Аристотел

Никомахова етика

Превод от старогръцки

Теменуга Ангелова

СОФИЯ - 1993

ИЗДАТЕЛСТВО ГАЛ-ИКО

АРИСТОТЕЛ

НИКОМАХОВА ЕТИКА

\*

Първо издание

Превод – Теменуга Ангелова

Научен редактор – проф. Ради Радев

Редактор – Искра Генчева

Предпечатна обработка – Николай Чалъков

Издателство – ГАЛ-ИКО

ISBN 954-8010-31-1

© Теменуга Ангелова – превод

© Ради Радев – предговор

© Издателство – ГАЛ-ИКО

***„НИКОМАХОВА ЕТИКА“ НА АРИСТОТЕЛ***

1. Сред произведенията на Аристотел, третиращи проблемите на т.нар. практически науки, се открояват етическите му трактати. „Никомахова етика“, „Голяма етика“ и „Евдемова етика“ съставляват „етическия корпус“ на огромното литературно наследство на античния мислител. Между тях съществува неделима връзка: те са съдържателно близки; концептуално и даже текстуално отчасти съвпадат. В „Голяма етика“ анализът на собствените въпроси на етиката се предшества с кратко историческо въведение за етическата мисъл на предшестващия период на античната култура. Тя допълва и конкретизира с дефинитивни определения някои постановки на „Никомахова етика“. Три книги на „Евдемова етика“, а именно 4,5 и 6 са еднакви с 5,6 и 7 книги на „Никомахова етика“. Но при всички случаи авторът разглежда „Никомахова етика“ като основно свое етическо произведение. Под общото заглавие „Етика“, което понякога използва, той разбира преди всичко „Никомахова етика“. И ако авторството на „Голяма етика“ и „Евдемова етика“ понякога се свързва с перипатетическата традиция, то „Никомахова етика“ се приема само за негово лично творение.

Етическите трактати на древногръцкия мислител притежават проблематика, която има изключително голямо значение не само за античния свят, но и за европейската културна традиция изобщо. В рамките на „практическите науки“ те предлагат и определения, които доизясняват и нюансират някои от темите на политическата философия. Аристотел спазва елинската традиция за взаимното допълване на писаните и неписаните закони, неспазването на които поражда по думите на Тукидид (И, 37) „презрението на хората“. Обаче грижата за защита на свободните граждани и на добре организираното правово общество поставя на първо място въпросите на политиката, схваната и като учение за култивирането на високо нравствено-етически черти, всестранна образованост и добро възпитание. Ето защо етическата проблематика за философа е в известен смисъл част от политическата философия. Етиката за него е съставна част от политика та (Голяма етика, I, 1), нейно начало или Въведение (Никомахова етика, I, 2). Оттук именно многобройните позования например на „Никомахова етика“ понякога имат в „Политика „ спомагателен характер при изясняването на нейните проблеми (Политика, кн.7, 12 и др.). Но подобно обстоятелство придава на изложението на етическата проблематика повече конкретност и целенасоченост.

1. „Никомахова етика“ представлява синтез на постиженията на античните философи в областта на етиката, предлага широка панорама на теоретическите занимания на другите мислители. Същевременно в нея Аристотел поставя нови проблеми, ангажира се с тяхното определение и предлага нова и дълбоко съдържателна позитивна теоретическа програма. Критиката на другите схващания цели рационалното и конструктивно обогатяване на нравствено-етическите теми.

Първият древногръцки философ, който поставя проблема за добродетелта, е Питагор. По съдържание и общ смисъл неговата идея е исторически и логически свързана със схващанията на седемте мъдреци на древна Елада. Тя напомня някои от великолепните им сентенции, в които са отразени житейските разбирания за доброто като израз на мярата, хармонията и справедливостта. Обаче в питагорейството концепцията за добродетелта се свързва с неговия основополагащ принцип за числото и придобива метафизически смисъл, а аполоновското начало на античната култура се преобразува във висша нравственост, конструирана по отношение и в зависимост от главните елементи на количествения принцип на философската мисъл.

Едно столетие по-късно, когато се осъществява преходът от космологическия към антропологическия етап на античната философия, проблемите на етиката придобиват изключително голямо значение. С т. нар. от Цицерон „снемане“ на философията от небето на земята се осъществява радикална промяна в нея и с това се открива един нов космос – човешкото битие с неговите многомерни онтологически, гносеологичеки и нравствено-аксиологически измерения. Сократ обосновава нова област на философията – етиката, определяйки нейния статус, основни категории и главни задачи. Въпросът за добродетелта се утвърждава като централен проблем на моралната философия, осмислен в духа на абсолютния рационализъм. От своя страна посредством своя релативизъм някои от софистите очертават собствена тенденция в тази философия. А чрез Киренската и Киническата школи „теоретическа гражданственост“ получават доста деформирани гледища за добродетелта – на хедонизма и на етическия нихилизъм.

Безспорен принос в тази насока има Платон, който, синтезирайки в своята теоретическа система натурфилософското и антропологическото начало в античната философска мисъл, разширява онтологическия хоризонт на анализа и на проблемите на етиката и по-специално този на добродетелта. Разглеждането на нравствено-етическите въпроси се поставя в зависимост от основополагащата концепция на платонизма на идеята за благото като обективно основание за добродетелта и всички върховни качества или компоненти на моралното съзнание.

Във всички тези схващания се открояват две основни обединяващи тези. Първата е свързана с евдемонизма като учение за добродетелния живот, в който главният мотив на разностранната човешка дейност е стремежът към щастието. Втората е идеята за самосъзнанието като най-непосредствен идейно-теоретически ориентир и мотив на определенията на етикета – субектът става съществен обект на изследването, при което социалните детерминанти често остават само един от второстепенните елементи на социокултурния фон на човешкото познание. Възгледът за самопознанието – прочутото „познай себе си“, инкрустирано на храма на Аполон в Делфи – „връща“ човешката мисъл към себе си и се налага като едно от изходните положения на етиката, изразено в различните характеристики на духовните ценности и в не малко опити да се изгради една ценностна система на човешкото битие.

1. Главното етическо произведение на Аристотел „Никомахова етика“ е своеобразна философия на м оралното съзнание и нравствено-практическата дейност на индивида. То заема между т.нар. практически науки такова място, каквото „първата философия“ (метафизиката) сред теоретическите науки, има характер на фундаментална наука за онези клонове на човешкото познание, които изучават различните аспекти на човешкото битие.

Анализирайки задълбочено и оценявайки критически схващанията на своите предшественици и съвременници и обобщавайки богатия опит на античния свят, Стагирит целенасочено и логически достига до дълбоко съдържателни определения на същността и многоаспектността на нравствения живот, дефинира основни типове на духовния свят на индивида, „мисловно прониква“ в различните „пластове“ на човешкото битие като съзнателно-волево и творческо същество. С това той определя ясно и пълно статуса на етиката, нейния предмет, конкретни задачи и по-далечни цели, показва богатия метафизически смисъл на моралната философия: етиката има важно място сред различните клонове на научното познание; тя изучава същността и отделните прояви на моралното съзнание с оглед изясняването критерия на човешкото поведение; основна нейна задача е да осмисли житейските факти и ги трансформира в теоретически определения; предлага средствата за реализирането на нравствения живот; етиката е познание, което теоретически мотивира човешката практика. Защото и върховните нравствени качества на индивида притежават практическа насоченост, смисъл и значение.

Съществена страна на трактата е, че неговият автор поставя във вътрешно единство етиката с онтологическите проблеми на философската мисъл. Определенията на етиката са солидно онтологически фундирани. Те нямат характера на нормите на обикновената житейска практика, не са предложени като изисквания на популярния морализъм, а изразяват вътрешната структура и логоса на нравствения свят на личността, освободен от зависимостта и протекционизма на непосредствено дадените реалии. С тях Аристотел атакува тривиалните представи за живота и цел и извеждането на човека от собствената му ограничена пещера, за да го насочи към по-значими ценности на материално-духовния свят. Етиката култивира високо нравствени качества, образованост, духовно усъвършенстване на човека като виеше съзнателно същество, в което знанието облагородява духа, а той открива нови хоризонти за познанието. Ето защо, логически аргументирани, най-общите определения на етиката имат характера на задължителни норми за човешкото поведение и действия. След двустолетно съществуване философската мисъл предлага и нравствените императиви на най-ценното според античния мислител явление на космоса – човека.

В „Никомахова етика“ се осъществява обективна оценка на човешката дейност, на нейните различни пластове, аспекти и нюанси. Детайлно се осмисля човешката практика и се извличат основните елементи на нравствената стойност на човешкото битие. Анализът е солидно подкрепен с многобройни факти от житейската практика и опита на античната култура и социалната действителност. Изложението е предметно и конкретно и концептуално изключително съдържателно и дефинитивно целеполагащо, изразено в кардинални и универсални определения, маркиращи ясно и категорично жизнената и научна позиция на великия античен философ. В основната тъкан на изложението се очертават две линии. От една страна то има пред вид обикновения битов морал на античното общество, фактите на който се осмислят и довеждат автора до богато съдържателни идеи. От друга страна Аристотел конкретизира онтологическите и гносеологическите принципи на философията си върху анализа на нравствената действителност. На тази именно основа той защитава свята теоретическа позиция на един от най-универсалните и оригинални представители на античната научна и философска мисъл. От чисто теоретическа гледна точка неговият анализ последователно третира доброто и щастието, добродетелта изобщо и нейните разновидности, справедливостта като чисто нравствено-етическо качество и правно-политическа норма, нравствените свойства в системата на малките общности и държавата. Той завършва с разглеждането на онези духовни реалии, съизмерими с абсолютното и върховното начало на човешкото битие. Трактатът на мислителя предлага и структурата на нравствения свят на индивида, отразена в главните категории на етиката. Достатъчно е да се приведат някои от тях: благо и благоденствие, благоразумие и блаженство, Величие и бедност на човешкия живот, Въздържаност и Воля, достойнство и дружба, единодушие и враждебност, зло и добро, изкуство и красота, лъжа и мнение, мисъл и мъдрост, мъжество и надежда, справедливост и несправедливост, нрав и нравственост, правда и порок, свобода и робство, цел и чест, щедрост и т.н., и т.н. Взето в своята цялост, богата панорама от теоретически факти и определения, изграждат една цялостна „метафизическа конституция „ на духовния свят на античното общество.

1. Идеите на етиката са солидно теоретически обосновани. Те се основават преди всичко на главните метафизически принципи на хилеморфизма на аристотелизма. Като цяло етиката е конкретно приложение на онтологическите схващания по отношение на нравствения свят на индивида. Нейните норми са теоретически конкретизиране на въпросните схващания в сферата на морала. Естествено, отнесени към нравствеността, основните понятия на хилеморфизма „материя „ и „форма“ запазват главния си смисъл и дух, но придобиват и конкретно действено предназначение и нюанси. В качеството си на субстрат на моралното съзнание материята е съвкупността на човешките потребности, реализирани в нравствената сфера по отношение на нейната обща цел. В нравствената област формата изразява своята природа на същност и цел. Тя представлява обективнореалният принцип на постъпките и действията на индивида. От тази гледна точка всяко нравствено качество, което е формулирано в етиката, е единството на субстрата и формата, в което човешките възможности за определено действие се Въплъщават и осъществяват като постигане на дадена цел. Телеологизмът на аристотелизма разглежда въпросното единство от гледна точка на крайните причини и отчита целеустремеността на човешкото поведение и действие. Нравственото качество е резултатът от вътрешното единство на стремежите на човека и понятието за целта. Всяко човешко поведение се мотивира от дадена цел, обективният смисъл на която е реализирането на една или друга нравствена стойност. Така целта е логосът на човешката дейност, а телеологизмът – един от принципите на етиката.
2. Понятието „добродетел“ е първото исторически възникнало и значимо определение на духовния свят на личността, в което са отразени главните социално-нравствени позитивни явления на античното общество. Нещо повече, идеята за добродетелта е традиционен проблем на моралната философия – поне за онези нейни разновидности, които застъпват и защитават научните основания на евдемонизма.

Понятието „добродетел“ е основно и конструктивно определение и в „Никомахова етика“ на Аристотел, в което са синтезирани общите позитивни характеристики на моралното съзнание и действия на личността. Добродетелта е конститутивно и придобито, първично дадено и култивирано морално качество. Тя е възможността, която се реализира в нравствената сфера, вроденото предразположение, чиято същност се проявява във феноменалните факти на човешкото битие. Добродетелта е моралният аспект на общия проект и обективната парадигма на човека, знанието, което очертава пътя към постигането на високо м орални качества и отношения между хората. По отношение на нея позитивните нравствени явления придобиват характер на норми и закони на практическото поведение. Добродетелта е и целта на общите усилия на човека; в нея намират израз най-благородните лични и обществени задачи, желания и начинания, мотиви и съзнателни убеждения. В етиката на философа тя е общата нравствено-етическа норма, изискваща усъвършенстването на индивида посредством постигането на високо морални качества и отношения. Обуславяща или по-точно изразяваща цялостността и духовната идентичност на личността, добродетелта притежава регулативни функции, базиращи сена нормативно-ценностната природа на морала. Доколкото се проявява в многостранните действия на човека, добродетелта е и някаква зададена нравствено-етическа програма, притежаваща строго нормативен статус. Поради това добродетелта в етиката на древногръцкия мъдрец е едновременно и синтез на високо нравствените качества, и критерий и норма на човешкото поведение, и идеал на жизнената позиция на индивида.

Главната задача, която Аристотел желае да реши в „Никомахова етика“, е не просто определението на добродетелта, а осмислянето на нейния практически смисъл като съдържание на човешкото битие. Човешката дейност е насочена към реализацията на върховното благо – т.нар. евдемония (щастие). А щастието е добре да се живее. Евдемонизмът полага доброто като обект на човешките желания и действия. Неговият главен смисъл съвпада с целта на човешката природа и съществуване. Защото доброто не е трансцедентна същност, а иманентна природа и цел на човешкото съществуване. Нравствените качества са вътрешна цел и мотив на човешките действия. Ето защо като чиста практика евдемонизмът е съществена форма на човешкия живот, съвършено и пълно негово реализиране. Той изразява собствената позиция на свободния човек, неговата духовна самодостатъчност и автономност, основана на частната собственост (Политика, II, I, 10; II, II, 5-7).

Като пълна реализация на възможностите на индивида т.нар. евдемония синтезира в едно естествените биологични влечения и потребности, духовните способности, природното и социалното. Тя е своеобразна пълна или цялостна симфония на човешките позитивни дадености, а не някакъв ритъм на един единствен „морален такт“. Древният коментатор Диоген Лаерций резюмира приблизително точно възгледа на Аристотел: „Той приемал за крайна цел ползването на добродетелта в съвършения живот. Щастието – казвал той – е съвместното пълно ползване на три рода блага: първо по значение, това са душевните, второ, това са телесните, като здравето, силата, красотата и други подобни и, трето, това са външните блага – богатството, знатността, славата и други от този род“ (V, 30).

На основата на психологизма Аристотел различава два основни вида добродетели – дианоетически и етически (Никомахова етика, I, 13). Разликата между тях произтича от отношението на разума към човешкото поведение. Дианоетическите добродетели се базират изключително на рационалните способности на индивида, докато етическите – на ролята на желанията и потребностите на нрава на индивида.

Дианоетическите добродетели са добродетелите на теоретическия разум; те се основават на рационална та дейност като път и средство към постигането на истината в нравствената действителност, свързани са с умствените способности на индивида и богато съдържателните резултати на познавателната му дейност. От тази гледна точка най-престижна добродетел е мъдростта, в която познанието достига до върховните ценности на човешкия живот – интелектуалните качества (знание, размишление, разум). Самият познавателен процес в неговите висши „етажи“ и най-богато съдържателни определения в известен смисъл е и процес на възникване и на дълбоко смислено мотивирани преживявания, на създаване и култивиране на високо нравствени ценности. Умозрението – подчертава античният философ – е най-приятното и най-прекрасното (Метафизика, XII, 7).

В етиката на Стагирит за висши нравствени ценности се сочат изобщо духовните възможности и способности на индивида, които, спомагайки в най-голяма степен за достигането на щастието, са основно изискване на живота. От тях на първо място е знанието – факт, който дебело подчертава значението на рационализма в най-общия смисъл на думата. Евдемонизмът на античния мислител е дълбоко рационалистически, защото съгласно с това върховните прояви на човешката дейност се откриват в истината и обратно – фактите на знанието се материализират в тази дейност. Рационализмът маркира „вярната сигнатура“ на всяко морално действие, неговото място между теоретическия и практическия смисъл, знанието и действието, дължимото и реализираното, етическата препоръка и нейното реално покритие, идеала и действителността, желанието и дълга – идея, която се налага като конструктивен теоретически принцип и целеполагаща норма на европейската култура. Рационализмът на аристотелизма свързва общия нравствено-етически принцип в качеството му на идеал с единичните факти и прояви на житейската практика, и обратно – поведението на отделния човек с всеобщите норми и логоса на духовния живот изобщо. Оттук в него е заложено и разбирането за дълга като мотив на моралното поведение, който оправдава интереса и действията на индивида, доколкото отговарят на общочовешките норми на хуманизма.

Обаче за разлика от Сократ Аристотел не отъждествява напълно добродетелта със знанието, а отчита ролята и на други фактори, които формират моралния образ на човека, като страстта, волята, нравът (Голяма етика, I, 1).

Етическите добродетели са също значими нравствени способности на индивида. Но техен материален субстрат са афектите и други подобри състояния, свързани с волята, характера и навика. Те се отнасят по-непосредствено до практическата дейност на човека и правилата, съблюдаването на които довежда до достигането на наслаждението и хармонията в живота на човека. Към тях принадлежат умереността, храбростта, великодушието, благородството, откровеността и пр. В качеството си на статус и норма гражданските добродетели също спадат към етическите добродетели. От тях за най-значима и универсална се определя справедливостта (Никомахова етика, III, 3). Нейното осъществяване като всеобщо благо за гражданите е една от задачите на политиката, упражняваща нравствено-възпитателната си роля като законодателни функции – обстоятелството, което подсказва вътрешната връзка между етиката и политиката в системата на т.нар. практически науки.

Трите основни стълба на моралната философия на Аристотел са биологическите и други подобни потребности на индивида, разумът (знанието) на личността и гражданските закони на държавата. Техният синтез изразява пълната идентичност на човека, същността на нормите на човешкото битие като мяра на общочовешкото и индивидуалното, обективното и субективното начало, единство на природата и индивида, човешките възможности и тяхната практическа реализация, между идеала като върховно блаженство и различните – икономически, социални и духовни – фактори на обществото. Този основен извод е и главното теоретическо завещание на „Никомахова етика“ на гениалния античен мислител.

***Ради Радев***

**Първа книга**

***Първа глава***

Всяко изкуство[[1]](#endnote-1) и всяко изследване, както и всяка постъпка (πράξις) и съзнателен избор, изглежда се стреми към някакво благо. Затова добре са определили, че благото е това, към което всичко се стреми[[2]](#endnote-2). 2. Но се вижда, че има някаква разлика между целите – едни са дейности (Ενέργεια), а други са дела (’έργον) в резултат на тях. И от тях има някои, който са цели отделно от постъпките; в такива случаи делата, естествено, са по-добри от дейностите[[3]](#endnote-3). 3. Понеже съществуват много постъпки, и изкуства, и науки[[4]](#endnote-4), то възникват и много цели – здравето е цел на медицината, корабът – на корабостроителството, победата – на стратегията, богатството – на изкуството да се управлява домакинството. 4. Всички те[[5]](#endnote-5) са подчинени на някаква способност (δύναμις), както на ездаческото изкуство е подчинено изкуството да се правят юзди и всички други ездачески приспособления, а последното пък, както и всяко военно действие, са подчинени на стратегията; по същия начин и останалите дейности зависят от други [способности][[6]](#endnote-6). Във всички тях целите на всички основни дейности са по-предпочитани от целите на тези, които са подчинени – защото и към последните се стремят заради първите[[7]](#endnote-7). 5. Обаче няма никаква разлика дали тези дейности са целите на постъпките или са нещо друго, отделно от тях, както е ясно от споменатите науки.

***Втора глава***

Ако целта на нещата, които извършваме, е желана от нас заради самата нея, а другите са заради нея, и не всички цели избираме заради друго (защото така се отива към безкрайност[[8]](#endnote-8), така че стремежът ни е безсъдържателен и безполезен), то ясно е, че тя ще да е благото, и то най-висшето. 2. И тъй, дали неговото познаване има голямо значение за живота, и така – като стрелци, имащи целта, – по-добре ли постигаме това, което е необходимо? 3. Ако това е така, трябва да се опитаме да кажем накратко какво, най-сетне, е самото то и към коя от науките или към коя от способностите (δύναμις) има отношение[[9]](#endnote-9). 4. Може би ще се приеме мнението, че към най-висшата и най-основната наука[[10]](#endnote-10). 5. А ясно е, че това е науката за държавата[[11]](#endnote-11) (πολίτικη). 6. Защото именно тя предписва какви науки трябва да има в държавите и кои от тях и до каква степен всеки да изучава. Виждаме още, че най-почитаните способности (δύναμις) – такива като стратегията, изкуството да се управлява домакинството, реториката – също са подчинени на нея. 7. Понеже се занимава и с останалите практически науки, а освен това постановява какво трябва да вършим и от какво трябва да се въздържаме, то нейната цел обхваща целите на всички други науки, така че тя именно ще е човешкото благо. 8. Защото макар и да е едно и също благото за отделния човек и за държавата, все пак изглежда е по-важно и по-правилно да се открие и да се опазва благото за държавата. То е желано за всеки един поотделно, а още по-прекрасно и по-възвишено е да го има народът и държавата[[12]](#endnote-12). 9. И така, към тези неща е насочено нашето изследване, което е един вид [научно съчинение] за държавническото изкуство (πολίτικη)[[13]](#endnote-13).

***Трета глава***

Достатъчно би било казаното, ако се изложи ясно тази материя. Защото не еднаква точност трябва да се търси във всички разсъждения, както не се търси и в занаятчийските произведения. 2. В прекрасните и справедливите неща, с които се занимава политиката, има толкова голяма разлика и неустановеност, че изглежда ги има само в законите, но не и по природа[[14]](#endnote-14). 3. Някаква такава неустановеност има и при благата, понеже от тях за мнозина произлизат вреди: едни [хора] в миг загиват заради богатство, а други – заради смелостта си. 4. Впрочем, желателно е като говорим за този вид неща и съобразно с тях, да дадем широко и общо обяснение, а и казвайки за тези, които са най-чести и говорейки по тях, също такива изводи да направим[[15]](#endnote-15). По този начин ще трябва да разбираме и всяко от казаните неща. Защото на културния и образован (πεπαιδευμένος) човек е присъщо дотолкова да се стреми към точност по отношение на всеки отделен род (γένος), доколкото позволява природата на самия предмет (πράγμα). Нелепо е да се изискват еднакви доводи от математика и от ретора. 5. Всеки дава правилна преценка на онези неща, които знае, и е добър съдник именно за тях. Следователно, образованият [в нещо отделно], съди добре за отделните неща, а образованият във всички области – за общото. Затова младият човек не е годен да се обучава в политиката, понеже няма опит в житейските проблеми, а тук говорим, [изхождайки] от тях и за тях[[16]](#endnote-16). 6. Освен това, следвайки доброволно страстите, той слуша лекомислено и без полза, тъй като целта [на политиката] е не знанието, а постъпката. 7. И няма разлика дали човек е млад по възраст или младеж по начин на мислене, защото недостатъкът не се дължи на времето, а произтича от това, че той живее съобразно със страстта и преследва всякакви цели. Именно така знанието става безполезно за такива хора, както и за невъздържаните, докато за хората, които направляват стремежите си и действат в съответствие с разума, много полезно би било да знаят тези неща. 8. А с оглед на слушателя и на това, по какъв начин трябва да бъдат доказани нещата, и какво възнамеряваме да изложим, нека казаното дотук бъде достатъчно.

***Четвърта глава***

А сега нека обясним, подемайки отново горните разсъждения: тъй като всяко знание и съзнателен избор се старае да постигне някакво благо, тогава какво е това, за което казваме, че политиката се стреми към него и кое е най-висшето от всички постижими блага? 2. Впрочем, почти всички се съгласяват с името; щастие го наричат и обикновените хора, и изтънчените[[17]](#endnote-17), като смятат, че добре да живееш и да имаш успех, е едно и също с това да бъдеш щастлив. А по отношение на това, какво е щастието, обикновените хора спорят и изказват нееднакво мнение с това на мъдреците. 3. Защото за едни то е нещо, което е очевидно и ясно, както например наслада, или богатство, или почит, за други пък – друго, а често за един и същи човек щастието е различни неща – и едно, и друго; за болния – здравето, за бедния – богатството, а тези, които съзнават своето незнание, ценят високо онези, които говорят нещо важно и над техните възможности. Някои пък смятат, че освен тези различни блага, има и някакво друго благо, съществуващо само по себе си, по силата на което всички те са блага[[18]](#endnote-18). 4. Вероятно да се изследват всички мнения е по-безполезно, а е достатъчно да се изследват тези, които са най-разпространени или изглежда, че имат разумно основание. 5. Не трябва да скриваме това, че има разлика между изследване, което започва от началата и такова, насочено към началата[[19]](#endnote-19). Правилно и Платон имаше съмнения по този въпрос и обмисляше, дали пътят е от началата или към началата, подобно на това, дали на стадиона пътят е от арбитъра на състезанието към целта или обратно[[20]](#endnote-20). Следователно, трябва да се започне от познатите неща; но и в тях има разделение – едни са познати за нас, а други са такива изобщо (άπλὦς). 6. Без съмнение трябва да започнем от тези, които са познати за нас. Затова трябва този, който ще слуша за добрите и справедливите неща, и изобщо за политиката, нравствено да е бил вече добре възпитан[[21]](#endnote-21). 7. Защото началото е това, което е „това, което“ [нещо] (τό ότι) и ако то се окаже достатъчно, няма никак да е нужно по-нататък „защо“ (τό διότι). Такъв човек или има началата, или може лесно да ги придобие. Този пък, който няма нито едното от двете, да се вслуша в Хезиод[[22]](#endnote-22):

*„Този е най-добър от всички, който всичко сам разбира,*

*а способен пък е онзи, който допуска да бъде убеден*

*от този, който говори разумно (еὖ);*

*а който нито сам разбира, нито слушайки някого*

*другиго възприема, той е мъж, негоден за каквото и да*

*било.“*

***Пета глава***

А ние продължаваме оттам, откъдето се отклонихме[[23]](#endnote-23). И така, изглежда естествено, че [хората] разбират благото и щастието според собствения си живот. 2. Мнозинството и твърде простите и груби хора под това разбират удоволствието, затова и обичат живот, който е изпълнен с удоволствия[[24]](#endnote-24). Защото три начина на живот[[25]](#endnote-25) изпъкват – този, за който сега казахме, вторият – политически, и третият – съзерцателен (θεωρητικός), з. и така, тълпата напълно изглежда като робите, понеже е избрала за себе си живот като на стадо и намира някакво оправдание в примера на онези хора на властта, които живеят като Сарданапал[[26]](#endnote-26), когато е бил във време на власт и щастие. 4. Изтънчените и дейните хора ценят почитта; тъй като приблизително тя е целта на обществения живот. Но ни се струва, че тя е по-повърхностна от това, което търсим. Защото изглежда, че се намира по-скоро у тези, които оказват почит, отколкото у този, който е почитан. И така, предполагаме, че благото е нещо вътрешно присъщо и едва ли изкоренимо. 5. Освен това, изглежда, че [хората] преследват почит, за да могат те самите да повярват, че са благородни; впрочем търсят да бъдат почитани от разсъдливите и от тези, на които са познати, и това – с оглед на добродетелта. Следователно ясно е, че според тях добродетелта е, разбира се, по-добра[[27]](#endnote-27). 6. А може би някой дори би бил на мнение, че тя е целта на политическия живот. Но явно е, че тя самата е по-несъвършена; защото изглежда е възможно добродетелният човек да пребивава като в сън или да бъде бездеен през своя живот, и освен това твърде много да понася нещастия и да търпи несполуки. Никой не би сметнал живеещия така за щастлив, освен ако не защитава тази теза. Но относно тези неща – достатъчно. Защото в енкиклиите е казано добре и достатъчно за тях[[28]](#endnote-28). 7. Третият вид живот е съзерцателният, който по-нататък ще изследваме[[29]](#endnote-29). 8. А умеещият да печели пари е насилник и ясно е, че богатството със сигурност не е благото, което търсим. Защото то е полезно заради други неща [удоволствието и почитта]. Тъй като ги обичат заради самите тях. Но ясно е, че дори и те не са целите, макар и да има приведени много разсъждения в този смисъл за тях. Впрочем ние ще ги оставим без внимание.

***Шеста глава***

Изобщо може би е по-добре да обсъдим и издирим по какъв начин се говори [за благото общо], макар и да ни бъде трудно в това търсене поради това, че наши приятели са въвели идеите (έΐδος). И все пак изглежда, че е по-добре и дори трябва да отстраним и личните си мнения в полза на спасяване на истината, особено след като и ние сме философи. Защото когато и двете неща са еднакво мили и скъпи, свещена честност е да се предпочете истината[[30]](#endnote-30). 2. Тези, които са въвели това мнение, не са формулирали идеите (ιδέα) с оглед на които да наричат нещата първично и вторично, поради което именно те не създадоха идеи за числата[[31]](#endnote-31). А благото[[32]](#endnote-32) е изразено и в своята същност, и в своето качество, и в своето отношение[[33]](#endnote-33), а съществуващото само по себе си и самата субстанция по природа са първични спрямо отношението, което е подобно на нещо предстоящо и случайно за съществуващото, така че не би могло да има никаква обща идея за всички тях. 3. И още, понеже благото се изразява по толкова начини, по колкото се нарича съществуващото (а то, например в категорията същност се нарича божество[[34]](#endnote-34) и ум[[35]](#endnote-35), в категорията качество – добродетели, в категорията количество – мяра, в категорията отношение – полезно, в категорията време – удобен момент, в категорията пространство – удобно положение, и т.н.), то ясно е, че благото не би могло да бъде нещо всеобщо и едно – защото не би се определяло като благо във всички категории, а само в една единствена. 4. И още, понеже за всички неща, свързани с една идея, науката е една, то би трябвало да бъде една и науката за всички блага; а има много науки за нещата, спадащи към една категория: например науката за своевременността на войната е стратегията, а когато се отнася до болест – медицината, и за мярката при храненето е медицината, а при труда – физическото натоварване [гимнастиката]. 5. Някой би се учудил какво, най-сетне, искат да кажат с това „само по себе си“ (αϋτοκαστόν), щом като има едно и също понятие и за „човек сам по себе си“ (πολιτεία), и за „човек“ (αϋτοάνθρωπος) – а именно [понятието] „човек“ (αϋτοάνθρωπος). Защото няма разлика между [понятието] „човек“ и [понятието] „човек сам по себе си“. Щом това е така, то и между благото само по себе си и [отделното] благо няма разлика. 6. Но все пак [благото само по себе си] няма да бъде в по-голяма степен благо поради това, че е вечно, тъй както дълготрайното бяло не е по-бяло от еднодневното. 7. По-правдоподобни и по-убедителни изглеждат питагорейците[[36]](#endnote-36), изказвайки се по този въпрос, като поставят единицата в кръга на благата. Изглежда Спевсип[[37]](#endnote-37) ги е следвал в това тяхно мнение. 8. Но за тези неща ще говорим на друго място. А за току-що казаното може да се породи някакъв спор, понеже не за всяко благо бяха изказани мнения, а се каза за един вид [блага], които сами по себе си са силно желани и обичани; а от тях осъществимите или такива, които някак могат да бъдат опазени, или които препятстват противоположното, се наричат блага относително, според тяхната роля, и по друг начин. 9. Следователно ясно е, че благата могат да се наричат такива в два смисъла: едните са такива сами по себе си, а другите – по отношение на тях. И така, след като разграничихме благото само по себе си и това, което е спомагателно на него, ще разсъждаваме дали могат да бъдат блага, включени в една идея. 10. Но има ли някакви блага, които трябва да смятаме за такива сами по себе си? Или такива, към които се стремим дори и когато към тях нищо не се добавя, както например разсъдителността, зрението, някои удоволствия и почитта? Макар и да се стремим към тези неща заради нещо друго, все пак ще ги поставим сред благата, които са такива сами по себе си. Или няма нищо друго освен идеята [за благото само по себе си]? Така че празна ще бъде такава идея. 11. Иначе, ако тези [блага] са сред благата „сами по себе си“, ще трябва да покажем, че понятието за благото е едно и също при всички тях, също както понятието „белота“ по отношение на снега и на белилото за лице. Но други и различаващи се са понятията за почитта, разсъдливостта и удоволствието, доколкото са блага. Следователно благото не е нещо общо, съдържащо се в една идея. 12. Но тогава по какъв начин му се дава име? Защото не подобава, че са различни нещата, които по случайност имат едно и също име. Но дали те [благата] идват от един източник или всички заедно се стремят към едно, или по-скоро по аналогия? Както зрението – в тялото, умът – в душата, и всяко друго нещо – в друго[[38]](#endnote-38). 13. Но може би тези въпроси сега трябва да бъдат оставени без внимание; защото точното им определение би било по-присъщо на друга философия. Същото се отнася и за идеята; защото макар и да съществува едно нещо, за което всички заедно твърдят, че е благо, или нещо отделно съществуващо само по себе си, то все пак ясно е, че то не може да бъде нито осъществено, нито придобито от човека. Това е, което сега търсим. 14. Може би на някого би се сторило, че е по-добре да разгледаме това [благо „само по себе си“] в сравнение с онези блага, които могат да бъдат придобити или постигнати, понеже като имаме този пример, по-добре ще видим какви неща за нас са блага, и като ги опознаем, ще ги придобием. 15. И наистина това разсъждение звучи правдоподобно, но изглежда, че не е в съзвучие с науките. Защото всички науки се стремят към някакво благо и изследвайки го, търсят това, което не достига, а оставят без внимание знанието за него. Макар че не е разбираемо и приемливо, че всички специалисти не познават едно толкова значително помощно средство и не го изследват. 16. Неясно е каква полза би имал за своето изкуство тъкачът или друг занаятчия, който познава това благо [„само по себе си“], или дали ще бъде по-добър лечител, или по-умен стратег този, който е одобрил и приел за себе си тази идея. И тъй, явно е, че лекарят не разглежда по този начин здравето само за себе си, а здравето на човека, и дори без съмнение здравето на конкретен човек. Защото той лекува всеки един човек поотделно[[39]](#endnote-39). И тъй, за тези неща нека толкова бъде казано.

