанием, причем тем более, чем мудрее. Наверное, лучше [ему] иметь сподвижников, но он все равно более всех самодостаточен» (*E.N.*, 1177b).

Созерцательная форма счастья имеет преимущество перед государственно-деятельной формой по всем критериям и признакам, которые люди обычно связывают с представлением о счастье.

Прежде всего по критерию и признаку удовольствий, так как стремление к удовольствиям свойственно человеку и люди понимают счастье как полноту, завершенность этого стремления. Аристотель вновь возвращается к вопросу об удовольствиях. В первом трактате он показал, что нельзя удовольствия понимать только или по преимуществу как телесные удовольствия, что последние менее всех заслуживают это имя и лишь обозначил контуры мира нетелесных удовольствий. Во втором трактате написанном в связи с исследованием созерцательного образа жизни, он создает цельное учение об удовольствиях, которые свободны от страданий: «Ведь удовольствия от усвоения знаний и те, что зависят от чувств: удовольствия от обоняния, слуховые и многие зрительные, — а также воспоминания и надежды, свободны от страданий» (*E.N.*, 1173b). Существенные моменты этого учения таковы: удовольствия сопряжены с деятельностью, возникают в ней попутно: они придают деятельности совершенство, полноту; так как удовольствия возникают от самой деятельности, то, насколько различны деятельности, настолько же различны и связанные с ними удовольствия; разных людей улаждают и заставляют страдать разные вещи; не всякие удовольствия достойны избрания, а только некоторые и мерой здесь является добродетельный человек; удовольствиями в собственном смысле слова будут удовольствия, придающие полноту и совершенство деятельности совершенного в своей добродетельности человека. Таковой является созерцательная деятельность, ибо она сообразна добродетели наивысшей части человеческой души. Именно эта деятельность, как принято считать «заключает в себе удовольствия, удивительная по чистоте и неколебимости» (*E.N.* 1177a).

Созерцательная деятельность имеет преимущество перед практической и с точки зрения самодостаточности — основного критерия и признака счастья. Она самодостаточна и в том смысле, что ее избирают ради ее самой (в случае этических поступков человек получает кое-что и помимо самих этих поступков), и в том смысле, что ее, как уже отмечалось, можно практиковать в одиночку, помимо других. Созерцательная деятельность более непрерывная, чем другие деятельности. Она

также менее нуждается во внешнем оснащении. Еще одним аргументом в пользу созерцательной деятельности как наивысшего счастья состоит в том, что она считается божественной. Во всяком случае именно в ней человек более всего отделен от смертного.

«Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою определенные цели, а не избираются во имя них самих; и поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью (*σπουδή*) и помимо себя самой не ставит никаких целей, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, — все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет полным [и совершенным] счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного» (*E.N.*, 1177b).

Счастье помимо добродетели и внешних условий зависит еще от удачи (везенья). Этот признак не ставит под сомнение рассуждения о добродетельном счастье, ибо, как установил Аристотель уже при первом структурировании понятия счастья в начале своей этической системы, добродетельным является не тот, кто вообще действует правильно, а тот, кто действует правильно при данных обстоятельствах. Но не уравнивает ли он различные формы счастья? Имеет ли созерцательно-деятельное счастье преимущество перед практически-деятельным счастьем по критерию удачи? Аристотель подробно разбирает этот вопрос в *E.E.* VIII, демонстрируя подлинную логическую виртуозность.

Рассмотрев все сопряженные с удачей недоуменные вопросы, Аристотель показал, что она не может быть объяснена ни природными свойствами индивидов, ни расчетом, ни попечительством добрых гениев. Далее, он расчленяет этот термин, обнаруживая в нем два разных смысла и говорит о счастливой удаче двух типов. «Итак, очевидно, что счастливая удача бывает двух видов. [Первый вид ее] — это божественная удача, почему и кажется, что счастливец преуспевает благодаря богу, успех приходит тут к нему в согласии с его порывом. Во втором

случае удача приходит вопреки порыву. В обоих случаях нет месту расчету. Первый вид удачи более постоянен, второй — непостоянен» (*E.E.*, 1248b). Второй вид связан с внешней оснащенностью жизни и является чистым случаем, везеньем. Первый же вид сопряжен с сознательным выбором, добродетельным поведением и в каком-то смысле зависит от самого индивида. В каком?

Этический выбор отличается от технического (целерационального, говоря языком М.Вебера) действия тем, что его исход, результат нельзя заранее и полностью рассчитать. Нет места этическим решениям там, где можно все точно рассчитать, как, например, при строительстве моста через реку. Там же, где такой расчет невозможен — нельзя обойтись без этического (морального) выбора — например, при решении вопроса о том, применять ли физическое наказание в процессе воспитания детей. В данном случае человек принимающий решение, включен в ситуацию выбора таким образом, что сама ситуация будет существенным образом определяться его выбором. Поскольку педагогика не поощряет физического наказания, но полностью и не исключает его, постольку конкретный родитель, поставленный перед необходимостью принимать конкретное решение по данному вопросу, в известном смысле действует наобум: правильность или неправильность решения может быть окончательно удостоверена только после того, как оно принято, в то же время любое из возможных решений делает ситуацию необратимой. И, как говорит Аристотель, метнувший камень не может получить его обратно (*E.N.*, 1114a). Словом, моральные решения касаются не только того, что зависит от нас и не всегда протекает одинаково. Они ещё имеют место там, где нельзя объективно взвесить все «за» и «против» и оставшийся пробел заполняется субъективной решимостью: «Решения бывают о том, что происходит, как правило, определенным образом, но чей исход не ясен и в чем заключена [некоторая] неопределенность» (*E.N.*, 1112b). Этот элемент неопределенности означает, что моральный выбор в известном смысле всегда оказывается рискованным делом и предполагает некую удачу — но удачу особого рода, источник которого заключен в строе человеческой души.

Душа имеет сложное строение, она достигает совершенства и гармонии тогда, когда различные её части выстраиваются в иерархию под господством разума, при том под таким господ-

ством, которое не является деспотическим, а соответствует импульсам, исходящим от ее низших частей. От чего зависит правильное соотношение различных частей души вообще и в особенности в тех случаях, когда приходится действовать в условиях неопределенности или, говоря словами Аристотеля, «что служит началом движения в душе?» (*Е.Е.*, 1248а). Таким началом не может быть добродетельный нрав, ибо он зависит от разума. Но им не может быть и разум, ибо, как подчеркивает Аристотель, «начало разума — это не разум, а нечто более сложное» (*Е.Е.*, 1248а). Он называет его богом: «Божество в нас каким-то образом приводит в движение все» (*Е.Е.*, 1248а). Соответствующее место Аристотеля из «Евдемовой этики» не имеет параллели в других его этических сочинениях. Оно является предметом споров среди специалистов по Аристотелю, поскольку звучащие там теонимные мотивы<sup>10</sup> чужды духу его этики. Немецкий ученый Д. Вагнер<sup>11</sup>, посвятивший этому вопросу специальное диссертационное исследование, пришел к выводу, что Аристотель имеет в виду бога в нас, т.е. разум. Если это и так, то речь идет о разуме в некоей сверхразумной форме, в силу чего его действие и предстает как удачливость. «Удачливыми счастливыми, — пишет Аристотель, — зовут тех, кто, отдавшись порыву, без расчета имеет успех и не нуждается в обсуждении» (*Е.Е.* 1248а).

Хотя сверхразумное божественное начало в душе находится вне непосредственного контроля действующего индивида, тем не менее не все могут надеяться на его содействие. Ведь божественная удача содействует, или лучше сказать: божественной называется удача, которая содействует порыву того, на чью долю она выпадает. Божественная удача — не во власти действующего индивида, а порыв — в его власти. Добродетельный индивид не может сделать так, чтобы ему везло, но он может делать так, чтобы, если уж на его долю выпадает удача, то она была божественной. Гарантией этого является свойственный ему порыв, направляющий его деятельные усилия на нравственную красоту.

---

<sup>10</sup> Кстати заметить, это выдвигалось в качестве одного из важных аргументов, в силу которого одни считали *Е.Е.* ранним этическим сочинением Аристотеля, в котором ощущается влияние Платона, а другие приписывали его авторство Евдему.

<sup>11</sup> См.: *Wagner D. Das Problem einer theonomen Ethik bei Aristoteles.* Heidelberg, 1970.

В «Евдемовой этике» и «Большой этике», характеризуя высшую форму счастья, Аристотель использует понятие калокагатии. Составленный из двух прилагательных *καλός* (прекрасный) и *ἀγαθός* (благой, добрый), термин «калокагатия» можно было бы перевести как «прекрасно-благой». Аристотель использует его для обозначения того, что в «Никомаховой этике» он называл «совершенным счастьем» — добродетельную жизнь в ее наивысшем, полном и совершенном выражении. Калокагатия в его понимании представляет собой именно полноту добродетели, она образуется из соединения этических и дианоэтических добродетелей, представляя собой правильный порядок их соединения. Она означает, что нравственные добродетели подчинены умственным. «Когда выбор и приобретение благ, которые таковы от природы, весьма способствует созерцанию бога, будь то телесные блага, деньги, друзья, или другие блага, тогда [их выбор и приобретение] — наилучшее, и это-то и есть самое прекрасное мерило» (*E.E.*, 1249b). В позитивной форме это обнаруживается в культивировании созерцательной деятельности: «кто проявляет себя в деятельности ума и почитает ум, видимо, устроен наилучшим образом и более всех любезен богам» (*E.N.* 1179a). В негативной форме — в том, чтобы «возможно меньше ощущать неразумную часть души как таковую» (*E.E.* 1249b).

Таким образом, практически-деятельное счастье и созерцательно-деятельное счастье представляют собой конкретизацию, исторически-предметное наполнение того, что Аристотель уже в рамках учения о высшем благе обозначил как вторую и первую эвдемонию. Они связаны между собой в качестве нижней и высшей (предпоследней и последней) ступеней счастья. Как деятельная жизнь становится формой счастья в своей устремленности к нравственной красоте чистого созерцания, так и созерцательная деятельность продолжает предшествующую ступень: «Но в той мере, в какой созерцающий является человеком и живет сообща с кем-то, он предпочитает совершать поступки, сообразные также и [нравственной] добродетели» (*E.N.*, 1178b). Собственно человеческой формой счастья является практическая (государственная) деятельность как деятельность сообразная этическим добродетелям. Что же касается счастья созерцательного, представляющего собой чистую

деятельность ума, то оно превышает возможности человека. Это доступно человеку в той мере, в какой в нем есть нечто божественное. Но каким бы редким это высшее счастье ни было, оно представляет собой ту божественную высоту, вне нацеленности на которую не может состояться счастье и в её собственно человеческой форме.

Этика Аристотеля открывается идеей высшего блага как желанной самой по себе цели, которая делает возможной саму человеческую деятельность в её целесообразной форме. Она заканчивается анализом созерцательного блаженства и калократии, представляющих собой материализацию высшего блага. Тем самым, вопрос, ради которого было предпринято исследование, получает ответ. Этическая система приобретает внутреннюю целостность, а этические сочинения — композиционную законченность.

## К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля

Со времен античности до нас дошли три этики, входящие в традиционный корпус аристотелевских сочинений: «Никомахова этика», «Евдемова этика» и «Большая этика», аутентичность которой большинство ученых отрицает, хотя имеются серьезные аргументы в пользу противоположного мнения. Из двух других работ в центре внимания неизменно оказывалась «Никомахова этика», текст которой больше издавали и комментировали; сохранилось гораздо больше рукописей именно *E.N.* и, как результат, текстуальные проблемы, связанные с «Евдемовой этикой», более серьезны. Наличие в корпусе сочинений Аристотеля трех этик, в которых излагается приблизительно сходная проблематика (учение о благе, счастье, дружбе, добродетелях нравственных и интеллектуальных), неизменно порождало сомнения в аристотелевском авторстве всех трех текстов. Загадкой рукописной традиции всегда было и то, что в состав «Никомаховой» (*E.N.*) и «Евдемовой» (*E.E.*) этик включаются три совершенно одинаковые книги. Причем в большинстве рукописей *E.E.* текст книг четвертой, пятой и шестой не воспроизводится, но дается указание на то, что эти книги совпадают с книгами пятой, шестой и седьмой *E.N.*, к которой и предлагается обращаться<sup>1</sup>. После обозначенной таким образом лакуны следуют две заключительные книги *E.E.*, состоящей всего, если считать и три спорные, из восьми книг. В связи с этим возникает вопрос: какой же этике эти книги принадлежали первоначально?

---

<sup>1</sup> Эти три «спорные», или «общие», или «средние» книги: «О справедливости» (*E.E.* IV = *E.N.* V), «Об интеллектуальных добродетелях» (*E.E.* V = *E.N.* VI) и «О невоздержности и удовольствии» (*E.E.* VI = *E.N.* VII).



Европейская наука, опираясь на многовековую традицию, вплоть до XIX в. решала оба этих взаимосвязанных вопроса — об аутентичности двух произведений и первоначальной принадлежности трех книг — в пользу *E.N.*: только она принадлежит Аристотелю и, соответственно, ей принадлежат три средние книги, которых в *E.E.* никогда не было. Однако это мнение было решительно изменено в ходе научных дискуссий минувшего века, которые привели к признанию того, что *E.E.* наряду с *E.N.* является аутентичным произведением. Но тем большее значение приобретает вопрос о том, какова же соотносительная хронология этих двух этик и какой из них первоначально принадлежали средние книги, — до сих пор этот вопрос нельзя считать удовлетворительно решенным.

В настоящей статье ставится задача скорее изложить историю проблемы, нежели ее разрешить. Как мы надеемся, оценка разнообразных свидетельств позволит нам обосновать впервые предпринимаемый издательский шаг: представить *E.E.* в составе полных восьми книг, в согласии с указаниями средневековых манускриптов.

## I. Античные свидетельства об этиках Аристотеля

Если аристотелевское авторство в отношении текста *E.N.* наукой XIX–XX вв. не часто подвергалось сомнению, то принадлежность *E.E.* перу Аристотеля зачастую отвергалась. Достаточно вспомнить, как устойчиво держалось мнение о том, что *E.E.* написана одним из близких учеников Аристотеля Евдемом Родосским<sup>2</sup> и что именно поэтому она получила свое название «Евдемова»<sup>3</sup>. Вариантом той же позиции можно счесть пони-

---

<sup>2</sup> Евдем известен своими сочинениями по физике, логике, риторике, истории математических наук. Его считают малосамостоятельным автором, который ограничивался задачей разъяснения и систематизации наследия учителя. Никаких других этических текстов помимо «Евдемовой этики» с именем Евдема традиция не связывает.

<sup>3</sup> Мнение об авторстве Евдема в XIX в. было настолько устойчивым и общепринятым (его поддерживали, например, такие авторитетные ученые, как Ф.Шлейермахер, Л.Шпенгель, А.Грант), что на титуле критического издания Ф. Суземиля 1884 года (см. «Список литературы», [1]), которое оставалось классическим и незаменимым вплоть до конца XX в., стоял заголовок: *Eudemii Rhodii Ethica*. Единственный в XIX в. комментатор *E.E.* Фрицше (*A.T.H.Fritzsche*) также имел в виду принадлежность этого

мание этого авторства как всего лишь обработки исходно аристотелевского материала<sup>4</sup>.

Поэтому прежде всего обратимся к наиболее ранним упоминаниям об этических сочинениях Аристотеля, чтобы понять, была ли известна *Е.Е.* в древности и что говорилось тогда о ее отношении к *Е.Н.* Оказывается, античные источники демонстрируют весьма неоднозначную картину взглядов и предположений. Можно упомянуть хотя бы о том, что из одних свидетельств мы узнаем, что *Е.Н.* написал сын Аристотеля Никомах, а на основании других должны заключить, что *Е.Е.* была известна в достаточно раннее время именно как аристотелевское произведение, хотя само название «Евдемова» в древности и не имело хождения.

### **а. Ранние свидетельства (I в. до н.э. — III в. н.э.)**

*Цицерон.* Самым ранним упоминанием о *Е.Н.* обычно считают фрагмент сочинения Цицерона «О пределах добра и зла» (*De finibus bonorum et malorum*, ок. 45 г. до н.э.). В *De finibus* V, 5 сначала говорится о том, что перипатетическое учение о высшем благе излагается в сочинениях двух родов — экзотерических и более утонченных, которые перипатетики «сохранили в виде заметок», так что о высшем благе ими говорится не всегда одно и то же. Упоминается Теофраст, который очень уж «изнеженно и мягко» высказался о способе достижения счастливой жизни, придавая большое значение удаче и тем самым умаляя силу добродетели как таковой. После такой оценки состояния дел в школе у Цицерона сказано:

Поэтому будем придерживаться Аристотеля и сына его Никомаха, чье обстоятельное сочинение по этике приписывают Аристотелю, но я не вижу, почему бы сын не мог быть подобным отцу<sup>5</sup>.

---

текста Евдему, и свой комментарий он назвал точно так же *Eudemii Rhodii Ethica* (Regensburg, 1851).

<sup>4</sup> На уровне идей своего времени находился и первый переводчик *Е.Н.* на русский язык Эмиль Радлов. В своем предисловии к переводу он пишет: «Исследователи показали, что текст, который действительно принадлежит Аристотелю, есть этика «Никомахова». «Евдемова этика» есть лишь переработка «Никомаховой», сделанная Евдемом» (Этика Аристотеля. Пер. с греч. с прил. «Очерка истории греческой этики до Аристотеля» Э. Радлова. СПб., 1908. С. 1). Отметим, что на обложке издания стоят слова «Этика Аристотеля», — подразумевается, что у Аристотеля было только одно этическое произведение.

Отвлекаясь от причины сомнения Цицерона в авторстве Аристотеля, мы можем сделать вывод, что по крайней мере в I в. до н.э. *E.N.* была известна читающей публике. Но только ли «Никомахова»? По мнению Кенни, Цицерон говорит здесь о двух источниках: первый — это неназываемая им, но и не подвергаемая никем сомнению работа Аристотеля, а второй — этика, называемая «Никомаховой», авторство которой «приписывают Аристотелю». В самом деле, если бы речь шла об одном сочинении, было бы сказано не «будем придерживаться Аристотеля и (*et*) сына его Никомаха», но «Аристотеля или (*vel*) сына его Никомаха»<sup>6</sup>. И если бы у Аристотеля не было никакого сочинения по этике, как можно было бы сказать, что Никомах может быть «подобен» отцу, написав сочинение по этике? Так что надо понимать, что здесь имеется в виду еще какое-то сочинение по этике, но не *E.N.*<sup>7</sup> Склоняясь к тому, что Цицерон косвенно указывает на *E.E.*, Кенни все же оговаривается, что можно на это место «второй этики» поставить и «Большую этику», которую называли в античности «Большой Никомаховой» (об этом см. ниже, стр. 416). Возможно, хотя и не столь очевидно, как на этом настаивает Кенни, что у Цицерона говорится о двух этиках<sup>8</sup>, — тогда в данном пассаже можно увидеть самое раннее свидетельство не только о *E.N.*, но также о *E.E.*

Ингемар Дюринг тоже видит в *De finibus* V Цицерона свидетельство о *E.E.*, но в тех строках Цицеронова текста, которые предшествуют упоминанию о Никомахе и в которых говорится

---

<sup>5</sup> Цицерон. *De finibus* V, 5, 12, пер. Н.А.Федорова.

<sup>6</sup> Kenny A. *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle.* Oxford, 1978. P. 16.

<sup>7</sup> Как отмечает сам Кенни (note 3, p. 16), он посмотрел все толкования к этому пассажи Цицерона и нашел, что один только Титце в 1826 году сделал вывод о том, что здесь ссылка на *E.E.*

<sup>8</sup> В любом случае, не вполне ясно, кому принадлежит мнение об авторстве Никомаха. Как известно, в пятой книге *De finibus* излагается учение Антиоха Аскалонского, так что есть все основания считать эти слова отражением точки зрения Антиоха, а не самого Цицерона. С другой стороны, едва ли имеет смысл приписывать Антиоху все, что говорится всеми спорящими персонажами беседы. Слова об авторстве Никомаха приносят как свое личное мнение Пизон, один из участников диалога, а не Цицерон, также изображенный как участник диалога. Быть может, с помощью такого приема Цицерон ввел некое «распространенное» мнение, отражающее неписаную традицию.

о более популярных «экзотерических» сочинениях. Сопоставляя данное место с *E.E.* I, 1217b, где речь идет о платоновском высшем благе и использовано слово «экзотерический»<sup>9</sup>, он делает вывод о том, что во время Антиоха Аскалонского, который является истинным источником речей из пятой книги *De finibus* Цицерона, *E.E.* была, несомненно, известна<sup>10</sup>.

*Арий Дидим.* Свидетельство Цицерона, как минимум, о существовании *E.N.* можно дополнить упоминанием о десятой книге *E.N.* в этическом компендии стоика Ария Дидима (I в. до н.э.), что говорит, без сомнения, не только о том, что в ее составе тогда, как и ныне, было десять книг, но и о том, что в нее входили три т.н. «спорные» книги<sup>11</sup>. Фрагменты сочинения Ария нам известны в изложении позднейшего доксографа Иоанна Стобея (VI в.).

Но на основании выдержек из сочинения Ария Дидима можно сделать еще один важный вывод: ему была известна также и *E.E.* Сопоставление отдельных цитат из Стобея с нынешним текстом *E.E.* ясно показывает почти дословное их совпадение<sup>12</sup>. Один из примеров:

Stob. 139, 23

*E.E.* II, 3, 1220b23

ἐν πᾶσι δὴ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος  
ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος

Кроме случаев, похожих на цитаты, Дирльмайер приводит несколько мест из Стобея, которые выглядят как пересказ текста *E.E.*, — в любом случае, филологическое доказательство того, что Арий Дидим знал текст *E.E.*, выглядит убедительно.

*Аттик.* Самое первое упоминание о названии *E.E.*, как принято считать, принадлежит платонику Атику (II в. н.э.), все сочинения которого, однако, утрачены. В данном случае

---

<sup>9</sup> *E.E.* I, 1217b: «Утверждение, будто существует идея не только блага, но и чего-то другого, — пустая отвлеченность. Вопрос этот многими способами обсужден и в сочинениях экзотерических и в чисто философских».

<sup>10</sup> Изложение мнения Дюринга см: *Dirlmeier* [4], S. 116. Сам Дирльмайер с выводом Дюринга не согласен.

<sup>11</sup> Или, точнее говоря, какие-то три книги, — вполне возможно, это были не те книги, которые дошли до нас.

<sup>12</sup> В издании Франца Дирльмайера указаны следующие три места: Stob. 128, 12 и *E.E.* II, 1, 1219a1; Stob. 139,20 и *E.E.* II, 3, 1220b21; Stob. 139, 23 и *E.E.* II, 3, 1220b23), — см.: [4], S. 116.

мы располагаем обширной цитатой, выписанной Евсевием Кесарийским (IV в. н.э.) в его сочинении «Приготовление к Евангелию»:

В сочинениях Аристотеля, посвященных этому предмету — под названием *Евдемова*, *Никомахова* и *Большая этики* — очень мало, скудно и упрощенно рассуждается о добродетели, буквально столько, сколько [требуется] для простаков, неучей, подростков и женщин<sup>13</sup>.

Это известное место, однако, оставляет почву для сомнений: хотя авторитет Евсевия как доксографа всегда был высок, упоминание здесь всех трех аристотелевских этик, в том числе и *Е.Е.*, очень похоже на вставку. Дело в том, что во всех обширных цитатах Евсевия из Аттика мы нигде больше не находим названий конкретных сочинений, такое упоминание по какой-то причине присутствует только в данном фрагменте, основное содержание которого, впрочем, не вызывает сомнений в его принадлежности Аттику, известному своей настойчивой критикой аристотелизма.

*Аспасий*. Современники Аттика перипатетики Аспасий Афинский (II в.) и Александр Афродисийский (кон. II—нач. III в.) были авторами первых в традиции комментариев к аристотелевой этике. Аспасий составил комментарий к *Е.Н.* (сохранились фрагменты комментариев к книгам четвертой, седьмой и восьмой); Александр также комментировал *Е.Н.*, но этот текст утрачен. В другом своем комментарии, к «Метафизике», он девять раз упоминает *Е.Н.*, при этом в большинстве случаев ссылается на начало первой книги, но также и на *шестую* книгу *Е.Н.*<sup>14</sup>, которая принадлежит, как и седьмая, к трем общим, — следовательно, используемый в перипатетической школе текст *Е.Н.* включал в себя средние книги (V—VII). Отметим также, что в известных нам текстах обоих авторов ни разу не встречается искомое название «Евдемова этика».

С комментарием Аспасия связана одна из самых интересных загадок, на которые богата античная доксография по интересующей нас теме. В восьмой книге *Е.Н.* Аристотель критикует сторонников мнения о том, что существует один вид дружбы, потому что дружба допускает большую и меньшую

<sup>13</sup> *Аттик*, fr. 4, 9 = *Евсевий*. Праеп. Evang. XV, 4, 9.1–3 (Mras).

<sup>14</sup> *Александр Афродисийский*. In Aristotelis Metaphysica commentaria, 7, 14 (Hayduck).

степень, и в завершение отмечает, что «об этом и прежде было сказано». В своем комментарии к этому месту Аспасий пишет:

И он говорит, что об этом было сказано прежде, — видимо, это было сказано в пропавших книгах «Никомаховой этики» (ἐν τοῖς ἐκπεπληρωκόσιν τῶν Νικομαχείων).

Замечание о «пропавших книгах» *E.N.* сделано так, как будто этот факт хорошо известен всем, по крайней мере, в школе. Но если из текста *E.N.* когда-то выпали несколько книг, то не была ли восполнена та утрата с помощью замены на нынешние три средние книги? Этот вывод напрашивается потому, что только о лакуне, связанной с тремя средними книгами, имеется ясное свидетельство рукописной традиции. Впрочем, речь может идти и о пропаже каких-то других книг, посвященных теме дружбы, о которой и говорится у Аспасия. В современном же тексте трех средних книг нет ничего похожего на рассуждение о силе дружбы.

Далее, если допустить, что под «пропавшими книгами» имеются в виду средние книги, то вопрос о первоначальной принадлежности этих книг решается в пользу *E.E.* Немедленно возникает новая проблема: как быть с тем, что сам Аспасий одну из спорных книг комментирует в рамках текста *E.N.*? Кенни пытается доказать, что в комментарии Аспасия эти книги заполнили существующую лакуну впервые, и указывает на следы этой механической операции. Так, он отмечает разницу в характере цитирования Аспасием предшествующего и последующего материала для всего текста и для трех спорных книг: когда Аспасий ссылается на какие-либо другие книги, он говорит или «как было сказано ранее», или «впоследствии» (и такие же внутренние отсылки имеются в самих средних книгах). Но когда в тексте основного комментария появляется отсылка на одну из спорных книг, то используются выражения «в книге о справедливости» (160.11), «где-то в другом месте» и даже «в *Никомаховой этике*» (151.22). Очень странно, что комментируя одну из книг *E.N.* Аспасий использует подобное выражение, — другое дело, если он знает, что седьмая книга на самом деле взята из другого текста (*Kenny*, p. 34). Так как Аспасий является первым из известных нам авторов, использующих текст *E.N.* вместе с одной из средних книг, то Кенни предлагает видеть в нем инициатора прочтения *E.N.* вместе с тремя книгами из *E.E.*, — этой гипотезе не противоречат ранние

упоминания (например, у Ария Дидима) о *E.N.* как состоящей из десяти книг, потому что три оригинальные средние книги *E.N.* на самом деле существовали, но были утрачены<sup>15</sup>.