***Седма глава***

Нека отново се върнем към търсеното благо, какво най-сетне, е то? Ясно е, че то е различно според различните постъпки и изкуства, както е различно в лечителското изкуство, в стратегията, а също така и в останалите [изкуства]. И тъй, какво е благото за всяко отделно нещо? Не е ли това, заради което се вършат всички останали неща? В лечителското изкуство това е здравето, в стратегията е победата, в домостроителството е къщата, в друго нещо пък е друго, във всяка постъпка и съзнателен избор е целта; и заради него всички останали неща се вършат. Затова ако едно от всички неща, които се вършат, е цел, тя е благото, което може да се осъществи чрез постъпки, а ако са повече – те [са блага]. 2. Продължавайки, нашето разсъждение достига именно до него и трябва вече да се заемем да дадем по-обширно обяснение. 3. Понеже е ясно, че целите са много, и от тях избираме някои заради други, както богатството, флейтите и изобщо инструментите, то ясно е, че не всички те са цели. Това, което е най-прекрасно, изглежда е нещо съвършено. Така че ако има едно нещо, което единствено е съвършено, тогава то именно е търсеното от нас [благо], а ако са повече – най-съвършеното от тях. 4. По-съвършено наричаме това, към което се стремим заради самото него, отколкото това, към което се стремим заради друго, и също [по-съвършено] това, което никога не избираме заради друго, отколкото това, към което се стремим и заради самото него, и заради друго, така че съвършено е просто това, което е предмет на избор винаги заради самото него и никога заради друго. 5. Изглежда, че това е най-вече щастието. Него избираме винаги заради самото него и никога заради нещо друго, а почитта, удоволствието и ума, и всяка добродетел избираме от една страна заради самите тях (защото макар и от никоя от тях нищо да не произлезе, ние все пак бихме избрали която и да е от тях), а от друга страна ги избираме и заради щастието, за да можем постигайки тях, да бъдем щастливи. Докато никой не избира като цел щастието заради тях, нито изобщо заради нещо друго. 6. Че става така е ясно също и от това, че то [съвършеното благо] е достатъчно само на себе си. Съвършено благо изглежда е това, което е достатъчно само по себе си. Достатъчен сам по себе си наричаме не този, който сам и самотно живее, а с родителите, и децата, и жените, и изобщо с всички приятели и граждани – понеже по природа човекът е обществено същество[[40]](#endnote-40). 7. Все пак трябва да установим някакъв предел; защото простирайки се още по-нататък към родителите, потомците и внуците, ще стигнем до безкрайност; но това ще определим друг път[[41]](#endnote-41). А предполагаме, че достатъчно само по себе си е това, което прави живота достоен за избиране и не нуждаещ се от нищо. Смятаме, че такова нещо е щастието. 8. И по-нататък, то е най-желано от всички, без да му е прибавено друго, а когато му е прибавено друго, дори и най-малкото от благата, ясно е, че то е още по-предпочитано, защото изобилието от блага поражда поставянето на едни пред други, а по-голямото благо винаги е по-желано. Така че явно е, че щастието е нещо съвършено и достатъчно само по себе си, което е цел на действията. 9. Може би изглежда неоспоримо да се каже, че щастието е най-висшето благо, но се изисква да бъде казано още по-разбираемо, какво е. 10. Навярно това ще стане, ако бъде разгледано делото (ἕργον) на човека. Както при изработващия флейти и ваятеля на статуи, и при всеки майстор, и изобщо в което и да било дело и занятие, изглежда, че благото и съвършенството[[42]](#endnote-42) е в делото, така би изглеждало, че е у човека, ако има някакво негово дело. 11. Впрочем дали на занаятчията и кожаря е присъщо някакво дело и занятие, а на [друг] човек – никакво, а по природа на него е присъщо да бъде безделник? Или както на окото, ръката, крака и изобщо на всяка част от тялото изглежда е присъщо някакво дело [ἕργον – дейност, предназначение], то по същия начин бихме могли да смятаме, че на човека е присъщо някакво дело в по-голяма степен от всички тях. Какво тогава е то, най-после? 12. Изглежда, че да се живее е нещо общо за всичко живо, а търсеното от нас е присъщо само на човека. Следователно трябва да се остави настрана животът като хранене и растеж. Ако се проследи пък другата страна от живота, сетивната, то явно е, че и тя е обща и за коня, и за бика, и за всяко животно. 13. Накрая остава някакъв деен живот, който е присъщ на разумното същество. Едната негова част се подчинява на разума, а другата е имащата разум и мислещата. Тъй като тя се нарича по два начина, трябва да поставим на разглеждане тази, която се отнася до дейността, защото тя, изглежда, се смята за по-важна. 14. Ако човешкото дело е дейност на душата в съответствие с разума или не отделно от разума, и казваме, че това същото дело според вида си е присъщо на този [човек] и на този добропорядъчен [човек], също както казваме китарист и добър китарист, и просто това казваме за всички неща, след като е определено превъзходството на добродетелта спрямо делото; защото на китариста е присъщо да свири, а на добрия китарист да свири добре; ако всичко това е така, смятаме, че човешкото дело е някакъв вид живот, който е дейност на душата и е свързан с разумни постъпки. А на човек, който е добропорядъчен, е присъщо да ги извършва добре и [нравствено] прекрасно (ἐὖ και καλώς). 15. Всяко нещо се изпълнява добре съобразно с присъщата му добродетел. Ако е така, човешкото благо е дейност на душата съобразно с добродетелта, а ако добродетелите са много – съобразно с тази от тях, която е най-добра и най-съвършена; 16. и още в целия живот. Защото една лястовица не прави пролет, нито пък я прави един [слънчев] ден; и също така нито един ден, нито кратко време прави човека блажен и щастлив[[43]](#endnote-43). 17. И тъй, нека по този начин бъде определено в общи линии благото; защото може би трябва най-напред да бъде представено в основни черти, а после да бъде описано подробно. Би могло да изглежда, че всеки би могъл да продължи напред и да разчлени нещата, които са добре очертани по-горе, и че времето е откривател или благороден сътрудник за тези неща. По този начин и изкуствата са напреднали; защото присъщо е на всеки човек да допълва това, което липсва. 18. Необходимо е да си припомним и гореказаните неща, и че точността се търси нееднакво във всички неща, а във всяко отделно нещо съобразно с изследваната тук материя, и до такава степен, каквато е присъща на самото изследване. 19. Защото строителят и геометърът по различен начин търсят правия ъгъл; първият – доколкото той е полезен за делото [практиката], а вторият – с оглед на това, какво нещо е правият ъгъл или качествено какво е; защото е съзерцател на истинното. По същия начин трябва да се постъпва и във всичко друго, за да не станат второстепенните неща повече от основните. 20. Нито пък трябва да се търси причината еднакво във всички отделни неща, а е достатъчно в тези, където е добре показано, че е така; същото се отнася и за началата[[44]](#endnote-44). 21. Едни от началата постигаме чрез индукцията, други – чрез сетивата, трети – чрез някакъв обичай, а други – по друг начин. 22. Трябва да се заемем да проследим всяко начало съобразно природата му и трябва да направим това усърдно, така че да бъдат правилно дефинирани. 23. Защото началата имат огромно влияние върху всичко последващо. Понеже изглежда, че началото е повече от половината[[45]](#endnote-45) от всеки въпрос и чрез него много от изследваните неща стават съвсем ясни.

***Осма глава***

Следователно принципът [на щастието] трябва да се разглежда не само на базата на заключенията и предпоставките[[46]](#endnote-46), а също и на основата на съществуващите мнения за него. Защото всички те са в съзвучие с истината, а истината бързо влиза в несъзвучие с лъжата. 2. И така, благата разделихме на три: така наречените външни блага[[47]](#endnote-47), блага на душата[[48]](#endnote-48) и блага на тялото, като за тези на душата казваме, че са най-важни и са в най-голяма степен блага. Постъпките и дейностите на душата отнасяме към душата. Така че това, което ние говорим, е в съгласие със съществуващото старо мнение, което е възприето от всички философи[[49]](#endnote-49). 3. Правилно е още и поради това, че определени постъпки и дейности наричаме цели; това се отнася до благата на душата, а не до външните. 4. В съзвучие с нашето определение е и това, че е щастлив човек, който живее добре и има успех, защото щастието почти се нарича добър живот и успех (ἐὖζωία και εὐπραξία). 5. И тъй, ясно е също, че всички неща, които изследваме по отношение на щастието, се съдържат в казаното. 6. На някои им се струва, че щастието е добродетелта, на други – разсъдливостта, на трети – мъдростта[[50]](#endnote-50), на други пък – всички те или някое от тях, имащо общо с удоволствието или не без известно удоволствие; а някои други пък прибавят и външното благополучие[[51]](#endnote-51). 7. Някои от тези мнения се споделят от мнозина от древните, други пък – от малцина, но прославени; ала за никого от тях не е вероятно да греши във всичко, а по-скоро те са прави за едно или за повечето неща. 8. Нашето определение е в съгласие с тези, които казват, че [щастието] е добродетелта или че е някоя добродетел. Защото на нея е присъща дейност съобразно с нея самата[[52]](#endnote-52). 9. Без съмнение има немалка разлика в това, дали считаме, че благото е в притежаваното от нас, или в употребяваното от нас, и дали е в състоянието (έξις) или в дейността. Защото е възможно съществуващото състояние да не осъществи никакво благо, както например в някой човек, който спи или по някакъв друг начин бездейства; а за дейността това не е така – необходимо е да се действа, при това да се действа добре, както в Олимпийските игри се награждават с венци не най-добрите и най-силните, а тези, които се състезават (защото някои измежду тях стават победители), така и тези, които действат правилно, постигат и притежават прекрасните неща и благата в живота. 10. И техният живот сам по себе си е приятен[[53]](#endnote-53). Нали да изпитваш удоволствие е свързано с душата, а за всеки [човек] удоволствие е това, за което се казва, че е обичано от него, както конят – за обичащия конете, а зрелището – за този, който обича зрелищата; по същия начин са и справедливите неща за този, който обича справедливостта, и изобщо нещата, свързани с добродетелта – за обичащия добродетелта. 11. Впрочем, за удоволствията се спори; за мнозинството от хората това са неща, които по природа не са такива, а за добродетелните хора удоволствия са нещата, които са по природа приятни[[54]](#endnote-54). Такива са постъпките, които са съобразни на добродетелта, така че и за тях са приятни, и сами по себе си са приятни. 12. Действително, техният живот не се нуждае от удоволствието в допълнение и не се стреми още и към него като към някакво украшение, а има удоволствието в самия себе си. Защото освен казаното дотук, [трябва да се добави, че] не е добродетелен този, който не изпитва удоволствие от прекрасните постъпки; нито пък някой би нарекъл справедлив онзи, който не изпитва радост от това да постъпва справедливо; нито би нарекъл щедър онзи, който не се радва от щедрите постъпки; и по същия начин е и за останалите [добродетели]. 13. Ако това е така, сами по себе си останалите постъпки съобразно добродетелта биха били приятни[[55]](#endnote-55). А наистина, те са и прекрасни, и добри, и всяка от тях в твърде голяма степен, ако за тях правилно отсъжда добропорядъчният човек; а той отсъжда така, както казахме. 14. Следователно щастието[[56]](#endnote-56) е нещо най-прекрасно и най-добро, и най-приятно, и не отговаря на епиграмата в Делос[[57]](#endnote-57):

*„Най-прекрасното нещо е справедливостта, а най-доброто е здравето,*

*но най-приятното за нас е това, за което копнеем от сърце.“*

Защото всички тези неща са сред най-прекрасните дейности; а казваме, че те, или една – най-добрата от тях – е щастието[[58]](#endnote-58). 15. Все пак изглежда, че [щастието] се нуждае и от външни блага, както казахме; защото невъзможно или нелесно е да върши добри неща този, който е без средства. 16. Защото много неща се вършат – като с помощта на някакъв инструмент – чрез приятели или богатство, или чрез обществена сила; нали когато липсват някои неща, щастието се нарушава – например такива като благороден произход, добро потомство, красота. Съвсем не е блажен този, който е с напълно грозна външност или е неблагороден, или е безбрачен или бездетен, а още по-малко вероятно е да бъде щастлив, ако децата му или приятелите му са съвсем безчестни, или ако са били добри, но вече не са сред живите. 17. Следователно, както казахме, изглежда [за щастието] е необходимо още и такова благосъстояние; откъдето става така, че някои приравняват щастието с успеха, а други – с добродетелта.

***Девета глава***

А оттук възниква спорният въпрос, дали [щастието] подлежи на научаване, или се придобива чрез обучение[[59]](#endnote-59) или чрез привикване, или чрез някакво друго упражнение, или е дадено като божествена съдба[[60]](#endnote-60), или по силата на случая? 2. Действително, ако има за хората и някакъв друг дар от боговете, то естествено е щастието да е дадено от боговете, понеже най-вече то, от всички човешки блага, е най-прекрасното. 3. Това вероятно е повече предмет на друго разглеждане; но ясно е, че ако не е дадено от боговете, а възниква от добродетелта или от някакво знание или упражненост, то е сред най-божествените неща; защото като награда и цел на добродетелта, изглежда, че е нещо най-прекрасно, божествено и блажено. 4. То би могло да бъде и нещо общо за мнозина. Защото, в резултат на някакво обучение и занимание, е възможно да съществува у всички, които не са истински добродетелни. 5. И затова, ако е по-добре да бъдеш щастлив така, отколкото по силата на случая, то вероятно затова човек е щастлив, понеже това е естествено за нещата, които според природата си са най-добри. 6. По същия начин е и при нещата, които произтичат от изкуството или някаква друга причина, и най-вече – от най-добрата. А впрочем би било твърде безсмислено най-голямото и най-прекрасното нещо да е предоставено на случая. 7. Съвсем ясно е това, което търсим, също и от даденото от нас определение; нали се каза, че щастието е определена дейност на душата съобразно добродетелта. А от останалите блага едни възникват по необходимост, други пък по природата си са такива, че съдействат и са необходими като инструменти за него. 8. Това съответства на изложеното в началото[[61]](#endnote-61); защото приехме, че целта на политиката е най-висшето благо, а тя с най-голяма грижа се занимава с това по какъв начин да бъдат създадени такива граждани, които са добродетелни и са склонни към прекрасни постъпки. 9. Впрочем с право не казваме нито за вола, нито за коня, нито за което и да е друго животно, че е щастливо; защото никое от тях не е причастно на такива дейности. 10. По същата тази причина и детето не е щастливо, защото още не е готово за такива постъпки поради възрастта си; а тези [от децата], които се наричат щастливи, са щастливи заради надеждата [в бъдещето]; защото трябва, както казахме, и добродетелта да е пълна и съвършена, и животът да е пълен и съвършен. 11. Много поврати стават и има различни случаи в живота, и е възможно някой, който е твърде много щастлив, да претърпи големи беди на старини, точно както се разказва в епоса за Приам; защото никой не смята за щастлив онзи човек, който е сполетян от такава съдба и е завършил живота си по нещастен начин.

***Десета глава***

Но дали никой не трябва да бъде смятан за щастлив, докато е жив, и според казаното от Солон „[трябва] да се гледа краят“[[62]](#endnote-62). 2. Ако следва да смятаме, че е така, тогава дали щастлив е човек, когато умре? Или това е напълно глупаво, особено за нас, които казваме, че щастието е някаква дейност? 3. А ако не наричаме щастлив починалия, – и Солон няма предвид това, – а кажем, че сигурно се счита за щастлив човек, когато той като че ли вече се намира извън злините и нещастията, то и в това има някакво съмнение; защото изглежда, че за този, който е починал, има и някакво зло, и някакво благо, а ако това е така, то е така и за живия, който не усеща, например, почитта и презрението, и добрите постъпки на децата и изобщо на потомците си, и неуспехите. 4. Впрочем и това съдържа съмнение. Защото за този, който е изживял живота си щастливо до старост, и е завършил живота си, когато е дошло времето, са възможни много поврати по отношение на потомците му и някои от тях могат да бъдат добродетелни и в живота си да имат успех по достойнство, а за други – да бъде обратното. Ясно е, че може по всякакъв начин те да живеят различно в сравнение с предците си. Наистина би било абсурдно починалият да се променя заедно с тях и да става отново ту щастлив, ту нещастен. 5. Абсурдно е също и [участта на] потомците никак и по никакво време да не достига предците. 6. Но трябва да се върнем към това, което преди беше неясно. Защото навярно от него ще се разбере проблемът, който сега обсъждаме. 7. Ако наистина трябва да се види краят и едва тогава да бъде смятан за щастлив всеки, не понеже е блажен, а понеже е бил [такъв] преди това, нима няма да е абсурдно, ако когато някой е щастлив, не се каже истината за неговото състояние в момента, поради това, че не желаем да считаме за щастливи живите заради повратите, и понеже сме на мнение, че щастието е нещо трайно и напълно непроменливо, а съдбата търпи обрати при един и същи човек? 8. Защото ясно е, че ако следваме повратностите, често ще наречем един и същи човек ту щастлив, ту – напротив – нещастен, обявявайки щастливия човек за някакъв хамелеон и нестабилен. 9. Но никак не е правилно да се проследява съдбата, понеже не от нея зависи дали добре или лошо живее някой, макар че и тя влияе на човешкия живот, както казахме, а съществени са дейностите според добродетелта, насочени към щастието, а противоположните – към противоположното. 10. Това, над което разсъждаваме сега, доказва горното наше определение[[63]](#endnote-63). Защото в никое от човешките дела няма такава сигурност, каквато в дейностите съобразно добродетелта; и се смята също, че те са по-трайни от научните. А от тях най-трайни са тези, които са най-почитани, понеже предимно и най-продължително в тях щастливите прекарват живота си; и това изглежда е причината да не настъпи забрава за тези неща. 11. Това, за което разсъждаваме, е у щастливия и той е такъв през целия си живот; защото от всички неща винаги, или предимно, прави и обръща внимание на тези, които са съобразно добродетелта и твърде добре ще понася съдбата си и съразмерно във всяко отношение напълно ще бъде действително добродетелен и непоклатимо безупречен „като квадрат“[[64]](#endnote-64). 12. Тъй като много неща стават случайно и се различават по своята значимост, ясно е, че незначителните щастливи случаи, както и противоположните им, не определят наклоняването везните на живота. А значимите и многобройни добри неща, които се случват[[65]](#endnote-65), правят живота по-щастлив (защото обикновено те едновременно и украсяват живота, и тяхното използване е прекрасно и достойно), а случващите се противоположни на тях неща потискат и вредят на щастието; те носят мъки и поставят пречки за много дейности. Все пак, и при тези случаи просветва прекрасното и човек лесно понася многобройните и значителните лоши случаи не поради безчувственост, а поради своето благородство и душевно величие. 13. Ако дейностите са важни за живота, както казахме, то никой от щастливите не би се превърнал в нещастен, понеже никога не би извършвал достойни за омраза и лоши неща. Защото смятаме, че този, който е наистина добродетелен и разумен, понася всяка съдба благопристойно и, доколкото позволяват обстоятелствата, винаги прави най-прекрасните неща, точно както добрият стратег използва наличната войска най-подходящо за войната, и обущарят от дадените кожи прави най-хубавата обувка; по същия начин е и при всички други изкусни майстори. 14. Ако е така, щастливият никога не би се превърнал в нещастен, но разбира се не би бил блажен, ако го сполети съдбата на Приам. И така, никак няма да е многолик и променлив; защото не ще може да си отиде от щастието нито лесно, нито поради лоши случаи, а поради значителни и многобройни, от които няма да се върне в щастието за малко време, а ако изобщо се върне, това ще е за голям и завършен период, и с когото е станало така, той ще владее големи и прекрасни неща. 15. Всъщност, какво пречи да наречем щастлив този, който действа съобразно със съвършената добродетел[[66]](#endnote-66) и достатъчно е подкрепен с външни блага не за период от време, а за целия си живот? Дали трябва да прибавим и този, който ще живее така и съответно ще завърши живота си както трябва, понеже бъдещето е неизвестно за нас, а смятаме, че щастието е цел и нещо, което е изобщо във всяко отношение съвършено. 16. Ако това е така, блажени наричаме тези от живите [хора], у които има и ще има посочените от нас [качества], и ще ги наричаме блажени. По отношение на тези неща нека бъде определено толкова

***Единадесета глава***

Да се твърди, че превратностите на съдбата на потомците и на всички приятели никак не влияят на щастието, е твърде неблагодарно и противоречащо на общоприетите мнения. 2. Тъй като в многобройните случаи има твърде много различия и някои от тях повече, а други по-малко, ни съпътстват, то да се говори за всяко изглежда дълго и безкрайно, и ако кажем общо и накратко, би било достатъчно. 3. Както от лошите за някого случаи, едни имат някаква тежест и накланят везните на живота, а други изглеждат по-леки, точно такива са и лошите случаи за всички приятели. 4. А дали всяко страдание засяга живите или починалите[[67]](#endnote-67), е важно в много по-голяма степен, отколкото това, дали противозаконните и страшни неща в трагедиите са били вече извършени или се извършват в момента. 5. И така, трябва да обърнем внимание на това различие, а може би повече на колебанието по отношение на починалите – дали те участват в някое благо или в противоположното на него. И така, ясно е, че ако нещо достига до тях – било благо, било противоположното му – то е безсилно и незначително или изобщо, или за тях, а ако не е така, то е до такава степен и по такъв начин [безсилно и незначително], че не може да направи щастливи тези, които не са, или да отнеме щастието на тези, които са [щастливи]. 6. Следователно, изглежда, че успехите на приятелите, както и неуспехите им, с нещо влияят на починалите, и те са такива и до такава степен имат значение, че нито щастливите правят нещастни, нито имат някакво друго подобно въздействие.

***Дванадесета глава***

След тези разграничения, нека разгледаме дали щастието принадлежи към достойните за похвала неща или по-скоро към почитаните; защото ясно е, че не принадлежи към възможностите. 2. И така, изглежда всяко нещо[[68]](#endnote-68), достойно за похвала, е такова заради качеството си и бива хвалено според отношението му към нещо друго. Защото справедливият, смелият, и изобщо благото и добродетелта биват хвалени заради постъпките и делата, а силният и бързоногият, и всяко от другите неща – затова, че по природа имат някакво качество и отношение спрямо някакво благо и добропорядъчност. 3. Това е ясно и от похвалите към богове – съотнесени към нас, те са смешни и това е така, защото както казахме, похвалата предполага съотнасяне[[69]](#endnote-69). 4. А ако похвалата е за такива неща, то ясно е, че за най-прекрасните неща няма похвала, а нещо по-голямо и по-добро, както се и вижда; нали боговете смятаме за блажени и щастливи[[70]](#endnote-70), а от мъжете – тези, които са най-божествени смятаме за блажени. По същия начин е и за благата; защото никой не възхвалява щастието така, както справедливостта, а го слави като нещо по-божествено и по-добро. 5. Изглежда сполучливо Евдокс[[71]](#endnote-71) е защитавал удоволствието като награда. Понеже никой не хвали удоволствието, макар че то е в кръга на благата; смятал, че е по-добро от похвалите, а такива са боговете и висшето благо; с тях се съотнася всичко останало[[72]](#endnote-72). 6. Похвалата приляга на добродетелта; тъй като заради нея хората са склонни към прекрасни постъпки; а заради прославянето – към дела, произтичащи еднакво и от тялото, и от душата. 7. Но да знаят тънкости по тези въпроси е присъщо вероятно на тези, които са се потрудили над писането на похвални речи[[73]](#endnote-73). От казаното ни е ясно, че щастието принадлежи към почитаните и съвършените неща. 8. Изглежда по този начин стоят нещата и заради това, че е начало – защото заради него всички ние правим всички останали неща и смятаме, че [щастието] е принципът и причината за благата, и смятаме, че е нещо достойно за почит и божествено.

***Тринадесета глава***

Но, тъй като щастието е някаква дейност на душата съобразно с цялостната добродетел, то трябва да разгледаме добродетелта; може би по този начин ще разгледаме по-добре и щастието. 2. Този, който е наистина опитен в държавническото изкуство, изглежда, че най-добре ще се труди за добродетелта. Защото той желае да направи гражданите добродетелни и послушни на законите. 3. Пример за тези неща имаме в законодателите на критяните и лакедемонците, и в други подобни на тях, ако са съществували[[74]](#endnote-74). 4. Ако това разсъждение е присъщо на политиката, ясно е, че изследването ще бъде в съответствие с посоката, избрана от нас в началото. 5. Ясно е, че човешката добродетел е тази, която трябва да се разгледа, така както изследвахме и човешкото благо, и човешкото щастие. 6. Впрочем, човешка наричаме не добродетелта на тялото, а тази на душата. А за щастието казваме, че е дейност на душата. 7. Ако е така, то ясно е, че трябва политикът да знае по някакъв начин нещата, отнасящи се до душата, също както лекуващият очите преглежда и цялото тяло, още повече, че политиката е по-достойна за почит и е по-висша от медицината. Онези лекари, които са най-вещи, много усърдно работят за опознаване на човешкото тяло. 8. Така че и политикът трябва да обърне внимание на изучаването на душата в такава степен, каквато е достатъчна за изследваните тук неща. Защото да се извършва в по-голяма степен от предложената от нас, вероятно е твърде трудно. 9. Впрочем, за душата се говори и в изследвания извън нашето, и те трябва също да бъдат използвани – както например [казаното], че едната част на душата е нямаща разум, а другата – имаща[[75]](#endnote-75). 10. В настоящия момент няма никакво значение, дали те са разграничени така, както частите на тялото и на всяко делимо цяло, или от гледна точка на разума са две по природа неделими неща, – също както в окръжността изпъкналите и вдлъбнатите части. 11. Впрочем нямащата разум част има общо с тази, която е обща за живите неща, т. е. растителната (τό φυτικόν) – искам да кажа, че тя е причината за храненето и растежа. Защото такава способност на душата се приписва на всички, които се хранят, включително и на зародишите, и същата тя е и в тези, които са вече израсли. По-вероятно е да е тя, отколкото някоя друга. 12. Изглежда нейната добродетел е някаква обща, а не само човешка, понеже изглежда най-вече тази част и тази способност действат по време на сън най-много, а добродетелният и порочният изобщо не могат да бъдат различени в съня, и затова се казва, че през половината от живота си щастливите не се различават от нещастните. 13. Вероятно това е така; понеже сънят е бездействие на душата – поради което тя се нарича добра и лоша – освен ако някъде в нея не проникват някакви леки движения, от които произлизат по-добри сънища за добродетелните, отколкото за обикновените хора. 14. Но за тези неща – достатъчно. А хранителната трябва да се пропусне, тъй като по своята природа тя няма нищо общо с човешката добродетел. 15. Но изглежда, че и някаква друга част от душата, която е неразумна, все пак по някакъв начин участва в разума. Защото у въздържания и невъздържания ние хвалим разума и имащата разум част на душата, тъй като тя истински подтиква към най-добрите неща. Но изглежда, че има и някаква друга част у тях, която по природа е против разума, която се бори срещу и се противопоставя на разума[[76]](#endnote-76). Просто също както парализираните части на тялото, след като сме избрали да се движат надясно, те се отклоняват обратно – наляво, точно така е и по отношение на душата – защото стремежите на невъздържаните са против разума. 16. Но в тялото виждаме тези отклонения, а в душата не ги виждаме. Вероятно трябва все пак да смятаме, че и в душата има нещо, което е против разума и му се противопоставя и съпротивлява. 17. А по какъв начин то е различно, не е важно тук. А тя също изглежда има общо с разума, както казахме: у въздържаните тя несъмнено се подчинява на разума. Освен това, вероятно при благоразумния и смелия е по-силна; защото у него всичко е в съгласие с разума. 18. Следователно, ясно е, че и неразумната част е двойна. Защото присъщата на растенията в никаква степен не участва в разума, а тази, която има вродено чувството за влечение и изобщо желанието, по някакъв начин участва, дотолкова, доколкото се вслушва в него и му се подчинява. И така, когато казваме, че има разум у бащата и у приятелите, това не е както в математиката[[77]](#endnote-77). А че разумната част по някакъв начин се подчинява на разума ни показва и напомнянето, и всеки упрек и насърчение. 19. Ако пък трябва да се покаже, че и тя има разум, то тогава ще бъде двойнствена имащата разум: от една страна, тя е независима и имаща разум сама по себе си, а от друга страна – като някаква функция, подобна на тази, с която детето внимателно слуша бащата. 20. Според тази разлика се разграничава и добродетелта. Защото казваме, че от добродетелите едни са дианоетически (διανοητικός), а други – етически (ηθικός)[[78]](#endnote-78); към дианоетическите спадат мъдростта (σοφία), съобразителността (σύνεσις) и разсъдливостта (φρόνησις), а към етическите – щедростта (Ελευθεριότητα) и благоразумието (σωφροσύνη). Говорейки за нрава, ние не казваме, че някой е мъдър или съобразителен, а че е кротък или благоразумен, и хвалим мъдрия заради душевните му качества (εζις). А именно тези от душевните качества, които са достойни за похвала, наричаме добродетели.

**Втора книга**

***Първа глава***

И тъй, добродетелта е двойна – дианоетическа, от една страна, и етическа, от друга. Дианоетическата и произхожда, и нараства предимно от упражнение, поради което именно се нуждае от опитност и време. А етическата произтича от навика, откъдето се обяснява и името й с малко отклонение от думата „навик“ (εθος)[[79]](#endnote-79). 2. Оттук става ясно, че никоя от етическите добродетели не ни е вродена по природа; защото нищо от съществуващите по природа неща не се приучава да съществува по друг начин, както например камъкът, който по природа се носи надолу, не може да бъде приучен да се издига нагоре, нито някой, който го хвърля десет хиляди пъти нагоре, може да го приучи, нито пък огънят – да гори надолу, нито пък друго нещо, което по природа е създадено да съществува по един начин, може да бъде приучено да съществува по друг. 3. Следователно, нито по природа, нито въпреки природата добродетелите са ни вродени, а по природа сме надарени да ги придобиваме за себе си и да ставаме съвършени в тях благодарение на привикването. 4. И освен това, и нещата, които притежаваме по природа, най-напред ги имаме във възможност, а след това ги осъществяваме в действителност[[80]](#endnote-80). Това именно става ясно, като дадем пример с усещанията (α'ίσὐησις): не от честото виждане или чуване добиваме тези усещания, а обратно – ползваме се от тях, понеже ги имаме, а не ги придобиваме, понеже сме ги използвали. А добродетелите придобиваме в процеса на упражненият а[[81]](#endnote-81), както е и при другите изкуства: нещата, които трябва да правим, след като сме били обучени за тях, ги усвояваме чрез правенето им. Така например тези, които строят къщи, стават строители, и тези, които свирят на китари, свирейки, стават китаристи. По същия начин, извършвайки справедливи неща, ставаме справедливи, а от благоразумни постъпки ставаме благоразумни, и от смели постъпки – смели. 5. Потвърждава го и това, което става в държавите: законодателите правят гражданите добродетелни, като ги свикват – понеже такова е желанието на всеки законодател; а онези, които не правят това добре, не постигат целта си. И по това именно се отличава една държава от друга, а именно добродетелна държава от лоша. 6. Освен това, от и заради едни и същи неща и се ражда, и загива всяка добродетел, а също и всяко изкуство. Защото от свиренето на китара стават и добри, и лоши китаристи, и по същия начин става и с домостроителите, и с всички останали, понеже като строят добре, ще станат добри строители, а от лошото строене – лоши. 7. А ако не е така, нямаше да има нужда от обучение, а всички щяха да се раждат или добродетелни, или лоши [в занятието си]. И така, по същия начин стоят нещата и по отношение на добродетелите; защото извършвайки постъпки, които се реализират в отношенията между хората, едни от нас стават справедливи, а други – несправедливи, а правейки нещо сред опасности и след като свикнем да се страхуваме или да бъдем смели, едни от нас стават смели, а други – страхливи. По същия начин стоят нещата и по отношение на стремежите, и на гнева – едни стават благоразумни и кротки, а други – невъздържани и гневливи, и това е така, понеже едните се държат по един начин, а другите – по друг. И с една дума, душевните качества (έξις) се пораждат съответно от едни и същи повтаряни дейности. 8. Затова трябва да определим какви са дейностите – тъй като различните душевни качества съответно следват техните различия. Защото дали към едно или друго още от младостта си ще привикнем, е важно не малко, а твърде много, и дори изцяло всичко зависи от това.

***Втора глава***

И тъй, настоящото съчинение няма теоретична цел[[82]](#endnote-82), както другите (защото разсъждаваме не за да видим какво е добродетелта, а за да станем добродетелни), понеже иначе от него не би имало никаква полза. Затова е необходимо да разгледаме това, което се отнася до постъпките, а именно – по какъв начин трябва да се извършват те. Защото, както казахме[[83]](#endnote-83), те са важни за това какви ще станат нравствените качества. 2. Постъпването съгласно вярното съждение е общо и ние ще го приемем за основа, а по-нататък ще говорим за него и за това какво е вярното съждение и по какъв начин се съотнася с другите добродетели[[84]](#endnote-84). 3. Ще се съгласим предварително с това, че всяко определение по съдържание се отнася до практическите неща и не трябва да бъде подробно, както казахме и в началото – че понятията трябва да бъдат съобразени със същността на предмета. А в нещата, които са свързани с постъпките и които са полезни, няма никаква установеност, както няма и в нещата, свързани със здравето. 4. След като такова е общото определение, то определението за всяко отделно нещо ще бъде още повече лишено от точност, защото не произтича нито от някое изкуство, нито от някакво правило, а тези, които извършват постъпки, трябва винаги да се съобразяват с време и случай, както е в лечителското изкуство и в изкуството да се управлява кораб. 5. Но макар че определението е такова, трябва да се опитаме да помогнем. 6. Най-напред трябва да се обърне внимание на това, че добродетелите по природа са такива, че недостигът и излишъкът ги разрушават. Трябва очевидните неща да се използват като доказателства за тези, които не са явни, както това виждаме по отношение на силата и здравето – и твърде многото гимнастически упражнения, и недостатъчните разрушават силата. По същия начин и дадените в повече или по-малко от необходимото количество питиета и храни вредят на здравето, а точно отмерените, съответстващи количества и създават здравето, и го увеличават, и го запазват. 7. По същия начин е и при благоразумието, смелостта и другите добродетели; защото този, който всичко избягва и от всичко се страхува, и не се противопоставя на нищо, става страхлив, а онзи, който изобщо от нищо не се бои, а отива срещу всичко, става безстрашен. По същия начин и този, който опитва всяко удоволствие и от никое не се въздържа, става разпуснат, а онзи, който бяга от всяко удоволствие, както правят живеещите на село, става някак безчувствен. И тъй, благоразумието и смелостта се разрушават от излишък или недостиг, а ги запазва това, което е средно[[85]](#endnote-85). 8. Но не само възникванията, нарастванията и разрушаванията [на качествата] са от и чрез едни и същи неща, а и дейностите ще зависят от тях. Защото така е при другите неща, по-явните, например при силата – тя се създава с поемането на много храна и извършването на тежък труд, а най-добре може да осъществи това силният. 9. Така е и при добродетелите: понеже въздържайки се от удоволствия, ставаме благоразумни, и след като станем такива, най-много можем да се въздържаме от тях. Така е и за смелостта – след като сме привикнали да пренебрегваме страшните неща и да стоим твърдо срещу тях, ставаме смели, а след като сме станали смели, най-много ще можем да издържаме срещу страшните неща.

***Трета глава***

Впрочем знак за придобитите качества трябва да бъде това, дали делата (έργον) носят удоволствие или страдание. Защото който се въздържа от телесните наслади и това именно му доставя удоволствие, е благоразумен, а който се измъчва, е разпуснат; и също, който се радва, когато издържа на опасности, а не страда, е смел, а който страда от това, е страхлив. Следователно, етическата добродетел има връзка с удоволствията и страданията. Защото от една страна заради удоволствието правим лоши неща, но от друга страна заради страданието се въздържаме да правим добри неща. 2. Затова, както казва Платон[[86]](#endnote-86), трябва още от млади да сме били научени и насочени към това да се наслаждаваме и да страдаме от това, от което би трябвало. Защото това е правилното възпитание. 3. И още, ако добродетелите се отнасят до постъпките и страстите, а удоволствието и страданието следват всяка страст и всяка постъпка, то тогава добродетелта има връзка с удоволствията и страданията. 4. Това показват и наказанията, които са установени заради тях. Защото те са лекарства, а лекарствата по същността си са противоположност (на заболяването). 5. И също, както по-напред казахме, всяко качество на душата има отношение към и е във връзка с това, което може да го подобри или влоши; понеже от удоволствията и страданията се пораждат лоши качества, когато се стремим към тях и ги избягваме, при това или не тези, които трябва, или не когато трябва, или не както трябва, или по какъвто и да е друг начин, различаващ се от [предписаните от] разума. Затова и добродетелите се определят като някаква безстрастност (’απάΰεια) и спокойствие[[87]](#endnote-87); обаче това определение не е добро, понеже се говори за тях общо и без да се казва, как трябва и как не трябва, и кога, и при какви други обстоятелства. 6. Следователно, основното е, че тази добродетел[[88]](#endnote-88), която се отнася до удоволствията и страданията, е способната да извършва най-добрите неща, а порокът е противоположната. 7. А това става ясно още по-нататък и от следното: три са нещата, които избираме, и три са тези, които избягваме – почтеността, полезното и приятното[[89]](#endnote-89), а трите противоположни са позорното, вредното и носещото страдание; и във всички тях добродетелният постъпва правилно, а порочният греши, и то най-вече по отношение на удоволствието; то е общо за всички живи същества и при всички тях съпътства това, което подлежи на избор. Защото и доброто, и полезното изглеждат доставящи удоволствие. 8. И още, у всички нас [чувството за удоволствие] се култивира още от деца. Затова е трудно да изхвърлим от себе си тази страст,, която е проникнала дълбоко в живота ни. Затова и при постъпките – за едни повече, за други по-малко – съдим по удоволствието и страданието. 9. Ето защо е необходимо цялото ни занимание да бъде насочено към тях; нали, дали се радваме или страдаме добре или лошо, има немалко значение за постъпките. 10. Освен това, по-трудно е да се борим с удоволствието, отколкото с гнева, както казва Хераклит[[90]](#endnote-90), а в по-трудните неща винаги се раждат и изкуството, и добродетелта. Защото в този случай доброто е по-добро. Така че и по тази причина всяко занимание – и с добродетелта, и с политиката, има отношение към удоволствието и страданието. 11. И тъй, нека се съгласим, че добродетелта се отнася към удоволствията и страданията, и че от тях възниква, и се увеличава, но също така и загива, когато те не се родят, и че благодарение на тях се е появила, и е свързана с тях.

***Четвърта глава***

Някой би се учудил на това, което казваме – че трябва, извършвайки справедливи неща, да станем справедливи, а извършвайки благоразумни неща – благоразумни; понеже ако вършат справедливи и благоразумни неща, хората вече са справедливи и благоразумни, както онези, които се занимават с граматика и музика, са граматици и музиканти. 2. А дали по същия начин стоят нещата и при изкуствата? Всъщност възможно е нещо граматическо да бъде направено случайно или понеже е било подсказано от някого. В такъв случай истински граматик ще бъде този, който направи нещо граматическо, вещо като езиковед, т.е. съгласно граматическото изкуство, заложено у него. 3. И ето още една разлика между изкуствата и добродетелите: защото произведенията на изкуствата съдържат в себе си своето съвършенство – **τὁ ἐΰ**; достатъчно е, раждайки се, да притежават известни качества. А постъпките съобразно с добродетелите са справедливи и благоразумни не само ако самите те по някакъв начин са такива, но и ако този, който ги извършва, по някакъв начин е такъв: най-напред, ако е знаещ, второ – ако е направил съзнателен избор, и то заради тях, и трето, ако действа уверено и неизменно и, имайки всичко това, ги прави. Тези неща не се отчитат при овладяването на другите изкуства; достатъчно е знанието. А по отношение на добродетелите знанието има малка или никаква сила, докато не малко, а изцяло имат сила горните именно условия за добродетелите, понеже от честото им извършване се пораждат справедливи и благоразумни неща[[91]](#endnote-91). 4. Впрочем постъпките се наричат справедливи и благоразумни, когато са такива, каквито справедливият или благоразумен човек би ги извършил. А справедлив и благоразумен е не този, който [просто] върши такива неща, а който ги прави така, както ги правят справедливите и благоразумни хора. 5. И тъй, правилно се казва, че справедлив човек се създава чрез извършването на справедливи неща, и благоразумен – от извършването на благоразумни. А от неизвършването на такива неща никой не би могъл да стане добродетелен. 6. Но мнозинството от хората не правят нищо такова, а прибягвайки до разсъждението, смятат, че по този начин, занимавайки се с философия, ще станат добропорядъчни. Правейки това, те изпитват същото като онези, които от една страна внимателно слушат лекарите, а от друга страна не правят нищо от това, което им е предписано. И тъй, също както нямат здраво тяло онези, които по такъв начин се лекуват, така и душата на тези, които по този начин се занимават с философия, няма да бъде в добро състояние.

***Пета глава***

Сега трябва да се разгледа какво е добродетелта[[92]](#endnote-92). Впрочем понеже съществуващите в душата неща са три – страст (πάθος), способност (δὐναμις), качество [обладание] (ἕξις)[[93]](#endnote-93), то добродетелта ще бъде едно от тях трите. 2. Страст наричам желанието, гнева, страха, дързостта, омразата, радостта, приятелството, ненавистта, съжалението, завистта, състраданието и изобщо всички неща, които съпътстват удоволствието или страданието; способности наричам тези от тях, благодарение на които сме способни да изпитаме тези страсти, например тези, поради които сме способни да се гневим или да страдаме, или да изпитваме състрадание; качества пък наричам това, поради което в страданията се владеем добре или зле, както например при гняв, ако буйно или вяло се гневим, се владеем зле, а ако средно се гневим – добре; и по същия начин е и по отношение на другите страсти. 3. И тъй, нито добродетелите, нито пороците са страсти, понеже не според страстите на хората ги наричаме добропорядъчни или лоши, а според добродетелите или пороците, и понеже заради страстта нито ни хвалят, нито ни порицават (защото не хвалят нито този, който изпитва страх, нито който се гневи, нито пък бива укоряван [някой], който се гневи въобще, а за начина, по който се гневи); а според добродетелите и пороците ни хвалят или порицават. 4. И още, това, че се гневим или се страхуваме, не е предварително обмислено, докато добродетелите са или някакъв свободен избор, или поне не са без свободен избор. Във връзка със страстите говорим за движения, а за добродетелите и пороците – не че ни движат, а че са някаква наклонност на душата. 5. Затова те не са способности. Понеже поради това, че просто можем да изпитваме страсти, не се наричаме нито добродетелни, нито лоши, нито получаваме похвали, нито упрек. И още, способности имаме заложени по природа, но не се раждаме по природа добродетелни или порочни; но за това казахме по-горе[[94]](#endnote-94). 6. Следователно, ако добродетелите не са нито страсти, нито способности, остава те да са нравствени качества[[95]](#endnote-95). А какво е добродетелта по род, казахме.

***Шеста глава***

Но трябва да се каже не само, че е качество, а и какво качество е[[96]](#endnote-96). 2. Трябва да се каже, следователно, че всяка добродетел прави съвършено онова, на което е добродетел и довежда до най-добър резултат; например добродетелта на зрението прави доброкачествено и окото, и неговото дело, защото поради добродетелта на окото виждаме добре[[97]](#endnote-97). По същия начин добродетелта на коня прави коня годен и добър и за тичане, и за носене на ездача, и да противостои на неприятеля. 3. И тъй, ако тези неща за всичко стоят по този начин, то човешката добродетел е качество, от което човекът става добродетелен и чрез което добре извършва делото си. 4. А как ще стане това, вече казахме[[98]](#endnote-98). И още, и по този начин ще стане ясно, като разгледаме каква именно е природата му. Във всяко нещо, което е непрекъснато и делимо, може да се различи по-голямо, по-малко и равно и те са или по отношение на самото нещо, или спрямо нас, а равенството е някаква средина между излишъка и недостига[[99]](#endnote-99). 5. А средина на нещо наричаме това, което е равно отдалечено от двата му края, и което е едно и еднакво за всички неща; по отношение на нас това е нещото, което нито ни е в излишък, нито в недостиг. То обаче не е едно и не е еднакво за всички. 6. Например, както ако десет е много, а две – малко, шестицата смятаме за средина на това, защото в еднаква степен превишава едното и е превишена от другото. 7. Това е средина съгласно математическата пропорция. А по отношение на нас не по този начин трябва да се схваща. Защото ако за десет мини много се яде, а за две малко, учителят по гимнастика няма да определи храната да бъде за шест мини. Това е средно, но то е или малко, или много за този, който ще се храни. За Милон[[100]](#endnote-100) това е малко, а за този, който сега е започнал тренировки, е много. По същия начин е и за бягането, и за състезанието по борба. 8. Затова всеки знаещ избягва излишъка и недостига и търси средината и я избира[[101]](#endnote-101), и то средината не на нещата, а тази, която е средина за нас. 9. И тъй, ако всяка наука по такъв начин добре изпълнява своето дело, съобразявайки се със срединината и към нея водейки делата си, (откъдето е навикът да се казва за делата, които са съвършено изпълнени, че нито има какво да се намали, нито какво да се прибави, понеже излишъкът и недостигът разрушават съвършенството, а срединината го запазва), то добродетелта, както природата, е по-точна и по-добра от всяко изкуство, а тази на средината би била разумната цел за съблюдаване. 10. Говоря за етическата [добродетел]; понеже тя има връзка със страстите и постъпките, а в тях са излишъкът, недостигът и средината[[102]](#endnote-102); както например и да се бои, и да бъде дързък, и да желае, и да се гневи, и да изпитва състрадание, и изобщо да се радва и да скърби в по-голяма или по-малка степен може всеки, но и едното, и другото не е добре. 11. А когато трябва и от каквото трябва, и по отношение на определени неща, и заради каквото и както трябва [да се изпитват тези неща] – това е и средината, и най-доброто, и това именно е присъщо на добродетелта. 12. По същия начин е и в постъпките – има излишък, недостиг и средина. И тъй, добродетелта се проявява в страстите и постъпките, където това, което е в излишък, е грешка, което не достига е предмет на укор, а средината е хвалена и успешна; а последните две са присъщи на добродетелта. 13. Следователно добродетелта е някаква средина[[103]](#endnote-103) и тя съществува, като се стреми към и намира средината. 14. 14 още, има много начини, по които грешим – за злото е характерна безпределност, както твърдяха питагорейците[[104]](#endnote-104), а за благото – пределността, понеже да постъпим правилно можем само по един начин. Именно затова едното е лесно, а другото – трудно: лесно е да се сгреши целта, а трудно е да се улучи. Та заради тези неща, следователно, излишъкът и недостигът са присъщи на порока, а средината – на добродетелта.

*„Само по един начин сме добри,*

*а по многобройни начини сме лоши.“*[[105]](#endnote-105)

15. Следователно, добродетелта[[106]](#endnote-106) е качество, което подлежи на съзнателен избор, състои се в тази средина, която е по отношение на нас и е определено съобразно с разума, и то както разумният човек го определи. Средата е между две злини, едната от които е от излишъка, а другата – от недостига. 16. И още, и затова е средина, защото има и недостиг, и излишък в пороците, в страстите и в постъпките, а добродетелта и открива, и избира средината. 17. Затова според същността и понятието й, което определя нейното естество, добродетелта е средина, а е връх по отношение на висшето благо и съвършенството. 18. Но не всяка постъпка, нито всяка страст допуска средина; защото при някои в самото название е изразено лошо качество (φαυλότης), както например злорадство, безсрамие, злоба, а от постъпките – прелюбодейство, кражба, убийство. Всички тези неща и подобни на тях получават укор, понеже са злини сами по себе си, а не поради излишъци или недостиг. Следователно никога не може при тях да се постъпи правилно, а винаги се греши; нито може добро или не добро да има в такива неща, като да се извърши прелюбодейство с когото и когато и както трябва; просто правенето на което и да е от тези неща е грешка. 19. Впрочем, по същия начин се смята, че когато някой постъпва несправедливо, страхлив е, живее разпуснато, то има и средина, и излишък, и недостиг. В такъв случай ще има и средина на излишъка и недостига, и излишък на излишъка, и недостиг на недостига. 20. Както благоразумието и смелостта не са в излишък и недостиг затова, понеже средината по някакъв начин е връх, така и никой от пороците не е нито средина, нито излишък, нито недостиг, а когато се постъпи така, се греши. Понеже нито има средина в излишъка и недостига, нито излишък и недостиг в средината.

***Седма глава***

Трябва това не само най-общо да се каже [за добродетелта], а също и да се приложи към всяко нейно проявление. Защото по отношение на постъпките, определенията, които са насочени към общото, са по-безсъдържателни, а тези, които са насочени към отделни части, са по-верни. Нали постъпките се състоят в отделните неща, и определенията трябва да са съгласувани с тях. Впрочем тези неща трябва да се представят в следната таблица[[107]](#endnote-107). 2. И тъй, мъжеството е средината между страха[[108]](#endnote-108) и смелостта. Няма название за онзи, който е излишно безстрашен (както за много други неща). А който е излишно смел, се нарича дързък, и който е излишно страхлив и недостатъчно смел, се нарича боязлив. 3. По отношение на удоволствията и страданията – но не всички, а страданията в по-малка степен – средината е благоразумието, а излишъкът е разпуснатостта. Хора, на които да не достига нещо по отношение на удоволствията, рядко се раждат. Именно затова е станало така, че не им е дадено име, така че нека ги наричаме безчувствени. 4. По отношение на даването и вземането на пари средината е щедрост, а излишъкът и недостигът са разточителство и скъперничество. В тях тези, които имат излишък и онези, които имат недостиг, постъпват по противоположен начин. Разточителният човек в безразборното даване превишава мярката, а във вземането има недостиг. Скъперникът пък във вземането надвишава, а в харченето има недостиг. 5. Сега говорим накратко и в общи черти, и това ни е достатъчно, а по-нататък ще дадем по-точни определения за тези неща[[109]](#endnote-109). 6. По отношение на парите има и други наклонности, като средината е великолепие, (впрочем, щедрият се различава от великолепния: единият се проявява в големи неща, а другият – в малки), излишъкът е безвкусица и простащина, а пък недостигът – дребнавост. Те се различават от нещата, които имат отношение към щедростта; но по какъв именно начин, ще бъде казано по-нататък[[110]](#endnote-110). 7. По отношение на честта и безчестието, средината е възвишеност на душата, излишъкът е нещо, което може да се нарече надутост, а недостигът – дребнавост на чувствата. 8. Така, както казахме, че щедростта има отношение към великолепието, като се различава от него по това, че се отнася до малки неща, по същия начин има и нещо, което се отнася до възвишеността на душата, което има отношение към голямата чест, докато то има отношение към малката чест; защото може да се случи някой толкова, колкото трябва да се стреми към честта, и повече отколкото трябва, и по-малко. Този, чийто стремеж е в излишък, се нарича честолюбив, този, който недостатъчно се стреми – нечестолюбив, а този, при когото този стремеж е среден[[111]](#endnote-111), няма име. Нямат име и неговите наклонности, с изключение на честолюбието на честолюбивия. Откъдето се получава така, че крайностите се борят за мястото на средината. А ние понякога наричаме средния честолюбив, а понякога – нечестолюбив, и понякога хвалим честолюбивия, а друг път – нечестолюбивия. 9. По каква причина правим това, ще бъде казано по-нататък[[112]](#endnote-112). А сега за останалите нека кажем по показания начин. 10. По отношение на гнева също има излишък, недостиг и средина, но понеже те са почти безименни, средният човек наричаме кротък, а средината – кротост; този, който излиза от границите с излишък, е гневлив и порокът му – гневливост, а този, който се гневи недостатъчно– негневлив и липсата на гняв – негневливост. 11. Има и други три средини, които имат нещо еднакво една с друга, но все пак се различават. От една страна, те имат отношение към взаимоотношенията чрез думи и постъпки, а от друга страна се различават по това, че една се занимава с истината, която е в тях, а другите две – с удоволствието. Част от тях се проявява в детството, а друга – във всичко, което се случва през живота на човека. Трябва да поговорим за тях, за да разберем по-ясно, че във всяко нещо средното е достойно за похвала, а крайностите нито са правилни, нито са достойни за похвала, а заслужават укор. Впрочем и от тях по-голямата част нямат имена. Но все пак трябва да се опитаме, както при другите, да създадем имена и за тях – за яснота и за да могат да бъдат добре проследени. 12. И тъй, по отношение на истинното, то нека този който е по средата, се нарича правдив, а средината – истина[[113]](#endnote-113), изкривяването на истината към преувеличение – самохвалство и този, който го има – самохвалко, а когато пък е към по-малка степен – преструвка, а човекът – хитрец. 13. По отношение на удоволствието от развлеченията, който е среден, е остроумен и качеството – остроумие, излишъкът – лоша шега и имащият това качество – смешник, а този, на когото не достига – груб и недодялан и качеството – недодяланост. За останалата част от удоволствието, която е в живота като цяло, този, който ни доставя удоволствие както трябва, се нарича любезен, и средината – любезност, който прави това в излишък, ако е заради някаква изгода за него – ласкател, а онзи, на когото не достига и във всичко е неприятен, е човек заядлив и противен. 14. Впрочем съществуват средини и в страстите и в нещата, свързани с тях. Срамежливостта[[114]](#endnote-114) (άιδως) не е добродетел, но получава похвали този, който е срамежлив и скромен. И в тези неща един е среден, а друг ги има в излишък, както например боязлив се нарича този, който е срамежлив във всичко. Този пък, на когото недостига срам или изобщо го няма, е безсрамен, а средният е срамежлив. 15. Негодувание е средината спрямо зложелателството и злорадството. Те са свързани с мъката и удоволствието, които възникват от това, което се случва на околните[[115]](#endnote-115). Защото този, който е склонен да негодува, той се тревожи, като вижда да се случват хубави неща някому, който не ги заслужава, и този, който е завистлив, има това в излишък и се тревожи от всичко; а пък на злорадстващия дотолкова му липсва състраданието, че чак се радва [на чуждата беда]). 16. Но за тези неща и на друго място ще има време[[116]](#endnote-116); а за справедливостта, тъй като не е просто това понятие, по-нататък ще направим разграничение за всяка част, казвайки каква е нейната средина[[117]](#endnote-117). По същия начин ще постъпим и по отношение на интелектуалните (λογικὁς) добродетели.

***Осма глава***

Тъй като съществуват три наклонности, от които двете се отнасят към порока – едната чрез излишък, другата чрез недостиг, а третата – към добродетелта, бидейки средина[[118]](#endnote-118), то всички те по някакъв начин помежду си се противопоставят една на друга, защото едни са крайни и са противоположни и на средината, и една на друга, а средината пък – на крайните. 2. Защото както равното по отношение на по-голямото е по-малко, а спрямо по-малкото е по-голямо, така и срединните наклонности спрямо тези, които липсват, са в излишък, а спрямо излишъка са в недостиг и в страстите, и в постъпките. Смелият спрямо страхливия изглежда дързък, а спрямо безстрашния – страхлив. По същия начин и благоразумният спрямо безчувствения изглежда невъздържан, а спрямо невъздържания – безчувствен, и щедрият спрямо скъперника – разточителен, а спрямо разточителния – скъперник. 3. Затова и всяка от крайностите отблъсква средното към противоположната на себе си и страхливият нарича смелия дързък, а дръзкият го нарича страхлив. По същия начин постъпват съответно и към другите. 4. И е така, че макар и противоположни помежду си, краищата са най-противоположни един на друг, а не на средината, така както голямото от малкото и малкото от голямото са по-далеч едно от друго, отколкото всяко от тях – от това, което е средината. 5. И още, вижда се някаква прилика на крайните със средината[[119]](#endnote-119), както например на дързостта – със смелостта и на разточителността – с щедростта. А между краищата в отношението им едни към други различието е най-голямо. И така, нещата, които най-много са отдалечени едно от друго, се определят като най-противоположни, както и най-противоположни са тези, които отстоят на най-голямо разстояние едно от друго. 6. Спрямо средното в едни случаи най-противоположна е липсата, а в други – излишъкът, както например на смелостта – не дързостта, в която има излишък, а страхливостта, в която има недостиг, а спрямо благоразумието не е най-противоположна безчувствеността, в която има някаква оскъдност, а невъздържаността, в която има излишък. 7. Това става по две причини, едната от които се дължи на самото нещо: понеже който край е по-близък до средината, повече прилича на нея, то ние го противопоставяме не на нея, а на противоположния край по-скоро, както например, понеже дързостта повече прилича на смелостта и е по-близо до нея, а страхливостта е по-далечна, последната противопоставяме на смелостта, а нещата, които изглеждат, че отстоят по-далече от средината, изглеждат по-противоположни помежду си. 8. Едната причина е тази, произтичаща от нещото, а другата произтича от самите нас: понеже колкото по природа сме по- склонни към които и да е неща, толкова те ни изглеждат по-противоположни на средината; както например, понеже по природа сме повече склонни към удоволствия, затова по-лесно се отклоняваме към разпуснатост, отколкото към благоприличие и порядъчност (κοσμότητα)[[120]](#endnote-120). Затова наричаме най-противоположни тези неща, към които най-вече сме привързани. И затова разпуснатостта, която е излишък, е по-противоположна на благоразумието [отколкото безчувствеността].

***Девета глава***

И тъй, че наистина етическата добродетел е средина, и в какъв смисъл е средина, и че е средина между два порока – единият от които се състои в излишъка, а другият – в недостига, и че тя е такава поради това, че се стреми към средината в страстите и в постъпките, достатъчно казахме. 2. Затова и трудно дело е да бъдеш добропорядъчен. Защото да се намери средината във всяко нещо е трудно, както например намирането на средата на кръга се удава не на всекиго, а само на този който знае пътя. И също така и да се гневи е присъщо на всеки и е лесно, и да дава пари и да прахосва средствата си, но не на всеки е присъщо, нито пък е лесно [да знае] за какво и колко, и кога, и заради какво, и как трябва. Затова да се прави това добре е рядко и достойно за похвала, и е прекрасно. 3. Ето защо трябва този, който се стреми към средината, най-напред да я отдели от това, което в по-голяма степен е противоположно на нея, както и Калипсо съветва: „Корабът да се държи далеч от дима и вълнението.“[[121]](#endnote-121) От краищата единият е грешен повече, а другият – по-малко. 4. Затова, следователно, твърде трудно е да се улучи точно средината, и казват, че при второто плаване трябва да се избере пътят на най-малката злина[[122]](#endnote-122). Това ще стане най-лесно по начина, по който казахме. Трябва да се обърне внимание на нещата, към които сме по природа предразположени. Защото различните хора по природа са склонни към различни неща. Това се разбира от удоволствието и страданието, които се пораждат у нас. 5. А ние самите трябва да се отдалечаваме насила. Защото след като много дълго избягваме грешките, стигаме до средината, което именно правят онези, които поправят изкривяванията[[123]](#endnote-123). 6. Във всичко трябва да се пазим най-вече от удоволствието. Защото не съдим за него безпристрастно. Впрочем тази именно страст, която старейшините са изпитвали към Елена, същата трябва и ние да изпитваме към удоволствието и във всичко да се вслушваме в техния глас; защото ако успеем като тях, така както те са я отпратили от себе си, по-малко ще грешим. 7. И тъй – да кажем накратко – правейки това, по-добре ще можем да намерим средината. Но това може би е трудно, и най-вече когато се стигне до отделните неща; защото не е лесно да се разграничи как, от кого, по какви причини и колко време трябва да се гневим. Защото един път тези, гневът на които е недостатъчен, наричаме кротки, а друг път онези, които се гневят – истински мъже. 8. Но заслужава порицание не който се отклонява от доброто, независимо дали към надвишаване или към недостиг, а този, който се отклонява в по-голяма степен. Защото той не се крие. Не е лесно с думи да се определи докъде и доколко трябва да бъде упрекван; нито пък всяко друго нещо, което се подчинява на чувствата; всички такива са отделни неща и за тях се съди с помощта на чувството[[124]](#endnote-124). 9. Следователно, очевидно е, че средното предразположение е във всички случаи достойно за похвала, но трябва да се отклоняваме в едни случаи към излишъка, в други към недостига, защото по този начин най-лесно ще намираме средното и съвършенството (**τὁ ἐΰ**).

**Трета книга**

***Първа глава***

И тъй, понеже добродетелта[[125]](#endnote-125) има отношение към страстите и постъпките, и понеже похвали и упреци се пораждат от това, което правим по своя воля, а от направеното по принуда се поражда прошка, а понякога и съжаление, то необходимо е да разграничим внимателно доброволното от недоброволното чрез настоящото разглеждане, което се занимава с добродетелта. 2. Това ще бъде полезно и за законодателите по отношение (на определянето) на наградите и наказанията. 3. Смята се, че по принуда направените неща се правят или под натиска на силата, или поради незнание. Под натиска на силата е това, чието начало е навън, а то е такова, че в него няма нищо, свързващо действащия и търпящия въздействието, както например, ако някого нанякъде отнася вятърът или хората, които имат власт. 4. Може да има съмнение, дали става въпрос за принуда или за собствена воля при извършването на неща поради страх или заради нещо прекрасно, както ако някой тиран, бидейки господар на родителите и децата, нареди да бъде направено нещо срамно и че ако го направят, ще бъдат спасени, а ако не го направят, ще умрат. 5. Такова нещо се случва и когато се изхвърлят неща зад борда при корабокрушение. Защото просто е за разбиране, че никой не изхвърля по своя воля, а всички, които са разумни, правят това заради своето и на останалите спасение. 6. Впрочем такива постъпки са смесени, но изглеждат по-скоро доброволни. Защото когато се извършват, ги избират, а целта на постъпката зависи от обстоятелствата. И затова доброволно и недоброволно трябва да се нарича в зависимост от това, кога именно се прави. Някой прави нещо доброволно, понеже вътре в него е източникът на движението на средствата за извършването на тази именно постъпка, и понеже източникът е в него, то от самия него зависи дали да бъде извършена или не. Следователно такива неща се правят доброволно, а може би взети самостоятелно, те са недоброволни. Защото навярно никой не избира никое от тях заради самото него. 7. Нали понякога хората биват хвалени заради такива постъпки, например, когато търпят нещо срамно или причиняващо страдание в името на велики и прекрасни неща; а ако е обратно, биват укорявани. Защото на лошия човек е присъщо да търпи най-срамни неща не заради нещо прекрасно или заради незначително такова. А от някои от тях не произтича похвала, а прошка, когато човек прави неща, които не трябва заради неща, които се простират извън човешката природа и никой не може да ги издържи. 8. Може би има някои, които не трябва да вършим по принуда, а по-скоро смъртта е желана за човек, който е изстрадал най-страшни неща. Затова изглежда смешно това, от което Алкмеон на Еврипид е принуден да убие майка си. 9. Понякога е трудно да се различи кое вместо кое трябва да се избере и кое заради кое трябва да се изтърпи, а още по-трудно е да се придържаме към това, което знаем – защото обикновено нещата, които ни очакват, са тягостни, а когато някой бива принуждаван към тях – срамни. Поради това похвали и укори се отправят към хората в зависимост от това дали те са принудени към нещо или не. 10. И тъй, за кои неща трябва да се каже, че се правят насила? Или по-просто погледнато, дали причината е външна и този, който ги извършва, няма намерение за това? Такива неща сами по себе си са недоброволни, но в даден момент се избират пред други и тяхното начало е в извършващия ги, и те са недоброволни сами по себе си, но от друга страна, в даден момент и при дадени обстоятелства те са доброволни. И още, те повече наподобяват доброволните. Защото постъпките са свързани с някакви конкретни обстоятелства, а те, впрочем, предполагат доброволност. Но не е лесно да се покаже кои вместо кои трябва да се избират. Защото обстоятелствата са многообразни. 11. Ако някой каже, че приятните и прекрасните неща са по принуда, понеже бидейки вън от нас, ни принуждават), то тогава всички неща биха били насила. Нали всички правят всичко заради тях. От натиска и от недоброволното изпитват страдание, а от постъпките заради приятното и прекрасното изпитват удоволствие. Следователно, смешно е да се обявява, че причина са външните неща, а не този, който лесно се поддава и да се смята, че той самият е причина за прекрасните постъпки, а да се упреква удоволствието за срамните постъпки. 12. И така, изглежда, че насила е това, чието начало е навън, понеже този, който бива накаран насила, с нищо не съдейства. 13. Това, което се прави поради незнание, е изцяло не доброволно, а е неволно, когато поради него страдаме и се разкайваме. Защото този, който е направил каквото и да е поради незнание, но не изпитва недоволство от постъпката си, не я е извършил доброволно, именно понеже не е знаел, но от друга страна не го е направил неволно, тъй като все пак не скърби. От тези, които са направили нещо поради незнание, смята се, че този, който съжалява, го е направил недоброволно, а този, който не съжалява – понеже е друг, ще бъде „направил го не по своя воля“; понеже се различават, по-добре е всеки да има свое име. 14. Изглежда, че да се прави нещо поради незнание е различно от това да се прави нещо незнаейки. Защото пияният или гневящият се не изглежда да прави това поради незнание, а по някакви причини без да съзнава и незнаейки. Всеки порочен човек не знае нещата, които трябва да правим и онези, от които трябва да се въздържаме, и поради това заблуждение хората стават несправедливи и порочни.15. За предпочитане е да се дава определение не по това дали човекът знае ползата; защото незнанието, което е съзнателно избрано, е причина не за недоброволността, а за порочността; и не незнанието изобщо (понеже за него биваме укорявани), а незнанието на отделните неща, в които и в зависимост от които е постъпката; защото в тях се намират и съчувствието, и милостта, понеже именно незнаещият някое от тях постъпва не по своя воля. 16. Впрочем, може би е за предпочитане да определим какви и колко са тези обстоятелства, и кой ги прави и какво именно прави, и в какви условия или в зависимост от какво, а понякога също и чрез какво, например с какво средство, и заради какво, например заради спасение, и по какъв начин, например кротко или със сила. 17. Но няма никой, който да не знае нито едно от тези неща, освен ако не е безумен, а ясно е, че този, който ги прави, не може да не знае правещия ги – защото как е възможно някой да не знае, че това е самият той? Може някой да прави нещо, без да знае, както говорещите казват, че им се изплъзват думи, или да не знаят, че нещата, които говорят, са непозволени за казване, както Есхил[[126]](#endnote-126) за мистериите, или когато някой иска да покаже как стреля например с метателна машина. Може също някой да сметне сина си за враг, както Меропа[[127]](#endnote-127), и да смята, че е заоблено острото копие, или да смята, че камъкът е пемза, или като дава питие за да спаси някого, да го убие, или като иска да прегърне, както при борбите с ръце, да нанесе удар. 18. Следователно, понеже незнанието се отнася до всички тези неща, в които се извършва постъпката, този, който не знае някои от тях, изглежда да ги е направил недоброволно, и то най-вече тези неща, които са най-главни. А най-главни изглежда са тези, които са условия за постъпката и нейна цел. 19. И щом като извършваното поради такова незнание се нарича недоброволно, то тогава трябва постъпката да носи мъка и разкаяние за извършителя. 20. Следователно, ако недоброволно направеното се извършва, понеже е приложено насилие и поради незнание, то би изглеждало, че доброволно е това, чието начало е у самия този, който знае отделните обстоятелства за постъпката си. 21. Но може би не е правилно да се каже, че недоброволни са нещата, които се правят поради гняв или силно желание. 22. Защото, първо, никое от другите живи същества не би правило нищо доброволно, нито дори децата; 23. и после, дали не правим доброволно нищо от нещата, които правим поради силно желание и гняв, или прекрасните неща правим доброволно, а срамните – недоброволно? Не е ли смешно причината да е една и съща? 24. Може би ще бъде неуместно да се каже, че недоброволни са тези неща, към които трябва да се стремим, и че трябва да се гневим от някакви неща и да ги желаем силно, както например здравето и учението. 25. Смятаме, че недоброволно извършваните неща от една страна носят мъка, а от друга, с оглед на желанието, са приятни. 26. И още, каква ще бъде разликата, ако кажем, че недоброволно извършени са и грешките, извършени в съгласие с разума, и тези, извършени в изблик на гняв? Защото и двете трябва да бъдат избягвани. 27. Изглежда, че не по-малко присъщи на човека са страданията, които противоречат на разума. Защото постъпките на човека се пораждат от гняв и копнеж. Следователно, ще бъде неуместно те да се причисляват към недоброволните.

***Втора глава***

След като разграничихме доброволното и недоброволното, следва да кажем за съзнателния избор. Защото, изглежда, той е най-принадлежащ на добродетелта и повече по него може да се съди за нрава, отколкото по постъпките[[128]](#endnote-128). 2. И тъй, съзнателният избор изглежда като доброволното, но не са едно и също. Доброволното е по-обширно; защото и децата, и другите живи същества имат нещо общо с доброволното, а със съзнателния избор – не. И също внезапните постъпки наричаме доброволни, а тези съгласно съзнателния избор – не. 3. Тези, които го наричат влечение, намерение, желание или мнение, изглежда не са прави[[129]](#endnote-129). Защото съзнателният избор няма общо с лишените от разум, а само влечението и намерението [имат]. 4. Невъздържаният действа, воден от влечението, а не съгласно съзнателния избор, а въздържаният пък – обратно – действа съгласно съзнателния избор, а не по влечение. 5. И също на съзнателния избор противостои влечението, а на влечението влечение – не. И още, влечението е свързано с удоволствието и страданието, а съзнателният избор няма общо нито със страданието, нито с удоволствието. 6. Съзнателният избор още по-малко е намерение. Защото нещата, които се вършат съобразно намерение, най-малко изглеждат да са съгласувани със съзнателния избор. 7. Нито впрочем това е желанието, макар че изглежда близко до него. Защото съзнателният избор не е свързан с невъзможните неща и, ако някой каже, че е направил такъв избор за нещо невъзможно, ще изглежда глупак. А желанието се отнася към невъзможните неща, както например безсмъртието. 8. И също така желанието се отнася и до такива неща, които по никакъв начин човек не може да извърши сам, както когато някой иска определен актьор или атлет да бъде победител. И никой не прави избор за такива неща, а само за неща, които смята, че могат да бъдат извършени от самия него. 9. И още, желанието се отнася най-вече до целта, а съзнателният избор е насочен към средствата за постигането й, както например желаем здраве, а избираме чрез какви неща да го постигнем, и желаем да бъдем щастливи, и го казваме така, но не е подходящо да се каже, че имаме намерение да бъдем щастливи. Изобщо, изглежда, че съзнателният избор е от нещата, които зависят от нас[[130]](#endnote-130). 10. Нито мнението ще бъде съзнателен избор; защото изглежда, че мнението се простира до всички неща, и до вечните и невъзможните не по-малко, отколкото до тези, които зависят от нас. Нали се прави разграничение между лъжливо и истинно [мнение], а не между порочно (κακόν) и добродетелно (αγαθὁν); а съзнателният избор е повече от последните. 11. Във всеки случай, може би затова никой не казва, че съзнателният избор съвпада с мнението; нито пък че съвпада с някое определено мнение. Впрочем, по това кое избираме – дали благата (ταγαθά) или пороците (τά κακά) – се определя какви сме, а не по мнението ни. 12. Защото избираме дали да приемаме нещо лошо или да го избягваме, а изразяваме мнение за [това какво е] дадено нещо или за кого е полезно, или как; а мнението ни не е за това дали да го приемаме, или да го избягваме. 13. И съзнателният избор получава одобрението повече по това дали е такъв, какъвто трябва, отколкото по това дали е верен, а мнението – заради това, че е истинно. И също избираме нещата, за които знаем най-вече, че са блага, а си съставяме мнение за онези неща, които съвсем не знаем. Изглежда, не едни и същи хора правят най-добър избор и си създават най-добро мнение, а едни си създават мнение най-добре, а други поради порочност (κακία) избират не това, което трябва. 15. Няма никакво значение, дали мнението предхожда избора, или възниква след това. Защото ние не разглеждаме дали изборът съвпада с някое мнение. 16. И тъй, какво е съзнателният избор, или от какъв вид е, след като не е никое от гореказаните неща? Впрочем смята се, че е доброволен, но доброволното не винаги може да бъде предмет на съзнателен избор. 17. Следователно не е ли това, което е предварително обмислено? Защото съзнателният избор е свързан с разума (λόγος) и мисълта (διάνοια). И името му е подходящо – обозначава това, което е избрано пред другите неща [πρὅ ετἐώρων αιρετόν].[[131]](#endnote-131)

***Трета глава***

Но дали хората всичко обмислят и всички неща ли могат да бъдат обмисляни, или някои не трябва? 2. Може би трябва да се каже, че предмет на обмисляне не е това, което някой глупав или безумен може да обмисля, а нещата, които обмисля разумният човек. 3. Никой не обмисля вечните неща, както например света[[132]](#endnote-132) или защо са несъизмерими диаметърът и страната на квадрата. 4. Нито пък за нещата, които бидейки постоянно в движение, възникват винаги по един и същи начин или по необходимост, или по природа, или поради някаква друга причина, както например залезите и изгревите на слънцето. 5. Нито пък за нещата, които в различни случаи са различни, както например сушата и дъжда. И също не и за нещата, които стават случайно, както например откриването на съкровище. 6. Но също не и за всички човешки неща, както например никой лакедемонец не обмисля как скитите да ръководят държавата си по най-добър начин. 7.Всъщност обмисляме тези неща, които зависят от нас и могат да бъдат направени само от нас; и това са нещата, които остава да разгледаме. Изглежда, че причините за нещата са природата, необходимостта, съдбата (τύχη), и също умът (νοὖς) и всичко, произтичащо от човека. Всички хора обмислят нещата, които могат да бъдат направени от тях самите. 8. А за точните и самостоятелните [достатъчните сами на себе си] науки няма обмисляне, както например за буквите ( защото не се колебаем по какъв начин трябва да бъдат написани), а обмисляме за нещата, които създаваме ние самите, но не стават винаги по един и същи начин, например тези, които се отнасят до лечителското изкуство и изкуството да се печелят пари, и повече за изкуството да се управлява кораб, отколкото за гимнастическите упражнения, и то толкова повече, колкото по-неточно знаем. 9. И още, по същия начин е и за останалите неща, и повече за изкуствата, отколкото за науките. Защото за първите повече се съмняваме. 10. Обмислянето е за тези неща, които по определен начин се случват, но за които е неясно как ще завършат и в които нищо не е определено. Ние си вземаме съветници за важните неща, тъй като не се доверяваме само на себе си, че сме достатъчно способни за нашето решение. 11. Обмисляме не целите, а средствата, които са насочени към целите. Защото нито лекарят обмисля дали да лекува, нито ораторът – дали да убеждава, нито държавникът – дали да направи добро законодателство, нито пък някой друг обмисля целта; а след като са си поставили някаква цел, мислят по какъв начин и чрез какви неща да я постигнат, и ако изглежда, че това може да стане по много начини, разсъждават кой начин е най-лесен и най-добър, а ако има едно средство – по какъв начин да го приложат, и самото то през какво да мине, докато достигнат до първата причина, която откриват най-накрая. Защото обмислящият изглежда, че търси и анализира по начина, за който говорихме по-горе, както в математиката. 12. Изглежда, че не всяко търсене е обмисляне, както например търсят математиците. Затова пък всяко обмисляне е търсене. И последното в анализа е първо във възникването на фактите. 13. И също, ако попаднат на нещо невъзможно, те се отказват – например ако трябват пари, а те не могат да се набавят по никакъв начин; а ако изглежда възможно, предприемат действия. Но възможни са тези неща, които стават благодарение на самите нас; нещата, които стават благодарение на приятелите, са и благодарение на нас по някакъв начин. Защото началото е у нас. 14. Това, което се търси, са ту средствата, ту как да се употребят, а по същия начин и в останалите неща се търси ту чрез какво средство, ту по какъв начин, ту от кого. 15. И така, както казахме, изглежда, че човекът е началото на постъпките; решението се отнася до нещата, които той може да осъществи, а постъпките са заради други неща. 16. Затова не може да се обмисля целта, а средствата за достигането на целта; а също не и отделните неща, както дали това е хляб или дали е приготвен както трябва; тези неща се определят от сетивата. А ако винаги се обмисля, ще се стигне до безкрайност. 17. Това, което се обмисля и което се избира, е едно и също, обаче това, което се избира, вече е предварително определено. Защото човек избира нещо пред другите вследствие на обмислянето, понеже всеки престава да търси по какъв начин да постъпи тогава, когато вече е довел началото до самия себе си и в себе си – към водещата (ηγοὐμενος) част на душата. Защото тя е тази, която извършва съзнателния избор. 18. Това е ясно и от старите държави, които Омир е представил, понеже царете са обявявали пред народа нещата, които са решили[[133]](#endnote-133). 19. Но понеже това, за което се взема решение, е предмет на обмисляне и стремеж, и зависи от нас, то съзнателният избор би могъл да е свързан с обмислянето стремеж към нещата, които зависят от нас; защото вземаме решение за нещо, след като сме го обмислили и съгласуваме стремежа си с това обмисляне. 20. Казахме накратко за съзнателния избор, за това какво е той и че се отнася до средствата към постигане на целите.