Можно ли в сохранившихся частях комментария Аспасия увидеть какой-либо намек на *E.E.*? В самом деле, если Аспасий использовал книги *E.E.* для восполнения лакуны, может быть, ее содержание как-то отразилось и на других книгах комментария к *E.N.*? Однако ничего подобного найти не удастся, если не считать за искомый след появление имени Евдема. В том месте комментария к седьмой книге, где Аспасий примечательным образом говорит «в *Никомаховой* этике», он имеет в виду *E.N. X, 1174b33*<sup>16</sup>, причем отмечает, что указанная мысль о несовпадении удовольствия и счастья на самом деле принадлежит не Аристотелю, а Евдему, и далее<sup>17</sup>:

Если отвлечься от того, принадлежит ли это высказывание Евдему или Аристотелю, сказано это в согласии с общепринятым мнением, ведь на этом основании удовольствие признается наилучшим.

Упоминание имени Евдема в связи с толкованием конкретного этического постулата<sup>18</sup> позволяет думать, что Аспасий на каком-то основании считал Евдема знатоком этических вопросов — между тем помимо «Евдемовой этики» с именем Евдема не связывали никакого текста по этике. Таким образом, можно было бы считать эти слова Аспасия косвенным свидетельством в пользу существования *E.E.*, причем как произведения Евдема. Однако ввиду отсутствия прямого упоминания о *E.E.* в сохранившихся книгах комментария Аспасия все догадки по поводу имени Евдема в его комментарии остаются без надежного подтверждения.

---

<sup>15</sup> Гипотеза о восполнении Аспасием текста *E.N.* за счет другой этики может в некоторой степени объяснить его первенство в составлении комментария к ней — возможно, что до Аспасия никто из представителей школы не брался комментировать *E.N.* именно потому, что ее текст был серьезно поврежден.

<sup>16</sup> «Удовольствие есть полнота деятельности ... в смысле полноты, возникающей по достижении цели, — так цветущий вид приходит по наступлении зрелости».

<sup>17</sup> Аспасий. In Eth. Nic., 151, 22–27.

<sup>18</sup> Сам Аристотель о Евдеме в *E.N.* ни в какой связи не упоминает, более того, это имя вовсе не встречается в аристотелевских сочинениях (правда, в заголовке утраченного диалога «Евдем, или О душе» упомянут Евдем — но это Евдем Кипрский, рано погибший друг Аристотеля).

*Порфирий*. Кроме прямого упоминания о названии всех трех этик во фрагменте Аттика, имеется еще одно аналогичное свидетельство, возможно, зависимое от Аттика. Оно принадлежит неоплатонику Порфирию (кон. III в.), который в своем «Введении» к аристотелевским «Категориям» также говорит о трех аристотелевских этиках и дает толкование их названий. Текст Порфирия с интересующими нас сведениями не сохранился, но сохранился комментарий к этому сочинению, выполненный неоплатоником Элиасом (VI в.). Названия этик Аристотеля толкуются как аристотелевские *посвящения* соответственно Евдему (τὰ ἠθικά πρὸς Εὐδήμον), отцу Аристотеля Никомаху — «Большая Никомахова» (πρὸς Νικόμαχον τὸν πατέρα, τὰ Μεγάλα Νικόμαχεια) и сыну Аристотеля Никомаху — «Малая Никомахова» (πρὸς Νικόμαχον τὸν υἱόν, τὰ Μικρὰ Νικόμαχεια)<sup>19</sup>. Из такового понимания названий как будто следует, что все три этики были изданы самим Аристотелем, что весьма сомнительно. Как бы то ни было, названия всех трех этик, в том числе и «Евдемовой», засвидетельствованы источником III в., что, конечно, весьма поздняя дата. А самое главное, даже если отнестись с доверием к традиции Элиас—Порфирий—Аттик, все же остается вопрос об источниках Аттика, ибо совершенно очевидно, что Аттик был не тем автором, которому было важно выступить с инициативой по части именования аристотелевских сочинений.

---

<sup>19</sup> Элиас. In Porph. Isagogen, 32.34—33.2 (Busse); In Arist. Categoriae comm., 116.16—19 (Busse). По крайней мере, у Порфирия получает разъяснение та странность, что этика, традиционно называемая «Большой», меньше и «Никомаховой», и «Евдемовой». В данном случае логика названия произведений иная, чем, например, в случае с диалогами Платона «Гиппий Большой» и «Гиппий Маленький», один из которых больше другого по объему. «Большая Никомахова» и «Малая Никомахова», по Порфирию, означают как бы «К Никомаху большому» и «К Никомаху меньшему». Но если принять для всех этик гипотезу о посвящениях, то наибольшую проблему создает как раз «Евдемова», — объяснить аристотелевское посвящение Евдему Родосскому некоего этического текста довольно сложно (как адресат посвящения более подходит именно Евдем Кипрский, как и младший Никомах, доблестно погибший за отечество; Евдем же Родосский лучший кандидат на роль издателя). Впрочем, с толкованием Порфирия не все обязаны соглашаться, а что же на самом деле означают названия трех этик, до сих пор предмет раздумий («Was die Titel der drei Ethiken bedeuten, ist unklar», — замечает не кто иной, как Дирльмайер, см.: [5], S. 249).



## В. Каталоги сочинений Аристотеля: Диоген Лаэртий и Птолемей аль-Гариб

К числу важнейших источников сведений о составе корпуса аристотелевских сочинений относятся два каталога, которые мы будем упоминать в связи с именами более поздних авторов, внутри сочинений которых эти старинные каталоги сохранились — каталог Диогена и каталог Птолемея<sup>20</sup>.

*Диоген.* В пятой книге доксографического сборника Диогена Лаэртия (нач. III в.) «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (лат. сокр. *Vitae philosophorum*) приводится список сочинений Аристотеля, восходящий, как считается, к древнему списку перипатетика Гермиппа (III в. до н.э.)<sup>21</sup>. Список Диогена (V 22–28) не содержит названий «Никомахова», «Евдемова» или «Большая», зато под номером 38 в нем указана загадочная «Этика» в 5 кн. (Ἠθικῶν ε'), а также упомянуты: «О благе» 3 кн. (Περὶ τὰγαθοῦ γ'); «О добровольном» (Περὶ ἐκούσιου α'); «О наслаждении согласно Аристотелю» (Περὶ ἡδονῆς ὡς Ἀριστοτέλης α'); «О справедливости» 4 кн. (Περὶ δικαιοσύνης α β γ δ); «О дружбе» (Περὶ φιλίας α'); «Вторая книга о наслаждении» (Περὶ ἡδονῆς ἄλλο α'); «Тезисы о дружбе» 2 кн. (Θέσεις φιλικαὶ β); «О справедливых» 2 кн. (Περὶ δικαίων α β); «О счастье» (Περὶ εὐδαιμονίας α'). Этот материал провоцирует на большое количество догадок и попыток сопоставления с текстами аристотелевского корпуса. Мало того, что упомянута только одна этика, в ней указано всего пять книг — а это именно то количество, которое легко получить, если не включать в состав *Е.Е.* три спорные книги. Привлекает внимание

---

<sup>20</sup> Всего имеется три античных каталога, но третий каталог из анонимной *Vita Menagiana* (восходящий к «Ономатологосу» Гесихия Милетского, V в.), частично принадлежит той же традиции, что и каталог Диогена, а частично содержит позднейшие вставки, отчего ценность этого источника по сравнению с двумя другими существенно ниже.

<sup>21</sup> Если каталог Диогена восходит к Гермиппу, значит, он был составлен на основании фондов Александрийской библиотеки при Каллимахе, учеником которого был Гермипп. Поль Моро попытался доказать, что каталог Диогена первоначально представлял собой каталог библиотеки Ликейя в Афинах и был составлен Аристоном Кеосским в III в. до н.э., — однако гипотеза Моро не была поддержана и впоследствии он сам от нее отказался. Впрочем, Кенни, не имея склонности оглядываться на общее мнение, все-таки посчитал возможным присоединиться к непопулярной гипотезе об афинском происхождении каталога.

также наличие дублирующих названий: «О дружбе» и «Тезисы о дружбе», «О справедливости» и «О справедливых», дважды упоминается «О наслаждении» — вспомним, что в составе и *E.N.*, и *E.E.* имеются свои книги о дружбе, а в *E.N.* — два небольших трактата об удовольствии (*E.N.* VII, 12–15; X, 1–5).

Диоген задает исследователям еще одну загадку: через несколько строк после «Этики» в пяти книгах у него возникает некая седьмая книга «Этики» Аристотеля: «Часто он говорил: “У кого есть друзья, у того нет друга” — так сообщает Фаворин во второй книге «Записок», но это есть и в седьмой книге *Этики*»<sup>22</sup>. Это высказывание мы находим у Аристотеля в седьмой книге *E.E.*: «На наш взгляд, правы и те, кто утверждает, что приобретать многих друзей похвально, и те, кто говорит “у кого много друзей, у того ни единого друга”, — и то, и другое справедливо»<sup>23</sup>. Похожее место можно найти и в книге о дружбе из *E.N.*<sup>24</sup>, но оно не столь дословно совпадает с фразой, процитированной у Диогена. Итак, Диоген упомянул именно седьмую книгу *E.E.*, причем приходится предположить, что в таком случае в ее состав тоже включены три спорные книги.

Диогену, однако, была известна также и *E.N.*, но он вслед за Цицероном был склонен считать ее автором сына Аристотеля Никомаха<sup>25</sup>. В какой-то степени это объясняет наличие в его списке аристотелевских сочинений только одной этики (раз «Никомахова» принадлежит Никомаху), но не объясняет,

---

<sup>22</sup> Диоген Лазртий. *Vitae philosophorum* V, 21. Цитированная фраза Аристотеля по-гречески выглядит так: ὃ φίλοι οὐδεὶς φίλος.

<sup>23</sup> *E.E.* VII, 12, 1245b20, пер. Т.В.Васильевой. Цитированная фраза: οὐδεὶς φίλος ἢ πολλοὶ φίλοι.

<sup>24</sup> *E.N.* IX, 10, 1171b15–16: οἱ πολὺφίλοι οὐδενὶ δοκοῦσιν εἶναι φίλοι.

<sup>25</sup> *Vitae philosophorum* VIII, 88: «И Никомах, сын Аристотеля, говорит, что он [Евдокс] наслаждение почитал за благо» — ср. *E.N.* X, 2, 1172b9. Легенда о философских занятиях Никомаха в связи с приписыванием ему сочинения по этике находила сочувствие и в дальнейшем. В византийском словаре Суда сообщается: «Никомах Стагирит, философ, сын философа Аристотеля, ученик и, как говорят некоторые, любимец Теофраста. Написал «Этику» в 6 кн. (Ἔθικῶν βιβλία 6) и о лекциях по физике своего отца» (398,1–3). Помимо очередной версии о количестве книг (очевидно, «Никомаховой») этики, это сообщение выступает оппозицией к другой распространенной истории о том, что после смерти отца Никомаха воспитывал Теофраст (скорее всего, исполняя последнюю волю Аристотеля) и что тот совсем молодым (μετακίσκον ὄντα) погиб на войне, — см. *Есеевий*. Praeparatio Euangelica, XV, 2, 15, цитата из истории Аристокла.

почему у него сосуществуют этика в пяти и этика (не менее чем) в семи книгах. Возможно, сам Диоген знал только об этике не менее чем в семи книгах, и потому мог ее процитировать, но составителю каталога Гермиппу такая этика была не известна. Тогда очевидное противоречие в указании на количество книг у Диогена оказывается доказательством его прилежности в воспроизведении старого каталога.

Далее, все старые рукописи текста Диогена Лаэртия дают чтение не этика в *пяти*, а этика в *четырёх* книгах<sup>26</sup>. Так как из *Е.Е.* легко получается именно этика в пяти книгах за вычетом трех спорных, то чтение рукописей на этом основании исправляется. Между тем достаточно предположить, что короткая и явно фрагментарная восьмая книга *Е.Е.* была создана старыми издателями искусственно, а на самом деле она представляет собой продолжение книги седьмой *Е.Е.*, — тогда существующий текст *Е.Е.* и будет той самой этикой в четырех книгах<sup>27</sup>. А ответ на вопрос, когда же могла появиться этика в семи книгах, известная Диогену и неизвестная Гермиппу, вполне очевиден: она появилась после издания Андроника Родосского.

*Птолемей*. Второй важный каталог сочинений Аристотеля входит в состав сохранившегося в арабском переводе «Жизнеописания Аристотеля», приписываемого т. н. Птолемеему аль-Гарибу (что по-арабски значит «неизвестный Птолемей»)<sup>28</sup>. Полный текст «Жизнеописания» сохранился в единственной рукописи XVIII в. (т. н. *Aya Sofya* 4833), ставшей доступной для исследования только в середине XX в. Впрочем, интересующая нас часть этого «Жизнеописания» — собственно каталог сочинений Стагирита — всегда была доступна для изучения в качестве фрагмента произведений таких представителей арабской

---

<sup>26</sup> *Dirlmeier*, [4], S. 115.