***Четвърта глава***

За желанието казахме, че е насочено към целта, но някои смятат, че към благото, а други – към изглеждащото като благо[[134]](#endnote-134). 2. Според едните, които казват, че желаното е благо, се получава, че това, което желаят, не е желано, ако е направен неправилен избор (защото ако е желаното, то ще е и благо, но ако изборът е неправилен, то ще е зло). 3. А според другите, които казват, че това, което изглежда като благо, е предмет на желанието, се получава, че няма такова, което по природа е предмет на желанието, а за всеки един е това, което на него му изглежда такова; на различните хора изглежда различно и тогава може да се случи да изглеждат такива дори противоположни неща[[135]](#endnote-135). 4. Ако впрочем тези обяснения не са задоволителни, то не трябва ли най-общо да се каже, че истинският предмет на желанието е благо, а за всеки един е изглеждащото като благо за него: за добрия човек то е истинското благо, а за лошия – което се случи, както е и по отношение на човешкото тяло – за онези, които са добре тренирани, здраво е това, което в действителност е такова, а за другите, които са болнави – съвсем друго? По същия начин е и за горчиво и сладко, и топло, и тежко, и за всяко друго нещо; а добропорядъчният човек съди правилно за всяко нещо и във всяко отделно нещо вижда истинното. 5. Защото съобразно отделните качества (έξις) едни и същи неща са прекрасни и приятни, и може би добропорядъчният човек се отличава от мнозинството по това, че вижда истинното във всяко отделно нещо така, като че ли той е правилото и мярата за тях. Мнозина се измамват явно поради удоволствието, понеже то не е благо, а изглежда като благо. 6. И тъй, приятното избират като благо, а страданието избягват като зло.

***Пета глава***

И тъй, понеже от една страна желанието се отнася до целта, а вземането на решение и съзнателният избор са от нещата, които са средства за достигане на целта, то постъпките, свързани с тях, са съобразно съзнателния избор и доброволни. А и дейностите на добродетелите са с оглед на тях. 2. Добродетелта зависи от нас, също както и порока. По отношение на нещата, които от нас зависят дали да ги осъществим, от нас зависи и да не ги осъществим, а за тези, които от нас зависи да не ги осъществим, пак у нас е властта да ги осъществим; както ако от нас зависи да извършим нещо, което е прекрасно, то от нас ще зависи също да не извършим нещо, което е срамно, и ако е в наша власт да не правим нещо, което е прекрасно, също в наша власт е и да извършим нещо срамно. 3. Ако това, че е в наша власт да извършваме или да не извършваме добри и срамни неща, очевидно означава да сме добродетелни или порочни, то от нас зависи да бъдем добри или недобри. 4. Изречението „Никой не е по своя воля покварен, нито против волята си блажен“[[136]](#endnote-136) изглежда от една страна е лъжливо, а от друга – истинно. Защото никой не е блажен против волята си, а нещастието е недоброволно. 5. Иначе може да има съмнение в казаното сега изречение и да бъде отречено, че човекът е източник и родител на постъпките така, както и на децата. 6. А ако тези неща са очевидни и не можем да се връщаме назад към други начала, освен към тези, които са в самите нас, тогава имайки началата в нас, и те самите зависят от нас, и са доброволни. 7. Изглежда, че това се доказва и във всяко отделно нещо, във всички частни неща и от самите законодатели; защото те наказват и дават възмездие на онези, които вършат злодеяния, ако са извършени не под натиск и не от незнание, за което те самите не са виновни, а оказват почест на тези, които вършат прекрасни неща, като по този начин насърчават едните, а възпират другите. Все пак, никой не бива подтикван да върши нито нещата, които не зависят от нас, нито онези, които не са доброволни, както естествено никак не е необходимо да бъдем убеждавани да не чувстваме топлина или болка, или глад, и изобщо което и да е друго подобно нещо, понеже независимо от всичко, ние усещаме тези неща. 8. И също [законодателите] наказват самото незнание тогава, когато изглежда, че хората са виновни за своето незнание[[137]](#endnote-137), както например за пияните наказанието е двойно; защото в тях е източникът; понеже имат власт върху това да не се напиват, а именно напиването е причина за незнанието им. И наказват тези, които не знаят някои такива неща, за които законите предвиждат, че трябва да се знаят и не са трудни. 9. По същия начин е и при други обстоятелства, когато се смята, че хората не знаят поради безгрижие, доколкото от тях зависи „не да не знаят“ (τό μη άγνοεἷν), защото в тяхна власт е да се погрижат за това. 10. Но може би човек е такъв, че не може да се погрижи. Обаче хората сами са причината, че стават такива, понеже живеят небрежно, както и за това да са несправедливи или невъздържани – едните правят зло, а другите в пиянство и други такива неща прекарват живота си. Защото чрез извършването на дадени дейности, свързани с всяко отделно нещо, тези, които го извършват, стават определен вид хора. 11. Това се вижда при тези, които се упражняват за някакво състезание или дейност (πράξις) – те прекарват живота си винаги в действие. 12. И тъй, да не се знае, че душевните качества се създават от извършването на отделни дейности, е присъщо само на хората без сетива. 13. И също нелепо е да се мисли, че този, който постъпва несправедливо, не иска да бъде несправедлив, или този, който живее разпуснато – не иска да бъде разпуснат. И ако някой, без да знае, прави нещо, от което ще бъде несправедлив, то той доброволно би бил лош; 14. Нито пък ако иска, ще спре да бъде несправедлив и ще стане справедлив; понеже и този, който е болен, не става здрав, и може да се случи така, че по своя вина да се разболее, понеже води безразборен начин на живот и не се подчинява на лекарите. А е можел да избегне болестта, но след като я е допуснал, възможността вече не съществува, както този, който е хвърлил камък, не може вече да го хване обратно, а по същия начин от него е зависело да го хвърли или да го остави да падне. По същия начин и несправедливият, и невъздържаният в началото са имали възможност да не станат такива, така че те са станали такива по своя воля, а след като са станали, вече не могат да не бъдат [такива]. 15. Но не само пороците на душата са доброволни, а и някои пороци на тялото. Тях ние порицаваме; защото никой не упреква тези, които по природа са безформени, а онези, които са такива поради неупражненост и нехайство. По същия начин е и по отношение на немощта и недъгавостта; защото никой не би укорявал този, който е сляп по природа или поради болест, или от някакъв удар, а по-скоро би му съчувствал, докато всеки би укорил човек, който е ослепял от пиянство или друга невъздържаност. 16. И така, тези пороци на тялото са упреквани, а онези, които не зависят от нас – не. А ако това е така, то и от другите пороци изглежда най-укорявани са тези, които зависят от нас. 17. Може някой да каже, че всички [хора] се стремят към това, което изглежда като благо, без да имат сила над представата, а какъвто е всеки сам по себе си, такава ще му изглежда и целта. Ако всеки по някакъв начин е причина за качеството у себе си, той ще бъде причина и за представата си, ако пък не, тогава никой не е причина за това, че прави злини, а ги прави поради незнание на целта, смятайки, че чрез тях ще постигне най-висше благо. Но стремежът към целта тогава няма да е доброволно избран, а трябва да става както при имащият, да кажем, [про]зрение – правилно отсъжда и избира истинното благо. И благороден е роден този, на когото това е щастлива даденост от природата, тъй като то е най-голямото и най-прекрасното, и такова, което от нищо друго не е възможно нито да се вземе, нито да се научи, а е дотолкова, доколкото е дадено от природата, и това от природата добро и прекрасно е съвършеното и истинско благородство. Впрочем, ако тези неща са верни, защо добродетелта да е по-доброволна, отколкото порокът? 18. Защото еднакво и за двамата – и за добродетелния, и за порочния целта и изглежда, и им е дадена по природа или по какъвто и да е начин, а останалите неща, които правят – каквито и да са те, се съотнасят с целта. 19. Следователно, целта или на всекиго изглежда една или друга не в зависимост от природата му, а е нещо от него самия, или [му] е дадена от природата, но във всеки случай, понеже добропорядъчният човек прави останалите неща доброволно, добродетелта е нещо доброволно, и не по-малко и порокът е доброволен. Защото съответно и у порочния се намира това, което само чрез себе си може да се извърши в постъпката, ако не в целта. 20. Ако, следователно, както казахме, добродетелите са доброволни (защото и по някакъв начин сме съпричинители за душевните качества, и в зависимост от това какви сме, си поставяме една или друга цел), то и пороците може би са доброволни; защото и при тях ищцата стоят по същия начин. 21. И така, в общи линии казахме за добродетелите и рода им по вид, а именно, че са средини и придобити качества, и от какво възникват, и че са действени по отношение на това, [от което възникват], и то сами по себе си, и са в наша власт, и са доброволни, и така, както предписва здравият разум. 22. Но не по еднакъв начин са доброволни постъпките и придобитите качества, тъй като сме господари на постъпките от началото до края, познавайки отделните обстоятелства, а на качествата – само в началото, но не познаваме натрупването в отделните етапи, също както при болестите. Но понеже от нас зависи дали по един начин или но друг да ги ползваме, затова казваме, че са доброволни. 23. А сега, връщайки се към всяка от тях поотделно, ще кажем кои са и към какви неща се отнасят, и по какъв начин се проявяват, а заедно с това ще стане ясно и колко са на брой. И най-напред да започнем със смелостта.

***Шеста глава***

Смелостта е средината между страха и дързостта, както казахме и по-напред[[138]](#endnote-138). 2. Безспорно ние се страхуваме от страшните неща, а те са – най-общо казано – злините. Затова и страхът се определя като очакване на лошото. 3. И тъй, страхуваме се от всички лоши неща, като лоша слава, бедност, болест, липса на приятели, смърт, но изглежда не срещу всички тях смелият е такъв. От някои от тях трябва да се страхуваме, и това е добре, а да не се страхуваме е срамно, както от лоша слава. И който се страхува, е добър (’επιεικἡς) и срамежлив; а който не се страхува, е безсрамен[[139]](#endnote-139). А смел го наричат някои преносно, тъй като има общо със смелия; понеже онзи, който е смел, е като този, който не изпитва страх. 4. Може би не трябва да се страхуваме от бедност, нито от болест, нито изобщо от нещата, които не произлизат нито от лошотия, нито от самите нас. Обаче смел е не този, който не се страхува от такива неща, а го наричаме такъв по някакво сходство. Защото някои, които във военните опасности са страхливи, са щедри и при загубата на пари се държат твърдо. 5. Впрочем този, който се страхува от оскърбление на децата или съпругата, или от завист, или нещо друго от този вид, не е страхлив; нито пък смел е този, който се държи дръзко пред предстоящия бой с камшик. 6. Тогава в кои от страшните неща проличава смелият? Може би не в най-големите? Защото никой не е по-издръжлив от него на ужасните неща. А най-страшна е смъртта; защото е крайният предел и за мъртвия вече нищо не изглежда нито добро, нито лошо. 7. Но все пак не във всеки вид смърт смелият изглежда такъв – например, дали при буря в морето или от болест, умира. 8. Но тогава в кои видове? Дали в най-красивите, каквито са на война; понеже там е най-голямата и най-прекрасната опасност. 9. На тях са подобни и почестите, отдавани от държавите и владетелите. 10. Следователно, най-общо нека кажем, че е смел този, който е безстрашен пред красивата смърт и пред предстоящи неща, които носят смърт; а такива неща има най-вече по време на война. 11. Впрочем смелият е безстрашен и в морето, и при болести, но не така, както моряците; защото той не се отказва от спасение и със съжаление приема такава смърт, а моряците се уповават на опита си. 12. Същевременно обаче смелите се показват мъжествени в онези случаи, в които смъртта е храбро или благородно дело. Но това не е така в нито един от двата горни случая на гибел.

***Седма глава***

А страшното не е едно и също за всички хора, а казваме, че някое надвишава силите на човека. То е страшно за всички, които имат здрав разум, а другото при всеки човек е различно по степен – за един е по-страшно, за друг по-малко страшно; по същия начин е и за нещата, свързани със самонадеяността. 2. Смелият е неустрашим, като човек. Следователно, и той се страхува от такива неща, но както трябва и както предписва разумът, в името на прекрасното; защото то е целта на добродетелта. 3. Може да се страхува в по-голяма или по-малка степен, и освен това да се страхува от неща, които не са страшни, а [само] като че ли са страшни. 4. Грешките тук стават, понеже [хората] се страхуват от нещо, от което не трябва, или не както трябва, или не тогава, когато трябва, или нещо подобно; по същия начин е и по отношение на нещата, свързани със самонадеяността. 5. Следователно този, който понася нещата, които трябва и заради това, заради което трябва, и както и когато трябва, а също който така се страхува, и [така] е самонадеян, той е смел; защото смелият и търпи, и действа, както подобава и както разумът предписва. 6. А целта на всяка дейност е това, което е в съответствие с душевното качество. За смелия смелостта е прекрасна, а такава е и целта на смелостта; защото всяко нещо се определя от своята цел. Следователно заради прекрасното смелият понася и върши нещата, които подобават на смелостта. 7. А от тези, които надвишават мярата, един вид е този, който е безстрашен, той няма име (но по-горе казахме, че много неща са без име), но би могъл да бъде наречен безумен или безчувствен, ако не се страхува от нищо, нито от земетресение, нито от вълни – каквито казват че са келтите. Другият вид, който надвишава, е този, който е твърде смел пред страшните неща, такъв човек е дързък. 8. Изглежда, че дръзкият е самохвалко и си приписва смелост. И той иска да изглежда така, както онзи наистина се държи по отношение на страшните неща, и в нещата, в които може, се преструва. 9. Затова и много от тях са „смелострахливи“; защото проявяват дързост в такива случаи, но не издържат страшните неща. 10. А този, който преминава мярката в страха, е страхлив; защото се страхува не от неща, от които трябва, и всички такива неща го съпътстват. Дързостта също му липсва; но в скърбите повече надвишава мярката. 11. Всъщност, този, който е страхлив, няма надежда. Защото от всичко се страхува. А смелият – обратно; защото дързостта е присъща на имащия увереност в себе си. 12. И тъй, човек е и страхлив, и дързък, и смел, спрямо едни и същи неща по различен начин – един надвишава мярката или не я достига, а както трябва се държи този, който е в средно положение; дръзките се държат необмислено и се втурват към опасности, а когато са в опасностите, отстъпват; смелите пък са решителни в такива случаи, а преди това са спокойни. 13. Следователно, както казахме, смелостта е средината между нещата, предизвикващи безстрашието и страха, и още смелият, с посочените ограничения, избира и понася нещата, които са прекрасни, а срамните – не. А да умре, за да избегне бедността или любовта, или нещо тъжно, не е присъщо на смелия, а на страхливия[[140]](#endnote-140); защото малодушие е избягването на тежки неща и изнеженият човек понася смъртта не понеже това е прекрасно, а за да избегне лошото. И така, впрочем нещо такова е смелостта.

***Осма глава***

Но и други пет [вида смелост] се наричат така[[141]](#endnote-141). От тях първа е гражданската смелост. Защото тя най-много прилича на смелостта [изобщо]. Смята се, че гражданите понасят опасностите заради предвидените от закона наказания, и заради упреците, и заради оказването на почести. И затова най-смели изглеждат, че са тези народи, при които страхливите са непочитани, а смелите – почитани. 2. Такива именно описва и Омир, като например Диомед и Хектор:

*„Пръв Полидам ще хвърли укор върху мен“*[[142]](#endnote-142),

и Диомед:

*„Защото Хектор ще каже някога, говорейки пред троянците:*

*Тидид е под моя власт“*[[143]](#endnote-143)

3. Такава смелост най-много прилича на първата, за която говорихме, понеже произтича от добродетелта, а именно поради срам (αἱδὦς) и стремеж към прекрасното (защото е чест) и от избягване на укор, понеже това е позор. 4. Но някой би сметнал, че сред тях са и онези, които са принудени към това от управляващите ги. Но те са по-лоши дотолкова, доколкото не поради срам, а поради страх извършват нещо такова, и бягат не от това, което е позорно, а от страдание. Защото властващите ги принуждават, както Хектор:[[144]](#endnote-144)

*„За когото разбера, че уплашен се е скрил далече от битката,*

*не ще му бъде възможно да избяга от кучетата.“*

5. И тези, които нареждат другите отпред и ако отстъпят, ги наказват с бой, правят същото като онези, които построяват боен ред пред ями и други подобни военни укрепления – всички те използват принуждение. Но трябва не заради необходимост човек да бъде смел, а понеже това е прекрасно. 6. Изглежда, че и опитът в отделните неща е някаква смелост; изхождайки от това и Сократ е сметнал, че смелостта е знание[[145]](#endnote-145). Различните хора са опитни в различни неща, а във военните работи – наемните войници. Защото във войната има много неща, които всъщност не съдържат опасност, и те твърде добре са ги видели. Впрочем, те изглеждат смели, защото другите не познават тези неща. 7. Освен това те могат поради опита си да причиняват вреда на противника, а не да понасят, понеже могат да използват оръжията и са научени на всички неща, които са най-необходими, за да нападат и за да се бранят. 8. Така че се сражават като въоръжени с невъоръжени и като атлетите в състезанията с обикновени хора – и в такива състезания не най-смелите са най-добри, а онези, които са най-силни и физически са в най-добро състояние. 9. По-нататък, наемните войници стават страхливи, когато опасността стане по-голяма и отстъпват на противника по брой и въоръжение. Те първи избягват, а оставащата след тях гражданска войска загива, както се случило и при храма на Хермес[[146]](#endnote-146). Защото за тях да избягат е срамно и смъртта е предпочитана пред такова спасение, а войниците още отначало се излагат на опасност, като че ли са посилни, но като видят опасността, бягат, страхувайки се повече от смъртта, отколкото от срама. А смелият човек не е такъв. 10. Яростта (θύμος) също отнасят към смелостта; защото за смели смятат и онези, които поради ярост се държат така, както зверовете към тези, които са ги ранили, понеже и смелите са яростни; именно яростта най-силно подтиква да се върви към опасностите, откъдето и у Омир е казано:

*„силата му беше вдъхната от яростта“*

и

*„Ярост и гняв възбуди“*

и

*„Разпалена ярост изду ноздрите“*

и

*„Закипя кръвта“*.[[147]](#endnote-147)

Всички тези неща се смята, че показват събуждането на яростта и порива. 11. Следователно смелите постъпват така заради благородството, а яростта им помага; зверовете пък – поради болката, т. е. поради това, че са ранени, или се страхуват – защото ако са в гора или блато, те не нападат. Следователно не е смелост, когато хората се стремят към опасността, без да предвиждат нищо страшно, подбуждани само от болка и ярост. Иначе от това би станало така, че дори магаретата биха били смятани за смели, когато са гладни; защото не изоставят пасбището, когато ги бият[[148]](#endnote-148). И прелюбодейците заради страстта си правят многобройни дръзки неща. 12. Следователно не е смелост това, което подбудено от болка или ярост, подтиква към опасността. Най-естествена изглежда тази смелост, която е породена от ярост, и като се прибавят към нея съзнателният избор и целта, това е истинската смелост. И също хората, когато са разгневени, изпитват болка, а когато отмъщават, им е приятно. Тези, които заради такива неща се сражават, са войнствени, а не смели; понеже не го правят заради прекрасното, нито поради разума, а движени от страстта; обаче те имат нещо почти еднакво със силните. 13. Но не са смели и тези, които са самонадеяни. Защото поради това, че често пъти и мнозина са побеждавали, те са дръзки в опасностите. И са подобни на смелите по това, че и едните, и другите са дръзки. Обаче смелите са дръзки поради тези неща, които по-горе вече казахме, а другите – понеже смятат, че са най-силни и че нищо не им противодейства. 14. А същото правят и пияните. Защото стават самонадеяни. А когато не им се случат не такива неща, каквито са очаквали, бягат; а на смелия е присъщо да понася нещата, които са и страшни, и изглеждат страшни за човека, понеже това е прекрасно, а да не ги понася е срамно. 15. Затова се приема, че е по-смел този, който е безстрашен и невъзмутим в неочакваните страшни неща, отколкото в предвидените. Понеже по-скоро от душевните качества произтича смелостта, и е по-малка в подготвеността; защото за предварително явните опасности всеки прави избор вследствие на разсъждение и разума си, а при внезапните – според нравствените качества. 16. Смели изглеждат и неразбиращите опасността, и те не са далеч от самонадеяните, но са по-лоши, доколкото нямат никаква преценка, а другите имат. Затова и продължават да устояват известно време; а онези, които са се били заблудили, като разберат, че е различно от това, което са предполагали, бягат; както се случило с аргосците, които влезли в сблъсък с лакедемонците, като ги мислели за сикионци[[149]](#endnote-149). 17. И така, казахме кои и какви са смелите и кои са тези, които приличат на смели.

***Девета глава***

Но когато бъде съотнесена към самонадеяността и страха, смелостта не е една и съща, а по-скоро се проявява в страшните неща. Защото този, който в тях е невъзмутим и по отношение на тях се държи както трябва, е по-смел от онзи, който се отнася така към нещата, които изискват дързост. 2. И така, заради начина, по който понасят страданията, както казахме, се наричат смели. Затова и смелостта е придружена от страдание и заслужено я възхваляват. Защото по-трудно е понасянето на страданията, отколкото въздържането от удоволствията.[[150]](#endnote-150) 3. Но все пак може да изглежда, че целта, предвиждана от смелостта, е удоволствие, но я скриват от погледа заобикалящите я неща, както става в гимнастическите състезания. Защото за състезателите в юмручен бой целта е удоволствие – венецът и почестите, а получаването на удари е болезнено, понеже имат плът и [то им] носи страдание, както и всяко усилие; а понеже такива неща има много, а твърде малко е това, заради което се прави, изглежда, че няма никакво удоволствие. 4. Така че, ако е по същия начин и по отношение на смелостта, то смъртта и раните ще са страдания за смелия и противящ се, но той ще ги понесе, понеже това е благородно и понеже обратното е позорно. И в колкото по-голяма степен има добродетелта и е по-блажен, толкова повече ще страда при смъртта; защото за такъв човек най-ценно е това, че живее, и той съзнателно се лишава от най-големи блага; а това е тежко. Но от това той никак не става по-малко смел, а може би дори повече, защото избира прекрасното във войната пред онези [блага][[151]](#endnote-151). 5. Но не при всички добродетели това, което се върши, е удоволствие, а само доколкото се постига целта. 6. Нищо, може би, не пречи да бъдат най-силни войници не такива хора, а само онези, които са по-малко смели и нямат никакво друго благо. Защото те са готови за опасностите и разменят живота си срещу малки награди. 7. И тъй, по отношение на смелостта нека бъде казано толкова; а не е трудно от казаното най-общо да се разбере какво е тя.

***Десета глава***

След тази добродетел, нека кажем за благоразумието; защото тези две добродетели изглежда принадлежат към неразумната част на душата. Впрочем, че благоразумието е средината по отношение на удоволствията, казахме (по-малко и не по същия начин е свързано със страданието); но в тях има и невъздържаност[[152]](#endnote-152). Към кои от удоволствията се отнася, сега ще определим точно. 2. Разграничават се душевни и телесни удоволствия, например честолюбие и любознателност; всеки отделен човек се радва на това от тях, което обича, без да изпитва нищо с тялото си, а по-скоро с мисълта. Онези, които изпитват такива удоволствия, не се наричат нито благоразумни, нито невъздържани; също не се наричат такива и онези, които имат общо с други наслади, които не са телесни; защото не наричаме невъздържани тези, които обичат да слушат приказки и да разказват, и пилеят дните в бъбрене за това, което им се случва; нито пък наричаме невъздържани тези, които скърбят от загубата на пари или приятели. 3. Впрочем благоразумието има общо с телесните удоволствия, но не с всичките. Защото тези, които изпитват радост от това, което им дава зрението, като цветове, образи и картини, не се наричат нито благоразумни, нито невъздържани, и все пак изглежда, че се радват и както трябва, и на тези неща, на които трябва, и в излишък или в недостиг. 4. По същия начин е и за нещата, свързани със слуха; защото тези, които прекалено много се радват на песните или театралното изкуство, никой не нарича невъздържани, нито пък – благоразумни онези, които се радват както трябва[[153]](#endnote-153). 5. Нито пък онези, които възприемат по един или друг начин нещата, свързани с обонянието, освен при някои случайни обстоятелства; защото тези, които се радват на миризмите на ябълковите дървета или розите, или тамяна, не наричаме невъздържани, а по-скоро онези, които се радват на благоуханните масла и ястията. На такива неща се радват невъздържаните, понеже те им напомнят за нещата, към които изпитват влечение. 6. Човек може да види и другите, когато са гладни, да се радват на миризмите на ястията, но да се радва на тях е присъщо на невъздържания; защото към тях той има влечение. 7. И у другите животни няма удоволствие от тези усещания, освен по случайност; защото кучетата не се радват на миризмите на зайците, а на това, че са храна; а миризмата възбужда сетивата им. Нито пък лъвът се радва на мученето на бика, а на това, че е храна; но че е близо, усеща по мученето и изглежда, че на него се радва. По същия начин, не понеже е видял елен или дива коза, а понеже ще има храна. 8. И тъй, следователно, благоразумието и невъздържаността са свързани с такива удоволствия, които са общи за хората и за останалите живи същества, поради което те изглеждат робски и животински. Това са осезанието и вкусът. 9. Изглежда, хората малко или никак не използват вкуса. За вкуса е присъщо различаването на вкусовете, което правят проверяващите вината и тези, които прибавят подправки към ястията. Но съвсем не тези неща ги радват, – или поне не невъздържаните, – а вкусването, което изцяло се поражда от осезанието – и в храната, и в питиетата, и в нещата, които се наричат афродитини наслади[[154]](#endnote-154). 10. Затова и някакъв лакомец пожелал да порасне шията му и да стане дълга като на жерав, за да се наслаждава на осезанието. Следователно невъздържаността е най-общото от всички усещания и справедливо я смятат за достойна за укор, понеже я има у нас не доколкото сме хора, а дотолкова, доколкото сме животни. 11. И тъй, да се радваш на такива неща и най-вече силно да ги обичаш, е животинско. Затова невъздържаните са лишени от най-благородните удоволствия, които са резултат от осезанието, като например тези, които се придобиват от гимнастическите упражнения, от разтриване с масла и от горещи бани; защото осезанието на невъздържания не е по цялото тяло, а в някои части от него.

***Единадесета глава***

От влеченията едни, изглежда, са общи, а други – индивидуални и прибавени към природата ни, както желанието за храна е естествено; защото желание има у всеки, който се нуждае от храна или питие, или от двете, и всеки който е млад и в разцвета на силите си – от брачна постеля, казва Омир. 2. Но не всеки желае тази именно храна или жена, и не е едно и също желанието на всички. Затова, изглежда, то зависи от нас. Но все пак, наистина съществува нещо, и то е заложено от природата; различни неща за различните хора са удоволствия, а други – на когото и да е и на всекиго са приятни. 3. В естествените желания малцина грешат, и то към едно нещо – към излишъка. Защото да се яде и да се пие каквото се случи, докато се препълниш съвсем, означава да се прехвърли мярката, определена от природата, а естественото желание е задоволяването на нуждата. Затова такива хора се наричат чревоугодници, защото го задоволяват повече от това, което трябва. Такива хора стават с твърде робски дух. 4. А по отношение на удоволствията, които са индивидуални, мнозина и по много начини грешат; такива хора се наричат любители [на удоволствията], затова, защото или се радват на неща, на които не трябва, или понеже в по-голяма степен, отколкото мнозинството, или не както трябва; а невъздържаните във всяко отношение надхвърлят мярката, защото някои се наслаждават на неща, на които не трябва (защото са омразни), и ако трябва да се наслаждават на неща от даден вид, те повече, отколкото трябва и така, както тълпата, се радват. 5. Следователно, че надвишаването по отношение на удоволствието е невъздържаност и трябва да бъде укорявано, е ясно; обаче по отношение на останалите, не както е при смелостта, човек не се нарича благоразумен за това, че понася, и невъздържан – понеже не понася, а от една страна е невъздържан, понеже повече, отколкото трябва страда от това, че не е получил удоволствие и то за него става страдание, а от друга страна е благоразумен, защото не страда поради отсъствието на нещо приятно или въздържането от него. 6. Следователно, невъздържаният желае всички удоволствия или тези, които в най-голяма степен са такива, и се ръководи от желанието, когато избира тях пред всичко друго. Ето защо той страда и от това, че не успява да ги получи, и от силното си желание; макар че изглежда нелепо да се страда заради удоволствие. 7. Но такива [хора], които да изостават в насладите и да им се радват по-малко, отколкото трябва, почти не се срещат; защото такава безчувственост не е присъща на човека – та и останалите живи същества различават храните, и на едни се радват, а на други – не; а ако за някого нищо не е приятно, нито се различава от нещо друго, то той вероятно е далеч от това да бъде човек. Такъв човек не е получил и име, заради това, че едва ли съществува. 8. А благоразумният се държи по средата между тези неща; защото не се радва на нещата, на които най-вече се радва невъздържаният, а по-скоро ги мрази, нито изобщо се радва на неща, на които не трябва, нито силно [се радва] на нещо такова, нито скърби, нито силно желае удоволствието, когато му липсва, а само умерено, и не повече, отколкото трябва, и не когато не трябва, нито пък изобщо нещо подобно. А към удоволствията, които са насочени към здравето и доброто състояние се стреми както трябва, и също към другите удоволствия, които не са пречка за тези или не са извън нравственото и не противоречат на имущественото състояние. Този, който се държи по такъв начин, обича такива удоволствия повече, отколкото те заслужават; а благоразумният не е такъв, а се държи съгласно здравия разум.

***Дванадесета глава***

Невъздържаността изглежда в по-голяма степен доброволна, отколкото страхливостта; защото първата е свързана с насладата, а втората – със скръбта; едната от тях трябва да се избира, а другата трябва да се избягва. 2. И още скръбта разваля и разрушава природата на този, който я има, а удоволствието не прави нищо такова, а е в по-голяма степен доброволно; затова е по-достойно за укор; защото и по-лесно се свиква с него. Животът ни предоставя много такива неща и привикването към тях е безопасно; за страшните неща пък е обратното. 3. Може да изглежда, че страхливостта не е еднакво доброволна при различни обстоятелства; защото тя е без скръб, а постъпките, извършени поради скръб, развалят, така че и оръжията да захвърлят, и в другите неща да се държат лошо; затова и изглежда, че са насилствени. 4. При невъздържания е обратното – отделните постъпки са доброволни поради това, че силно желае и се стреми да постигне, а като цяло – по-малко; защото никой не изпитва желание да бъде невъздържан. 5. А името на невъздържаността пренасяме и върху детските грешки; защото има някаква еднаквост. Кое от двете взема името на другото, няма значение за това, което сега обсъждаме – ясно е, че следващото – от предишното. 6. Изглежда, че е пренесено не лошо. Защото трябва да се обуздава това, което се стреми към лоши неща и което може много да нарасне, а това е най-вече силното желание и детето. Защото и децата живеят според желанието, и у тях най-вече има стремеж към удоволствие. 7.Така че, ако не са послушни и подчинени на някого, който да ги управлява, твърде много би нараснало това; защото стремежът към удоволствие е ненаситен и за глупавия е навред, и дейността на желанието увеличава това, което е вродено, а ако желанията са големи и силни, дори и разума прогонват. Затова те трябва да бъдат умерени и малко, и по нищо да не се противопоставят на разума. 8. Това наричаме послушание и обуздаване. Защото както трябва детето да живее съгласно предписанията на възпитателя, така и вроденото чувство за желание трябва да се подчинява на разума. 9. Затова трябва у благоразумния вроденото чувство за желание да бъде в съгласие с разума; защото и при двете целта е прекрасното и благоразумният желае тези неща, които трябва и както трябва и когато трябва; а точно така предписва разумът. 10. И тъй, нека приемем, че сме казали [необходимото] за благоразумието.

**Четвърта книга**

***Първа глава***

По-нататък нека кажем за щедростта: изглежда, че тя е средина в отношението ни към имуществото. Защото щедрият получава похвали не във военните работи, нито в онези, в които благоразумният, нито, напротив, за това как съди, а във връзка с даването и получаването на пари, но повече с даването. 2. Имущество наричаме всичко, чиято цена се измерва с пари. 3. А разточителството и скъперничеството по отношение на имуществото са надвишаването и недостигът; и скъперничеството приписваме винаги на тези, които повече, отколкото трябва, се грижат за парите, докато разточителството приписваме, където са вплетени повече пороци; защото наричаме разточителни тези, които са невъздържани и харчат много за разпуснат живот. 4. Затова и са смятани за твърде лоши; защото имат много пороци едновременно. Точно за тях това име е неподходящо. 5. Защото се смята, че разточителен е този, който има едно лошо качество – да пропилява имуществото си, защото разточителният погубва сам себе си, а някаква гибел за него изглежда прахосването на имуществото, понеже така живее. По този начин схващаме разточителството. 6. Нещата, които се използват, могат да се използват и добре, и лошо; богатството е от нещата, които могат да се използват; най-добре използва всяко нещо този, който има съответната добродетел за това; и най-добре ще използва богатството този, който има добродетелта за имуществото. А такъв е щедрият. 7. Изглежда, че използването на парите е похарчването и даването; а получаването и пазенето са повече притежаване. Затова на щедрия повече е присъщо да дава на тези, на които трябва, отколкото да взема от този, от когото трябва и да не взема, от когото не трябва. Защото на добродетелта е присъщо по-скоро да прави добро, отколкото да получава добро, и да върши добри неща повече, отколкото да не прави срамни неща. 8. И тъй, не е неясно, че отдаването следва правенето на добро и извършването на прекрасни неща, а от получаването следва приемането на добро или неправенето на срамни неща. И благодарността е за този, който не взема, и също и похвалата е повече за първия. 9. Обаче по-лесно е да не вземеш, отколкото да дадеш. Защото присъщо е на всеки по-малко щедро да дава собственото, отколкото да не вземе чуждото. 10. Освен това щедри се наричат тези, които дават; а тези, които не вземат, са хвалени не за щедростта, а по-скоро за справедливостта; 11. А тези, които вземат, изобщо не получават похвала. От хората, които биват обичани заради добродетелта, почти най-много обичани са щедрите; защото са полезни, а това става чрез даването. 12. Постъпките, съобразни на добродетелта, са прекрасни и са в името на прекрасното. Впрочем и щедрият също ще дава и в името на благото, и правилно; защото дава на този, на когото трябва да се даде, и колкото трябва, и когато трябва, и всички други неща, които съпътстват правилното даване. 13. И тези неща с удоволствие и без скръб [прави]. Защото това, което е в съответствие с добродетелта, е приятно или е без скръб, а най-малко от всичко причинява скръб. 14. А този, който дава на онези, на които не трябва, или не заради прекрасното, а поради някаква друга причина, не е щедър, а ще се нарича някакъв друг. Също и този, който с мъка дава, не е щедър; защото той по-скоро би предпочел парите пред прекрасната постъпка, а това не е присъщо на щедрия. 15. Нито пък щедрият ще вземе оттам, откъдето не трябва; защото такъв вид вземане не е характерно за човек, който не държи на имуществото. 16. Той не би умолявал; защото не е присъщо на този, който прави добро, с лекота да получава благодеяние. 17. А оттам, откъдето трябва, ще вземе – например от собствените си имоти – не понеже това е прекрасно, а понеже е необходимо, за да има възможност да дава. Но няма да прояви безгрижие към собствеността си, понеже иска чрез нея да помогне на някого. Нито ще даде на случайни хора – за да има възможност да даде на когото трябва и когато и където ще е добре. 18. Съвсем присъщо е на щедрия и да надхвърля мярката в даването, като остави за себе си по-малко; защото на щедрия е присъщо да не обръща внимание на самия себе си. 19. На щедростта се дава определение съобразно с имуществото; защото щедрото даване не се определя от размера на дадените неща, а от нравствените качества на даващия, а те са съобразно имуществото. И тъй, нищо не пречи даващият по-малко да бъде по-щедър, ако това, от което дава, е по-малко. 20. По-нататък, смята се, че са по-щедри тези, които не сами са придобили имуществото си, а които са го наследили. Защото те не познават нужда, и всички те обичат повече сътвореното от тях самите, както родителите и поетите. Но не е лесно щедрият да бъде богат, понеже не е настроен нито към вземането, нито към запазването, а е разточителен и не цени парите заради самите тях, а заради това да може да ги дава. 21. Затова и укоряват съдбата, че тези, които най-много го заслужават, са най-малко богати. Но не е естествено, че това така се случва; защото не е възможно да има пари този, който не се грижи, за да има; както е и по отношение на другите неща. 22. Обаче щедрият няма да даде на тези, на които не трябва, нито когато не трябва, нито други такива неща. Защото това вече не би било направено от щедрост и като е изхарчил пари за тези неща, няма да има да харчи за онези, за които трябва. 23. Така че, както казахме, щедър е този, който харчи съобразно с имуществото си и за нещата, за които трябва; а този, който надвишава това, е разточителен. Затова и тираните не наричаме разточителни; защото не изглежда лесно да надхвърлят размера на огромното си състояние в даванията и харченията. 24. Следователно, доколкото щедростта е средината между даването и получаването на пари, то щедрият и дава, и харчи пари за нещата, за които трябва, и колкото трябва, и еднакво и в малкото, и в голямото, и това му носи удоволствие. Освен това ще вземе, откъдето трябва и колкото трябва. И тъй като добродетелта е средината по отношение на двете, той ще направи и двете неща както трябва; защото подобаващото даване ще бъде последвано и от такова приемане, а онова, което не е такова, е противоположно. Затова когато следват едно от друго, те съществуват в един и същи човек, а ясно е, че противоположните – не. 25. А ако му се случи да харчи противно на това, което трябва и е прекрасно, той страда, но умерено и както трябва; защото на добродетелта е присъщо и да изпитва удоволствие, и да скърби за каквото трябва и както трябва. 26. По-нататък, щедрият лесно споделя парите си с други; може да бъде онеправдан неправилно, понеже не цени парите. 27. И ако не изразходва за нещо, което трябва, се измъчва повече, отколкото съжалява, ако е изхарчил за нещо, което не трябва, и на него не му допада мъдростта на Симонид. 28. А разточителният и в такива неща греши, защото нито изпитва удоволствие, нито скърби от нещата, от които трябва, нито както трябва, но това по-нататък ще стане по-ясно. 29. И тъй, по-горе казахме, че излишъкът и недостигът са разточителство и скъперничество и в двете – и в даването, и във вземането, като и харченето причисляваме към даването. Впрочем разточителството надвишава в даването и невземането, а във вземането има недостиг, докато скъперничеството в даването има недостиг, а във вземането надвишава. Впрочем всичко това е в малките неща. 30. Нещата, които са присъщи на разточителството съвсем не се съчетават едно с друго; защото не е лесно за човек, който отникъде не взема, да дава на всички; понеже имуществото бързо се изчерпва у собствениците, които дават. И те изглеждат, че са разточителни. 31. Впрочем един такъв човек би изглеждал, че е не по-малко добър от скъперника. Защото може лесно да бъде излекуван и от възрастта, и от недостига на средства, и може да постигне средината; защото той има нещата, присъщи на щедрия – и дава, и не взема, но нито едното не прави както трябва, нито добре. Ако действително привикне към това или някак по друг начин се промени, би бил щедър; защото ще дава на които трябва и няма да вземе откъдето не трябва. Затова се смята, че той не е лош по характер; понеже не на порочния и неблагородния е присъщо да надвишава в даването и невземането, а на глупавия. 32. И тъй, смята се, че който е разточителен по този начин, е много по-добър от скъперника, както поради тези неща, които казахме, така и понеже първият помага на мнозина, а вторият на никого, дори не и на себе си. 33. Но мнозинството от разточителните, както беше казано, и вземат откъдето не трябва, и според това са скъперници. 34. А стават склонни към вземане поради това, че искат да изразходват, но не могат с лекота да правят това; защото бързо ги напускат средствата. И тъй, те са принудени от другаде да спечелят; и същевременно поради това, че никак не обръщат внимание на прекрасното, лекомислено и отвсякъде вземат, понеже силно желаят да дават, но не ги интересува по какъв начин или откъде. 35. Поради това техните „давания“ не са щедри, защото не са прекрасни, нито са заради прекрасното, нито са така, както трябва, но понякога те правят богати тези, които трябва да бъдат бедни, като на тези с умерени нравствени качества нищо не дават, а предоставят много на ласкателите си или на доставящите им друго удоволствие. Затова и мнозина от тях са невъздържани; защото лекомислено харчат и са разточителни за необузданостите си и поради това, че не живеят в съответствие с прекрасното, се обръщат към удоволствията. 36. И тъй, разточителният, който е останал без възпитател, стига до такива неща, а ако му се случи някой да положи грижа за него, достига до средното и това, което трябва. Впрочем скъперничеството е неизлечимо; защото се смята, че старостта и всяко безсилие прави хората скъперници. И то е по-тясно сраснато с човека, отколкото разточителството; защото болшинството хора обичат парите повече, отколкото обичат да дават. 38. И скъперничеството е разпространено в по-голяма степен, и е многообразно; защото изглежда, че има много начини да бъдеш скъперник: съществува и в двете – и в недостига в даването, и в надвишаване във вземането, но не у всички се намира цялостно и понякога е разделено – едни надхвърлят във вземането, а при други има недостиг в даването. 39. Защото тези, които са с такива названия, като например пестеливи, скъперници, алчни, всички имат недостига в даването, а към чуждите неща нито се стремят, нито желаят да ги вземат, в едни случаи поради някакво приличие и страх от позор – някои изглеждат или се говори, че се пазят заради това, за да не се наложи някога да направят нещо срамно. Един от тях е този, който претрива кимион, и подобните на него, а оттук идва името им – от надвишаването в недаването на нищо. В други случаи поради страх се въздържат от чуждите неща, понеже не е лесно да вземеш чуждо, а да не дадеш свои неща на другите; следователно на тях им харесва да не вземат и да не дават. 40. Други пък във вземането надхвърлят с това, че вземат отвсякъде и всичко, както например тези, които се занимават с неблагородни дела, например сводниците и всички подобни, и също лихварите, които за малкото дадено получават много. Всички те вземат откъдето не трябва и колкото не трябва. 41. За всички тях изглежда е общо безсрамното користолюбие. Защото всички те заради печалби, макар и малки, търпят укори. 42. Не наричаме скъперници тези, които вземат големи неща не откъдето трябва, нито които трябва, каквито са тираните, които разоряват държавите и тези, които ограбват храмовете, а по-скоро ги наричаме безчестни, и престъпни, и несправедливи. 43. Без съмнение играчът на зарове и крадецът на дрехи, и разбойникът са в числото на скъперниците. Защото и едните, и другите заради печалби вършат своето, и търпят порицание, като едните влизат в най-големи опасности заради печалба, а другите печелят от приятелите, на които трябва да дават. И едните, и другите, следователно, понеже печелят оттам, откъдето не трябва, са безсрамно алчни, а всички такива начини на вземане са скъпернически. 44. Така че заслужено скъперничество се нарича обратното на щедростта; защото е по-голям порок от разточителството, и повече в него хората грешат, отколкото по посока на онова разточителство, за което споменахме. 45. И тъй, за щедростта и противоположните на нея пороци, нека бъде казано толкова.

***Втора глава***

Изглежда следващото за обсъждане е великолепието. Защото и то изглежда, че е някаква добродетел, свързана с имуществото. Но не се отнася, както щедростта, до всички постъпки, свързани с имуществото, а само до тези, свързани с харченето. В тях то превъзхожда щедростта. Защото, както самото име показва, то е подобаващо по величина харчене. 2. Но големината е спрямо нещо [относителна]. Защото не е едно и също великолепието за триарха и за водача на свещено посолство. Подходящото е в зависимост от самия човек и предмета, и условията. 3. Този, който харчи за малки или умерени неща според стойността им, не се нарича великолепен, както например „много пъти съм давал на просяка“, а такъв е онзи, който харчи в големи неща. Защото великолепният е щедър, но щедрият съвсем не е великолепен. 4. Недостигът на такова качество се нарича дребнавост, а излишъкът – необразованост и безвкусие, и други такива, които не надхвърлят по величина нещата, които трябва, но блестят с пищност в нещата, в които не трябва и както не трябва; по-нататък ще кажем за тях. 5. А великолепният прилича на учения. Защото може да разбере и много да похарчи съразмерно. 6. Както казахме в началото, нравственото качество се определя по дейностите и от предметите [на дейностите]. А харченията на великолепния са големи и подхождащи. Такива са и делата му; така че разходите ще бъдат големи и съответстващи на делото. Следователно делото трябва да е достойно за разноските и разноските – за делото, или дори да надвишават. 7. Но великолепният ще направи такива разноски в името на прекрасното – това е общо за добродетелите. 8. И освен това – с удоволствие и разточително; защото точното пресмятане е дребнаво. 9. И повече ще мисли за това как е най-добре и най-подходящо, отколкото за големината и как по-малко да похарчи. 10. И тъй, по необходимост великолепният е и щедър; защото щедрият ще похарчи толкова, колкото трябва, и така, както трябва. В тези неща е величието на великолепния, а именно в големината, понеже щедростта се отнася до тези неща, и той с равно харчене ще направи делото по-великолепно. Тази добродетел не е една и съща в притежаването и делото; защото имуществото, което е най-скъпо, е най-ценно, както например златото, а за делото – онова, което е голямо и прекрасно. Защото гледането на такова нещо е чудно и необикновено, а великолепният е необикновен и учудващ. И добродетелта на делото със своята големина нрави великолепието. 11. Нещата, които наричаме почетни, имат общо с разноските, както например свещените дарове за боговете, и храмовите постройки, и жертвоприношенията, а също и всички неща, които са свързани с божество, както и тези, които са насочени към стремежа за общо благо, както например когато някой смята, че трябва някъде да бъде блестящ хорег или да бъде триарх, или да направи увеселение за целия полис. 12. Но във всички тези неща, които казахме, се отчита кой ги прави, какъв е и какво е имуществото му; защото трябва разходите да са достойни за имуществото, при това не само спрямо делото, а и спрямо извършващия го да са съответни. 13. Затова бедният не би могъл да бъде великолепен; защото той няма откъде да направи подобаващо големи разходи. А който се опитва, е глупав. Защото това е извън рамките на достойнството и на това, което трябва, а само това, което се прави правилно, съответства на добродетелта. 14. Такива разходи подобават на онези, които имат оставено от преди това, или сами са го придобили, или от предните си и от онези, които са свързани с тях, и също на благородните по произход и на прочутите, и на други такива. Защото във всичко това има величие и достойнство. 15. Така че предимно такъв е великолепният, и в такива разноски е великолепието му, както казахме. Защото те са най-големи и най-почитани, а от всички неща великолепни са тези, които стават само веднъж, както например сватба или нещо друго такова и нещо, за което полага усилия целият полис или онези, които са на почит, и посрещанията на чужденци, и почетните дарове, и съответните подаръци. Великолепният прави разноски не за себе си, а за общите неща, а даровете имат някакво подобие със свещените дарове. 16. На великолепния е присъщо и това да построи къща, съответстваща на богатството му; защото и това е нещо, смятано за украшение. И повече харчат за онези неща, които са дълготрайни – защото те са най-прекрасни; и също за подобаващото за всеки отделен случай. 17. Защото не едни и същи неща прилягат на боговете и на хората, на храм или на гроб; а и всеки отделен разход е величествен по рода си, а най-великолепен е големият разход за нещо голямо, откъдето той е такъв, който при дадените обстоятелства във всяко отношение е голям. 18. Но има разлика между голямото по отношение на делото и голямото по отношение на харченето. Защото топката или най-хубавото шише има великолепието като детски подарък, но неговата стойност е малка и не щедра. 19. Заради това на великолепния е присъщо каквото и да прави, да го прави великолепно. Защото такова нещо не може лесно да бъде надвишено, и по стойността си съответства на разноските. 20. Следователно такъв е великолепният. А който надвишава и е необразован, надхвърля харченето над необходимото, както казахме. В малките разноски много изразходва и блести некрасиво, както например който посреща като на сватба участниците в пир, и който, когато е хорег, на комическите актьори при тържественото излизане на хора донася пурпурни дрехи, както мегарците. И всички тези неща би направил не заради прекрасното, а изтъквайки богатството си, и смятайки, че заради тези неща ще бъде високо оценен, и там, където трябва много да похарчи, малко разноски прави, а където малко [трябва] – много [разноски прави]. 21. Дребнавият във всички неща е под мярката и дори след като е похарчил твърде много, с нещо малко погубва прекрасното, като каквото и да направи, се колебае и се стреми по някакъв начин по-малко да похарчи, и съжалява, смятайки че прави всички неща в повече, отколкото трябва. 22. Следователно такива са лошите качества, но те не нанасят позор поради това, че нито са вредни за околните, нито са прекалено неприлични.

***Трета глава***

Великодушието се проявява в големите неща и това и от името му се вижда. Най-напред ще разберем в какво се състои то. 2. Няма никаква разлика, дали ще разгледаме него като качество или този, който го има. 3. Изглежда, че великодушен е този, който смята себе си достоен за много, бидейки достоен. Защото този, който смята така не според това колко е достоен, е глупав, а от тези, които имат добродетелта, никой не е нито глупав, нито неразумен. Следователно великодушен е този, за когото казахме. 4. Впрочем този, който е достоен за малки неща и смята себе си достоен за тях, е благоразумен, а не великодушен. 5. Защото великодушието е в големината, както и красотата е в голямото тяло, а малките хора са изящни и съразмерни, но не красиви. 6. А онзи, който смята себе си за достоен за големи неща, без да е достоен, е надут; но който се смята за достоен за повече, отколкото е, не винаги е надут. 7. А който се смята достоен за по-малко, отколкото е, е малодушен – независимо дали за големи или за умерени, или за малки неща е достоен, винаги смята себе си достоен за по-малко. И най-малодушен е такъв човек, когато е достоен за много неща; защото какво би направил, ако не е достоен за толкова големи неща? 8. Следователно великодушният е най-високо от гледна точка на големината, а с оглед на това, което е толкова, колкото трябва, е среден; защото той се смята за достоен за това, което е, съобразно достойнството си; а други надвишават това или не им достига. 9. Следователно ако смята, че е достоен за големи неща, и е достоен за тях, и особено ако за най-големи е достоен, то ще бъде най-вече в едно. 10. Впрочем достойнството се отнася към външните блага. А за най-голямо смятаме това, което даваме на боговете и към което се стремят почитаните хора, и което е награда за най-прекрасните. А такава е честта. Защото тя е най-висшето от външните блага. И тъй, великодушният се отнася към честта и безчестието така, както трябва. 11. И е ясно и без доводи, че великодушните имат връзка с честта. Защото големите мъже смятат себе си за достойни за най-голяма чест, и то по достойнство. 12. А у малодушния има недостиг и по отношение на самия себе си, и в сравнение с достойнството на великодушния. 13. Надутият спрямо себе си надвишава мярката, но не и спрямо великодушния. 14. А великодушният, ако е достоен за най-голяма чест, е най- добродетелен (’άριστος). Защото винаги по-добродетелният е достоен за по-голямо то, а най-добродетелният – за най-голямото. Следователно наистина трябва великодушният да бъде добродетелен. И изглежда, че на великодушния е присъщо това, което е голямо във всяка добродетел. 15. Защото не приляга на великодушния нито да избяга с всички сили, нито да постъпи несправедливо. Впрочем заради какво би извършил позорни неща този, за когото нищо не е голямо? Защото на разглеждащия отделните неща би му изглеждал твърде смешен великодушният, ако не е добродетелен. Впрочем не би бил достоен за никаква чест, ако е лош. Защото честта е награда за добродетелта и се дава на добродетелните. 16. Следователно великодушието изглежда, че е също и някаква украса на добродетелите; защото ги прави по-големи и не съществува без тях. Поради това е трудно да бъдеш наистина великодушен; защото това е невъзможно без нравствено съвършенство. 17. И тъй, великодушният най-вече се проявява по отношение на честта и безчестието; и на големите почести присъдени от достойните (σπουδαἷος), умерено се наслаждава, защото получава от тях дължимото и дори по-малко. Понеже достойнството на съвършената добродетел не може да стане чест. При все това, изглежда той ще приеме онези почести, понеже не може да му се даде повече. А почитта, която е от случайни хора и от малки неща, той напълно пренебрегва. Защото не е това, за което е достоен. По същия начин се отнася и към безчестието; защото няма да е справедливо за него. 18. И тъй, най-вече, както казахме, великодушният се проявява по отношение на честта. Но все пак и към богатството, и към властта, и всяко щастие и нещастие, каквото и да се случи, се държи умерено. И нито когато има добър случай, се радва твърде много, нито когато търпи несполука, е много опечален. Нито към честта се отнася така, като че ли е най-голямо нещо. Защото властта и богатството заради честта биват избирани. Впрочем тези, които ги имат, искат да бъдат почитани заради тях. За когото пък честта е нещо малко, за него и другите неща не са големи. Затова ги смятат за надменни. 19. Но изглежда, че и щастливите случаи допринасят за великодушието. Защото благородните по произход се смятат достойни за чест, както и властниците и богатите; защото имат излишък и превъзходство, а всяко превъзходство в благото е по-почитано. Затова и такива неща ги правят по-великодушни; защото мнозина почитат такива хора. 20. Единствен добродетелният наистина трябва да бъде почитан. А този, у когото има и двете, се смята за по-достоен за почит. Онези пък, които без добродетел имат такива блага, те нито с право смятат себе си достойни за големи неща, нито е правилно да се наричат великодушни. Защото без съвършена добродетел великодушие не съществува. 21. Надменните и горделивите също придобиват тези блага. Защото без добродетел не е лесно да се понасят правилно успехите, а не можейки да понасят и смятайки, че превъзхождат другите, ги презират, а самите те правят каквото се случи. Те подражават на великодушния, без да са като него, и правят това в нещата, в които могат, т.е. не правят нещата, които са в съответствие с добродетелта, а презират другите. 22. Великодушният справедливо презира (защото отсъжда вярно), а мнозинството – случайно. 23. И не се излага на малки опасности, нито обича опасности поради почит към малките опасности, а се излага на големи опасности и когато се излага на опасност, не щади живота си, като че ли за него никак не е важно да остане жив. 24. И прави услуги само той, а да получава благодеяния се срамува, понеже първото е присъщо на превъзхождащия, а другото – на този, който е превъзхождан. И за благодеяние се отплаща в по-голяма степен; защото по този начин който пръв е направил благодеяние, ще му дължи още към това и ще бъде облагодетелстван. 25. И още, изглежда, че помнят на кого са направили благодеяние, а ако получават от някого – не. Защото този, който получава благодеяние, е по-незначителен от онзи, който прави благодеяние, а те желаят да превъзхождат. И за първото слушат с удоволствие, а за второто – с неудоволствие; затова и Тетида не напомня на Зевс благодеянията си, нито пък лакедемонците – за оказаните от тях [благодеяния] на атиняните, а само тези благодеяния, които са получили. 26. На великодушния е присъщо да не иска от никого или едва в краен случаи, а да оказва услуги охотно и да бъде величав (μέγας) по отношение на почитаните и имащите успех, а спрямо средните да бъде умерен; защото да превъзхожда първите е трудно и великолепно, а другите – лесно; и сред първите да се хвали не е безчестно, докато сред смирените е неприлично, както да се показваш силен сред безсилните. 27. Той [великодушният] не върви към нещата, които са почетни или където други са на първо място; и е ленив, и отлага, но там, където или честта не е голяма, или делото, а е склонен да извърши малко неща, но големи и славни. 28. Необходимо е също да бъде и открито мразещ, и явен приятел. Защото да се крие е присъщо на страхуващия се, както и да се грижи за истината по-малко, отколкото за мнението, и да говори и действа открито – той е откровен поради това, че презира. Затова е и правдив, освен когато говори чрез ирония; а ироничен е, когато се обръща към тълпата. 29. Присъщо му е още да не може да живее с друг, освен с приятел; защото това е робско, затова и всички ласкатели са тети и покорните са ласкатели. 30. Нито лесно може да бъде учуден; защото за него нищо не е голямо. Нито е злопаметен; защото на великодушния не е присъщо да припомня, особено лоши неща, а по-скоро да не обръща внимание. 31. Нито е такъв, който говори за хората – нито за себе си ще каже, нито за друг; защото нито се грижи да прослави себе си, нито за да бъдат укорявани другите. От друга страна, не е склонен към похвали; и поради това не злослови, нито дори за враговете си, а само когато е заради [нанесено] оскърбление. 32. И за необходими или малки неща не хленчи и не моли; така да се отнася към тези неща е присъщо на човек, който се стреми усърдно към тях. 33. И е такъв, че притежава повече добри неща и неплодородни, отколкото плодоносни и полезни; защото това е по-присъщо на човек, който не се нуждае от чужда помощ. 34. И се смята, че движението на великодушния е бавно, гласът – тежък, а речта – уверена; защото не е склонен към бързане човек, който към малко неща се стреми с усърдие, нито е напрегнат този, на когото нищо не изглежда голямо; а това са причините за остротата на гласа и за бързината. Следователно такъв е великодушният. 35. Този, на когото не достига [нещо от горното] е малодушен, а у когото надвишава, е надут. Но не се счита, че те са лоши – защото не са хора, които правят злини, а са такива, които грешат. От една страна малодушният, макар че е достоен за блага, лишава себе си от тези, за които е достоен, и изглежда, че има у себе си някакъв порок поради това, че не смята себе си достоен за блага и не познава себе си; защото ако е достоен за тях, се стреми към тях, понеже са блага. Такива хора съвсем не са считани за глупави, а по-скоро притеснителни. А изглежда, че това им мнение ги и прави по-лоши; защото всеки се стреми към нещата, за които е достоен, а те се отстраняват и от прекрасните постъпки и занимания, като че ли са недостойни, и също и от външните блага. 36. А надутите са глупави и непознаващи самите себе си, и тези неща са явни – без да са достойни, се заемат с почетни неща, и след това биват изобличени; и украсяват дрехите и външността си, и други такива неща, и желаят да направят явни за другите своите успехи и говорят за тях, като смятат, че заради тях ще бъдат почитани. 37. Малодушието се противопоставя на великодушието повече, отколкото надутостта, защото и по-често се среща, и е по-лошо.

***Четвърта глава***

И тъй, величието на душата има общо с голямата чест, както казахме. Но изглежда, че с честта има връзка още една добродетел, както в началото беше казано, която би изглеждало, че има почти еднакво отношение към великодушието, както щедростта към великолепието. Те и двете са отдалечени от голямото, но по отношение на умерените и малките неща създават у нас такова разположение, каквото трябва. 2. Както в получаването и даването на пари съществува средина, и също излишък и недостиг, така и в стремежа към почит има „повече“, отколкото трябва, и „по-малко“, и откъдето трябва, и както трябва.

3. Честолюбивия укоряваме, доколкото се стреми към почит повече, отколкото трябва, и оттам, откъдето не трябва, а нечестолюбивия – доколкото си е избрал да не получава почит дори за прекрасни [постъпки]. 4. Понякога хвалим честолюбивия, че е смел и обичащ прекрасното, а нечестолюбивия – че е умерен и разумен, както и в началото казахме. Ясно е, че по много начини наричаме обичащия такива неща, като го хвалим за това, че е повече честолюбив от множеството, а го упрекваме за това, че е честолюбив повече, отколкото трябва. Но понеже средината тук няма име, затова изглежда, че крайностите се борят за празното място. Но в които неща има излишък и недостиг, в тях има и средина. 5. Хората се стремят към почит и повече, и по-малко, а понякога и колкото трябва. Несъмнено това последното качество бива хвалено, понеже е средината по отношение на честта, но то няма име. Спрямо честолюбието. то се смята за липса на честолюбие, в сравнение с липсата на честолюбие – за честолюбие, а в сравнение с двете изглежда по някакъв начин като двете. 6. Това, изглежда, е така и за другите добродетели. Явно е, че крайностите се противопоставят помежду си поради това, че средината не се нарича с никакво име.

***Пета глава***

Кротостта е средината по отношение на гнева, но понеже средината няма име, а и крайностите почти нямат, наричаме средината кротост, наклоняваща се към недостига, понеже и той няма име. 2. А излишъкът би могъл да се нарече гневливост. Защото чувството е гняв; а предизвикващите го неща са много и различни. 3. Този, който се гневи от нещата, от които трябва и на които хора трябва, и още както трябва, когато трябва и колкото дълго трябва, бива хвален. Следователно той би могъл да бъде наречен кротък, при условие, че кротостта е достойна за похвала. Защото кроткият желае да бъде невъзмутим и да не действа под влияние на страстта (πάθος), а както нарежда разумът при даде ни обстоятелства, така и толкова дълго да се гневи. 4. Изглежда повече се греши в недостига. Защото кроткият не е отмъстителен, а по-скоро склонен да прощава. 5. Недостигът, който е някаква нераздразнителност, или каквото и да е друго нещо, е предмет на укор. Защото се смята, че са глупави онези, които не се гневят от нещата, от които трябва, и също които се гневят не както трябва, не когато трябва и не на когото трябва. 6. Те изглеждат лишени от чувства и че не скърбят, а негневящият се не е способен да се защити. Впрочем някой да понася спокойно това, че срамно са го опозорили, и да гледа равнодушно близките, които са унижавани, е робско. 7. Излишъкът обаче е във всичко. Защото се гневим и на хора, на които не трябва, и от неща, от които не трябва, и повече, отколкото трябва, и по-бързо, и по-дълго време. Но всички тези неща не се намират в един и същи човек. Защото не могат да се съвместяват – порокът и сам себе си погубва, и ако е пълен и цялостен, става непоносим. 8. Гневливите от една страна бързо изпадат в гняв и от хора, от които не трябва, и от неща, от които не трябва, и по-силно, отколкото трябва. Но от друга страна се успокояват бързо. Това е и най-доброто, което имат. Това им се случва, понеже не въздържат гнева си, а отвръщат с открита буйност и рязко, а след това престават да се гневят. 9. Поради излишък избухливите (’ακρόχολος) са буйни и прибързани и се гневят от всичко и по всякакви причини, откъдето е и името. 10. Раздразнителните (πικρός) не могат да се помирят и дълго време се гневят, защото те въздържат яростта си. А отдъхването идва, когато се отплатят. Защото отмъщението слага край на гнева и предизвиква удоволствие на мястото на страданието. Ако това не стане, им е тежко; защото поради това, че гневът им не е очевиден, никой не ги успокоява, а трябва време, за да утихне в самите тях. Такива хора най-много измъчват себе си и най-вече приятелите си. 11. Буйни (χαλεπός) наричаме тези, които се гневят от неща, от които не трябва повече отколкото трябва и по-дълго време, и които не се помиряват, без да отмъстят или накажат. 12. А на кротостта противопоставяме по-скоро излишъка, защото той по-често се среща – по-присъщо на хората е да отмъщават. И за съвместен живот буйните са по-лоши. 13. Това и по-горе беше казано, а е ясно и от нещата, които тук говорим; понеже не е лесно да се определи по какъв начин, на кои хора, по какви причини и колко дълго трябва да се гневим, и докъде някой постъпва правилно или греши. Този, който малко се отклонява, не го укоряват нито за това, което е в повече, нито за това, което е в по-малко. Защото докато тези, на които не им достига, ги хвалим и казваме, че са кротки, то буйстващите наричаме смели и че могат да управляват. Не е лесно да се обясни с думи колко и как отклоняващият се може да бъде упрекван, защото разграничението е по отделните неща и според чувството. 14. Но в края на краищата е ясно, че средното качество е достойно за похвала – при него се гневим на хората, на които трябва, по тези причини, по които трябва, както трябва и всичко подобно, а всеки излишък и недостиг е достоен за упрек, и когато са в малка степен, ги упрекват леко, ако са в по-голяма степен, повече, а ако са надалеч – силно. Следователно, ясно е, че трябва да се придържаме към средното качество. 15. И тъй, за качествата, свързани с гнева, беше казано.

***Шеста глава***

В общуванията и в съвместното живеене, и в разговорите и предметите, свързани с общуването, изглежда, че някои са угодници – тези, които хвалят всичко охотно и не се противопоставят на нищо, смятайки, че трябва да бъдат необременителни за онзи, с когото общуват. 2. Другите, които обратно на тях, се противопоставят на всичко и ни най-малко не се грижат да не оскърбяват, се наричат неприятни и заядливи. 3. И тъй, че споменатите качества са достойни за упрекване, не е неясно и още, че трябва да бъде хвалена тяхната средина, съобразно с която се одобряват, а също и се отхвърлят, нещата, които трябва, и както трябва. 4. На това качество не е дадено никакво име, но то най-много прилича на приятелство (φιλία). Този, който се придържа към средното качество, е такъв, какъвто искаме да наричаме добър приятел, когато е прибавил освен това и чувството на нежна обич. 5. Но се различава от приятелството по това, че е без чувственост и без нежна обич у тези, с които общува. Защото не поради приятелското обичане или поради омразата се приемат нещата, които трябва, а заради това, че човекът е такъв. Той по един и същи начин се отнася към непознати и познати. Ще се държи така и към тези, с които не е свикнал, и към тези, с които е свикнал, само че според всеки отделен случай. Защото не по един и същи начин е уместно да се грижи за близките и за чуждите, нито да ги огорчава. 6. Следователно, както вече казахме, той изобщо ще се държи както трябва, ще е насочен към прекрасното и полезното, ще се стреми да не огорчава или да споделя радостта. 7. Изглежда това качество има отношение към удоволствията и страданията, които се пораждат в общуванията. От тях онези, които според него не е добре или е вредно да доставя на другите, той отхвърля, като ще избере той да се измъчва. И още, ако има нещо, което ако го извърши, би донесло непристойност, и тя не е малка, или пък вреда, а противоположното му – малка скръб, той няма да го одобри, а ще го отхвърли. 8. По различен начин ще общува с тези, които са почитани и с обикновените хора, и с повече или по-малко познатите, и по същия начин е и за другите различия, като на всеки дава подобаващото и съобразно с него си избира да изпитва същата радост, а избягва да ги огорчава; но е съпричастен към случващите се неща, ако са по-важни – говоря за прекрасното и полезното. И заради голяма последваща радост, ще причини малко страдание. 9. И тъй, такъв е придържащият се към средината, но няма име. А от тези, които доставят удоволствие, един, който се стреми само да бъде приятен, а няма за цел нещо друго, е угодник, а онзи, който [прави това] ,за да произтече за него някаква полза, за пари и всички неща, които се постигат с пари, е ласкател. За онзи пък, който всичко отхвърля, се казва, че е неприятен и заядлив. Изглежда, че крайностите се противопоставят една на друга поради това, че средината няма име.

***Седма глава***

Приблизително към тези неща има отношение и средината на самохвалството, но и тя няма име. Няма да е лошо да се разграничат нещата и тук, понеже в по-голяма степен бихме разбрали нещата, отнасящи се до характера, след като сме обсъдили отделните характери, и бихме повярвали, че добродетелите са средините, след като разберем, че е така във всички неща. Беше казано за едните, които в съвместния живот постъпват съобразно удоволствието и страданието; а сега ще кажем за онези, които говорят истината или лъжат, както в думите и постъпките, така и в самохвалството. 2. Счита се, че самохвалкото си приписва славни неща и такива, които у него ги няма, или по-големи от тези, които има у него. 3. Говорещият обратното пък отрича нещата, които има у себе си или ги смалява. 4. А среден е някой, който е открит и прям и в живота, и в речта си, и признава нещата, които има у себе си, като не ги прави нито по-големи, нито по-малки. 5. Случва се във всички тези случаи да се постъпва мотивирано и немотивирано. Но всеки, в зависимост от това какъв е, съответните неща говори, прави и по такъв начин живее, освен ако няма някакъв специален мотив. 6. Сама по себе си лъжата е лоша и достойна за укор, а истинното е прекрасно и достойно за похвала. И двамата, които говорят неистина, трябва да бъдат укорявани, но повече самохвалкото. Ще кажем за всеки от тях, но първо за говорещия истината. 7. Говорим не за този, който говори истината при договори или който говори истинно нещата, свързани с несправедливост или правосъдие (защото това е присъщо на друга добродетел), а за този, за когото тези случаи нямат значение и има истинна реч и поведение, понеже е такъв по своите нравствени качества. 8. Такъв човек би могъл да бъде смятан за добър. Защото човек, който е обичащ истината и правдив в нещата, които не са важни за него, още повече ще говори истината при нещата, които го интересуват. Той ще избягва като позорна лъжата, която дори само заради същността й избягва. А такъв човек заслужава да бъде хвален. 9. Повече към по-малкото от това, което е истинно, той се отклонява; това изглежда по-прилично и по-правилно поради това, че преувеличаванията са омразни. 10. Който заради нищо си приписва повече от това, което има, прилича на лошия, (иначе не би се радвал на лъжата), но изглежда повече суетен, отколкото лош. 11. А ако го прави заради нещо, то този, който го прави заради слава или почит, не твърде много е достоен за укор, както самохвалкото, а по-противен е онзи, който го прави заради пари или други неща, свързани с парите. 12. Но не от възможността, а от съзнателния избор зависи човек да е самохвалко ; защото в съответствие с нравственото качество е такъв и понеже е такъв. По същия начин е за и лъжеца – един се радва на самото лъгане, а друг се стреми да постигне слава или печалба. 13. И също тези, които се хвалят заради слава, си приписват тези неща, заради които хората обикновено биват хвалени или признавани за щастливи. А онези, които се хвалят заради печалба, си приписват това, с което носят удоволствие за приятелите и нещата, за които остава скрито, че у тях ги няма, както например, че е мъдър гадател или лекар. Поради това мнозина си приписват такива неща и се хвалят; 14. споменатите от нас са сред тях. 15. А онези, които си приписват малки и явни неща, се наричат ловки хитреци и са направо за презиране. А понякога преиначаването се разкрива, както при облеклото на лакедемонците; и излишъкът, и твърде големият недостиг са самохвалство. 14. А преструващите се, които смаляват нещата, когато говорят, си придават вид на по-добре възпитани по нрави; те изглеждат, че говорят не заради изгода, а избягвайки превъзнасянето; такива хора дори най-често се отричат от славните неща, както е направил и Сократ. 16. А онези, които умерено използват преструвката и се преструват в нещо, което не е твърде близо и явно, изглеждат добре възпитани. 17. Но изглежда, че самохвалкото е противоположен на истинно говорещия, понеже е по-лош.

***Осма глава***

Но понеже в живота съществува и отдих, и времето в него се прекарва във весело настроение, изглежда тук има някакво приличие в общуването – и какви неща, и по какъв начин трябва да се казват, а също да се изслушват. И ще има разлика говоренето сред такива хора и слушането на такива хора. 2. Ясно е, че в тези неща също има и излишък, и недостиг по отношение на средината. 3. И тъй, тези, които надвишават в смешното, се смятат за шутове и натрапчиви, стремящи се по всякакъв начин към смешното, и повече стараещи се да предизвикат смях, отколкото да говорят благозвучни неща и да не наскърбяват този, с когото се шегуват. А онези, които без да казват нещо смешно те самите, се сърдят на говорещите, се смятат за диви и строги. Онези пък, които прилично забавляват, се наричат остроумни, т.е. надарени с повратлив и подвижен ум. Изглежда, че такива са движенията на характера, и както за телата се съди по движенията им, така е и за характерите. 4. Доколкото смешното е разпространено и мнозинството се радва от забавата и подигравката повече, отколкото трябва, то и шутовете се наричат остроумни, както и добре възпитаните. А че се различават, и при това не малко, е ясно от казаното. 5. На средното държание е присъща тактичност, а на тактичния – да говори и слуша такива неща, които са прилични за добрия и свободния. Защото съществуват неща, които на такъв човек подобава да говори и да слуша като развлечение, и развлечението на свободния се различава от това на роба, и също на възпитания – от това на необразования. 6. Всеки може да види това и от старите комедии, и от новите – в първите смешното е злословието, а във вторите – повече символът [скритият смисъл], а той немалко се различава от злословието. 7. Следователно дали трябва този, който добре се шегува, да се определя по това дали говори подходящите за свободния неща или по това дали оскърбява слушащия, или по това дали още го и развеселява? Или и това не е определено? Защото различни неща за различните хора са отвратителни и приятни. 8. Такива неща и ще се слушат. Защото се смята, че нещата, които слушащият понася, тях и прави. 9. Но не всяко нещо; защото насмешката е някаква хула и съставителите на законите забраняват някои хули, а в такъв случай вероятно и насмешката. 10. Следователно и добре възпитаният и свободният ще бъде такъв по държание, понеже самият той е закон за себе си. А такъв е средният – нарича се или тактичен, или остроумен. А шутът е подчинен на смешното, и нито себе си, нито другите щади, когато прави смях, и говори такива неща, никое от които добре възпитаният не би казал, а някои от тях не би и слушал. А простакът е негоден за такива неща; защото с нищо не допринася към смеха, а е и недоволен от всички неща. 11. Но изглежда, че отдихът и шегата са необходими в живота. 12. Следователно, споменатите три [вида] са в живота средините, и всички те имат отношение към някакви разговори и постъпки в общуването. А се различават по това, че едната е насочена към истината, а другите две – към удоволствието: [от тези две] едната се отнася до развлечението, а другата – до останалата част от живота.

***Девета глава***

А за срама (αἱδως) да се говори като за някаква добродетел, не подхожда. Защото изглежда повече като чувство, отколкото като нравствено качество. Все пак го определят като някакъв страх от лоша слава. 2. А се проявява почти еднакво със страха от ужасни неща. Хората, които имат срам, се изчервяват, а онези, които се страхуват от смъртта, побледняват. Ясно е, че тези двете неща по някакъв начин са свързани с тялото, а именно, смята се, че това е повече присъщо на страстта, отколкото на нравственото качество. 3. По-нататък, не на всяка възраст подхожда такава страст, а на младежката. Защото смятаме, че трябва които са на такава възраст да бъдат срамежливи, понеже живеейки според страстта, много грешат, а срамът ги задържа. И хвалим тези от младите, които са срамежливи, но никой не хвали възрастния, че е стеснителен. Защото смятаме, че той не трябва да прави нищо, от което стеснителността, ако се поражда от лоши неща, защото такива неща не бива да се правят. 5. А дали наистина са срамни, или само по мнението за тях са такива, няма значение. И едните, и другите не бива да се правят, за да не трябва да се стесняваме. 6. И по-нататък, на лошия е присъщо да е такъв, че да прави нещо от срамните неща. А нещата стоят така, че ако направи нещо срамно и се срамува от него, и заради това е смятан за добър (επιεικής), това е неуместно. Защото срамът е заради неща, които правим доброволно, а порядъчният никога не прави лоши неща доброволно. 7. А срамът би могъл условно да бъде нещо порядъчно: защото ако някой направи нещо срамно, ще се срамува от него. Но това няма [нищо] общо с добродетелите. А ако безсрамието е лошо и означава да не се срамуваш да правиш позорни неща, не е никак по-порядъчно да правиш такива неща и да се срамуваш. 8. И въздържаността не е добродетел, а е нещо смесено. Но за нея ще бъде казано по-нататък. А сега нека кажем за справедливостта.