<sup>27</sup> В новом критическом издании *Е.Е.* Вальцера—Мингея [2] нумерация дается с учетом этого разумного предположения: за книгой сохранена традиционная литера Θ (восемь), но в основной сквозной нумерации текста использованы обозначения Н.ХІІІ, Н.ХІV, Н.ХV т.е. соответственно тринадцатая, четырнадцатая и пятнадцатая главы книги *седьмой*.

<sup>28</sup> Птолемей аль-Гариб, согласно современной точке зрения, не может быть отождествлен с литератором Птолемеем Хенном из Александрии (кон. I в. н.э.), как это предполагал И. Дюринг. Время жизни биографа Птолемея относят к IV в. н.э. Датировка связана с посвящением его сочинения некоему Галлу, в котором усматривают брата императора Юлиана (Отступника).

биографической традиции, как аль-Кифти и аль-Усайбия<sup>29</sup>. Арабский текст каталога, составленный, возможно, в IX в., опирается на более ранний сирийский перевод, выполненный уже непосредственно с греческого оригинала. Этим оригиналом, согласно сообщению самого Птолемея во вступительной части к своей работе, и был каталог Андроника Родосского. Как известно, Андроник предварил свое издание Аристотеля и Теофраста фундаментальным индексом (Πίναξ), в первой книге которого было «Жизнеописание» Аристотеля и его «Завещание», а в четырех последующих содержался полный список известных Андронику текстов Аристотеля, всего около 1000 наименований (вероятно, в это число входили и сочинения Теофраста). Каталог Птолемея представляет собой сокращение каталога Андроника примерно в десять раз, если судить только по количеству упоминаемых в нем названий произведений.

В каталоге Птолемея перечислены почти все дошедшие до нас произведения Аристотеля, причем под известными нам заголовками (за исключением «Поэтики» и «Метафизики») и с указанием известного нам количества книг. Все это отличает арабский каталог от каталога Диогена, в котором сочинения Аристотеля носят непривычные нам названия с указанием непривычного количества книг (обычно меньшего, чем в современных версиях аристотелевских сочинений). Например, у Диогена нет «Физики» в восьми книгах, зато имеется три сочинения, которые, возможно, позднее были включены в состав известной нам «Физики»: «О природе» в 3-х кн., «Физика» в 1-й кн. и «О движении» в 1-й кн. Но самое интересное для нас, что в каталоге Птолемея имеются «Евдемова этика» в восьми книгах и «Большая этика», но отсутствует «Никомахова этика»<sup>30</sup> — как и в каталоге Диогена (Гермиппа).

Итак, в обоих каталогах отсутствует *E.N.*, зато явно или скрытно присутствует *E.E.*: у Диогена она, вероятно, скрывается под «этикой в пяти книгах», а у Птолемея зафиксировано

---

<sup>29</sup> Подробнее об этом см.: *Düring I. Aristotle in the ancient biographical tradition.* Gøeteborg, 1967. P. 184–248; *Gutas D. The spurious and authentic in the Arabic Lives of Aristotle // Pseudo-Aristotle in the Middle Ages / ed. J. Krayer.* London, 1986. P. 15–36.

<sup>30</sup> Некоторые ученые предполагают, что *E.N.* в Птолемеевом каталоге все-таки была, но «случайно выпала в какой-то момент несчастной истории текста» (*J. Barnes. Roman Aristotle*, p. 32).

название «Евдемова». В списке Гесихия, третьей античной библиографии Аристотеля<sup>31</sup>, под № 39 имеется этика в десяти книгах, которую обычно отождествляют с *E.N.*

С большой долей вероятности следует предположить, что обе этики в их современном виде возникли в результате редакторской деятельности Андроника Родосского (I в. до н.э.). Можно было бы предположить, что и названия их возникли тогда же, — если бы не достаточно раннее, благодаря Цицерону, увязывание некоей этики с именем Никомаха (но из скольких и каких именно книг состояла та известная Цицерону «Никомахова этика», современной науке не известно).

**с. «Как было ранее сказано в этике...», или  
Аристотель о себе самом**

Наиболее надежным свидетельством о существовании и хронологии того или иного произведения Аристотеля является упоминание о нем самим автором. Можно ли найти такое упоминание в аристотелевском корпусе? Аристотель семь раз цитирует книги по этике: шесть раз в «Политике» и однажды в «Метафизике». Упоминание в «Метафизике» I, 981b о различии между искусством и наукой соответствует месту из *E.N.* VI (= *E.E.* V), 1139b.

Ф. Дирльмайером было высказано мнение о том, что некоторые из шести отсылок Аристотеля в «Политике» можно истолковать как отсылки к *какому-то* этическому сочинению, но не к *E.N.*<sup>32</sup>. Сам Аристотель говорит, как правило, или «в *Этике*» (ἐν τοῖς Ἠθικοῖς), или «в этических рассуждениях» (κατὰ τοὺς ἠθικοῦς λόγους), а один раз — «философское учение, в котором были определены понятия этики» (ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν). Обратимся к тем фрагментам «Политики», где цитируется «Этика».

- (1) II, 1261a31: «Поэтому, как об этом ранее сказано в «Этике», принцип равного взаиморасчета является спасительным для государств».
- (2) III, 1280a18: «Справедливость — понятие относительное, и различается справедливость и по отношению к чему-то, и по отношению к кому-то, как об этом ранее было сказано в «Этике»».

---

<sup>31</sup> См. прим. 20.

<sup>32</sup> Dirlmeier [4], S. 112–113.

- (3) III, 1282b20: «Всем кажется, что справедливость есть некое равенство; и по крайней мере в этом все согласны с философским учением, в котором были определены понятия этики (там ведь говорится и что такое справедливость, и по отношению к чему определяется, и что нужно соблюдать равенство).
- (4) IV, 1295a36: «Если верно сказано в нашей «Этике», что та жизнь блаженная, при которой нет препятствий к осуществлению добродетели, и что добродетель есть середина»
- (5) VII, 1332a8: «Мы утверждаем (и в «Этике» установили, если что-то из тех рассуждений нам может сейчас пригодиться), что счастье есть деятельность и применение совершенной добродетели, а о таковой говорится не в условном, а в безусловном смысле (ἀπλῶς)».
- (6) a22: «В «Этике» установлено также и то, что добродетельным человеком является тот, для которого в силу его добродетели благом служит безусловное благо».

Утвердительно ответить на заданный вопрос о том, мог ли Аристотель подразумевать не *E.N.*, а другое этическое сочинение, можно будет тогда, когда действительно будет показано, что в *E.N.* не всегда говорится о том, на что указывает отсылка в «Политике». На самом деле из всех приведенных цитат пристального внимания достойны только первая (1) и последние (5–6). Для (2), (3) и (4) можно найти соответствие в существующем тексте *E.N.*, правда, в тексте именно трех средних книг (однако ведь и не доказано, что их в *E.N.* не было). Для (2) и (3) — это V, 1131a19–20. Для (4) чаще всего источником также указывают одну из средних книг — *E.N.* VII, 1153b7–19, поскольку в этиках больше нигде не встречается слово «беспрепятственное» (ἀνεμπόδιστον).

Источником отсылок (5)–(6) обычно считается *E.E.* VII, 1236b36–37, где есть соответствующее выражение ἀπλῶς ἀγαθόν (благо просто, или безусловное, в отличие от блага для кого-то)<sup>33</sup>. Для (6) самым очевидным местом является *E.E.* VIII, 1248b26–27. Правда, различие блага просто и блага для кого-то имеется и в *E.N.* V (= *E.E.* IV)<sup>34</sup>, но цитата из *E.E.* демонстрирует почти дословное совпадение.

Обратимся к цитате (1), где сказано что «принцип равного взаиморасчета сохраняет государства» (τὸ ἴσον τὸ ἀντιπελονηδὸς

<sup>33</sup> Наиболее подходящее место из *E.N.* см. III, 6, 1113a15, что весьма отдаленно напоминает то, о чем говорится в «Политике».

<sup>34</sup> Ср. *E.N.* V, 1129b3–4.

σφζει τὰς πόλεις). Проблема видится в том, что в наиболее подходящем месте *E.N.* говорится несколько об ином: взаимоотношения обмена сохраняются благодаря «пропорциональному расчету, а не равному», государство держится «пропорциональным воздаянием» (V, 1132b32–33). Не здесь ли та самая не сводимая к тексту *E.N.* отсылка, которую мы ищем? Если предположить, что в «Политике» имеется в виду некий более ранний текст, чем *E.N.*, значит, Аристотель сначала, — например, в *E.E.*, — говорил о равенстве воздаяния, потом — о пропорциональности. Но мы полагаем, что серьезного расхождения между текстами «Политики» и *E.N.* нет: Аристотель в *E.N.* V говорит, в частности, о том, что взаиморасчет (ἀντιπεπονηός) возможен при условии уравнивания лиц и товаров, при этом он часто использует слова «равные» и «равенство» без добавления «пропорционально». И в цитате из «Политики» сказано в том же общем ключе, что без равенства отношений невозможно государство, и об этом уже было сказано в «Этике». И главное, и это видно по контексту рассуждения, Аристотель никак не спорит с тем положением из «Этики», на которое он ссылается, — следовательно, едва ли плодотворно искать здесь противоречие и на этом основании постулировать некий другой (утраченный, ранний, недописанный) текст этики.

Вернемся опять к цитате (5) из «Политики». В указанном месте у Аристотеля имеется примечательная обмолвка: «εἴ τι τῶν λόγων ἐκείνων ὄφελος», т.е. «если что-то из тех рассуждений нам [может сейчас] пригодиться», — по-видимому, речь идет о каких-то ранних вариантах учения о счастье, которые то ли остались незавершенными и потому мало пригодными для того, чтобы на них сослаться<sup>35</sup>, а может быть, таким образом высказывается сомнение в том, насколько полезно в данном вопросе сослаться на этику, когда речь идет о политике. В любом случае остается собственная аристотелевская отсылка к какому-то более раннему этическому сочинению.

Далее, в *E.E.* II, 1220b11 какие-то книги, содержащие трактовку этических вопросов, Аристотель именует ἀπῆλλογμένα

---

<sup>35</sup> Обсуждаемый фрагмент 1332a8 в русском переводе «Политики» С. Жебелева (Собр. соч., том 4): «Если это сочинение может на что-нибудь пригодиться», что дает повод рассматривать эту фразу как «пренебрежительный» отзыв Аристотеля о своем этическом сочинении (ср. том 4, с. 687, прим. Н. В. Брагинской).

(что переводится по-разному: «отложенные», «исключенные» либо «завершенные»)<sup>36</sup>, и в них, в частности, использовано разделение на *παθήματα*, *δυνάμεις* и *ἔξεις*:

Вслед за этим в уже завершенных книгах проведено разделение «движений чувств», «возможностей» и «устойчивых состояний».

(пер. Т. А. Миллер)

Следовательно, можно считать, что сам Аристотель говорит о каких-то этических книгах, написанных до *E.E.*, которые были «исключены», «отложены в сторону» в качестве некоторого предварительного материала. Но самое вероятное место, на которое ссылается автор *E.E.* — это *E.N.* II, 1105b20 («в душе бывают три вещи — *πάθη*, *δυνάμεις* и *ἔξεις*»). Получается, *E.N.* и была той более ранней версией этики по сравнению с *E.E.*?

На основании всего изложенного нам представляется, что в качестве наиболее убедительного свидетельства в пользу существования второй этики является именно ссылка в *E.E.* II об «исключенных книгах», потому что только в данном случае можно с большой долей уверенности сопоставить смысл отсылки с фрагментом из *E.N.* И все это может быть аргументом в пользу более поздней датировки *E.E.* по сравнению с *E.N.*

И наконец, считается, что в *E.E.* есть еще одна ссылка Аристотеля на более раннее этическое произведение. В книге седьмой, посвященной понятию «дружба», он пишет:

Если кто-то захочет выделить познание само по себе, отделив его от познания себя самого (не понимая того, что в *определении*-то это написать можно, а вот на деле сделать это трудно), то не будет разницы, познавать ли другого или себя самого, а это все равно что жить за тебя будет кто-то другой ... Таким образом нам в одном *определении* нужно соединить двоякое: и то, что предпочтительна жизнь, и то, что предпочтительно благо.

(пер. Т. В. Васильевой)

В данном случае ссылкой считается упоминание о некоем *λόγος* (учение, рассуждение), что выше переведено как «определение». Как отмечает Кенни, большинство толкует это место как ссылку на некое утраченное сочинение Аристотеля (например, «Протрептик»), но сам Кенни предлагает обратиться к

---

<sup>36</sup> О вариантах перевода этого греческого слова см. работы Дирльмайера и Аллана: *Dirlmeier F.* Merkwuerdige Zitate in der E.E. (1962); *Allan D.J.* Rezension zu: Aristoteles, E.E. übers. v. F. Dirlmeier [11].



*E.N.* 1170a25-b9 — весьма запутанному пассажи, представляющему собой предложение из 112 слов (едва ли не самое длинное во всем корпусе аристотелевских сочинений). Анализ этого места в сопоставлении с цитированным местом из *E.E.* позволяет Кенни высказать предположение о том, что *E.E.* разъясняет и развивает мысль, ранее высказанную в неясном виде в *E.N.* ([17], p. 228–229).

## II. Три спорные книги и хронология «Евдемовой этики»

Что означают аристотелевские отсылки в *E.E.* к более раннему сочинению? Они означают, как минимум, что Аристотель на протяжении своей жизни неоднократно брался за изложение этического учения. Этим гипотетическим сочинением могла быть *E.N.*, а могли быть какие-то отдельные рассуждения, вошедшие потом в ее состав, или какие-то рассуждения, не вошедшие в состав ни одной из известных нам этик, наконец, это могла быть и *M.M.*

Как мы ранее отмечали, от того или иного решения вопроса о соотносительной хронологии *E.N.* и *E.E.*, вероятно, зависит решение вопроса о принадлежности трех спорных книг. Если мы будем исходить из предположения о более поздней датировке *E.E.*, три средних книги следовало бы признать частью более ранней *E.N.* Но этой логике противоречит вся история интерпретации этической части наследия Аристотеля и хронологических гипотез, выдвигаемых по поводу его этических сочинений. В самом деле, *E.E.* мало кто считал поздним произведением Аристотеля, однако три спорные книги чаще всего считают частью *E.N.* Так, ранней *E.E.* считали Арним, Рекхем, Йегер, Вальцер, Готье и Жолиф, Мансьон, Дюринг, Дирльмайер, Роув; Грант и Бернет полагали, что *E.E.* позже, считая ее автором Евдема Родосского, — и один Грант относил три средние книги именно к *E.E.*, находя в них множество несомненных доказательств этому<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> По мнению сэра Александра Гранта, очевидно, что *E.N.* IV «внезапно обрывается на самой середине своей темы», и ее древний издатель был поставлен перед необходимостью восполнить образовавшуюся лауну. И хотя далее следуют три законченные книги, несущие отпечаток близкого сходства со стилем Аристотеля, «все же принадлежат они «Этике» Евдема, ученика Аристотеля» (*Grant A. The Ethics of Aristotle. 4nd ed.*

После работ Йегера, Дюринга, Дирльмайера считается достаточно обоснованным мнение об аристотелевском авторстве *Е.Е.* Впрочем, современные доказательства аутентичности *Е.Е.*, сменившие доказательства ее неаутентичности, напоминают старинный довод античных комментаторов о принадлежности Аристотелю второй книги (альфы малой) «Метафизики», в подлинности которой весьма рано начали сомневаться: «В ней сохраняется то же Аристотелевское мастерство и в языке и в мысли»<sup>38</sup>. В XX в. руку мастера счастливым образом оказались готовы увидеть в тексте *Е.Е.* Но раннее или позднее это произведение — вопрос далеко не решенный.

### а. О ранней и поздней датировках «Евдемовой этики»

В целом, мнение о ранней датировке, к которому склоняется большинство исследователей, основано на оценке *Е.Е.* как менее зрелой и зависимой от Платоновского мышления и языка; научный метод *Е.Е.* отличает склонность к дефиниторному и дедуктивному изложению<sup>39</sup>, стремление к систематической и эмпирической методологии, стиль *Е.Е.* зачастую «эллиптичен и труден»<sup>40</sup>, присутствующие в ее тексте медицинские аналогии говорят о стремлении Аристотеля придать строго логический характер тем рассуждениям, которые предшествуют соверше-

---

London, 1885. Vol. 1–2. T. 1. P. 95). Считая эти книги принадлежащими Евдему и *Е.Е.*, Грант педантично называет их «Nicomacho-Eudemian books» и дает к ним в своем издании колоннитулы ΝΟΙΚΩΝ [ΕΥΔΗΜΙΩΝ] ... V, VI, VII. Грант проанализировал некоторые особенности языка и стиля трех спорных книг и сделал вывод, что если бы спорные книги читались как четвертая, пятая и шестая книги *Е.Е.*, то такое чтение было бы наиболее естественным и последовательным. Если же их читать как пятую, шестую и седьмую книги *Е.Н.*, это сочинение, по мнению Гранта, немедленно приобретает множество несообразностей. К мнению Гранта об авторстве Евдема и принадлежности трех книг именно *Е.Е.* присоединился Г. Джексон, издавший подробный комментарий к одной из трех средних книг — «О справедливости», но озаглавил он свой труд, тем не менее, традиционно, пятая книга «Никомаховой этики» Аристотеля: *The Fifth Book of the Nikomachean Ethics of Aristotle* (Cambridge, 1879).

<sup>38</sup> σώζεται γὰρ ἡ τοῦ Ἀριστοτέλους δεινότης καὶ ἐκ τῆς λέξεως καὶ ἐκ τῆς θεωρίας (Асклепий. In *Metaphysicorum libros A–Z commentaria*, p. 4, 22–24).

<sup>39</sup> См., напр.: Allan D. Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics // *Aristote et les problèmes de methode*. Louvain, 1961. Fiedler W. *Analogie-modelle bei Aristoteles*. Amsterdam, 1978.

<sup>40</sup> Allan D. Review of Dirlmaier, 1962, — *Gnomon*, 1966. S. 226.

нию того или иного поступка. Итак, *Е.Е.* отличает логицизм, а логика — это ранний этап творчества Аристотеля.

Но не все способны увидеть в тексте *Е.Е.* «логицизм». Там, где одним видится логицизм, другими усматривается строгость и сдержанность стиля, что может быть признаком более позднего времени ее составления. В целом впечатления о стиле *Е.Е.* настолько разнородны и субъективны, что сопоставление их наглядно демонстрирует, насколько все сказанное является именно впечатлениями, а не обоснованными суждениями. Как не без юмора замечает Кенни, «ученые расходятся в том, является ли эта работа юношеским сочинением Аристотеля или, наоборот, принадлежит некоему поклоннику Аристотеля, писавшему уже после его смерти, но все согласны в том, что это сочинение по различным причинам не достойно пера зрелого философа: оно слишком низменно, слишком благочестиво, слишком формалистично, слишком противоречиво, слишком хаотично, слишком систематично» (*Kenny* [17], р. 2).

После монографии об Аристотеле Вернера Йегера ранняя датировка *Е.Е.* (относительно *Е.Н.*) стала общепринятой. Мнение Йегера было обусловлено его пониманием одного из ключевых терминов этического учения Аристотеля — рассудительности (*φρόνησις*, *фронесис*). По Йегеру, в этиках *φρόνησις* встречается в двух главнейших значениях: рассудительность как умственная деятельность, в отличие от чувственности, и во-вторых, как практическая мудрость, в отличие от *софии*, мудрости теоретической. Последнее значение обсуждается преимущественно в *Е.Н. VI (=Е.Е. V)*, первое — в *Е.Е.*, это и демонстрирует развитие взглядов Аристотеля от академического платонизма к собственному самостоятельному учению. Под платоническим влиянием имелось в виду использование *φρόνησις* в широком значении умственной деятельности, в каком этот термин, как правило, и используется Платоном<sup>41</sup>.

Однако мнение Йегера не во всем безупречно обосновано, и не всем исследователям видится столь уж резкое противопоставление значений *φρόνησις* в разных книгах этики. А главное,

---

<sup>41</sup> В качестве характерного для Платона словоупотребления можно указать на контексты «Государства», в которых *φρόνησις* есть добродетель разумной души, способность мыслить в широком значении этого слова (ср. особенно места, противопоставляющие *φρόνησις* и *ἡδονή*, *Resp.* 505b6. 9, *φρόνησις* в отличие от *ἀρετή*, 586a1, и мн. др.)

решение о более ранней датировке *Е.Е.* Йегер выстраивает на небезупречном основании: не сомневаясь в принадлежности трех спорных книг именно *Е.Н.*, он считает контексты этой книги более поздним и собственно аристотелевским употреблением, — в результате получается известная логическая ошибка, когда в качестве аргумента используется то, что само должно быть доказано.

Между тем, конечно, странно, что Аристотель, столь охотно оговаривающий разные значения того или иного слова, ни разу не упомянул о многозначности  $\phi\rho\nu\eta\tau\iota\varsigma$ . Чтобы не вдаваться в содержательный анализ этого понятия, сам по себе крайне важный, но требующий отдельного исследования, обратим внимание на некоторые формальные особенности. Различение понятий  $\phi\rho\nu\eta\tau\iota\varsigma$  и  $\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ , характерное для *Е.Е.* V (= *Е.Н.* VI), встречается дважды в *Е.Н.*<sup>42</sup>, и ни разу в других книгах *Е.Е.* Сам интерес к *софии* — характерная примета “альфы” «Метафизики», самой ранней из ее книг, как принято считать. Но в первой же главе этой первой книги имеется ссылка на «Этику»<sup>43</sup>, адресатом которой обычно считается именно *Е.Н.* VI. Вспоминая старинный принцип не умножать сущности без необходимости (в контексте данного рассуждения это значит — не предполагать существование некоей утраченной книги «более ранней» *Е.Е.* приблизительно с тем же содержанием), проще всего предположить, что ранним произведением была сама *Е.Н.* и это ей больше подходит по крайней мере одна из спорных книг (шестая).

Более поздним произведением *Е.Е.* стали всерьез рассматривать после появления книги Энтони Кенни «Этика Аристотеля»<sup>44</sup>, в которой он выдвинул множество аргументов в пользу пересмотра традиционной точки зрения о соотношении *Е.Н.* и *Е.Е.* Аргументация Кенни была принята целым рядом исследователей<sup>45</sup>, правда, стоит отметить, что идею о поздней датировке

---

<sup>42</sup> См. *Е.Н.* I, 1098b24 и особенно 1103a5, где  $\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ ,  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\tau\iota\varsigma$  и  $\phi\rho\nu\eta\tau\iota\varsigma$  названы мыслительными добродетелями, — сходство с *Е.Н.* VI очевидно.

<sup>43</sup> Met. I, 981b25-26: «В «Этике» уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду».

<sup>44</sup> Kenny A. *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relations between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle.* Oxf., 1978.

<sup>45</sup> Можно назвать такие имена, как Михаэль Вудс (см.: Aristotle's Eudemean Ethics. Books I, II and VIII. Transl. with a Commentary by M. Woods. Oxford, 1982), Нина Брагинская (см.: *Аристотель.* Никомахова

*Е.Е.* обсуждали, конечно, и до него, в частности, к ней склонялся в публикациях 60-х гг. Дж. Аллан<sup>46</sup>. Таким образом, мнение о поздней датировке *Е.Е.* можно считать достаточно распространенным.

Основные аргументы о поздней (по сравнению с *Е.Н.*) датировке *Е.Е.* сводятся к следующим.

1) Ссылка в *Е.Е.* на «отложенные книги», которая содержательно связана с текстом *Е.Н.*<sup>47</sup>

2) Соотношение текстов *Е.Е.* и *М.М.*

Одним из давно отмеченных и почти всеми признанных фактов является тот, что автор *М.М.* (кто бы им ни был) следует как более авторитетному тексту *Е.Е.*, а не *Е.Н.*, которую привлекает для разного рода экскурсов и дополнений. Полагая *М.М.* сочинением более поздним, чем *Е.Е.*<sup>48</sup>, мы должны заключить, что *Е.Е.* не может содержать отсылок на более позднюю *М.М.* Поэтому адресатом существующих в *Е.Е.* отсылок к более раннему этическому произведению («отложенным книгам») может быть либо *Е.Н.*, либо какие-то книги, которые позднее вошли в ее состав.

3) Лучшая разработанность терминологии *Е.Е.*

Аргумент о «досказанности» *Е.Е.* по сравнению с *Е.Н.* (а значит, о более поздней датировке *Е.Е.*) основан на том наблюдении, что в *Е.Е.* меньше «анонимных» добродетелей по сравнению с *Е.Н.*

В отличие от *Е.Е.*, в *Е.Н.* II мы не находим никаких сводных таблиц, хотя сам Аристотель ссылается на какую-то схему, подобную той, что имеется в *Е.Е.* II<sup>49</sup>. Исследователи отмечают, что в таблице *Е.Е.* по сравнению с *Е.Н.* иной порядок добродетелей<sup>50</sup>, иные формы слов, иные понятия, «в *Е.Е.* больше

---

этика, пер. и прим. Н.В.Брагинской — Собр. соч. Том 4, М., 1984), Джон Урмсон (см.: *Urmson J.O. Aristotle's Ethics.* Oxf., 1988).

<sup>46</sup> См. его рецензию на работу Франца Дирльмайера о «странных цитатах» в *Е.Е.*: *Allan D.J. Review of Dirlmeier 1962*, — [11], S. 138–149.

<sup>47</sup> См. выше, с. 424.

<sup>48</sup> Причем *terminus post quem* для *М.М.* считается 334 г.; основанием для датировки служат упоминание реальных исторических лиц в этом тексте: Ментора Родосского, Дария Кодоманна, Архикла и др. (см.: *Kenny*, p. 2 15–220).

<sup>49</sup> Ср. *Е.Н.* 1107a33, где сказано, что понятие сказанное можно «на основании чертежа» (ἐκ τῆς διαγραφῆς).

<sup>50</sup> Разбор добродетелей и пороков в *Е.Н.* (кн. III, 9, IV и V) следует порядку общего списка, только «любезность» и «дружелюбие» поменялись

симметрии, меньше «безымянных» добродетелей и пороков»<sup>51</sup>, т.е. таких, для которых в языке, по наблюдениям Аристотеля, не находится своего имени.

Что касается «безымянных» добродетелей, то их в *E.N.*, действительно, немного больше, но любопытно, что в большинстве случаев оказывается, что на самом деле больше формальных замечаний о том, что для того или иного душевного качества «нет названия», хотя, как правило, подходящее название тут же появляется. Например, в *E.N. II* говорится, что нет названия для «совсем не знающего страха», то же повторяется и в *E.N. III*, но уже с вариантами соответствующих названий («бесноватый» или «тупой»). Нет названия для середины между честолюбием и нечестолюбием, то же сказано и в *E.N. IV*, но уже с объяснением, в чем заключается трудность.