Обяснителни бележки към Книга IV

(местоположенията им не са отбелязани)

1. В Голяма етика (I, 23) се дава следното определение на щедростта: „Щедростта е средина между разточителството и скъперничеството. Тези движения (състояния) на чувствата се отнасят до парите и богатството. Разточителен е онзи човек, който харчи, за каквото не трябва, повече, отколкото е необходимо, и когато не е необходимо. Скъперник пък е този, който не харчи, където трябва, колкото трябва и когато трябва. И двамата са достойни за порицание – единият за недостатъчност, другият – за излишество. Щедрият, доколкото заслужава похвала, е длъжен да бъде някак среден между тях. Щедрият е този човек, който харчи, където трябва, колкото трябва и когато трябва.“
2. По-нататък, в тази книга Аристотел отново се връща към определението на разточителството.
3. Така родителите са привързани и пазят ревниво своите деца, а поетите – стиховете си. Срв. Платон, Държавата, 330 с.
4. Става дума за мнението на поета Симонид от Кеос (VI–V в. пр. н. е.), живял в двора на тирана Хиерон в Сиракуза. В Реторика, II, 16 Аристотел привежда отговора, който поетът дава на въпроса на съпругата на тирана „кое е по-добро – богат или мъдър да с човек“. „Богат – отвърнал Симонид – защото мъдрите обикалят вратите на дворците на богатите.“
5. Екипирането на кораб (с три реда гребци) – т. нар. трийерархия е повинност, налагана на богати граждани във връзка с религиозни празници или с провеждането на олимпийските игри. Екипировката напр. на делегацията за Делос е по-богата и значима, отколкото тази за олимпийските игри.
6. Думи на Одисей. Вж. Одисея, XVII, 420-422:

*„някога също и аз обитавах палат посред хора,*

*бях и богат, и щастлив, постоянно подавах на скитник,*

*кой и да беше, от що и да търсеше помощ при мене.“*

1. Срв. Никомахова етика, II, 1-2; II, 5.
2. Пурпурната тъкан е подходяща за богослужение, но не и като реквизит в комедията.
3. Срв. Платон, Закони, 727 е.
4. Вж. Илиада, I, 503 –
5. Срв. Политика, VII, IX, 8.
6. Вж. Никомахова етика, II, 7.
7. Тази (безименна) добродетел е близка до честта.
8. Вж. Никомахова етика, II, 6.
9. В Реторика (И, 3) Аристотел определя това нравствено качество като успокоение уталожване на гнева. Понятието „кротост“ се извежда по отношение на определения, противоположни на тези на гнева. Хора, в състояние, противоположно на гнева, са кротки.
10. Срв. Никомахова етика, I, 10.
11. Срв. Илиада, I, 80-83:

*„Страшен е царят, когато се сърди на по-слаб от него.*

*Царят дори да потисне в момента гнева си опасен,*

*злобата дълго спотайва, догдето в мъст я превърне*

*в своите гърди. Разсъди и кажи ми дали ще ме пазиш!“*

1. Срв. Никомахова етика, II, 9.
2. Т. нар. съвместен живот или взаимоотношенията между хората се основават на речта и постъпките. Срв. Никомахова етика, II, 7.
3. Вж. Никомахова етика, II, 7.
4. От предишните определения в кн. втора, гл. 7 следва, че под тази необозначена с определен термин добродетел трябва да се разбира правдивостта. Срв. Голяма етика, I, 32, където четем: „А правдивостта е средина между притворството и самохвалството, и се проявява в говора. Самохвалкото си приписва повече, отколкото притежава, или се прави, че знае онова, което не знае. Лицемерът, напротив, си дава вид, че има по-малко, отколкото в действителност има, и не говори за онова, което знае, скривайки знанието си. Правдивият не прави нито едното, нито другото: той не ще прави вид, че има повече или по-малко от онова, което има, но ще каже за имуществото и знанието онова, което притежава.“
5. Срв. следващата, пета книга на трактата.
6. Визира се суровият и скромен живот, воден от спартанците.
7. В Реторика (II, 6) авторът й пише: „Срамът е някаква болка или смут във връзка с беди, настоящи, минали или бъдещи, които, струва ми се водят към безчестие, а безсрамието – някакво презрение и безчувственост към същите тях... Понеже срамът е представа за безчестие, и то заради самото него, а не заради последиците му, и понеже никой не се тревожи за обезчестяващото мнение, а за изразяващите го, по необходимост следва, че се срамуваме от тези, които зачитаме. А зачитаме тези, които ни се възхищават, с които сме съперници, чието мнение не презираме... Срамуваме се повече пред тези, които ще бъдат винаги с нас, и от тези, които ни наблюдават... и пред тези, които могат да съобщят за нас..., пред тези, към които изпитваме уважение...“
8. В Закони (646 е–647 а) Платон определя срама като специфично чувство на страх, възникващо тогава, когато човек върши или говори „нещо“ недобро.
9. Вж. Никомахова етика, VII, 1-10.

**Пета книга**

***Първа глава***

Трябва да разгледаме справедливостта и несправедливостта, а именно: към кои постъпки могат да имат отношение, и каква средина е справедливостта, и на кои неща справедливостта е средното. 2. Нашето разглеждане ще бъде по същия метод, както при по-горе казаните неща. 3. И тъй, виждаме, че всички са склонни да наричат справедливост такова качество, по силата на което хората са склонни да извършват справедливи неща и поради което постъпват справедливо и желаят справедливи неща; по същия начин е и за несправедливостта, поради която постъпват несправедливо и желаят несправедливи неща. Затова и ние нека накратко поставим тези неща на първо място. 4. Не по един и същи начин стоят нещата при науките и способностите, и при качествата. С една и съща способност, и една и съща наука ние познаваме противоположната способност и [противоположната] наука. Но нравственото качество не ни учи нищо за противоположното си; например от здравето не произтичат противоположни неща, а само здравословни; защото казваме, че походката е здрава, когато някой върви така, както върви здрав човек. 5. Много пъти някое противоположно качество се познава по противоположното му, а често качествата – по това, към което се отнасят; ако доброто състояние на тялото е явно, и слабото телосложение е видимо, то както доброто състояние си личи по добрата упражненост, така от последната са явни нещата, които говорят за добре упражнено тяло. Понеже ако доброто състояние е стегнатостта на плътта, то занемареността пък е отпуснатост на плътта и това, което води до добро състояние на тялото е това, което трябва да се направи за стегнатост на плътта. 6. Но оттук следва, че ако едното нравствено качество е многозначно, то и противоположното му качество е многозначно, така например ако справедливото е многозначно, и несправедливото е такова. 7. Изглежда, че по много начини ще се наричат справедливостта и несправедливостта, ала това остава скрито поради близостта на имената, а става по-ясно при нещата, които са отдалечени едни от други. Защото разликата е голяма във външния вид – например когато ключ/ ключица (κλείς) се нарича с това име, то омоними са шиите на животните и това, с което заключваме вратите. 8. Нека разберем по колко начина се нарича несправедливият. Впрочем изглежда, че несправедлив (’άδικος) е и този, който прави непозволени от закона неща, и който е измамил и не се съобразява с другите, е несправедлив (’άνισος), така че ясно е, че справедлив пък ще бъде този, който спазва законите и равенството. Следователно, справедливото (τό δίκαιον) е това, което е законно и справедливо (’ίσον), а неправосъдие – онова, което е противозаконно и несправедливо ('άνισον).

9. Откъдето следва, че несправедливият е алчен по отношение на благата, но не на всички, а само що се отнася до щастието и нещастието, които без да са съотнесени към друго, винаги са блага, а по отношение на един или друг човек – не винаги. Тях хората желаят и преследват; не е задължително, но е желателно, да желаят от една страна нещата, които са абсолютни блага и за тях са блага, а от друга страна – да избират тези, които са блага за тях самите. 10. А несправедливият не винаги избира по-голямото, а приема и по-малкото, когато се касае до неща, които са злини абсолютно; но тъй като изглежда, че и по-малкото зло е някакво благо, и че користолюбието е свързано с благото, затова изглежда, че [несправедливият] е користолюбив. 11. Но също и не се съобразява с другите (’ανισος); защото това обхваща и горното, и е общо. 12. Така че този, който нарушава законите, ще бъде наречен от нас неправосъден, а който ги спазва – правосъден; ясно е, че всички законни неща са по някакъв начин справедливи, защото определените от законодателското изкуство неща са законни и казваме, че от тях всяко отделно е справедливо. 13. А законите говорят за всички неща заедно, имайки предвид или общо полезното за всички, или за най-добрите, или за имащите власт – според някоя добродетел или по някакъв друг начин; така че по един начин наричаме справедливи нещата, които могат да създадат и опазват щастието и съставящите го части в гражданската общност. 14. И законът предписва както извършването на дела, присъщи за смелия, например да не изоставя военния строй, да не бяга, нито да захвърля оръжията, така и нещата, които са присъщи на благоразумния, както например да не прелюбодейства, да не живее невъздържано, и за кроткия например да не бие, да не злослови, и по същия начин съобразно останалите добродетели и пороци, като едни неща изисква, а други забранява, и е правилно, ако законът е съставен правилно, а е по-лошо, ако законът е направен небрежно. 15. Следователно, тази справедливост е съвършената добродетел, но не взета абсолютно, а спрямо нещо. И заради това често справедливостта изглежда, че е най-добра от добродетелите, и нито вечерта, нито зората са така достойни за удивление [като нея]; и дори в поговорка казваме: „В справедливостта се съдържат всички други добродетели“. И най-вече тя е съвършена добродетел, поради това, че използването й е съвършена добродетел. А е съвършена поради това, че този, който я има, може да използва добродетелта и за друг, а не само за себе си; защото мнозина могат за своите неща да използват добродетелта, а в нещата, насочени към други, не могат. 16. И затова се смята за правилно казаното от Биант: „Властта ще покаже мъжа“, защото като управляващ се показва в отношението си към другите и в общността. 17. А поради същото това изглежда, че единствено справедливостта от добродетелите е и чуждо благо, понеже е насочена към друг човек. Защото принася полза на друг, а не на самия управляващ, нито само на един в общността. 18. Следователно, най-лош е този, който използва порочността против себе си и против приятелите си, а най-добър е онзи, който не за себе си използва добродетелта, а в полза на другите; защото това е трудно дело. 19. Следователно тази справедливост не е част от добродетелта, а е цялата добродетел, а противоположната – несправедливостта – не е част от порочността, а е цялата порочност. 20. А по какво се различават добродетелта и тази справедливост, е ясно от казаните неща; от една страна тя [добродетелта] е тъждествена на нея, а от друга страна по своята същност – не е, а доколкото е насочена към друг [човек], е справедливост, и доколкото е определено качество, взето абсолютно, е добродетел.

***Втора глава***

Но ние разглеждаме справедливостта като част на добродетелта; защото има някаква [специфична добродетел], както казахме. Същото се отнася и за несправедливостта, която се нарежда сред частите [на порочността]. 2. Има доказателство, че това е така: този, който действа според другите пороци, постъпва несправедливо, но не гледа своята изгода, например някой, който е хвърлил щита поради страхливост или е говорил по лош начин поради необузданост, или който не е помогнал с пари поради скъперничество; обаче когато се обогатява, често това не е съобразно с никой от тези пороци. И все пак не заради всичките, а заради някаква подлост и заради несправедливост го упрекваме. 3. Следователно има някаква друга несправедливост, като че ли част от цялата, и нещо несправедливо като част на несправедливото, което е против закона. 4. И още, ако един заради придобивка извърти прелюбодеяние и за да му се плати, а друг, получавайки и давайки нещо свое заради влечението, то този вторият би изглеждал, че е по-скоро невъздържан, отколкото алчен, а онзи, първият, – несправедлив, но не невъздържан. Тъй като е ясно, че е заради изгодата. 5. И още, всички други несправедливости винаги могат да бъдат приведени към някаква непристойност, както например ако някой е прелъстил – към невъздържаността, ако е изоставил този, който стои до него – към страхливостта, ако е ударил – към гнева, ако пък е извлякъл изгода – към никакъв друг порок, освен към несправедливостта. 6. Така че ясно е, че извън цялата, има някаква друга несправедливост, която е със същото име, понеже по определение са от един и същи вид; защото и двете имат сила в това, което е насочено към друг, обаче едната е насочена към почитта или имуществото, или спасението, или към това, за което ако имахме едно име, бихме обхванали всички тях и това, което носи удоволствието от изгодата. А другата е насочена към всички неща, към които и добропорядъчният. 7. И така, че има множество справедливости и че всяка е и някаква друга извън цялостната добродетел, е ясно; а каква и коя е, остава да разберем. 8. И тъй, определихме несправедливото и като противозаконното, и като неравното, а от друга страна справедливото – като законното и равното. По-горе споменатата несправедливост е съобразна на противозаконното. 9. Наистина, понеже несправедливото и противозаконното не са едно и също, а едното е като част по отношение на цялото, (защото всяко несправедливо е противозаконно, а всяко противозаконно е несправедливо) то и несправедливото и несправедливостта не са едни и същи, а са различни от онези, едните като част, а другите – като цяло; действително тази несправедливост е част от цялата несправедливост, също както и справедливостта е част от цялата справедливост. Така че трябва да се каже и за справедливостта, която е частна и за несправедливостта, която е частна, и по същия начин и за онова, което е такова – справедливо и несправедливо. 10. И тъй, нека оставим без внимание справедливостта и съответната несправедливост, нареждащи се до цялостната добродетел – първата бидейки използване на цялостната добродетел за друг, а втората – на порочността. И справедливото, и несправедливото, които са в съответствие с тях, е ясно как трябва да бъдат определяни; по-голямата част от законните неща се вършат от цялостната добродетел, защото законът предписва да се живее съобразно всяка добродетел, а съобразно всяка отделна подлост – забранява. 11. А нещата, които трябва да се правят, присъщи на цялостната добродетел, са тези именно, които са били определени от закона за възпитаване в общественото благо. А за възпитанието на всеки поотделно, от което мъжът е в общ смисъл добродетелен, дали се отнася до политиката или някоя друга наука, по-нататък трябва да се определи; защото може би не е едно и също един мъж да е във всяко отношение добродетелен и да е добър гражданин. 12. А от справедливостта, която е частен случай и съответното на нея справедливо, един вид е този, който се отнася до разпределянето на почест, или имущество, или всички други такива неща, които могат да бъдат поделени между живеещите в държавата. (В тях за един в сравнение с друг може да има неравно и равно). А другият вид е коригиращото право при сделки. 13. Този вид има две части : от сделките едни са доброволни, а други не са. Доброволни са такива като например продажба, покупка, даване на пари под лихва, залог, заем, залагане, отдаване и вземане под наем. Доброволни се наричат, понеже началото на такива сделки зависи от нашето желание. А от недоброволните едни са тайни, както например кражба, измама, приготвянето на отрови, сводничество, крадене на роби, убийство с измама, лъжесвидетелство; а други са свързани с насилие, например малтретиране, пленяване, убийство, грабеж, осакатяване, злословие, охулване.

***Трета глава***

След като и несправедливият е неравен, и несправедливото е неравно, то ясно е, че има и нещо средно между крайните. 2. А то е равноправното. Защото във всяка постъпка, в която има „повече“ и „по-малко“, има и равно. 3. Следователно, ако неправосъдното е несправедливо, то правосъдното е справедливо. На всички така изглежда, дори и без разсъждение. Но понеже справедливото равенство е средина, то и правосъдното би било нещо средно. 4. А равенството се разкрива най-малко между две [крайности]. По-нататък, по необходимост, справедливото е средно и равенство [спрямо нещо] и за някои, а като средина принадлежи на няколко неща, (а такива са по-голямото и по-малкото), и като равенство принадлежи на двама, а като справедливо е за определени хора. 5. Следователно, необходимо е справедливото да бъде най-малко в четири неща; защото и тези, за които настъпва, са двама, и нещата, спрямо които е, са две. 6. И едно и също е равенството и за хората, и за нещата – каквото е при нещата, такова е и при хората. Защото ако хората не са равни, няма да имат [равни неща], а оттук – битки и обвинения в съда, когато или равни хора неравни неща, или обратно – неравни хора равни неща имат и получават като дял. 7. И още, това е ясно от понятието „по достойнство“; защото всички казват, че справедливостта при разпределянето трябва да бъде според някакви заслуги; впрочем не всички наричат заслуга едно и също нещо – демократите казват, че е свободата, привържениците на олигархията – богатството, други – благородният произход, а аристократите – добродетелта. 8. Следователно правото има нещо, което му съответства. Защото влизащото в пропорция не е само за самите числа като единици, а изобщо за броя. Защото съотношението е изравняването на отношенията и се съдържа най-малко в четири неща. 9. Впрочем, че е разделено на четири, е ясно. Но е и непрекъснато, понеже използва единицата като двойка и я повтаря два пъти, например: А спрямо Б, както Б спрямо В. Съотношението на Б се казва два пъти, така че ако съотношението на Б се постави два пъти, съотнасяните неща ще бъдат четири. 10. Така и правото предполага най-малко четири и пропорцията е същата, защото те се разделят така, както и онези – на лица и вещи. 11. Следователно, така както А се отнася към Б, така и В към Г, и следователно в противоположен ред както А към В, така Б към Г. Следователно, така и цялото – към цялото; което именно разпределяне свързва по двойки. И ако по този начин бъдат поставени заедно, правосъдно са свързани по двойки. 12. Следователно свързването по двойки на А с В и на Б с Г е справедливост в разпределянето, а справедливото е средината на съотношението; понеже пропорционалността е средина, а справедливото е пропорционалност. 13. Математиците наричат такова съответствие геометрично; защото в геометрията става така, че и цялото спрямо цялото се отнася така, както всеки член на пропорцията – към съответстващия член. 14. Но това съответствие [пропорция] не е непрекъснато, защото няма числово един термин за човека и за обекта. Следователно справедливото е самото съответствие, а несправедливото – нещо в противоречие със съответствието. И така, [за несправедливото] има едно, което е повече, и друго, което е по-малко. Което именно се случва и в действителността. Защото този, който постъпва несправедливо, има повече, а към когото е постъпено несправедливо, има по-малко от благото. 15. По отношение на злото е обратното. Защото по-малкото зло в сравнение с по-голямото зло се определя като благо. 16. Защото по-малкото зло е по-достойно за избиране от по-голямото и това, което трябва да се избира, е благо, а то, колкото е по-желано за избиране, толкова по-голямо благо е. 17. И тъй, единият вид справедливост е този.

***Четвърта глава***

А оставащото едно е коригиращото [право], което се осъществява в сделките – и в доброволните, и в недоброволните. 2. Това право е различно по вид от предишното. Понеже прилаганото в разделянето право, което е присъщо на обществените неща, винаги е съгласно съответствието, за което говорих; защото ако се извърши разделяне на обществено имущество, ще бъде съгласно същото съотношение, по което се отнасят една спрямо друга платените вноски, и несправедливото е противоположното на това справедливо в противоречие със съответствието. 3. Правосъдността в договорите е, от една страна, нещо равно, а неправосъдността – неравно, но не съобразно с онова [геометричното] съответствие, а според аритметичното. Защото няма разлика дали добрият гражданин е ограбил лош или лошият – добър, нито дали добрият или лошият е извършил измама, а само по отношение на вредата законът търси разликата и се отнася към хората като равни – дали един е постъпил несправедливо, а с друг е постъпено несправедливо, и дали един е навредил, а друг е претърпял вреда. 4. Така че несправедливо е това неравно, което съдията се старае да изравни. Защото когато единият е ударен, другият е ударил, или пък ако единият убие, другият ще умре, то страданието и постъпката се разделят като неравни части; а съдията се опитва да изравни вредата, отнемайки ползата. 5. Защото се нарича – когато се говори най-общо за тези неща, макар и за някои това име да изглежда неподходящо – полза, както например за този, който е ударил, и вреда за онзи, който е понесъл удара. 6. Но когато понасянето е измерено, се нарича едното вреда, а другото полза. Така че при нещата, които са повече или по-малко това, което е средно, е равно, а ползата и вредата са едното – това което е в повече, а другото – обратно – повечето от благото и по-малкото от злото е ползата, а вредата – обратно. Тяхната средина е равното, за което казваме, че е справедливото. Следователно правото, което може да бъде възстановено, би било средното между вредата и ползата. 7. Затова и когато не са на еднакво мнение, [хората] прибягват до съдията; защото да отидеш при съдията е да се отправиш към правото. Защото съдията желае да бъде уподобен на одушевено право; и търсят среден съдия, а някои наричат съдиите посредници, понеже според тях, ако намерят посредник, ще получат правосъдна справедливост. 8. Следователно правосъдието е нещо средно, ако съдията е посредник. А съдията изравнява и това, както когато една линия е разделена на неравни части, с колкото по-голямата част е по-голяма от половината, с толкова по-малката е отдалечена от нея и й се прибавя. Но когато цялото се раздели на две, тогава казват, че имат своите неща – когато получат равни части. 9. Равното е средното между по-голямото и по-малкото съгласно аритметичното съответствие. Поради това се и нарича „дикайон“ (δίκαιον – справедливо, право), понеже е „двойно“ (δίχα), както когато някой каже „дихайон“ ( διχαιον – разделено на две), и „дихастес“ (διχαστής – който дели на две) вместо „дикастес“ (δικαστής – съдия). 10. Когато от две равни неща от едното отделят и прибавят към другото, то новото ще надвишава двете с толкова, а ако нещо бъде отделено от едно, но не бъде прибавено към другото, то едното ще надвишава само с тази част. Следователно едното с тази част надвишава средината, а средното с тази част надвишава това, от което тя е отделена. 11. И тъй, по това познаваме какво трябва да се отнеме от този, който има повече, и какво да се даде на онзи, който има по-малко. И това, с което едното надвишава средното, то трябва да се прибави на по-малкото, а толкова, с колкото е надвишавано средното, трябва да бъде отнето от по-голямото. 12. Има три линии, АА, ББ, ВВ, равни една на друга. От АА ще бъде извадена АД и ще бъде прибавена към ВВ и това ще бъде частта ВГ, така че цялата ГВВ надвишава ДА с ВГ и с ВЕ, следователно надвишава и ББ с ВА ( това ще бъде така и в другите науки – те биха изчезнали, ако правещото не направи предмета по качество и количество, а понасящото не получи „това количество“ и „това качество“). 13. Имената „вреда“ и „полза“ са произлезли от доброволната търговия; защото да имаш повече от собственото си, се нарича да извлечеш полза, а да имаш по-малко от тези неща, които първоначално си имал, се нарича да понесеш загуба, както например при купуването и продаването, и във всички възможности, които е дал законът. 14. А когато нито повече, нито по-малко неща, а едни и същи са получени, казват, че всеки има своите неща и че нито някой е загубил, нито някой е извлякъл полза. Така че справедливото е средното между някаква полза и вреда в нещата, които са недоброволни, и да имаш еднакво и преди това, и след това.

***Пета глава***

Но изглежда, че за някои разплатата е правосъдие изобщо, както казваха Питагорейците. Те определяха правосъдието като изобщо разплащане от своя страна с другия. 2. Впрочем, разплатата не се отнася към разпределителното право, нито към коригиращото. 3. Макар че Радамантското право това има предвид под правосъдие:

*„Ако изпиташ това, което си причинил, ще има*

*пълна справедливост.“*

4. Защото в много пунктове то е в противоречие с правото, например ако някой управляващ (άρχων) е ударил, не трябва да бъде ударен в отговор, докато ако някой е ударил него, не само трябва да бъде ударен, но и да бъде наказан. 5. И още: и доброволното, и недоброволното се различават много. 6. Впрочем в търговските контакти такава справедливост е свързващото – разплатата съгласно съответствието, а не съгласно равенството; защото и държавата чрез извършването на пропорционални неща се запазва. Или търсят за лошото да се разплатят, а ако не го направят, изглеждат робски, или за доброто – ако не го направят, не се получава обменяне, а продължават да съществуват чрез обменянето. 7. Затова и правят на достъпни места на пътя храм на Харитите – за да служи като ответно дарение. Защото това е същото като благодарност – трябва на показалия благоволение да се окаже в отговор твърде голямо благоволение, а след това да се започне на него обратно да се дава благоволение. 8. А замяната става чрез съответствието при свързване по диаметъра, например нека домостроителят е А, обущарят – Б, къщата – В, обувката Г. И тъй, трябва домостроителят да вземе от обущаря неговото изделие и да му даде в замяна нещо свое. Следователно ако най-напред е имало пропорционално равенство, след това е имало разплащане, то ще стане това, което казахме; ако пък не, нито е равно, нито се запазва [общността]. Защото нищо не пречи изделието на единия да бъде по-добро от това на другия, следователно те трябва да бъдат изравнени. 9. Това е така и при другите изкуства. Защото те биха изчезнали, ако правещият не направи определено количество и качество, и ако получаващият не получи това именно, и толкова, и такова. Защото от двама лекари не става общество, а от лекар и земеделец, и изобщо от различни хора, а не от еднакви; но те трябва да бъдат изравнени. 10. Затова трябва по някакъв начин да бъдат сравними всички неща, за които е присъщо да бъдат обменяни. Заради това се е появила монетата и служи по някакъв начин за посредник – тя измерва всички неща, както и надвишаването и недостига, и също колко обувки са равни на къща или храна. По-нататък, трябва за това, което този строител е направил за обущаря, толкова обувки да даде обущарят срещу къща или храна. Ако не беше така, нямаше да има нито размяна, нито общество. Ако не можеха по някакъв начин да се изравняват неравните неща, нямаше да го има и това [изравняващо средство]. 11. Следователно, трябва всички неща да бъдат измервани с едно, както се каза по-напред. А то е ползата, която свързва всички неща; защото ако нищо не свързваше хората или пък не по еднакъв начин, нямаше да има нито търговия, нито щеше да е същата. И, като заместваща необходимостта, възникнала монетата по обща уговорка, и оттам има и името си – *nomisma* – защото не по природа, а съгласно закон (νὁμος) съществува и от нас зависи, дали да я променим или да я изведем от употреба. 12. Поради това, разплащане ще има, когато нещата бъдат изравнени така, както земеделецът е спрямо обущаря, и така както изделието на обущаря е спрямо това на земеделеца. Но схема на размяната трябва да се прави не тогава, когато вече са я извършили – иначе всеки от крайните [членове] в пропорцията ще има и двете превъзходства, а тогава, когато всеки има своите неща – по такъв начин са равни и участват в общността, а това е равенството между тях. Нека земеделецът е А, храната В, обущарят Б, неговото произведение, изравнено с храната – Г. Ако не се заплащаше но този начин, нямаше да има общество. 13. И понеже вече необходимостта свързва, като че ли съществува единство, ясно е че когато не съществува взаимна необходимост един от друг за двамата едновременно, или за единия, то не търгуват, и тогава става така, че това, което един има, от него друг се нуждае, както например нуждаещите се от вино дават пшеница за износ. Следователно и това [хлябът и виното] трябва да бъде изравнено. 14. И ако в момента нищо не е необходимо, монетата в бъдеща търговия ще бъде гаранция за нас, че ще имаме нещата, ако стане нужда; трябва този, който я носи, да я има, за да може да вземе [необходимото му]. Същото ще претърпи и монетата – защото не винаги може да има равна сила. Но също така тя повече клони да остане постоянна. Затова трябва всички неща предварително да имат цена – по този начин винаги ще има търговия, а ако я има нея, ще има и общество. Следователно монетата са направили като съответстваща мярка и тя се изравнява. Защото нито обществото щеше да съществува, ако не съществуваше търговията, нито търговията – ако не съществуваше изравняване, нито изравняването – ако не съществуваше съизмеримост. В действителност е невъзможно неща, които твърде много се различават, да станат съизмерими, но спрямо нуждата [това] е възможно в достатъчна степен. 15. Затова трябва да съществува някаква единица и тя е съгласно споразумение, затова се нарича монета, а тя прави всички неща съизмерими; защото всички неща се измерват с монетата. Нека къщата е А, десет мини – Б, легло – В. И тъй, А ще бъде половината на Б, ако цената на къщата е пет мини, или равна на толкова, а ако леглото е една десета част, В ще бъде 1/10 от Б; и тъй, ясно е колко легла са равни на една къща, понеже тя е пет. 16. Че такава е била търговията преди да съществува монетата, е ясно. Защото няма разлика дали пет легла се дават срещу една къща или нещо, което е равно на пет легла. 17. И тъй, какво е несправедливост и какво правосъдие, се каза. А след като това е определено, ясно е, че да се постъпва справедливо е средно между „да постъпваш несправедливо“ и „с теб да постъпват несправедливо“. Защото едното е да имаш повече, а другото – по-малко. Но правосъдието е средина не по същия начин, както изначалните добродетели, а понеже е присъщо на средината, а несправедливостта – на крайностите. И правосъдието е това, според което справедливият се нарича годен да извършва, съобразно съзнателен избор, това, което е справедливо, и склонен към разпределяне и между себе си и друг, и между други, не по такъв начин, че от това, което трябва да бъде избрано, повече да бъде за него, а по-малко за ближния, а от вредното – обратно, но така, че да е равно според съответствието, и по същия начин между други хора. 18. А, обратно, несправедливостта предполага несправедливото. Това е надвишаването и недостигът на полезното или вредното в противоречие със съответстващото. Несправедливостта е излишък и недостиг, понеже е причина за надвишаването и недостига – когато някой за себе си от полезното взема в излишък, а от вредното – по-малко; за другите като цяло е но същия начин, а за това, което е извън съответствието – по който от двата начина се случи. А при несправедливата постъпка по-лекото е да понесеш несправедливост, а по-голямото – да постъпиш несправедливо. 19. Относно справедливостта и несправедливостта – каква е природата на всяка от двете – нека бъде казано така, и по същия начин – и относно справедливото и несправедливото в общ план.

***Шеста глава***

Но понеже се случва този, който постъпва несправедливо, още да не е несправедлив, пита се в какво несправедливо дело, постъпвайки несправедливо, човек е несправедлив с оглед на някаква конкретна несправедливост, например, дали крадецът или прелюбодеецът, или разбойникът? Или такава разлика няма да има? Защото може да се случи и някой да влезе във връзка с жена, знаейки че е омъжена, но причината да не е съзнателният избор, а страстта. 2. И тъй, от една страна постъпва несправедливо, а от друга – не е несправедлив, както например не е крадец, а е откраднал, не е прелюбодеец, а е прелъстил, и по същия начин и за другите неща. 3. По-горе беше казано по какъв начин се отнасят разплатата и правото. 4. А не трябва да крием, че това, което търсим, е абсолютното право и правото в обществото (πολιτικόν δίκαιον) Последното съществува при живеещите общо, за да имат независимост свободнородените и равните или по съответствие, или по брой. Така че за които това не съществува, за тях помежду им няма гражданско право, а има някакво подобие на право. Защото право съществува за хората, за които има закон, насочен към тях; а законът е за тези неща, в които е и несправедливостта; защото справедливостта е съд над справедливия и несправедливия. Сред онези, сред които има несправедливост, сред тях е и извършването на несправедливи постъпки, а при които има извършване на несправедливи постъпки, не при всички тях има несправедливост; а това е да определяш за себе си повече от благата, които са такива безотносително, и по-малко от злините, които са такива безотносително. 5. Затова не позволяваме да управлява човек, а закон, понеже човекът прави споменатите неща за себе си и става тиранин. А управляващият е пазител на правото, затова ако е на справедливостта, то е и на равенството. 6. Затова се смята, че няма за себе си повече, ако е справедлив, защото не разпределя за себе си повече от абсолютното благо, освен ако не му се полага пропорционално. Затова го прави за друг и затова казват, че справедливостта е благо за другите, както и ние казахме по-горе. 7. Следователно, трябва да му бъде дадено някакво възнаграждение, а то е чест и почит. За когото тези неща не са достатъчни, той става тиранин. 8. Правото на господаря и това на бащата не са еднакви с горното, но са подобни. Защото несправедливост в абсолютен план не съществува при хората, когато е насочена към техни собствени неща, а като че ли част от човека са робът и детето, чак докато стане възрастен и се отдели. 9. Никой не избира съзнателно да вреди на себе си. Затова не съществува несправедливост към себе си. Следователно, обществото нито е несправедливо, нито е справедливо, защото съществува съобразно закона и при тези, у които по природа има място законът, а те са тези, за които съществува равенство в това да управляваш и да бъдеш управляван. Затова правото е повече към съпругата, отколкото към децата и робите. Защото това е семейно право, а то е различно от гражданското.

***Седма глава***

От гражданското право една част е естественото, а друга е узаконеното. Естественото е това, което навсякъде има една и съща сила, и то не понеже за такова го смятат или не. Узаконеното пък е това, за което няма разлика дали в началото се постъпва по един начин или по друг, а има разлика, когато то бъде установено – например освобождаването срещу откуп една мина или принасянето в жертва на Зевс на коза, а не на две овце, и също всички отделни неща, определени със закон, както например принасянето в жертва на Бразида и вземането на решения с гласуване. 2. Изглежда, че за едни всички неща са такива, понеже непроменливото по природа има еднаква сила навсякъде, както огънят и тук, и в Персия гори, но виждат, че справедливите неща са променливи. 3. Но това не е така изобщо, а само при определени обстоятелства. Все пак, при боговете промяната е изключена, а при нас [хората], макар и да има нещо [правово] по природа, всичко това е променливо. И едно е по природа, а друго – не по природа. 4. А кое от тези неща, които могат и по друг начин да бъдат, е по природа, и кое – не, а е законно и по споразумение, и дали и двете са еднакво променливи, е ясно. По отношение на другите неща същото разграничение подхожда; защото дясната ръка е по-добра по природа, макар че може някои да станат ловки и с двете ръце. 5. А тези от справедливите неща, които са съгласно споразумение и съобразно полезното, са подобни на мерките; защото не навсякъде са равни мерките за вино и жито, а където ги купуват са по-големи, където пък ги продават, са по-малки. По същия начин и справедливите неща, които са такива не по природа, а от човека, не са едни и същи навсякъде, понеже и държавите не са еднакви, а само една е най-добра навсякъде съобразно природата си. 6. Всяко от справедливите и законните неща е отнесено към действията на хората, как го общите неща по отношение на отделните. Защото извършените неща са много, но всяко от тях като общо е само едно. 7. Обаче има разлика между несправедливата постъпка и несправедливото, и между справедливата постъпка и справедливото. Несправедливостта съществува по природа или според установения ред; едно и също нещо, след като вече е било направено, е несправедлива постъпка, а преди да е било направено, не е, а е несправедливо. По същия начин е и за справедливото дело. Общото се нарича по-често постъпване справедливо (δικαιοπράγημα ) а справедливо дело (δικαίωμα) се нарича коригирането на несправедливата постъпка. Всяко конкретно от тях, и какви видове са те, и колко, и към кои неща имат отношение, по-нататък ще бъде разгледано.

***Осма глава***

След като справедливите и несправедливите неща са такива, каквито казахме, то човек постъпва несправедливо и справедливо, когато ги върши доброволно; когато е против волята му, нито справедливо постъпва, нито несправедливо, а според случайността. Хората извършват тези неща, които според случая са справедливи или несправедливи. 2. А несправедливото дело (πράγημα) и постъпването несправедливо се различават по това, дали са доброволно или недоброволно извършени. Защото когато нещо е доброволно, тогава бива упреквано и тогава е несправедливо дело; следователно, нещо ще бъде несправедливо, но още не несправедливо дело, ако не е добавена доброволност. 3. А доброволно наричам, както и по-рано беше казано, това, което някой прави съзнателно и като знае, че зависи от него и не незнаейки срещу кого, как и какво, както например: кого удря, с какво и заради какво, а всяко от тези неща не е нито случайно, нито принудително, както ако някой вземайки ръката му, е ударил друг, без той да иска; защото не е зависело от него. Може да се случи удареният да е баща, като [този който удря] знае, че е човек или някой от присъстващите, а не знае, че е баща. По същия начин ще бъде разграничено какво е такава постъпка, по каква причина е, и изцяло извършването й. Обаче това, което е извършено без да се знае, или не е неизвестно, не зависи от извършващия го, или е под въздействие на сила, е недоброволно. Защото много неща, които виждаме, че съществуват по природа, ние и извършваме, и търпим, но никое от тях не е нито доброволно, нито недоброволно, както например стареенето или умирането. 4. По същия начин и случайността влияе на несправедливите и справедливите неща; защото ако някой върне оставения залог недоброволно или поради страх, трябва да се каже, че той нито несправедливо, нито справедливо е постъпил, а според случая. По същия начин и за този, който по принуда и недоброволно не е върнал оставения залог, трябва да се каже, че по случайност е постъпил несправедливо и е извършил несправедливи неща. 5. А от доброволните неща някои правим, като сме направили съзнателен избор, а други – без него, защото съзнателно е избрано това, за което предварително сме взели решение; когато не сме взели решение, няма съзнателен избор. 6. Три са вредите в обществото. Тези, които се правят поради незнание, са грешки, когато някой ги направи без да съзнава правилно нито спрямо кого, нито какво, нито по какъв начин, нито заради какво; защото е смятал или не да нарани или не с този инструмент или не този човек, или не по дадена причина, а се е случило не това, което е мислил, както например не да нарани, а да убоде, или не определения човек, или не по определения начин. 7. Следователно когато вредата възникне непредвидено, това е недоразумение, а когато не е непредвидено, но без порочност, е грешка; защото човек греши, когато у него е причината на вината, а недоразумение има, когато тя е вън от него. 8. А когато знае, но не е взел решение предварително, е несправедливо дело, както например нещата, които се случват на хората под влияние на гняв или други чувства, които са под натиск или естествени. Онези, които така вредят или грешат, постъпват несправедливо и такива неща са извършване на несправедливост, обаче заради тях хората все още не са несправедливи, нито покварени; защото вредата не е поради порочност. 9. Но когато е по силата на съзнателния избор, човекът е несправедлив и порочен. Затова правилно се преценяват постъпките, извършени поради гняв, а не нарочно, понеже започва не този, който действа с гняв, а който е разгневил. 10. И още: спорът е не за това, дали е станало или не, а за правото. Защото гневът е към това, което изглежда несправедливост. Защото не се спори за нещо, което е станало, както при сделките, където по необходимост единият е порочен, освен ако не го прави поради забравяне; съгласявайки се за предмета, спорят за това на чия страна е справедливостта; а този, който преднамерено е направил нещо лошо, не е незнаещ; така че единият смята, че е претърпял несправедливост, а другият– не. 11. И затова, ако е навредил, като има предварително направен съзнателен избор, постъпва несправедливо. И от тези несправедливи дела постъпващият несправедливо вече става несправедлив, когато премине извън пропорционалното или равното. По същия начин и справедливият, когато по съзнателен избор постъпва несправедливо. Обаче постъпва справедливо само когато действа по своя воля. 12. А от доброволните неща едни могат да заслужат снизхождение, а други са непростими. Защото когато се извършват от хора не само незнаещи, но и които от незнание грешат, са простими, а които не поради незнание, а незнаейки и поради чувство, което не е нито естествено, нито човешко, не са простими.