Анонимными поначалу (*E.N. II*) названы середина, недостаток и избыток в связи с гневом, но тут же появляются их имена («кротость», «гневливый»). Второй раз в *E.N.* «кротость» как безымянная добродетель появляется в *IV*, 1125b:

*πραΐτης* — обладание серединой в связи с проявлениями гнева. И хотя для середины здесь нет имени, как и для крайностей, мы все же относим к середине *πραΐτης*, которая уклоняется в сторону недостатка, в свою очередь безымянного.

В *E.E.* нет ничего похожего на эти поиски нужного слова, как будто следующие за движением мысли во время устного рассуждения Аристотеля, — «кротость» появляется как середина между «гневливостью» и «вялостью» так, как будто все сомнения уже позади.

Такая же картина с именованием добродетелей и пороков, касающихся «взаимоотношений людей посредством слов и поступков», одни — связаны с правдой, другие — с удовольствием. И для них тоже «по большей части нет названий». Аристотель говорит, что «попытается создать имена ради ясности и простоты усвоения» — и далее появляются «правдивость», «хвастовство», «притворство» и т.д.

---

местами, а «негодование» выпало. По замечанию Йоахима, удовольствие и страдание, с которыми имеют дело последовательно рассматриваемые добродетели, все менее физичны и элементарны, все более социальные и духовны. Рассмотрение добродетелей в *E.E.* не так близко следует порядку, задаваемому таблицей добродетелей и пороков в книге второй.

<sup>51</sup> *Н. Брагинская* [9], с. 704 (прим. 26).

Все качества, которые в *E.N.* были введены с предварительными оговорками, в *E.E.* появляются безо всяких оговорок об их безымянности, — впечатление о том, что *E.E.* текст более поздний и более терминологически устоявшийся, весьма велико. В *E.E.* почти нет безымянных качеств характера (во всяком случае, то, что было безымянно в *E.N.*, имеет свое имя в *E.E.*), а если что-то в ее тексте названо «безымянным», при внимательном рассмотрении в каком-то другом месте оказывается поименованным. Так, в *E.E.* III «не имеет названия» избыток щедрости (μευαλοπρέπεια) в *E.E.*, хотя предлагаются варианты названий «пустозвоны» и «люди дурного пошиба».

Но есть и другой момент. Если принять более позднюю датировку *E.E.*, странно выглядит присутствие в таблице *E.E.* II безымянного порока, противоположного «праведному гневу» (νέμεσις) и «зависти», с другой стороны. А в более ранней *E.N.* II, 1108b этот порок назван «злорадством» (ἐπιχαρειακία). Но вопросы возникают и по поводу развития этого сюжета в рамках самой *E.E.*: в *E.E.* III собственно носитель этого качества прямо назван «злорадным» — а «безымянной» названа та эмоция (πάθος), которую он испытывает. Более того, в этой книге Аристотель ясно говорит, что «зависть», «злорадство» и «возмездие», «бесстыдство», «робость» и «стыд», «гордость», «себялюбие» и «подобострастие» и еще многое другое, что было упомянуто в таблице предшествующей *E.E.* II, а также и в *E.N.*, — на самом деле «середины страстей» (μεσότητεσ παθητικαί), а не добродетели и пороки как таковые, потому что во всех этих случаях нет сознательного выбора. И предлагаемое здесь Аристотелем сближение названных средин с «природными добродетелями» (φυσικαί ἀρεταί) в *E.N.* не проводится. Потому ли, что это более поздняя идея Аристотеля или, наоборот, то, от чего он ко времени написания *E.N.* уже отказался? В пользу первого можно истолковать заключительную часть книги третьей *E.N.*, где упомянуты две такие промежуточные, связанные со страстями средины, «стыд» и «выдержка», и сказано, что «о стыде не приличествует говорить как о некоей добродетели, потому что он больше напоминает страсть, чем душевный склад» (1128b10), и далее что «выдержка тоже не добродетель, а нечто смешанное (τις μικτή), о чем Аристотель обещает сказать позднее. Это может быть и отсылка вперед к книге шестой, где есть рассуждение об ἐυκράτεια, но может быть и отсылка к третьей книге *E.E.*

И как трактовать некоторые расхождения в классификации и формулировке пороков и добродетелей в двух этиках? В *Е.Н.* говорится, что нет имени для середины между «угодником» и «подхалимом» с одной стороны и «вздорным и вредным», отвергающим все приятности жизни, с другой, — а в *Е.Е.* «подхалимство» стоит совсем в другом ряду понятий: оно оппозиция к середине «чувства собственного достоинства» и пороку «себялюбия». Или еще: бесстрашию как *отсутствию страха*, — не избытку отваги, который поименован в обоих этиках, а именно отсутствию страха, — в *Е.Н.* III Аристотель предлагает дать имя «тупой» (ἀνάλυτος). В *Е.Е.* эта тема, дважды затронутая в *Е.Н.*, не обсуждается ни разу, зато ἀνάλυσις появляется в первой же строке таблицы *Е.Е.* как оппозиция «кротости» (πραότης) и «гневливости».

Почему о «кротости» в *Е.Н.* говорится меньше, а в *Е.Е.* больше? Кенни<sup>52</sup> находит здесь аргумент в пользу поздней датировки *Е.Е.*, и указывает заодно и на то, что в *Е.Н.* большое внимание уделено великолепию и величавости, привлекательные для молодых людей, а во время написания *Е.Е.* эти качества были Аристотелю менее интересны, что и нашло отражение в тексте.

Наконец, аргументом в пользу более поздней датировки *Е.Е.* могло бы послужить и упоминание в *Е.Е.* VIII о том, что «уже было дано название» для добродетели, которая является синтезом всех частных добродетелей — *калокагатия*, или нравственная красота. Хотя в *Е.Н.* этому термину не уделяется такое внимание, как в *Е.Е.* VIII, мы находим два случая использования этого термина (1124a4, 1179b10), правда, без каких-либо пояснений или малейшей оценки данного словоупотребления. Здесь и возникает очередное затруднение, ведь ожидаемый отклик на отсылочные слова, сказанные про *калокагатию* в *Е.Е.*, мы обнаруживаем, по всей видимости, совсем в другой этике — «Большой»<sup>53</sup>, что лишь умножает вопросы, возникающие при обсуждении взаимной хронологии этик на основании единственного доступного нам «свидетеля» — их содержания. Но для обозначения проблемы, будем считать, сказанного уже достаточно.

---

<sup>52</sup> *Kenny*, [17], p. 233.

<sup>53</sup> *М.М.* II, 9: «В отношении человека вполне добродетельного есть неплохое имя — нравственная красота».



## в. Гипотезы о принадлежности трех книг

Представление о включенности трех книг в ту или иную этику, конечно, зависит от представления об их соотносительной хронологии, но не настолько, что может быть жестко увязан с ним. В самом деле, ранняя датировка *Е.Е.* не привела к признанию трех книг ее составной частью. Как на первый взгляд кажется, приходится выбирать один из следующих вариантов решения: 1) *Е.Н.* более ранняя и три средние книги принадлежали ей, 2) более ранняя *Е.Е.* и из нее три книги попали в более позднюю *Е.Н.* 3) *Е.Е.* более поздняя книга, но три средние книги все-таки принадлежат ей. В последнем случае следует доказать, что три книги более по особенностям своего языка подходят под контекст остальных книг *Е.Е.*, чем *Е.Н.* — доказательству этого посвящена книга Э. Кенни, на которую нам уже не раз приходилось ссылаться. Однако на самом деле возможные решения проблемы трех спорных книг сводятся к большему количеству гипотез, которые попытался суммировать Дирльмайер:

1. В *Е.Е.* никогда не было общих книг, и ссылки на их предмет в ходе изложения (в концевых строках соответствующих книг) — интерполяции.

2. Эти книги принадлежали *Е.Е.* и были перенесены в *Е.Н.*, когда были утрачены первоначальные три книги *Е.Н.*

3. Или наоборот, книги принадлежали *Е.Н.* и перенесены в *Е.Е.*, когда там образовалась лакуна.

4. Некоторые части общих книг (*Е.Н.* VII, 11–14, т.н. трактат об удовольствии) принадлежат *Е.Е.*, остальные части принадлежат *Е.Н.*

5. Эти книги принадлежали первоначально *Е.Е.*, но в «форме книг *Е.Е.*». В этой форме они не попали в *Е.Н.*, но сам Аристотель на их основе написал новые книги «в форме *Е.Н.*». Три первоначальные книги *Е.Е.* были утрачены, судить о них мы можем только косвенно — по трем сохранившимся книгам более поздней *Е.Н.*

Гипотезы (1) и (4) ставят под сомнение рукописную традицию, которая указывает для *Е.Е.* восемь книг, включая в это число три спорные. Гипотеза (3) предполагает, что в *Е.Е.* были три другие книги, а три ныне существующие принадлежат *Е.Н.* Наконец, гипотеза (5) представляет мнение самого Дирльмайера, и, по замечанию Аллана в его развернутой рецензии на

издание *Е.Е.* Дирльмайера, целиком зависит от догмы о более ранней дате написания *Е.Е.* Сам Дирльмайер полагает, что *Е.Е.* VIII — это и есть последний сохранившийся фрагмент трех оригинальных утраченных книг *Е.Е.*<sup>54</sup>; все же структура тех книг могла весьма отличаться от *Е.Н.* V–VII. Кстати, К. Роув рискует предположить, что в тех трех книгах *Е.Е.* вообще не было книги, соответствующей по содержанию *Е.Н.* VI, таким образом, утраченными можно считать только две ее книги<sup>55</sup>.

В рассуждении на эту тему приходится исходить из интуитивно ясного постулата о том, что сам Аристотель не мог включить в состав своих двух этик три совершенно одинаковые книги. Следовательно, те книги, которыми располагаем сегодня мы, должны были быть написаны только для одной из этик. Из современных исследователей только Кенни поставил себе задачу ответить на вопрос о принадлежности трех книг исходя из подробного анализа стилистических особенностей текста. Как пишет сам исследователь, «проблема общих для *Е.Е.* и *Е.Н.* книг требует исследования с помощью стилистических методов. Естественно поставить вопрос, были ли написаны три книги, дважды появляющиеся в рукописной традиции, первоначально в контексте скорее одной из этик, нежели другой; и один из очевидных путей исследования — установить, демонстрирует ли стиль общих книг большее сходство с одной из этик, чем с другой. Удивительно, хотя десятки ученых-аристотелеведов писали на тему общих книг и весьма уверенно высказывались относительно их происхождения, до сих пор не было проведено ни одного систематического исследования их стиля и сравнения с контекстом отдельно *Е.Н.* и *Е.Е.*» (р. 70). Кенни предлагает начать с одного из аспектов стилометрического исследования — словарного состава. Подсчет осуществляется для следующих групп слов: частицы и союзы (примерно четверть любого аристотелевского текста составляют эти сравнительно малозначащие и тематически-нейтральные слова — *ἐπεὶ*, *ἀλλά*, *ὥστε*, *ὥστερ*, *οἶον*, *γάρ* и т.п.), предлоги, наречия, местоимения, а также некоторые существительные.

До Кенни только один исследователь попытался обратиться к тексту аристотелевской этики с точки зрения анализа

---

<sup>54</sup> *Dirlmeier*, [4], S. 366–367.

<sup>55</sup> *Rowe C.J.* The meaning of *φρόνησις* in the Eudemian Ethics // *Untersuchungen...* S. 255.

употребления в нем частиц — Рудольф Эйкен<sup>56</sup>, причем в то время, когда в распоряжении ученых не было компьютерной техники, заметно упрощающей эту кропотливую, но в высшей степени важную статистическую работу. По заключению Эйкена, отдельные книги *E.N.* настолько сильно отличаются друг от друга в отношении употребления частиц, что их едва ли можно считать написанными одновременно, они были написаны в разное время и только впоследствии были собраны вместе. При этом он устанавливает, что книги *E.N. V–VII* заметно отличаются от остальных книг *E.N.*<sup>57</sup>.

Кенни предпринимает гораздо более масштабное исследование и делает более решительные выводы. Следует особо отметить, что в его исследовании подсчет частотности употребления частиц и союзов в обеих этиках ведется отдельно для трех спорных книг<sup>58</sup> и отдельно для основных книг *E.N.* и *E.E.* Его подсчеты показывают, что три средние книги написаны в тот же период, что и остальные книги *E.E.* Для демонстрации своих выводов Кенни использует множество сводных таблиц и графических диаграмм. Например, на основании данных диаграммы, показывающей частоту использования частицы  $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$  в *E.N.* (р. 98–99), видно, что в пропорциональном соотношении  $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$  в два раза чаще встречается в средних книгах, чем в остальных книгах *E.N.*, в то время как частота употребления этого слова для средних книг и остальных книг *E.E.* примерно

---

<sup>56</sup> *Eucken R. De Aristotelis Dicendi Ratione. Pars Prima. Goettingen, 1866; ibid. Ueber den Sprachgebrauch des Aristoteles. Berlin, 1868.*

<sup>57</sup> Всего Эйкен делит текст *E.N.* на четыре группы в соответствии с наблюдаемым сходством стиля: первые две книги (I–II), вторые две (III–IV), потом три средние, и три заключительные. Подсчет употребления союза  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$  (очень частый у Аристотеля) дал, например, такой результат: в заключительных книгах  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$  встречается редко (один раз в кн. VIII, дважды в кн. IX, один раз в кн. X), между тем в кн. VII он встречается 25 раз, и примерно по столько же в книгах V и VI. В книгах I–II Эйкен находит промежуточный результат: шесть раз в кн. II, один раз в кн. IV.

<sup>58</sup> Спорные книги Кенни обозначает буквами *A.E.* (что является сокращением от Aristotle's Ethics), а каждую из них в отдельности — буквами A, B и C, так что в его тексте получается следующий технический конкорданс: *A.E. A = E.E. IV = E.N. 5, A.E. B = E.E. V = E.N. 6, A.E. C = E.E. VI = E.N. 7.* Тем самым, — по крайней мере, во время чтения книги Кенни, — читатель отвлекает от привычки заранее включать три спорные книги в состав *E.N.* (которые легче отнести к *E.N.* просто на основании их традиционной нумерации).

одинакова. Сходная статистическая картина обнаруживается при подсчете частоты употребления *ἐλεῖ*. Или другой пример: на стр. 86 есть любопытная сводная таблица, построенная в соответствии с вариантами ответа на вопрос «есть ли согласие в использовании [той или иной] частицы» между *A.E.* и *E.N.*, *A.E.* и *E.E.* Согласно этой таблице, для 36 разных частиц в первом случае ответ «да» звучит 16 раз, а во втором — 34 раза. На основании ряда подобного рода подсчетов Кенни доказывает принадлежность трех спорных книг именно *E.E.*

Кроме того, Кенни использует для подсчета некоторые местоимения, наречия, а также значимые слова. В частности, путем подсчета некоторых технических логических терминов («точность», «доказательство», «апория», «силлогизм», «посылка», «полагать», «решение» и т.п.)<sup>59</sup> он хочет показать, что «логицизма» в *E.E.* не больше, чем в *E.N.* Сам ученый отмечает, что его исследование может быть только предварительным, обозначающим направление поисков, и еще многое предстоит сделать. Разного рода ценные замечания делались и ранее. Так, в свое время А. Грант указывал на особенность цитирования стихотворных текстов, отличающую стиль трех книг от стиля цитирования *E.N.*: в *E.N.* почти не дается указание на источник и автора, а в трех книгах, как и в остальных книгах *E.E.*, такие ссылки, как правило, имеются<sup>60</sup>. Грант заключает, что *E.E.* была лучше подготовлена к печати, чем ранняя *E.N.*

---

<sup>59</sup> *Kenny*, p. 139–140.

<sup>60</sup> Как отмечал в своем исследовании сэр Грант, в семи несомненно принадлежащих Аристотелю книгах *E.N.* имеется всего шестнадцать мест, где приводится какая-либо цитата, из них двенадцать без указания на авторство или источник (см. [14], p. 60–61). В иных случаях дважды упомянут Гомер, один раз Гесиод, одно стихотворение приводится в качестве «надписи на Делосе». Для средних книгах картина иная. Здесь мы встречаем: *E.N.* V: «как пишет Еврипид», «как говорит Гомер», VI: «как говорит Гомер в «Маргите», «где-то у Еврипида», «как Гомер пишет о Приаме», «как Гомер говорит об Афродите», «как говорит Анаксимандр», «как говорит Эвен»... И только три раза стихи, цитируемые в средних книгах, даются без имени автора. Сходным образом большинство цитат из *E.E.* предваряются указанием на их автора: «по словам Эвена», «говорит Гераклит», «говорит Феогнид», «сказано у Евника» и т.д. Одна цитата «надписи на Делосе» та же самая, что и в *E.N.* Несколько отличается характер цитирования в *E.E.* VII, где много приводится пословиц и поговорок (у которых, конечно, нет авторов), а также встречаются и безымянные цитаты, — например, стих из Софокла (1242a37–39).

Наконец, обратим внимание на соединительные фразы между книгами и на то, как три средние книги связаны с текстом *E.E.* и *E.N.* с точки зрения отсылок назад (πρότερον) и вперед (ὕστερον). Впрочем, соединительные фразы между книгами самый ненадежный свидетель, его легче всего ставят под сомнение, подозревая интерполяции переписчиков. Тем не менее, *E.E.* III не содержит связи-перехода к последующей книге о справедливости (что имеется в *E.N.*), а *E.E.* VI (= *E.N.* VII) содержит переход к следующей далее книге о дружбе.

#### *Книга IV. О справедливости.*

1. В *E.E.* II, 1227a после упоминания о трех разновидностях «несчастливых случаев» Аристотель замечает: «Впрочем, об этом мы будем говорить при исследовании справедливых поступков» (ἐν τῇ περὶ τῶν δικαίων ἐπισκέψει), и это обещание исполняется в *E.E.* IV, 8.

2. Если предположить, что книга о справедливости была в *E.E.*, то в высшей степени органично выглядит начало *E.E.* VII, в котором большое внимание уделено связи между справедливостью и дружбой. Между тем зачин *E.N.* VIII вводит тему дружбы в связи с развитием темы о счастливой жизни, а про справедливость говорится в дальнейшем изложении.

#### *Книга V. О мыслительных добродетелях.*

1. В *E.E.* II, 1222b7-8 сказано, что о «правильном суждении» будет сказано позже: τις δ' ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πρὸς τινα δεῖ ὄρον ἀποβλέποντας λέγειν τὸ μέσον, ὕστερον ἐπισκεπτέον, и «позже» это очень детально разбирается в *E.E.* V, 1.

2. Однако если допустить исходную принадлежность этой книги *E.E.* странным кажется дублирование рассуждения из *E.E.* V в *E.E.* VIII. В восьмой же книге сказано (VIII, 1249b):

Прежде (ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον) было сказано: как [говорит] «рассуждение» (ὡς ὁ λόγος). Это все равно, что в сочинении о пище сказать: как велит медицина и ее рассуждение. Правильно, но не ясно. Следует, конечно, в рассматриваемом случае, как и в остальных, жить, сообразуясь с верховным началом, с тем, как оно владеет и действует, подобно тому как раб сообразуется с властью господина и всякое существо — с начальством, которое над ним.

И никаких намеков на предшествующую пятую книгу, в которой, сказано нечто весьма близкое по содержанию:

Все это сказано хотя и правильно, но без должной ясности, ведь и относительно всех других занятий, для которых есть своя наука, будет правильно сказать, что заниматься ими следует не чересчур и не чуть-чуть, не лениться, но все делать в меру и с умом (*ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος*), — располагая только этим, едва ли можно о чем-либо узнать больше, например, какие именно [средства] нужны больному, если кто скажет, что, мол, прописанные медициной и владеющим этим искусством.

3. Странно и отсутствие каких-либо следов, указывающих на исходное единство целого, в двух рассуждениях о понятии «сознательный выбор» (*προαίρεσις*). В *Е.Е. V* нет никаких ссылок на предыдущую *Е.Е. II*, где также имеется содержательное рассуждение на эту тему<sup>61</sup>.

4. Наконец, против включения этой книги в *Е.Е.* может послужить то наблюдение, что различие между практической мудростью (*φρονесис*) и теоретической мудростью (*σοφία*) в *Е.Е.* нигде не встречается, зато дважды встречается в *Е.Н.*<sup>62</sup>

#### Книга VI. О невоздержности и удовольствии.

1. В *Е.Е. II*, 11 говорится о несводимости понятия воздержность к понятию добродетели, и дается обещание рассмотреть это позже (*λεκτέον δ' ὕστερον περὶ αὐτῶν...*) — О различии между воздержностью и добродетелью впоследствии сказано в *Е.Е. VI*, 1.

2. *Е.Е. III*, 2: обещание более подробного обсуждения удовольствий, связанных с воздержностью и невоздержностью (*ἀκριβέστερον δὲ περὶ τοῦ γένους τῶν ἡδονῶν ἔσται διαρετέον ἐν τοῖς λεγομένοις ὕστερον περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας*). — О видах удовольствий также сказано в *Е.Е. VI*.

---

<sup>61</sup> Кстати, здесь любопытно использование в дублирующих контекстах видоизмененных примеров: суждение о том, что мы не принимаем решений о том, что не в нашей власти, в *Е.Е. III*, 1226a сопровождается примером о «событиях в Индии», а в *Е.Е. V*, 1139b — о «разрушении Трои». Хронология военных кампаний в Индии и Трое, конечно же, не может быть аргументом при определении соотносительной хронологии текстов, тем не менее, более традиционный пример с Троей выглядит более ранним по сравнению с другим, отражающим реалии новейших походов Александра Македонского.

<sup>62</sup> См. выше, прим. 42.

3. Наконец, в *Е.Е.* I, 5, 1216а30-36 сказано, что счастье связывают с тремя образами жизни — государственным, философским и полным удовольствий.

Из них вовсе не вызывает недоумений удовольствие тела и вкуса: что оно такое, каким бывает и откуда возникает, поэтому надо исследовать не что они такое, а имеют ли отношение к счастью или нет, а если имеют, то каким путем, и если счастливая жизнь должна быть сопряжена с какими-то удовольствиями, то с этими ли удовольствиями, или связь с ними нужна какая-то иная ... Рассматривать это мы будем в другом месте.

В последних словах можно усмотреть указание на начало т.н. «трактата об удовольствии» (*Е.Е.* VI, 14). А если предположить, что эта книга была изначально в составе *Е.Н.*, то странно отсутствие какой бы то ни было ссылки в другом «трактате об удовольствии» из *Е.Н.* X на предыдущее рассуждение из *Е.Н.* VII (= *Е.Е.* VI). Два эти рассуждения вполне независимы.

Что касается *Е.Н.*, то в ней тоже можно найти некоторое количество отсылочных указаний на предстоящее обсуждение (в частности, это касается термина «правильное рассуждение»), и такое же количество недоумений, связанных с предположением об изначальной включенности трех средних книг в ее состав. Если три книги в современном виде всегда были в ней, то почему в *Е.Н.* X, где суммируется ход предыдущего исследования и упоминаются основные темы кн. I—IV, VIII—X, нет никакого упоминания о средних книгах V—VII? В *Е.Н.* VIII имеется рассуждение о справедливости, но нет никакого намека на обсуждение справедливости в [предшествующей] *Е.Н.* V. Наконец, в *Е.Н.* X идет речь о созерцании (*θεωρία*) и нет никакого упоминания о предшествующей книге VI, в котором именно и говорится о природе философской мудрости (*σοφία*).

Таким образом, можно сказать, что три средние книги структурно включаются в контекст *Е.Е.* с не меньшими основаниями и проблемами, чем в контекст *Е.Н.*

*«Тот же метод, что и прежде...»*

В заключение обратим внимание еще на одно внутреннее свидетельство текста этик, связанное с упоминанием не о конкретной теме предстоящего или последующего рассуждения, но о методе исследования. В первых строках первой из трех средних книг (*Е.Е.* IV = *Е.Н.* V), приступая к анализу понятия «справедливость», Аристотель лаконически говорит: «Метод

нашего исследования пусть останется прежним» (κατὰ τὴν αὐτὴν μέθοδον τοῖς προεξηγημένοις, 1129a5-6), и эти слова дают нам повод уточнить, какие суждения о методе в предшествующих книгах обеих этик могут быть сопоставимы с этим указанием. Об особенностях метода можно судить на основании того, с чего именно Аристотель начинает свое рассуждение о справедливости, а начинает он с упоминания о распространенных мнениях о том, кого обычно называют справедливым человеком, а кого несправедливым. Далее он замечает: «пусть все это будет в общих чертах (ὡς ἐν τύπῳ) предпослано нашему рассуждению».

Если предположить, что три средние книги принадлежали *E.E.*, то обратившись к ее тексту, мы можем найти два места, где вскользь упоминается о методе: I, 1214a14 («следуя нашему методу, отложим до удобного времени разговор об умозрительных вопросах») и 1216b36 («для каждого метода существуют свои способы рассуждения»). Правда, если одной из составляющих метода считать обращение к принятым мнениям и обычному словоупотреблению, то элементы этого метода имеются во всех предыдущих книгах *E.E.*

Но предположив, что три средние книги принадлежали *E.N.*, мы найдем гораздо более интересный материал для сопоставления. Традиционно, со времен древних комментаторов *E.N.*, адресатом отсылки о методе считается рассуждения Аристотеля из *E.N.* I об общем методе этики, исходящем из «мнений», а не строгих математических доказательств, ведь предметом этики является то, что происходит по-разному, а не всегда неизменным образом. Так, в первой книге Аристотель говорит о том, что не во всех рассуждениях следует добиваться точности в одинаковой степени, но нужно «быть настолько точным, насколько это позволяет метод» (ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ) (1098a28–29) и о том, что

Рассуждая о такого рода предметах и исходя из такого рода начал желательно приблизительно и в общих чертах (παχυλῶς καὶ τύπῳ) указать на истину, и рассуждая о том, что бывает в большинстве случаев (περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) и исходя из такого рода начал, в заключении выводить такого же рода утверждения (1094b19–22).

Исследуя в *E.N.* I вопрос о благе, Аристотель пишет, что сначала нужно «дать общий очерк (ὕποπληθισαι), а уже потом — подробное описание» (1098a20–22), а основным содержанием



общего описания должны быть те сведения, которые «известны нам», а не «известны безотносительно» и сами по себе, потому все мнения обсуждать бесполезно, «достаточно обсудить наиболее распространенные или же такие, которые, как кажется, имеют известные основания» (1095a30–32). Итак, метод, принятый в предшествующих книгах, предполагает точность соответствующую природе предмета и опору на общепринятую точку зрения как исходную точку для проведения линии дальнейшего обсуждения. Этого метода Аристотель продолжает держаться и в дальнейшем. Так, в *E.N.* VII (= *E.E.* VI), 1145b3–4 он говорит:

Как и в других случаях, мы будем опираться на явления и сначала разбирать затруднения, показывая все мнения по поводу этих страстей или же большинство и самые главные».