***Девета глава***

Някой може да се съмнява дали е достатъчно направеното от нас разграничение по отношение на това да търпиш несправедливост и да извършиш несправедливост. Преди всичко дали е така, както е казал Еврипид, говорейки странно:

*„Убих майка си, казано с две думи,*

*по своя воля и по нейна воля,*

*или по нейно желание, не по своя воля.“*

Дали действително може да стане така, че доброволно да понесеш несправедливост, или не може, а това винаги е недоброволно, както и извършването на несправедливост винаги е доброволно? И тъй, дали за всеки е или по този начин, или по горния, щом да извършиш несправедливост винаги е доброволно? Или се понася несправедливост в един случай доброволно, а в друг – недоброволно?. 2. По същия начин е и за това да търпиш правосъдие. Защото постъпването справедливо винаги е доброволно, така че разумно е да се противопоставяш еднакво на всяко от двете – и на търпенето на несправедливост, и на това да търпиш правосъдие; това или е доброволно, или недоброволно. Защото би изглеждало абсурдно, ако винаги доброволно човек приема да бъде съден. Нали някои не по своя воля приемат да бъдат съдени. 3. Затова някой би могъл да се съмнява дали всеки, който е подложен на несправедливост, е третиран несправедливо, или както е за извършването, така е и за понасянето. В действителност, възможно е случайно да се получи справедливост и в двата случая. Ясно е, че по подобен начин е и за извършването на несправедливости. Защото не е едно и също да извършиш несправедливости и да постъпваш несправедливо, нито да търпиш несправедливости и спрямо теб да е извършена несправедливост. По същия начин е и за това да постъпиш справедливо и да бъдеш подложен на правосъдие; защото не е възможно да понесеш несправедливост, ако няма някой, който да извършва несправедливост или да бъдеш подложен на правосъдие, без някой да постъпва справедливо. 4. Ако да извършваш несправедливост е просто да навредиш на някого по своя воля, а по своя воля означава да знаеш и на кого, и с какво, и по какъв начин, то невъздържаният по своя воля вреди на самия себе си, следователно, знаейки, че той ще понесе несправедливост, и прави възможно той самият към себе си да постъпи несправедливо. А това е един от спорните въпроси: дали е възможно да стане така, че някой да извърши несправедливост към самия себе си. 5. И още, може някой по своя воля поради невъздържаност да претърпи вреда от някой друг, който доброволно я причинява, така че да стане така, че който по своя воля прави нещо, да претърпи несправедливост. Или пък определението не е правилно, а към това, че нанася вреда този, който знае и на кого, и с какво, и по какъв начин, трябва да се прибави и „против желанието си“. 6. Действително: всеки по своя воля търпи вреда и понася несправедливи неща, но никой по своя воля не търпи несправедливи постъпки; Защото никой не желае – нито дори невъздържаният – а го прави против желанието си. Защото никой не желае това, което не смята за добропорядъчно и невъздържаният прави неща, за които смята, че не трябва да се правят. 7. А пък даващият своите неща, така както Омир казва, че Главк дава на Диомед:

*„Изковани от злато срещу направени от мед*

*на стойност сто таланта срещу такива на*

*стойност девет таланта.“,*

не търпи несправедливост. Защото в негова власт е дали да даде, но не е в негова власт дали да претърпи несправедливост, а трябва да има някой, който да постъпи несправедливо. 8. И тъй, че понасянето на несправедливост е недоброволно, е ясно. И още, от избраните от нас неща остават две, за които да кажем: дали постъпва несправедливо този, който е придобил повече от това, което заслужава, или който има повече, и дали може да стане така, че сам към себе си да постъпи несправедливо. 9. Защото е възможно първото, което споменахме, и постъпва несправедливо разпределящият, а не този, който има повече; тогава, ако някой разпредели на друг повече, отколкото на себе си, знаейки това и по своя воля, той сам към себе си постъпва несправедливо. Смята се, че умерените правят именно това; защото добрият е склонен да намалява своя дял. Може би това не е просто? Защото ако се случи, от чуждото благо се обогатява, например от славата или абсолютното добро. И още, въпросът се разрешава и според определението за извършването на несправедливост: не понася нищо против своята воля, така че не търпи несправедливост, а ако е иначе, то само вреда търпи. 10. Явно и разпределящият постъпва несправедливо, но не винаги имащият повече; постъпва несправедливо не този, у когото е заложено несправедливото, а този, у когото е заложено да прави това по своя воля. Това е източникът на действието и той е у този, който разпределя, а не у този, който получава. 11. И още, понеже различен смисъл се влага в „да правиш“, то така се казва, че неодушевените убиват – и ръката, и робът, на когото е било заповядано, но не постъпва несправедливо, макар и да извършва несправедливи неща. 12. И също, ако някой съди, без да знае, той постъпва несправедливо не съгласно законното правосъдие и отсъждането не е несправедливо, а е в друг смисъл несправедлив – законното право е различно от онова, първичното; а ако такъв, който знае, е отсъдил несправедливо, се обогатява и той или заради благодарност, или от отмъщението. 13. Следователно, както [този], който е взел участие в несправедлива постъпка, така и този, който с такава цел е отсъдил несправедливо, е получил повече; Защото който с такава цел е присъдил полето, е взел не полето, а сребро. 14. Хората смятат, че постъпването несправедливо зависи от тях и затова също и, че справедливостта е лесно нещо. Но не е така; защото да се сближиш със съпругата на съседа и да удариш този до теб, и да дадеш подкуп, е лесно и е във властта на човек, но за тези, които са устроени така, че да го правят, не е нито лесно, нито зависи от тях. 15. По подобен начин се смята още, че да познаваш справедливите и несправедливите неща не е нещо мъдро, понеже нещата, за които законите говорят, не е трудно да се разберат. Но те не са справедливите неща, освен по случайност, а са справедливи, когато по определен начин се извършват и по определен начин се прави разпределение. Това е по-голямо дело от това да знаеш здравословните неща, понеже и там е лесно да знаеш меда и виното, и кукуряка, и изгарянето, и порезната рана, но по какъв начин трябва да се прилагат с цел да се постигне здраве, и на кого, и кога – такова дело е толкова трудно, колкото да бъдеш лекар. 16. Поради това смятат, че това не е по-малко присъщо на справедливия – да постъпва несправедливо, а дори по-добре може да направи всяко от тези неща: и да се сближи с чужда съпруга, и да удари, и смелият да хвърли щита, и който е обърнал гръб на врага, да избяга. Но да се страхуваш и да постъпваш несправедливо не е да правиш тези неща (освен случайно), а означава да правиш тези неща точно по този начин, когато имаш това нравствено качество, също както да лекуваш и да излекуваш не е в това да режеш или да не режеш, да даваш целебни средства или да не даваш, а да имаш определено качество. 17. Правосъдието се намира у онези, които са причастни към нещата, които са блага сами по себе си, но имат излишък и недостиг. У някои няма излишък от тях, както например може би, у боговете, а у други няма никаква част, която да е полезна – у тези, които са непоправимо лоши,- а всички неща им вредят, за други пък е в различна степен. Поради това е и човешко [правосъдието].

***Десета глава***

Имаме да говорим и за добротата и за доброто, и как добротата се отнася към справедливостта и доброто – към справедливото. Защото на тези, които ги изследват, нито им изглеждат просто същите, нито пък са различни по род, и когато хвалим доброто, хвалим и човека, който е такъв, така че хвалейки и други неща, пренасяме към „добродетелен [човек]“, за да изясним, че добрият ('επιεικής) е по-добродетелен. А понякога, като се придържаме към думата, изглежда странно, че доброто, противно на справедливото, е нещо, което заслужава да бъде хвалено. Защото или справедливото не е добропорядъчно, или доброто не е справедливо, ако е различно; или ако и двете са добропорядъчни, то те са едно и също. 2. Следователно, затруднението вероятно произтича поради тези неща във връзка с доброто, но всички тези неща по някакъв начин са правилни и по нищо не си противоречат. Доброто е справедливо, щом е по-добро от определено справедливо, но не по такъв начин, че да е някакъв друг род, различен от справедливото. Следователно едно и също са справедливо и добро, и от тях двете, – които са добропорядъчни – по-силно е доброто. 3. А съмнението се създава от това, че доброто е справедливото, но не като закон, а като поправяне на законното право. 4. Причината е, че всеки закон касае общото, но има неща, за които не е възможно [той] правилно да говори в общ вид. Следователно при случаите, където е необходимо да се говори общо, а не може да бъде правилно, законът има предвид това, което е най-често, не без да знае това, което е погрешно. И така е не по-малко правилно. Защото грешката не е нито в закона, нито в законодателя, а в естеството на нещото; защото именно такава е материята на практическите неща. 5. Следователно, когато законът е за общото, а нещо става, подлежащо на закона, но не като общ случай, тогава правилното е доколкото законодателят нещо е пропуснал и е сгрешил, говорейки общо, да поправят пропуснатото, за което и законодателят, ако е присъствал там, би казал така, и ако е знаел, би създал закон. 6. Затова [доброто] е право, и по-добро от всяко право, но не от абсолютното право, чиято грешка идва от това, че е общо. И тъй, такава е природата на доброто – поправяне на закона в това, в което нещо не му достига поради това, че говори общо. Тази е причината и за това, че не всички неща се подчиняват на закона – понеже за някои не е възможно да бъде създаден закон, така че е необходимо вземане на решение с гласуване. 7. Защото за нещо неопределено и нравилото е неопределено, както олово е канонът в архитектурата на Лесбос; както то се променя по формата на камъка и не остава да съществува канонът, така и решението с гласуване е в зависимост от нещата. 8. И тъй, какво е доброто, и какво е справедливото, и от кое правосъдие е по-добро, е ясно. А оттук е ясно и какъв е добрият. Този, който е склонен да прави избор за такива неща и да ги извършва, и който е не строго справедлив, с което да прави лошо, а е склонен да отстъпи, макар и имайки подкрепата на закона, той е добър. И това качество е доброта, която е някаква справедливост и не някакво различно от нея качество.

***Единадесета глава***

Дали е възможно някой сам към себе си да постъпва несправедливо, е ясно от казаните неща. Една част от справедливото е онова, което е установено от закона в съгласие с всяка добродетел, както например законът не заповядва човек да се самоубие; а нещата, които не заповядва, тях забранява. 2. И още, когато някой причинява вреда против закона, без да е претърпял вреда, а по своя воля, той постъпва несправедливо, а самоубиецът по своя воля [причинява вреда], знаейки и на кого, и по какъв начин вреди. И който поради гняв убие себе си, по своя воля прави това против здравия разум. А това законът не позволява. 3. Следователно постъпва несправедливо. Но към кого? Дали към държавата, а не към себе си? Защото доброволно страда, а никой не търпи несправедливост по своя воля. Затова и държавата го наказва, и някакво безчестие се отрежда на този, който е унищожил себе си, като на такъв, който е постъпил несправедливо по отношение на държавата. 4. И още, съобразно правилото, този, който върши несправедливост^ просто несправедлив. Но той не е изцяло лош, защото не е възможно да постъпва несправедливо към самия себе си. Това е довод, различен от онзи [предишния]. В определен смисъл несправедливият е покварен като страхливия, но не като този, който носи цялата несправедливост, така че не съобразно с нея постъпва несправедливо. Впрочем едно и също за него би било едновременно да отстъпи и да настъпи, но това е невъзможно, а винаги по необходимост справедливото и несправедливото съществуват между повече хора. 5. И още това, което се прави доброволно и съгласно съзнателен избор, става и по-рано. Защото някой, след като е понесъл [несправедливост], когато прави същото в отговор, не се счита, че постъпва несправедливо, а [само такъв] който спрямо себе си същите [несправедливи] неща едновременно и понася, и извършва. И тъй, по своя воля би претърпял несправедливост. 6. Освен това извън несправедливите постъпки – освен в отделни случаи – никой не постъпва несправедливо: никой не прелюбодейства със собствената си съпруга, нито краде своите неща. Изобщо постъпването несправедливо към себе си се преценява съобразно с определението, [което дадохме], че „всеки понася несправедливост по своя воля“. 7. И тъй, ясно е, че и двете неща са лоши – и да понасяш несправедливост, и да постъпваш несправедливо. Защото едното има по-малко от средината, а другото – повече, както здравето в лечителското изкуство и добрата упражненост в гимнастиката. Обаче да се извършва несправедливост е по-лошо; защото да се извършва несправедливост е свързано с порочност и заслужава укор – или с пълната и абсолютна порочност, или с близката до нея (защото не всяко доброволно нещо е свързано с несправедливостта), а да търпиш несправедливост не е свързано с порочност и несправедливост. 8. Само по себе си, следователно, да се търпи е по-малко лошо, а нищо не препятства това да бъде по-голяма злина при стечение на обстоятелствата. Но това не е предмет на грижа на изкуството. Плевритът се смята за по-опасна болест от раняването; все пак се случва понякога второто да бъде по-опасно, ако се случи този, който е бил ударен, поради падането да бъде хванат от враговете и да умре. 9. Чрез метафора и по еднаквост може да се каже, че правото може да съществува у някого не по отношение на самия него, а за някои части [на душата], но не всяко право, а господарското или семейното. В тези наши обяснения имащата разум част на душата е разделена от лишената от разум. Към тях гледат и смятат, че съществува несправедливост по отношение на самия човек, понеже в тях може да се изстрада нещо въпреки собствените желания. Така че, впрочем, в частите на душата правото в отношение една спрямо друга е нещо като отношението между този, който ръководи и този, който се подчинява. 10. И тъй, по отношение на справедливостта и другите нравствени добродетели, нека по този начин бъде обяснено.

Обяснителни бележки към книга V

(местоположенията им не са отбелязани)

1. В тази книга личи ясно връзката между етиката и политиката. Понятието „справедливост“ е общата логическа „основа“, върху която се изграждат много от главните определения на етиката и политиката. Срв. Никомахова етика, I, 8; VII, 1; Голяма етика, I, 33. Аристотел изхожда от социалния опита, който хората имат за едно или друго нравствено явление, взема предвид също мненията, които са изказани и установените вече определения и нормите на житейската практика. Особено внимание се обръща на спорните въпроси и затрудненията, възникващи при анализа и характеризирането на съответното нравствено явление. Преди (Никомахова етика, 1,8) той е отбелязал: „Трябва да се изследва принципът на щастието не само като се основаваме на нашите заключения и разсъждения, но също и на съществуващото мнение. Защото реалното се съгласува само с истината...“ По-нататък (Никомахова етика, VII, 1) авторът отново ще се върне към своя подход, като подчертава: „Трябва, както направихме другаде, да установим фактите, такива, каквито изглеждат, да дискутираме и изложим възможно най-широко разпространеното общо мнение за тези страсти, или поне това, което е главното и същественото“.
2. Понятието за справедливост е свързано логически и смислово с разбирането за държавата, а правото е мерило за справедливостта и следователно регулираща норма на политическото общуване (Политика, I, I, 12). „Държавното благо“ е справедливостта, т.е. „общата полза“, на която е подчинена, в края на краищата, човешката дейност в нейните „крайни“ и определящи аспекти (Политика, III, VII, 1). А „несправедливостта се състои в това, че едни хора се ползват от почитта, а други са лишени от нея, като не се взема предвид достойнството на едните и на другите. Справедливостта пък в този случай се състои в това, ако почитта се дава по достойнство“, т.е. всекиму по заслугите му (Политика, V, II, 4).
3. Характерен е пасажът от Политика (III, IV, 1), който гласи: „Държавното устройство е редът в организацията на държавните длъжности изобщо, и на първо място на върховната власт: върховната власт навсякъде е свързана с реда на държавното управление, а последният именно представлява държавното устройство. Аз имам предвид държавното устройство. Аз имам предвид например това, че в демократичните държави върховната власт е в ръцете на народа; в олигархии, напротив, – в ръцете на немного хора; затова и държавното устройство в тях ние наричаме различно.“
4. В митологията справедливостта е персонифицирана в образа на Дике. В Дела и дни, 256-264 на Хезиод четем:

*„Също девойката Правда (Дике), на Зевс дъщеря, съществува,*

*равна, почтена между боговете, в Олимп господари.*

*Щом като някой, презрял я, вреда с лъжа нанесе й,*

*бързо край татко си Зевс, потомък на Кронос, присяда,*

*хорските мисли коварни описва му тя, а пък после*

*плаща народът срама на царете, що с помисли лоши*

*само неправда раздават и с хитри я думи прикриват.*

*Туй да избягвате вий, дароядни царе, да са прави*

*думите ваши, съвсем отвикнете от криви присъди.“*

Според Диоген Лаерций (II, 16) учителят на Сократ Архелай твърдял, че справедливото съществува не по природа, а според законите, които хората установяват в държавата. Така и за Аристотел понятието за справедливостта е свързано главно с представата за държавата и гражданското общуване на хората (Срв. Политика, I, I, 12). А в Реторика (I, 9) се изказва мнението, че добродетелта трябва да „владее“ своето съобразно законите на държавата. Срв. Голяма етика, I, 33.

1. По всяка вероятност позоваване на някой поет.
2. Думи на поета Теогнид от Мегара, живял през VI в. пр. н. е., автор на гноми (мъдрости, сентенции) и наставления.
3. Гнома на Биант от Приена (Мала Азия), един от седемте мъдреци на Елада. Тази мъдрост е изразена и от други антични автори. Тя се приписва и на Солон. В Антигона, 175-177 Софокъл пише:

*„Не можем да познаваме у всекиго*

*душа, сърце и ум преди в законите*

*и във властта да е показал опитност.“*

1. Срв. Платон, Държавата, 343 с; Закони, 630 с.
2. Тази разлика е аналогична на разликата между политиката и етиката, между учението за управлението и учението за морала. Добродетелта, отнесена към друг индивид, е справедливост, а, взета сама по себе си, е нравствено качество в абсолютния смисъл на думата, т.е. общото и същността.
3. Срв. Никомахова етика, X, 9.
4. Срв. Политика, III, II, 1-11.
5. Вж. Голяма етика, I, 33: „Справедливото по отношение на друго е равенство. В действителност несправедливото е неравенство. Така, когато хората придобиват хубави неща повече, а лоши по-малко, то тук е налице неравенство, и е прието да се мисли, че по този начин вършат несправедливост... Ако несправедливостта се свежда до неравенството, то е очевидно, че справедливостта и справедливото се състоят в равенството на задълженията.“
6. Срв. Платон (Закони, 757 с), за когото справедливото или равенството предполага не толкова личните добродетели и тези на предците, а произтича преди всичко от имущественото състояние. По израза на философа съобразно това се разпределят също „длъжностите и почестите“.
7. Истинско равенство е равенството по достойнство. В Политика (V, I, 6-9) Аристотел пише: „Изобщо навсякъде отсъствието на равенство е причина за негодувания, щом като на него не съответства действително неравенство. Нали и пожизнената царска власт е неравенство, ако тя е сред равните. Равенството бива два вида: по количество и по достойнство. Под количествено равенство аз разбирам тъждество и равенство в смисъл на количеството или размера, под равенство по достойнство – равенство в смисъл на съотношение. Например в количествено отношение три е повече от две..., а в смисъл на съотношение – еднаквото четири е повече от две, две – повече от едно: нали равните части са две от четири и единицата от две... Безусловно справедливо може да бъде само равенството по достойнство... Едни от хората смятат, че ако те са равни относително, то трябва да бъдат равни и изобщо. Други, признавайки себе си относително неравни, претендират за такова неравенство в своя полза във всяко отношение. Оттук възникват предимно два вида държавно устройство – демокрация и олигархия: благородния произход и добродетелта са присъщи на немного хора, а противоположните качества – на мнозинството... Изобщо погрешно е да се стремим просто да се запазва навсякъде единият и другият вид равенство. И доказателство за това е фактът, че след това нито един вид държавно устройство, основан на такъв род равенство, не е устойчив. Обяснението е в това, че погрешното първоначало може да доведе само към един или друг лош изход. Затова в един случаи трябва да се ръководим от количественото равенство, а в други – от равенството по достойнство.“
8. I--------I--------I

А Е А

I-----------------I

В М

I--------I--------I------I

С F С D

1. Законът за разплатата (отмъщението) е известен от най-древни времена (т.нар. Мойсеев закон). Той фигурира в законите („око за око, зъб за зъб“) на Хамурапи (XVIII в. пр. н. е.). В Голяма етика (I, 33) Аристотел разяснява това гледище на питагорейците. „Справедливостта е също и взаимопонасяне. Но не в смисъл, какъвто влагали питагорейците. Те смятали, че справедливо е човек да понася онова, което е сторил на другия. Но такова определение не може да се отнася към всеки. Нали не е едно и също справедливото за слугата и за свободния човек... Съотношението, което е налице между свободния и роба, съществува и между отговорното действие и действието на роба. Такова пропорционално ще бъде и отношението на свободния към свободния човек. Ако някой извади око на друг, то справедливо е в отговор и на него не само окото му да извадят, но и да понесе повече... Защото той именно пръв е постъпил несправедливо; той е двойно несправедлив и е справедливо пропорционално на несправедливостта да понесе в отговор повече от онова, което е сторил“. Т.е. простото равенство в действията на хората още не е свидетелство за справедливост. Аристотел тук има предвид по-точно следното гледище на питагорейците: справедливостта е отношението между две равни числа (двойки, диади) или с числото девет, получено от умножението на две равни съвършени числа (3x3).
2. Радамант – син на Зевс и Европа, митически съдия в подземния свят.
3. Харити – богини на радостта и благодарността.
4. В квадрата.
5. Т. е. различните вещи са съизмерими помежду си благодарение на потребността (нуждата), която хората имат от тях.
6. Срв. Топика, II, 2.
7. Схващане, което напомня мисълта на Сократ, че по-лошо е да твориш несправедливост, отколкото да я търпиш (Платон, Горгий, 474 в).
8. Относителността на справедливостта се обуславя от „свойствата“ на конкретните неща и от „облика“ на индивида (Политика, III, V, 9).
9. Вж. Никомахова етика, V, 5.
10. Свободни и равни пропорционално, т.е. по достойнство. Свободни и равни аритметически, т.е. в чисто количествено отношение, присъщо явление или норма в демократическата форма на управление и устройство на държавата.
11. Вж. Никомахова етика, V, 1; Срв. Платон, Държавата, 343 с.
12. Срв. Голяма етика, I, 33.
13. Брасид – спартански пълководец, убит при превземането на гр. Амфиполис (на р. Струма) по време на Пелопонеската война (422 г. пр. н. е.). Погребан в гр. Амфиполис, жителите на който му принасят жертви. Вж. Тукидид, V, 11.
14. Аристотел има предвид софистите, които противопоставят природата и гражданския живот, подчертават основаващата се на социалния договор конвенционалност, условност на „гражданската наредба“. Платон (Протагор, 337 е) привежда мнението на софиста Хипий, че хората са „родственици, близки“ по природа, а не по силата на законите на държавата.
15. Възражение по адрес на схващанията на софистите. Срв. Евдемова етика, I, 33.
16. Срв. Платон, Закони, 794 е (където се застъпва противоположното гледище).
17. В „За частите на животните“ (IV, 10) Аристотел определя ръката като „инструмент на инструментите“ („оръдие на оръдията“). Поради това, че човек притежава ръце, е най-разумното същество и притежава способността да се занимава (и възприема) най-различни изкуства. Оттук високата оценка, която Аристотел дава на мнението на Анаксагор, че човек е най-разумното живо същество, понеже притежава ръце (Пак там).
18. Срв. Политика, III, V, 8.
19. Срв. Никомахова етика, III, 1.
20. Срв. Аристотел, Поетика, 13.
21. От несъхранената трагедия на Еврипид „Белерофонт“.
22. Възражение срещу мнението на Платон.
23. Вж. Илиада, VI, 235-236.
24. Въпроси, които се третират в следващите страници на същата книга на трактата.
25. Вероятно Аристотел има предвид нежеланието на Солон да отмени или да внесе поправки в законите си. По този въпрос Херодот (I, 29) пише: „В процъфтяващия и богат Сарди започнали да пристигат от Елада заедно с другите хора и мъдреци... Сред тях бил и атинянинът Солон, който, след като съставил закони за атиняните, както те самите искали, заминал за десет години в чужбина. Отпътувал уж да види свят, а фактически, за да не го принудят да отмени някои от законите си... Защото атиняните си дали клетва десет години да се подчиняват на законите, които Солон им наложил.
26. Срв. Топика, VI, 3.
27. Вж. Никомахова етика, V, 9.
28. Срв. Платон, Горгий, 474 в. На подобно основание и убеждение почива нежеланието на Сократ да избяга от затвора (Вж. Критон, Апология на Сократ).
29. Срв. Държавата, 351 е–352 а.

**Шеста книга**

***Първа глава***

Понеже по-горе казахме[[155]](#endnote-155), че трябва да се избира средината, а не двете крайности – нито извънредно голямото, нито извънредно малкото, и че тя е онова, което здравият разум предписва, то нека сега разясним това по-точно. Сред всички споменати, както и сред другите [неспоменатите], особености на характера има една цел, насочвайки поглед към която разумният човек напряга и отпуска своите сили[[156]](#endnote-156); има също така известна граница на средините, за която казахме, че се намира между извънредно малкото и извънредно голямото и е в съответствие със здравия разум.

Тази формулировка е вярна, но не е никак ясна. Та и в другите дейности, за които има наука, е вярно да се каже, че не трябва д а се полагат нито извънредно големи, нито извънредно малки усилия, а да се спазва средината и [всичко да се прави така], както здравият разум предписва. Наистина, ако някой има само това знание, не би бил по-мъдър, както например когато човек пита какви лекарства да употреби за тялото си и някой му каже „каквито предписва лечебното изкуство и този, който го владее“.

Тъй като тук говорим за свойствата на душата, не само истинно трябва да кажем за всичко, но и да определим, кое е здрав разум и какви са границите на това понятие.

И тъй, добродетелите на душата различихме, като казахме[[157]](#endnote-157), че едни са на нрава, а други – на мисълта[[158]](#endnote-158). Обсъдихме етическите добродетели, а за останалите – след като за душата казахме по-горе – ще кажем по следния начин.

По-напред бе казано, че частите на душата са две – едната имаща разум, а другата – неразумна. Сега трябва да се разясни по същия начин частта, имаща разум. Нека приемем като основа, че има две части, притежаващи разум: едната, чрез която разглеждаме такива неща, чиито начала са неизменни, а другата – чрез която разглеждаме (υεωρέω) онези, които могат да бъдат по друг начин. На различните неща отговарят различни части на душата, всяка от които е приспособена към своя обект: те познават своите обекти по силата на подобието или сходството си с тях.

Нека едната от тях се нарича способна да знае, а другата – способна да размишлява (λογιστικόν), защото да обмисляш (βουλεύεσυαι) и да разсъждаваш (λογίςεσυαι) е едно и също нещо. Всъщност, никой не обмисля нещата, които не могат да бъдат по друг начин. И тъй, способната да разсъждава част на душата е едната част от имащата разум част на душата.

И така, трябва да се разбере кое е най-доброто качество на всяка от тези части, тъй като именно то е добродетелта на всяка, а добродетелта се проявява съобразно със собственото ѝ дело.

***Втора глава***

Три са нещата в душата, които са валидни за постъпката и истината: усещане, ум и стремеж[[159]](#endnote-159).

От тях трите усещането не е начало на никаква постъпка. Ясно е, че това е така, понеже животните, въпреки че имат усещания, нямат нищо общо с постъпката. По-нататък, онова, което в мисълта е потвърждаване и отричане, в стремежа е преследване и бягство. Тъй като етическата добродетел е качество, което подлежи на съзнателен избор, а съзнателният избор е стремеж, в резултат на който се вземат решения, то поради това трябва разумът да бъде истинен и стремежът да бъде правилен, ако изобщо съзнателният избор е добропорядъчен и разумът казва онези неща, които стремежът преследва. И тъй, такава мисъл и истина са свързани с постъпките.

А за теоретичната мисъл, която не е свързана нито с постъпките, нито с творческото, доброто и злото са истина и лъжа. Защото дело на всяко нещо, способно да мисли, на частта, свързана с постъпките и мисленето, е истината, съгласуваща се с правилния стремеж.

И тъй, начало на постъпката е съзнателният избор[[160]](#endnote-160) – начало, откъдето започва движението, а не онова [причината], поради което нещо става – а стремежът и разсъждението, имащо някаква цел, е началото на съзнателния избор. Така че нито без ум и мислене, нито без нравствено качество, може да има съзнателен избор. Защото успехът в постъпката, както и противоположното му, не съществуват в постъпката без мислене и нрав.

Самото мислене не движи нищо друго, а само такова мислене, което има цел и е практическо, понеже именно то ръководи творческата мисъл. Защото всеки, който прави нещо, го прави заради нещо, и творчеството е цел не изобщо, а е цел на някого [конкретно] и е по отношение на нещо [конкретно]. Обаче за действието не е така, защото тук целта е получаването на блага чрез постъпки, а стремежът е насочен към нея. Затова съзнателният избор е или стремящ се у м, или осмислен стремеж, а такова начало е човекът.

Не може да се вземе като предмет на съзнателен избор нещо вече било, както никой не взема решение да разруши Илион, защото не се вземат решения за неща, които вече са станали, а [само] за бъдещи и за такива, които могат да станат, докато станалото в миналото не може да стане неслучило се. Затова Агатон[[161]](#endnote-161) правилно казва: „И Бог дори лишен е само от това, всичко случило се да направи да не е било“. Следователно, истината е делото на двете способни да мислят части на душата[[162]](#endnote-162). И тъй, за двете части добродетели са тези свойства, според които всяка част най-добре говори истината.

***Трета глава***

И тъй, нека пак да говорим за тези неща, с които започнахме по-горе. Нека бъдат пет на брой нещата, чрез които душата говори истината посредством потвърждаване и отричане[[163]](#endnote-163). Те са: изкуство[[164]](#endnote-164), наука[[165]](#endnote-165), разсъдливост, мъдрост, ум[[166]](#endnote-166); защото в предположението и мнението е възможно душата да се заблуди.

И ако трябва да се говори точно, а да не се следват [външните] сходства, то какво е науката[[167]](#endnote-167) става ясно от следното: всички ние смятаме, че това, което знаем чрез науката, не може да б ъ де по друг начин, а когато нещата, които могат да са по един или друг начин, остават извън разглеждане от наша страна, то не можем да кажем, дали те съществуват, или не. И така, предметът на науката съществува по необходимост. Следователно е вечен, тъй като всичко съществуващо по необходимост, съществува изобщо и е вечно, а вечните неща нито се раждат, нито загиват.

И също всяка наука, изглежда, че може да бъде преподавана, а предмет на науката е това, което може да бъде научено. Всяко учение произлиза от изучените по-рано неща, както казваме и в „Аналитика“[[168]](#endnote-168); в един случай чрез индукция, в друг – чрез силогизъм. И тъй, индукцията е принцип за общите съждения, а силогизмът тръгва от тези съждения. Следователно, има принципи, от които се извежда силогизмът, но силогизмът не е за тях, следователно те се получават чрез индукция.

И тъй, науката[[169]](#endnote-169) е способност за доказване и освен това има и други черги, които уточнихме в „Аналитика“[[170]](#endnote-170). Защото когато по някакъв начин човек е убеден и са му познати принципите, тогава той владее науката. А ако са му известни само като извод, тогава гой ще владее случайно[[171]](#endnote-171) науката. Та нека по този начин определим що е наука.

***Четвърта глава***

В онова, което може да бъде и по друг начин, има нещо, което е творческо, и друго, което е практическо, и са различни неща творчеството и постъпката.

За тези неща се доверяваме на съчиненията[[172]](#endnote-172) за по-широк кръг. Така че и свързаното с разума качество, насочено към постъпки, е различно от свързаното с разума качество, насочено към творчество. Затова и двете не се съдържат едно в друго, защото нито постъпката е творчество, нито творчеството е постъпка.

Но понеже строителството е някакво изкуство и то самото е някакво творческо качество, свързано с разума, и понеже няма нито едно изкуство, което да не е свързано със съждението и да не е творческо качество, нито има такова качество, което да не е изкуство, то едно и също ще бъдат изкуството и творческото качество, свързано с истинното съждение.

По-нататък, всяко изкуство има нещо общо с възникването и с това да бъдеш изкусен, и да разбираш как възниква някое от нещата, които могат да съществуват или не, и чието начало е в твореца, а не в това, което се твори; нито пък изкуството е присъщо на съществуващите и възникващите по необходимост неща, нито на тези, които съществуват и възникват естествено, защото те имат начало в самите себе си.

А щом творчеството и постъпката са различни неща, то по необходимост изкуството принадлежи на творчеството, а не на постъпката. И по някакъв начин случаят и изкуството се отнасят към едни и същи неща, както казва и Агатон[[173]](#endnote-173): „Изкуството случая обича, и случаят – изкуството.“ И тъй, изкуството, както бе казано, е някакво творческо качество, свързано с истинното съждение, а неизкуството, което е противоположно на него, е някакво творческо свойство, но свързано с лъжливо съждение, обаче и двете имат отношение към нещата, които могат да са по един или друг начин.

***Пета глава***

А разсъдливостта[[174]](#endnote-174) ще схванем, след като сме разбрали, кои [хора] наричаме разсъдливи. Изглежда, че на разсъдливия е присъщо да може добре да взема решения за нещата, които са за него блага и полезни, и то не конкретно, като например: кое е полезно за здравето и силата, а общо – кои са нещата, за да се живее добре. А доказателството за това е, че разумните наричаме така по отношение на нещо, когато разсъждават добре, за да постигнат достойна цел при нещата, които не се достигат чрез изкуство. Следователно, разсъдлив изобщо ще бъде този, който е способен да взема решения.

А никой не взема решения за нещата, които не могат да са по друг начин, нито за тези, които не могат да бъдат извършени от него; така че, ако науката е свързана с доказване, а за нещата, чиито принципи могат да са по един или друг начин, няма доказателство, (защото е възможно всички неща да са и по друг начин и няма вземане на решения за нещата, съществуващи по необходимост), то разсъдливостта няма да бъде нито наука, нито изкуство; не е наука поради това, че нещо може да се извърши по един или друг начин, а изкуство не е, понеже родът на творчеството и постъпката е различен. Следователно, остава разсъдливостта да бъде истинно, насочено към постъпката, качество, свързано с разума и занимаващо се с нещата, които са блага и злини за човека; защото целта на творчеството е различна от самото него, а тази на постъпката – не е.

Поради това считаме, че Перикъл и подобните на него са разсъдливи, понеже могат да разбират нещата, които са блага за самите тях и за хората; смятаме, че такива [хора] са способни да се справят с ръководене на домакинство и на държава. Оттук и благоразумието наричаме с това име, понеже съхранява разсъдливостта[[175]](#endnote-175).

А то съхранява представата; защото удоволствието и страданието не разрушават всяка представа, нито я изопачават, както например [тази], че триъгълникът има или няма ъгли, равни на два прави; това разрушаване и изопачаване става с представите, свързани с постъпката. Всъщност, принципите на постъпките са тези, заради които те се извършват; но за покварените от удоволствие или страдание, принципът веднага става неясен и също това, че трябва заради него и чрез него да се избира и извършва всяко нещо. Наистина, порочността е гибелна за принципа. Така че по необходимост разсъдливостта е истинно качество, свързано с разума и предполагащо постъпки, насочени към човешките блага.

Но все пак добродетелта е присъща на изкуството, а на разсъдливостта не е. И който в изкуството греши по своя воля, е предпочитан, а в разсъдливостта е обратното, и също и при добродетелите. Следователно ясно е, че разсъдливостта е някаква добродетел, а не изкуство[[176]](#endnote-176).

Доколкото съществуват две части на душата, имащи разум, разсъдливостта ще бъде добродетел на едната – на тази, която дава мнение, понеже и мнението, и разсъдливостта, са свързани с това, което може да е по един или друг начин. Но все пак разсъдливостта не е само качество, свързано с разума, и доказателство за това е, че такова качество може да бъде засегнато от забравата, а разсъдливостта – не.

***Шеста глава***

Доколкото науката е схващане за общото и за нещата, които съществуват по необходимост, а има принципи, от които произхожда всяка друга наука, (защото науката следва разсъждението), то принципът на предмета на научното знание не се отнася нито към науката, нито към изкуството, нито към разсъдливостта. Наистина, предметът на науката може да бъде доказан, а изкуството и разсъдливостта случайно са свързани с нещата, които могат да са по един или друг начин. И дори мъдростта няма връзка с тези неща, понеже на мъдрия е присъщо да има доказателство за някои неща.

И тъй, ако тези неща, благодарение на които достигаме истината и никога не се лъжем за нещата, които не могат или дори могат да са по един или друг начин, са и науката, и разсъдливостта, и мъдростта, и умът, а ако от тях трите (трите наричам разсъдливостта, науката, мъдростта) никоя не може д а е свързана с началата, то остава умът[[177]](#endnote-177) да има общо с принципите.