Таким образом, в обеих этиках исследование проводится сходными методами, но лишь в *E.N.* I имеются специальные рассуждения о том, в чем состоит особенность метода этики в отличие от методов других наук, поэтому появляется основание видеть в словах из *E.N.* V (= *E.E.* IV) отсылку именно к этой книге.

\* \* \*

Хотя признано, что *E.E.* и *E.N.* — сочинения Аристотеля, нет четкого представления о том, из скольких книг состояла каждая из них первоначально, — наиболее вероятно, что обе этики были собраны воедино Андроником Родосским наподобие того, как он собрал из отдельных книг «Метафизику». На сегодняшний день наиболее обсуждаемыми являются два варианта решения вопроса о трех средних книгах. Согласно первому из них, они принадлежали *E.N.*, а в *E.E.* были другие три книги примерно похожего содержания, которые были утрачены уже ко времени издания Андроника Родосского. Согласно второму, утрачены были книги именно *E.N.* и имеющиеся в ее нынешнем составе три средних книги и есть книги *E.E.*

Признавая *E.E.* более ранним произведением (вслед за большинством исследователей), мы получаем некоторый дополнительный аргумент в пользу признания трех книг первоначальной частью *E.E.*, ведь такое включение весьма логично. Но даже если считать три книги исходно никомаховскими, следуя тому же большинству, все равно имеет смысл посмот-

реть на *E.E.* вместе с тремя сохранившимися книгами. В самом деле, без них текст *E.E.* имеет существенные пропуски, ибо в ее составе должны были быть части приблизительно сходного содержания: после учения об отдельных нравственных добродетелях должна была быть книга о справедливости, завершающая тему нравственных добродетелей, далее должно было быть рассуждение о мыслительных добродетелях, а также книга о воздержности и невоздержности как дополнение к учению о добродетелях и пороках, поскольку Аристотель упоминает об этих качествах характера как похожих на добродетель и порок, но не тождественных с ними.

### с. О рукописях *E.E.* и лакуе в ее тексте

Несмотря на то, что *E.E.* продолжает существовать на страницах научной литературы в номинально восьми книгах, ни одного издания текста или перевода *E.E.* в восьми книгах не существует. В издательской практике проблемность трех спорных книг фактически нивелируется: внутри *E.E.* их не печатают, следовательно, предполагается, что их там никогда не было. Между тем рукописная традиция не столь категорична, как новейшая издательская практика.

Мнение о том, что все рукописи оставляют в *E.E.* лакуну на месте трех средних книг, приобрело статус общего места благодаря авторитету Беккера, знаменитого издателя собрания сочинений Аристотеля<sup>63</sup>. Делая такое утверждение, Беккер учитывал не всю рукописную традицию, а только известную ему часть этой традиции. Проясним вкратце некоторые детали, относящиеся к состоянию рукописной традиции *E.E.*

Сохранилось не многим более двадцати рукописей, частично либо полностью содержащих текст *E.E.* Все они относятся к концу XIII—XV вв. В своем издании Суземиль опирался преимущественно на три из них, это рукописи кон. XIII в. (*Vaticanus* 1342 [P<sup>b</sup> — P]<sup>64</sup>; *Cantabrigensis* 1879 [C<sup>c</sup> — C]) и XV в. (*Venetus Marcianus* 213 [M<sup>b</sup> — Marc]). Эти кодексы представляют две рано ставшие независимыми друг от друга рукописные тра-

---

<sup>63</sup> Aristotelis Opera, ed. I. Bekker. Berlin: Academia Regia Borussica, 1831.

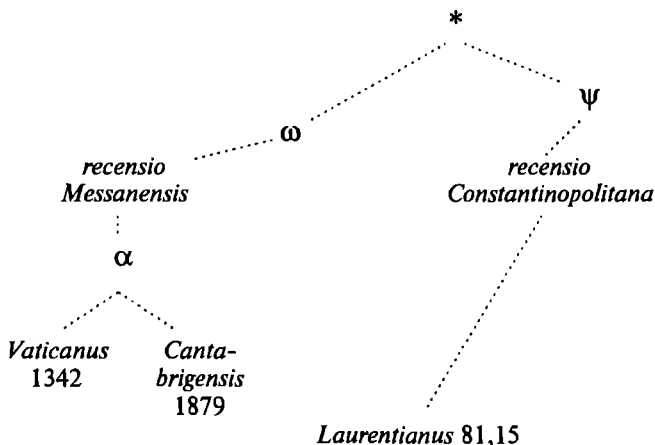
<sup>64</sup> Здесь в квадратных скобках на первом месте указано условное обозначение, принятое Суземилем, на втором курсивом — Мингеем. Во всех последующих случаях в квадратных скобках указано только сокращение, принятое в последнем издании Мингея.

диции. Как показал Дитер Харльфингер<sup>65</sup>, образцом для списка XV в. послужил частично сохранившийся кодекс *Laurentianum* 81. 15, выполненный переписчиком Ауриспой Константинопольским, поэтому Харльфингер назвал эту вторую и менее изученную старыми издателями *E.E.* традицию «константинопольской версией» (*recensio Constantinopolitana*). Другая традиция получила название «мессенской» (*recensio Messanen-sis*), — потому что рукописи, к ней относимые, были выполнены, предположительно, в скриптории монастыря св. Сальва-тора в г. Мессене на Сицилии. Обе основные для этого «куста рукописей» кодекса *P* и *C* (упомянутые выше) восходят, по предположению Харльфингера, к некоему одному утраченному источнику конца XII—начала XIII в., обозначаемому им буквой  $\alpha$ , он же, в свою очередь, представлял собой список с другого, более раннего источника  $\omega$ , о существовании которого также говорится лишь предположительно. От этого последнего источника  $\omega$  впоследствии и разошлись восточная и западная традиции, называемые современными издателями *recensio Constantinopolitana* и *recensio Messanensis*. Следовательно, предпочитать рукописи только одной из традиций неразумно, ибо они, по крайней мере, равноправны. Но более того, если для *recensio Messanensis* требуется предполагать существование некоего кодекса  $\alpha$ , от которого произошли сохранившиеся списки *P* и *C*, то самый ранний из сохранившихся кодексов, представляющих *recensio Constantinopolitana* (*Laurentianum* 81, 15 [L]), как показывает Харльфингер, восходит к  $\omega$  напрямую, то есть перед нами традиция не менее, как считали Беккер и Суземиль, а более вызывающая доверие, несмотря на сравнительно позднюю датировку представляющего ее кодекса [L]. Но в реконструкции Харльфингера истории рукописной традиции есть и еще одна важная гипотеза. Помимо утраченных кодексов  $\alpha$  и архетипического для него  $\omega$ , он допускает существование еще некоего протоисточника, обозначаемого звездочкой \*. Этот утраченный греческий кодекс мыслится как архетипический для  $\omega$  и  $\psi$ , от которого впоследствии произошли средневековые списки, известные сейчас как  $\Lambda^2$  и  $\Lambda^3$ . Таким образом, издатели должны учесть, что все имеющиеся рукописи, содержащие

---

<sup>65</sup> Harlfinger D. Die handschriftliche Überlieferung der Eudemischen Ethik // *Moraux P., Harlfinger D.* (hrsgb.). *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum*. Berlin, 1971. S. 1–50.

текст *E.E.*, представляют три линии преемства, в поздний период имеющие, конечно, различные пункты пересечений. Исходную картину можно представить следующей схемой<sup>66</sup>:



Как мы отметили в начале данного параграфа, мнение о том, что во всех рукописях *E.E.* имеется лакуна на месте трех средних книг, приобрело статус общего места благодаря авторитету Беккера, который основывался на части рукописной традиции, в особенности на кодексах *Marcianus* 200 [Q], сер. XV в., и зависимом от него *Marcianus* 213 [M<sup>b</sup>]. В конце третьей книги *E.E.* эти кодексы, действительно, содержат приписку о том, что книги четвертая, пятая и шестая *E.E.* и пятая, шестая и седьмая *E.N.* «буквально во всем подобны» (ἐν πᾶσι καὶ κατὰ λέξιν ὅμοια εἶναι). Но, как показал Харльфингер, одиннадцать из двадцати одного манускрипта, имеющих прямое либо косвенное отношение к *recensio Constantinopolitana*, дают текст трех книг полностью. Дело все в том, что переписчики не включали три средние книги в текст *E.E.* только когда в кодексе *E.N.* предшествовала *E.E.*, — тогда для удобства и экономии места просто делалась отсылка к предыдущему тексту. Когда же делался самостоятельный список *E.E.*, ее текст переписчики давали без сокращений.

<sup>66</sup> Полностью схему Харльфингера, поясняющую типологию сохранившихся рукописей (*stemma codicum*) см.: *Harlfinger D. Die handschriftliche Überlieferung...*, а также в предисловии Мингея к изданию *E.E.* [2], р. ix.

Таким образом, довод «от рукописной традиции», лежащий в основе традиционной издательской практики, не может быть признан безупречным и окончательным. По крайней мере, в рамках той же самой традиции, если учитывать ее полностью, без удобных ограничений, есть место и для иных издательских решений. Аргументов в пользу того, что в *Е.Е.* должны были быть какие-то три книги, и даже в пользу того, что в ней были именно те три книги, которые традиционно печатают в составе *Е.Н.*, накопилось достаточно. В конце концов, основные суждения по «Евдемову вопросу» основаны на той или иной интерпретации содержания текста, ибо внешних свидетельств явно недостаточно.

### Список цитированной литературы

#### Текст и переводы:

1. [Aristotelis Ethica Eudemia] Eudemii Rhodii Ethica, adiecto de virtutibus et vitis libello rec. F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam, 1967).
2. *Aristotelis Ethica Eudemia, recensuerunt brevique adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer, J. M. Mingay, praefatione auxit J. M. Mingay.* Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1991.
3. *Aristotle's Eudemian Ethics. Books I, II and VIII. Translated with a Commentary by Michael Woods.* Oxford: Clarendon Press, 1982.
4. *Aristoteles. Eudemische Ethik, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier.* 2 Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1969.
5. *Aristotelis ethica Nicomachea, rec. I. Bywater.* Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).
6. *Aristoteles. Nikomachische Ethik, übersetzt und erläutert von Franz Dirlmeier.* 2 Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.
7. *Aristotle. The Nicomachean ethics, with an English translation by H. Rackham.* Cambr. (Mass.)—London: Harvard university press, rev. ed. 1934, repr. 1994 (LCL 73, Aristotle, t. XIX).
8. *Aristoteles. Nikomachische Ethik, nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, bearb. von Günther Bien.* — *Aristoteles. Philosophische Schriften: in 6 Bdd., Bd. 3.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
9. *Аристотель. Никомахова этика, пер. Н. В. Брагинской, — Аристотель. Собрание сочинений в 4-х томах. Том 4.* Москва: Мысль, 1984.
10. *Этика Аристотеля. Перевод с греческого с приложением «Очерка истории греческой этики до Аристотеля» Э. Радлова.* СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1908.

## Исследования:

11. *Allan D.J.* Rezension zu: Aristoteles, Eudemische Ethik, übersetzt und erläutert von F. Dirlmeier, Berlin, 1962, — Gnomon, 38, 1966. S. 138–149 (repr.: Schriften zur aristotelischen Ethik, hrsg. v. C. Mueller-Goldingen. Hildesheim, 1988).
12. *Düring I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. Goeteb., 1957.
13. *Fragstein A. von.* Studien zur Ethik des Aristoteles. Amst., 1974.
14. *Grant A.* The Ethics of Aristotle. 4nd ed. London, 1885. Vol. 1–2.
15. *Gutas D.* The spurious and authentic in the Arabic Lives of Aristotle, — Pseudo-Aristotle in the Middle Ages, ed. J. Kraye. London, 1986. P. 15–36.
16. *Hutchinson D.S.* Ethics, — Cambridge Companion to Aristotle, ed. by J. Barnes. Cambr., 1995. P. 195–233.
17. *Kenny A.* The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxf., 1978.
18. *Joachim H.H.* Aristotle. The Nicomachean Ethics. Commentary by the late H.H. Joahim, ed. by D.A. Rees. Oxf., 1951.
19. *Moraux P., Harlfinger D.* (edd.). Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum. Berlin, 1971.
20. *Rowe C.J.* The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thought. Cambr., 1971.
21. *Urmson J.O.* Aristotle's Ethics. Oxf., 1988.
22. *Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля. М., 1984.
23. *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М., 1997.
24. *Гусейнов А.А.* Античная этика. М., 2003.
25. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.

## Содержание

От издателя .....	5
<b>ЕВДЕМОВА ЭТИКА / ΝΟΪΚΑ ΕΥΔΗΜΕΙΑ</b>	
Книга первая (Α) .....	7
Книга вторая (Β) .....	27
Книга третья (Γ) .....	75
Книга четвертая (Δ) .....	107
Книга пятая (Ε) .....	153
Книга шестая (Ζ) .....	183
Книга седьмая (Η) .....	229
Книга восьмая (Θ) .....	293
Комментарии .....	312
Указатель терминов .....	362
Указатель имен .....	380
<i>А.А.Гусейнов. Этические сочинения и этическая система</i>	
Аристотеля .....	382
<i>М.А.Солопова. К проблеме трех средних книг</i>	
«Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля .....	408

Научное издание

**Аристотель**

**Евдемова этика**

*Утверждено к печати Дирекцией  
Института философии РАН*

Оформление обложки: *Ю.А. Аношина*

Логотип серии: *Д.А. Ларионов*  
Технический редактор: *А.В. Сафонова*  
Корректурa переводчиков

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 08.02.05.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл. печ. л. 28,00. Уч.-изд. л. 23,8. Тираж 500 экз. Заказ № 14.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *М.А. Солопова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119992, Москва, Волхонка, 14