***Седма глава***

Мъдрост[[178]](#endnote-178) в изкуствата приписваме на тези, които са най-точни в изкуството си, както наричаме Фидий[[179]](#endnote-179) мъдър каменоделец, и Поликлет – мъдър скулптор[[180]](#endnote-180), като в тези случаи не означаваме като мъдрост нищо друго, освен добродетелта, присъща на изкуството.

Но смятаме, че има някои, които са мъдри в общ смисъл[[181]](#endnote-181), а не мъдри в нещо отделно или не в някакъв друг смисъл, както казва Омир в „Маргит“[[182]](#endnote-182): „Боговете не са го направили нито за орач, нито за копач, нито за нещо друго мъдър“. Така че ясно е, че най-точна от науките е мъдростта.

Следователно, трябва мъдрият не само да знае тези неща, които произтичат от принципите, но и да обладава истинно знание за тях. Така че мъдростта ще бъде ум и наука, и то като че ли главната наука за най-ценните неща. Глупаво е, ако някой смята, че науката за държавата или разсъдливостта са най-значими, доколкото човекът не е най-висшето от всички съществуващи в света неща.

По-нататък, ако здравословно и благо са различни за хората и за рибите, а бяло и правилно винаги са едно и също, т о и мъдро е едно и също, ще кажат всички, а разсъдливо е различно. Наистина, човека, който добре обмисля отделните неща, отнасящи се до него, някои ще нарекат разсъдлив и на него ще предоставят да разсъждава за тези неща. Затова и за някои от животните казват, че са разсъдливи – именно онези, които изглежда имат предвиждаща способност по отношение на своя живот. Така че явно е, че мъдростта не е едно и също с науката за държавата. Понеже ако кажат, че е мъдрост всеки добре да обмисля изгодните за него неща, то много ще бъдат мъдростите, защото не е една мъдростта за всички живи същества, а е различна за всяко, щом дори и лечителското изкуство не е едно за всичко съществуващо. А ако кажем, че човекът е най-добър от всички живи същества, то това нищо няма да промени, понеже има и други неща с много по-божествена природа от човека, както най-видимите неща[[183]](#endnote-183) [звездите], от които се състои космосът [небето].

И тъй, от казаното е ясно, че мъдростта е науката и умът на нещата, които по природа са най-ценни. Затова казват, че Анаксагор[[184]](#endnote-184) и Талес[[185]](#endnote-185), и другите като тях са мъдри, а разсъдливи – не, понеже ги виждат да пренебрегват изгодните за тях неща, и казват за тях, че те знаят необикновени неща, и чудни, и трудни, и божествени, но безполезни, защото не търсят човешките блага.

Понеже разсъдливостта е свързана с човешките дела и с тези, за които може да се взема решение. Казваме, че на разсъдливия най-вече това дело е присъщо – да взема разумни решения, а никой не обмисля нещата, които не могат да са по друг начин, нито такива, които нямат някаква цел, която да представлява постижимо чрез постъпка благо. А напълно благоразумен в решенията е този, който е дотолкова находчив, че чрез обмисляне достига до най-доброто от постижимите за човека неща.

Но разсъдливостта не се отнася само до общите неща, а трябва да познава и отделните, понеже тя е свързана с постъпката, а постъпката пък е свързана с отделното. Затова и някои незнаещи са по-годни да извършват постъпки от другите, които знаят[[186]](#endnote-186) – това са опитните в другите [отделните] неща. Така например, ако някой знае, че постните меса са добре смилаеми и здравословни, а не знае кои са постни, няма да постигне здраве. А по-добро здраве ще постигне онзи, който знае, че птичето месо е леко и здравословно. И така, разсъдливостта е практическа. Следователно, трябва човек да има и двете знания, [общото и частното], и второто в по-голяма степен. Обаче и тогава ще има едно основно[[187]](#endnote-187).

***Осма глава***

А държавническото изкуство и разсъдливостта са едно и също качество, обаче същността на двете не е една и съща.

Засягащата държавата част от разсъдливостта, като управляваща, е законодателна, а другата, която е свързана с отделните неща, има общо име – гражданска[[188]](#endnote-188). Тя се отнася до постъпката и вземането на решения. Понеже законодателното решение се изпълнява като последна даденост. Затова казват, че само тези хора управляват държавата, защото те действат като занаятчиите.

По-нататък, изглежда разсъдливостта най-вече е тази, която има отношение към всеки човек, и то поотделно. И тя има общо име – разсъдливост; а от онази една е за домакинството, друга е законодателна, друга е политическа, като от тази последната една част е за вземане на решения, а другата – за съдопроизводство.

И така, един от видовете знание ще бъде да знаеш полезното за себе си, но в нея има много разлики от другите и се смята, че е разсъдлив този, който познава отнасящите се до него неща и се занимава с тях; а държавните мъже се намесват в много неща. Затова Еврипид[[189]](#endnote-189) казва: „Как биха ме нарекли разсъдлив? Аз без труд присъствал бих сред мнозинството във войската, смятан в числото им и наравно участващ. Но превъзхождащите вършат повече“. Хората търсят своето собствено благо и смятат, че това именно трябва да вършат. Следователно, от това мнение е станало така, че те да бъдат смятани за разсъдливи, макар че може би няма собствено благо за всеки без домакинство, нито без държава. И също, как трябва всеки своите неща да урежда, не е ясно и трябва да се разгледа.

Доказателство за казаното е, че младите стават и геометри, и математици, и мъдри в подобни области, но не изглежда да са разсъдливи. Причината е, че разсъдливостта е в отделните неща, които стават познати от опита, а няма опитен млад човек, понеже продължителното време създава опита.

Затова може би някой ще помисли и по въпроса, защо едно дете става математик, а не мъдрец или физик; дали защото тези неща съществуват отвлечено, а техните принципи се постигат чрез опита? И младите не вярват в тях, но ги говорят, без да им е ясна тяхната същност?

И също грешката в решението може д а бъде или от гледна точка на общото, или от гледна точка на частното, както може да е погрешно, че всички води с примеси са лоши, или че тази именно е лоша.

Ясно е, че разсъдливостта не е наука, понеже е присъща на последната даденост, както бе казано; а такова е онова, което се осъществява в постъпката.

И тъй, разсъдливостта е противоположна на ума, защото умът е свързан с такива определения, за които не е възможно доказателство, а разсъдливостта – с последната даденост, за която има не наука, а усещане, но не за собствените ни [предмети на у сещанията], а такова, чрез което възприемаме последното в математиката като триъгълник – защото тук се и налага да се спре. Но това е в по-голяма степен усещане, отколкото разсъдливостта, а неговият вид е друг.

***Девета глава***

Търсенето и вземането на решения се различават, защото вземането на решения е някакво търсене. Но трябва да се разбере и в какво се състои благоразумието в решенията – дали е някаква наука или мнение, или вярно отсъждане, или нещо от друг вид.

И така, наука не е, защото хората не изследват нещата, които знаят, а благоразумието в решенията е някакво решение и решаващият търси и обмисля[[190]](#endnote-190). Освен това не е и вярно отгатване, понеже вярното отгатване става без разсъждение и е нещо внезапно, а [обмислянето за] вземането на решение трае много време, и се казва, че решенията трябва бързо да се осъществяват, а бавно[[191]](#endnote-191) да се обмислят.

И още, проницателността и благоразумието в решенията са различни неща, защото проницателността е някакво вярно отгатване[[192]](#endnote-192). Благоразумието в решенията не е и някакво мнение. Понеже който лошо взема решения, греши, а който добре – правилно взема решения, то ясно е, че благоразумието в решенията е някаква правилност. Но не присъща на науката, нито на мнението, защото няма правилност за науката (понеже няма и грешки), а за мнението правилност е истината; и заедно с това вече е определено всяко нещо, за което има мнение. Но при все това благоразумието в решенията не съществува без разсъждение. Следователно, то изостава от мисълта, защото още не е потвърждение. Наистина, мнението не е търсене, а е вече някакво потвърждение, а вземащият решение – дали добре или лошо взема решение – търси нещо и пресмята.

Но благоразумието в решенията е някаква правилност в решенията. Затова най-напред трябва да се изследва, какво е вземане на решения и към какво се отнася. Доколкото за правилност се говори в различен смисъл, то очевидно е, че правилността в решенията още не е цялата правилност. Наистина, невъздържаният и порочен човек, каквото предпочита да узнае, ще го постигне чрез обмисляне, така че ще бъде човек, който правилно е взел решение, но е получил голямо зло.

Но изглежда, че по благоразумен начин да се вземат решения е някакво благо, понеже такава правилност в решението е благоразумие в решението, което може да постигне благо. Но и чрез лъжливо умозаключение (συλλογισμός) то може да се постигне и да се получи онова, което трябва да се направи, но по начин, по който не трябва, защото лъжлив е средният член на силогизма. И така: не е благоразумие в решенията онова, съобразно с което се получава нещо, което трябва, но не по начина, по който трябва.

И още, един човек може да получи каквото трябва, като обмисля решението много време, а друг – бързо. Следователно, и тази правилност не е благоразумие в решенията, а е правилност съобразно с ползата и с това „заради какво“, и „как“, и „кога“.

И също, може да се вземе решение или абсолютно, или с оглед на определена цел. Разбира се, благоразумно да се вземе абсолютно решение, е у местно за абсолютна цел[[193]](#endnote-193), а благоразумно да се вземе решение с оглед на определена цел, означава то да се вземе с оглед на тази именно [конкретна] цел. Доколкото на разсъдливите е присъщо разумно да вземат решения, то благоразумието в решенията ще бъде правилността с оглед на полезното за дадена цел, разсъдливостта за която е истинна представа.

***Десета глава***

Проницателността (σύνεις)[[194]](#endnote-194) и непроницателността, според които наричаме хората проницателни и непроницателни, също не съвпадат с науката и мнението (защото в такъв случай всички биха били проницателни), нито пък са някоя от частните науки, като медицината – за здравето или като геометрията – за величините, защото проницателността не се отнася нито към вечните неща, нито към което и да е нещо от възникващите, а към тези, за които някой може да задава въпроси и да взема решения. И проницателността е в областта на тези неща, към които се отнася и разсъдливостта, но не са едно и също нещо проницателността и разсъдливостта, защото разсъдливостта повелява какво трябва да се прави и какво – не, и това е нейната цел, а проницателността е само съдеща, защото проницателност и схватливост са е д но и също нещо, както и проницателните и схватливите хора. Проницателност не е нито притежаването на разсъдливост, нито придобиването ѝ, а както усвояването на научни знания се нарича „да схващаш“, така когато се (?)ри, и да отсъждаш добре, защото „подходящо“ (ευ) и „добре“ (καλως) са едно и също нещо[[195]](#endnote-195).

И оттук е произлязло името „проницателност“, и от него „схватливи“ – от проницателността при ученето. Затова често наричаме ученето схващане.

***Единадесета глава***

Така наречената съвест (γνώμη), според която нари­чаме хората добросъвестни и имащи съвест, е правилното отсъждане, което добрият човек прави. И доказа­телството е следното: казваме, че е добър този, който прощава, а на добрия човек е присъщо да има снизхождение към различни неща. А снизходителността е съ­вест, с която отсъжда добрият[[196]](#endnote-196), и то правилно – а правилно е, когато е истина.

Разбира се, всичките тези свойства имат една и съща насоченост, защото употребяваме [понятията] съвест и ум за едни и същи хора, за които казваме, че са и разсъдливи, и съобрази­телни. Защото всички тези способности съществуват за последните дадености и за частните случаи, и в способността на човека да съди за нещата, свързани с разума, той е проницателен или снизходителен, защото добротата е общото у всички добродетелни хора в отно­шението им едни към други.

Всичко, свързано с постъпката, се отнася до частните случаи и последните дадености и разсъдливият трябва да го знае; и проница­телността, и съвестта ще съществуват за постъпките, които представляват сами по себе си последни дадено­сти.

И умът има общо с последните дадености – последни от двете страни, защото съществува ум и за първите определения, и за последните дадености, а не съждение, и един е умът при доказателствата за неиз­менните дадености и първи определения, а друг е, що се отнася до постъпката – за последната даденост, за това, което допуска изменение и за втората предпоста­вка; а те именно [самите] са началото на причината, защото от общото се отива към частното[[197]](#endnote-197).

Следователно, трябва да се притежава усещане за тези неща, защото то е умът. Затова се смята, че тези неща са природни, и никой не е мъдър по природа, а по природа има само съвест и съобразителност, и ум[[198]](#endnote-198).

Доказателство за това е, че вярваме, че те следват различните възрасти, и всяка възраст има ум и съвест, като даденост от природата. Затова и начало, и край, е умът – защото от тях и за тях са доказателствата, така че трябва да се зачитат недоказаните твърдения и мнения на опитните и възрастните, не по-малко, отколкото доказателствата, защото благодарение на това, че от опита им е дадено „око“, те виждат правилно[[199]](#endnote-199).

И тъй, какво са разсъдливостта и мъдростта, и към какви неща всяка от тях може да се отнася, и че всяка е добродетел на различна част от душата[[200]](#endnote-200), казахме.

***Дванадесета глава***

Някой може да попита за тях: за какво са необходими? Защото мъдростта не разглежда никое от нещата, от които човек ще бъде щастлив, и нищо от раждащите се неща, а разсъдливостта има това за свой предмет. Но защо трябва да бъде неин предмет? Разсъдливостта се занимава със справедливите, прекрасните, добрите и полезните за човека неща, и именно те са онова, което подобава на добродетелния мъж да извършва; но знаенето на тези неща не ни прави по-способни да ги извършваме, доколкото добродетелите са качества, така както [не ставаме по-здрави и по-закалени], ако знаем кои са здравословните неща и добрата закаленост, каквито те се наричат не според това, което ги създава, а според това дали такова качество е налице. Наистина, благодарение на владеенето [като знание] на лечителското изкуство и гимнастиката никак не сме по-способни за извършване на съответните постъпки.

Ако не заради тези неща разсъдливият човек трябва да съществува, а заради възникването на добродетели, то той никак няма да бъде полезен за тези, които са добропорядъчни, и също за тези, които не обладават добродетел; наистина, не е важно дали имат добродетел, или следват тези [хора], които я обладават; така че ще бъде достатъчно, ако постъпваме както по отношение на здравето: искайки да бъдем здрави, ние все пак не изучаваме лечителското изкуство.

И освен това ще изглежда безсмислено, ако, бидейки по-долу от мъдростта[[201]](#endnote-201), разсъдливостта е по-важна, защото бидейки действена способност, тя ръководи и нарежда за частните случаи. За тези именно неща трябва да се говори, а засега ние само поставихме въпроси по отношение на тях.

И тъй, най-напред нека кажем, че но необходимост тези добродетели са предмет на избор заради самите тях, защото всяка от тях е добродетел на съответната част на душата, дори и ако никоя от тях двете нищо не твори.

По-нататък, все пак те също и творят нещо, но не както лечителското изкуство – здраве, а както здравето; в този смисъл мъдростта твори щастие; защото бидейки част от цялата добродетел, тя прави човека щастлив поради това, че добродетелта е у него и действа.

И още, делото на човека се осъществява благодарение на разсъдливостта и етическата добродетел, защото добродетелта дава правилната цел, а разсъдливостта – средствата за постигането ѝ. Но за четвъртата част на душата[[202]](#endnote-202) – [това е тази, която е] имащата общо с храненето – няма такава добродетел, защото в нея няма нищо свързано с извършване или неизвършване на постъпка.

Що се отнася до казаното, че поради разсъдливостта не сме по-способни за извършване на прекрасни и справедливи неща, то трябва да започнем малко по-отдалеч, и за начало нека вземем следното. Ако, както казваме, някои, които вършат справедливи неща, още не са справедливи, като например тези, които вършат заповяданото от законите неща или недоброволно, или поради незнание, или поради нещо друго, но не заради самите справедливи постъпки (макар че вършат нещата, които трябва, и всички неща, които добропорядъчният човек трябва да върши), то изглежда всеки, който обладава качество, прави отделните неща така, че да бъде добродетелен, а казвам, че това е така, когато човек постъпва съобразно съзнателен избор и заради самите неща, които се правят.

И тъй, в добродетелта се корени правилният съзнателен избор. Ала правенето на нещата, които е естествено да бъдат правени заради него, е присъщо не на добродетелта, а на друга способност. За тези неща трябва, обаче, по-ясно да кажем, ако имаме намерение да ги изучим.

И така, съществува една способност, която наричат изобретателност. Тя е такава, че е способна да извърши нещата, които са насочени към поставената цел и да я постигне. Затова, ако целта е прекрасна, способността е достойна за похвала, а е коварна, ако целта е лоша; затова и за разсъдливите казваме, че са изобретателни и коварни.

Разсъдливостта не е изобретателност, обаче не съществува без тази способност. И качеството се ражда от това качество на душата не без добродетел, както вече казахме, а също е и ясно. Наистина, разсъжденията, имащи за свой предмет постъпките, имат за начало“ това именно нещо, което е целта, и то е най-доброто“, което и да било то, защото при разсъждението това може да бъде което и да е. Но това не е ясно на никого, освен на добродетелния; защото порочността отклонява от истината и прави така, че да се лъжем за началата на постъпките. Така че ясно е, че не е възможно човек да бъде разсъдлив, без да бъде добродетелен.

***Тринадесета глава***

Трябва отново да разгледаме добродетелта; защото и при нея има такова съотношение, както съотношението между разсъдливостта и изобретателността: не е едно и също, но все пак има подобие. И природната добродетел също се съотнася с добродетелта в прекия смисъл на думата. Наистина, на всички им изглежда, че всяка черта на нрава съществува по някакъв начин по природа; защото и справедливи, и благоразумни, и смели, и така нататък, сме от мига на раждането, но при все това търсим някакво друго благо в прекия смисъл на думата, и по друг начин да [го] имаме в нас. И наистина, дадените от природата качества съществуват и у децата, и у зверовете, но без наличие на ум те, изглежда, са вредни. Това става ясно в следния пример: както едно силно тяло без зрение, когато се движи, се случва силно да се заблуди, така е и в този случай.

А когато човек е придобил ум, в постъпките си се различава от детето и зверовете. И тогава качеството, макар и да е подобно на природната добродетел, ще бъде добродетел в прекия смисъл на думата. Следователно, също както в създаващата мнение част на душата има два вида добродетел – изобретателност и разсъдливост, така и в нравствената има два вида: от една страна – природна, а от друга страна – добродетел в прекия смисъл на думата, и от тях тази в прекия смисъл не възниква без разсъдливост.

Именно поради това някои твърдят, че всички добродетели са разсъдливости и Сократ[[203]](#endnote-203), изследвайки я, в едно правилно съдеше, а в друго грешеше, а именно: грешеше, като смяташе, че всички добродетели са разсъдливости, а правилно[[204]](#endnote-204) казваше, че те не могат без разсъдливост.

Доказателството е [следното]: в действителност и сега всички, когато определят добродетелта, след като са казали, че тя е качество [на душата] и към какви неща се отнася, прибавят, че е в съответствие с вярното съждение, а то е в съответствие с разсъдливостта. Следователно, всички по някакъв начин изглежда пред полагат, че добродетелта е такова качество, което се съотнася с разсъдливостта.

Но трябва малко да про дължим, защото добродетелта е не само качество, което е в съответствие с вярното съждение, но също и се съпътства от вярното съждение. А вярното съждение за такива неща е разсъдливостта. И тъй, Сократ смяташе, че добродетелите са съждения (защото всички те са знания), а ние смятаме, че те са в съдружие със съждението.

От казаното става ясно, че не е възможно да бъдеш добродетелен в прекия смисъл на думата без разсъдливост, нито разсъдлив без етическа добродетел. Ще бъде обезсилен доводът, чрез който някой би обосновал диалектически, че добродетелите са отделени една от друга. Понеже един и същи човек не е изцяло надарен от природата с всички добродетели, а някоя от тях той вече има, но друга още не е придобил. Разбира се, това е възможно при природните добродетели, обаче не е възможно при тези, при които се казва в общ смисъл, че човек е добродетелен – тъй като заедно с разсъдливостта, която е една, всички други добродетели ще бъдат налице[[205]](#endnote-205).

Обаче ясно е, че макар и да не беше насочена към постъпки, разсъдливостта би била нужна, понеже е добродетел на една от частите на душата[[206]](#endnote-206) и понеже съзнателният избор няма да бъде правилен нито без разсъдливостта, нито без добродетелта, тъй като втората създава целта, а другата прави така, че да се вършат нещата, насочени към постигането на целта.

Но все пак тя не е по-важна от мъдростта, нито е по-добрата част на душата, така както лечителското изкуство не е по-важно от здравето[[207]](#endnote-207). Защото не я използва, а бди тя да се появи. Значи заради мъдростта, а не за нея дава предписания. И още, ако някой каже това, е все едно да каже, че държавническото изкуство властва над боговете, понеже дава предписания за всички неща в държавата[[208]](#endnote-208).

**Седма книга**

***Първа глава***[[209]](#endnote-209)

След тези неща трябва да се каже – след като сме поставили друг принцип – че свързаните с нравите неща, които трябва да бъдат избягвани, са три вида: порок, невъздържаност, зверство. Кои са обратните на първите две, е ясно – едното наричаме добродетел, а другото – въздържаност. А срещу зверството най-подходящо е да кажем, че стои добродетелта, която е над нас, някаква героична и божествена, както Омир е съчинил да говори Приам за Хектор, че е твърде добродетелен: „Мъж, изглеждащ да е роден не от смъртен, а от бог.“[[210]](#endnote-210)

Така че, ако, както казват, от хората стават богове поради излишък на добродетелта, то ясно е, че някое такова качество би било противоположно на зверството[[211]](#endnote-211). Впрочем, както на звяра не е присъща порочност, нито добродетел, така – и на бога, но едното е по-ценно от добродетелта, а другото е някакъв друг вид, различен от порочността.

Както е рядко да съществува божествен човек – например спартанците са имали навик да казват за някого, че е божествен мъж[[212]](#endnote-212), когато твърде много се възхищават от него – така и зверството е рядкост у хората, и то най-вече е сред варварите. Някои се раждат такива поради болест и недъгавост, и с лоши думи хулим онези хора, които поради порочност надвишават другите по това.

Но за тази наклонност нека по-нататък припомним. А за порочността беше казано по-напред. Трябва да кажем, от една страна за невъздържаността, изнежеността и разкоша, а от друга – за въздържаността и твърдостта. Защото не трябва нито едната от тях да се смята за тъждествена на добродетелта и порока, нито за различна по вид.

А би следвало, както в другите случаи, след като сме изтъкнали явните неща и най-напред сме проучили, да покажем по такъв начин предимно всички прочути мнения, свързани с тези чувства, а ако не, то по-голямата част и по-важните[[213]](#endnote-213). Ако бъдат разрешени съмненията и останат заслужаващите внимание мнения, достатъчно ще бъде показано.

И тъй, смята се[[214]](#endnote-214), че умереността (εγκράτεια) и твърдостта (καρτερία) принадлежат към добропорядъчните и достойни за похвала неща, а невъздържаността (ακρασίσ) и изнежеността (μαλακία) – към лошите и заслужаващите укор[[215]](#endnote-215). Тогава въздържан е този, който е способен да се придържа постоянно към разума, невъздържан пък е онзи, който се отклонява от разума. И невъздържаният, знаейки, че прави лоши неща, ги прави подтикван от страстта, а въздържаният, знаейки, че желанията му са лоши, не им се поддава, благодарение на разума си. Казват още, че благоразумният е въздържан и търпелив, и едни казват за него, че винаги е благоразумен, а други – че не винаги. Някои смесват невъздържания с невладеещ се, а други казват, че се различават[[216]](#endnote-216).

За разсъдливия пък понякога казват, че не може да бъде невъздържан, а понякога – че някои [хора], които са разсъдливи и с ловък ум, са невъздържани. И още, за невъздържани се говори във връзка с гнева и по отношение на почитта и изгодата. Такива са нещата, които обикновено се говорят.

***Втора глава***

Възниква въпросът, как човек, който правилно схваща, е невъздържан. Някои казват за този, който е знаещ, че не е такъв. Защото страшно е този, у когото има знание, както е казал Сократ, нещо друго да го владее и да го влачи след себе си по разни места като роб[[217]](#endnote-217). Сократ изобщо се е борил за разумността, като че ли не съществува невъздържаност. Защото никой, който схваща [правилно], не върши нищо противно на най-доброто, а [ако постъпва] иначе – [то е] поради незнание.

Впрочем това твърдение противоречи очевидно на ясно показаните неща, и е необходимо да направим разглеждане на чувството – ако то е поради незнание, какъв е пътят на незнанието. Защото ясно е, че невъздържащият се не мисли преди да се появи у него чувството.

Има хора[[218]](#endnote-218), които приемат някои от тези неща, а други – не: казват, че нищо не е по-могъщо от знанието, но не са съгласни, че никой не постъпва противно на това, което се приема за по-добро. И затова казват, че невъздържаният, който няма знание, а само мнение, е подвластен на удоволствията.

Но все пак ако е мнение[[219]](#endnote-219), а не знание, и не силният възглед се противопоставя, а несигурният – както при онези, които се колебаят – то е нужно снизхождение за онези, които не се придържат към тях, когато са изправени срещу силни желания. А няма снизхождение за порочността, нито за някое от другите неща, които заслужават упрек.

Следователно, разсъдливостта се противопоставя. Защото тя [именно] е силна[[220]](#endnote-220). Обаче това е нелепо, понеже такъв човек ще бъде едновременно разсъдлив и невъздържан, но никой няма да каже, че на разсъдливия е присъщо по своя воля да върши най-лоши неща. И още към тези неща: по-напред[[221]](#endnote-221) беше показано, че разсъдливият е склонен да действа; тъй като са му присъщи последните неща и има другите добродетели.

И още, ако въздържаният се проявява в това, дали има силни и лоши желания, то благоразумният не би бил въздържан, нито въздържаният – благоразумен. Защото на благоразумния не е присъщо нито да върши неумерени неща, нито да има лоши желания. Но все пак трябва да е така – понеже ако желанията са полезни, то качеството, което забранява да се следват те, ще е лошо, както не всяка въздържаност е добропорядъчна. Но ако са слаби и не са лоши, то тя не е ценна и уважавана, нито е нещо голямо, ако те [желанията] са лоши и слаби.

И още, ако въздържаността прави човека постоянен във всяко мнение, както и в лъжливите неща, тя е лоша. И ако невъздържаността води до склонност да се отстъпи от всяко мнение, тя би била някаква добропорядъчна невъздържаност, както например Софокловият Неоптолем във „Филоктет“. Той е достоен за похвала затова, че не остава да се придържа към нещата, в които е бил убеден от Одисей, поради това, че за него е било мъчително да лъже[[222]](#endnote-222).

И още, софистическото разсъждение води до затруднение. Защото софистите искат да заставят да бъдат приети парадоксите, за да изглеждат с ловък ум, когато се натъкнат на тях – създаденият силогизъм[[223]](#endnote-223) сам по себе си е безизходност, защото мисълта се ограничава, когато не приема достигнатия извод поради това, че не удовлетворява, а не може да продължи по-напред поради това, че не е в състояние да опровергае разсъждението[[224]](#endnote-224).

Случва се от някое разсъждение да следва това, че безразсъдството заедно с невъздържаността е добродетел; защото човек прави обратните на своите представи неща поради невъздържаност и схваща добродетелните постъпки като злини и че не трябва да се правят, така че той [всъщност] схваща, че извършва добродетелни постъпки, а не злини.

И още този, който поради това, че се е убедил и е направил съзнателен избор, си доставя удоволствия и ги преследва, би изглеждал по-добре от онзи, който не съгласно разума, а поради невъздържаност [го прави]. Понеже той по-лесно може да бъде излекуван, тъй като може да бъде променено убеждението му. Невъздържаният попада под поговорката, в която казваме: „Когато се задавиш от вода, какво друго да се пие?“ Защото, когато по убеждение прави нещо, човек ще престане, след като убеждението му се промени, а сега е не по-малко убеден в [едно] нещо, но прави други неща.

И накрая, ако невъздържаността и въздържаността се отнасят към всички неща, то кой е невъздържан [из]общо и във всичко? Защото никой няма у себе си всички видове невъздържаност, а казваме, че има някои [хора], които са изобщо невъздържани.

И тъй, такива са затрудненията, които възникват. От тях едни трябва да бъдат премахнати, а други – да бъдат оставени. Защото разрешението на едно затруднение е откривателство (εύρεσις).

***Трета глава***

Най-напред трябва да се разгледа, дали знаейки или не, и ако знаейки, как [невъздържаните грешат], и също в кои неща трябва да се преценява, че човек е невъздържан и въздържан, т. е. дали във всяко удоволствие и страдание, или в някои определени, и дали един и същ или различни са въздържаният и издръжливият (καρτερικός). И също така трябва да се разгледат всички други неща, които са близки на това изследване.

Началото на изследването е: дали въздържаният и невъздържаният се различават по това в какви неща са такива, или в начина си на отнасяне, т. е. най-напред дали невъздържаният е невъздържан само поради това, че е такъв в едни или други определени неща, или не поради това, а по начина, но който се отнася или не, или и поради двете; и след това, дали по отношение на всички неща е невъздържаността и въздържаността, или не; защото не по отношение на всички неща е такъв този, който е изобщо невъздържан, а в тези, в които е разпуснатият, но и не може към тях да е такъв изобщо (защото тогава разпуснатостта би била едно и също с невъздържаността), а понеже по точно определен начин е такъв към тях. Защото единият [разпуснатият] е управляван от свободния избор, като смята, че винаги трябва да преследва настоящото удоволствие, а другият не смята така, но го преследва.

И тъй, че са невъздържани, противно на истинното мнение, а не противно на знанието, няма значение за нашето разсъждение. Защото някои от хората, които имат мнение, не се съмняват, а смятат, че знаят точно.

Следователно, ако тези, които имат мнение, поради слабата си увереност, ще направят повече от знаещите, противно на своя възглед, то знанието по нищо няма да се отличава от мнението. Защото някои вярват не по-малко в това, което имат като мнение, отколкото в това, което знаят. Хераклит[[225]](#endnote-225) показва ясно това.

Има два начина „да се знае“: „да се знае“ се казва и за онзи, който има знания, но не ги прилага, и за този, който прилага знанията; разликата е между постъпките на онзи, който притежава знания, но не ги прилага, и този, който притежава знания, които прилага. Именно това, последното, е странно, а не това, че постъпват без прилагането на знания.

И още, понеже има два вида предпоставки, нищо не пречи на имащия двете да прави нещо противно на знанието, използвайки обаче общата предпоставка, а не частната[[226]](#endnote-226). Защото постъпките са частни случаи. Но и в самото общо има различия. Защото то може да е в зависимост от самото лице, а може и от предмета, както например „сухото е полезно за всеки човек“ предполага да се знае, какво е човек и какво именно нещо е сухо, но дали нещо е такова, човек или не знае, или не използва знанието си. Трудно видима е разликата между тези два вида знание. Така че не изглежда никак странно, че човек греши, ако го има като знание по единия начин, а е странно да греши, ако го има по другия.

И още, възможно е хората да имат знание и по начин, различен от досега изложените. У този, който го има, но не го използва, виждаме друго качество – човекът в известен смисъл го има, а в друг – го няма, както например у спящия, лудия, пияния. Впрочем, в такова състояние се намират хората, които са обладани от някаква страст. Защото състоянията на гняв, любовни желания и някои други такива очевидно опияняват и тялото, а у някои предизвикват и безумие. Следователно ясно е, че трябва да се каже, че състоянието на необузданите е като тяхното.

А изказването на съжденията, произтичащи от знанието, не означава нищо. Защото и тези, които са обладани от страсти, рецитират доказателства и стихотворенията на Емпедокъл, и започващите своето обучение излагат разсъждения без прекъсване, но без да имат знание. Защото трябва заедно с растежа в тях да порасте и знанието, а за това е необходимо време. Затова това, което говорят невъздържаните, трябва да се приема както думите на актьорите.

И още, и по този начин може да се разглежда естествената причина: едно е мнението за общото, а друго – за частното, за което вече чувството е управляващо; когато от тях се оформи едно мнение, то е необходимо душата да покаже произтеклото заключение, а при отнасящите се до действието неща – веднага да бъде направено, както например „трябва всичко сладко да бъде вкусено“, а това е сладко, като някакъв частен случай, то необходимо е това, което е възможно и няма пречки за него, веднага да бъде осъществено.

Когато, следователно, от една страна присъства общото мнение, забраняващо да се вкусва, а от друга страна [мнението], че всичко сладко е приятно, (а то действа), и когато се случи да присъства и влечението, тогава едното казва това да се избягва, а влечението подтиква, защото всяка от частите на душата може да ни задвижва. По такъв начин става така, че човек живее невъздържано под влияние на разума и мнението, без то само по себе си да противоречи на разума, а само по случайност.

Защото на здравия разум противоречи влечението, а не мнението. Така че дори и поради тази причина животните не са невъздържани – понеже у тях не съществува схващане за общите неща, а само представа и памет за отделните неща.

А по какъв начин се разрушава незнанието и невъздържаният отново става знаещ, обяснява същото учение, което се употребява и за пияния, и за спящия. То касае не само страстта, и е предмет на занимание на философите, така че от тях трябва да се узнае.

Понеже последното умозаключение е мнението за чувствено осезаемото и това, което е управляващо постъпките, то или го няма у този, който е под влиянието на страстта, или го има не като знание, а само като думи, както като че ли пиян повтаря стиховете на Емпедокъл, и още, понеже изглежда, че крайният термин не е нито обобщаващ, нито за разлика от обобщението, е научен; и изглежда, че това е търсил да докаже Сократ[[227]](#endnote-227).

Защото страстта не възниква тогава, когато присъства това, което се смята, че представлява знанието в основния смисъл на думата, и страстта не го повлича, а когато присъства знанието, свързано с чувствителността. И тъй, за знаещия и незнаещия, и по какъв начин става така, че знаещият живее невъздържано, нека толкова бъде казано.

***Четвърта глава***

А по-нататък трябва да се каже дали има някой, който да е изобщо невъздържан, или всички са отчасти, и ако има, с какво има общо. И тъй, ясно е, че към удоволствията и страданията[[228]](#endnote-228) имат отношение и въздържаните, и издръжливите, както и невъздържаните и изнежените.

Понеже от доставящите удоволствие неща едни са необходими, други сами по себе си заслужават да бъдат избирани, като обаче сами по себе си съдържат излишък; необходими са онези, които са свързани с тялото – имам предвид онези, които се отнасят за храната и любовните наслаждения, и други подобни, – от телесните неща, спрямо които съпоставихме разпуснатостта и благоразумието; а тези, които не са необходими, заслужават да бъдат избирани заради самите тях – имам предвид например победа, почит, богатство и подобните блага и удоволствия, – то онези, които в такива неща надвишават въпреки здравия разум, който е у тях, не наричаме „изобщо“ невъздържани, а като допълваме, ги наричаме невъздържани към парите, към ползата, към почитта, към гнева, а не говорим общо, както за другите, и наричаните така по подобие, както се нарича Човек, който е победил в Олимпийските игри[[229]](#endnote-229): общото понятие „човек“ за него малко се отличава от собственото име, но все пак се различава. А доказателството е: невъздържаността бива упреквана не само като вина, а и като някаква порочност, която или е обща, или е частна, но никоя от тях не е упреквана.

А от насочените към телесните наслади, според които наричаме човек благоразумен и разпуснат, онзи, който без да е направил съзнателен избор, търси излишъка в удоволствията и избягва излишъка в страдани я та, глада и жаждата, и топлината и студа, и всички неща, свързани с осезанието и вкуса[[230]](#endnote-230), въпреки съзнателния избор и мисълта, се нарича невъздържан без прибавяне на уточнение, че е такъв в определени неща, например в гнева, а [се нарича] просто такъв изобщо.

Доказателството е, че изнежените се наричат съобразно тях [телесните удоволствия], а не съгласно някое от другите. И заради това приемаме за еднакви невъздържания и разпуснатия, и също въздържания и благоразумния, но никого от по-горните, поради това, че имат общо с едни и същи удоволствия и страдания. При онези, които имат общо с едни и същи неща, това не е по еднакъв начин, а при едните по съзнателен избор, а при другите – не. Затова по-скоро бихме нарекли невъздържан този, който без да желае силно или като желае кротко, преследва по-големите удоволствия и избягва умерените страдания, отколкото този, който го прави буйно поради силно желание. Защото какво ще направи първият, ако у него се появи младежки силно желание и силно страдание поради липсата на необходимите неща?

Но от желанията и удоволствията едни са по род прекрасни и добри, а от удоволствията някои по природа са достойни да бъдат избирани, други – обратно на тях, а трети са по средата, както ги разделихме по-горе[[231]](#endnote-231): например парите, ползата, победата, почитта, а за всички тях и за другите, и за средните, хората са подложени на укор, не заради изпитването на въздействие и силното желание, и любовта, а заради това, как превишават. Затова [са упреквани] всички, които въпреки здравия разум или се въздържат от или преследват нещо, което по природа е прекрасно и благо, както например се грижат за почит повече отколкото трябва, или за деца и родители. Защото тези неща също принадлежат към благата и стремящите се към тях биват хвалени; но все пак има някакво превишаване и в тях, ако някой, както Ниоба[[232]](#endnote-232), се бори против боговете или се отнася към баща си както онзи сатир[[233]](#endnote-233), който има прозвището отцелюбец, защото изглеждал, че твърде глупаво постъпва. Следователно няма никаква порочност в тези неща с оглед на това, което казахме, понеже всяко едно нещо само по себе си по природа принадлежи към достойните за избиране. А тези от тях, които са лоши и трябва да бъдат избягвани, са превишаванията.

Но също така няма и невъздържаност; защото невъздържаността не само трябва да бъде избягвана, а също е и от тези, които трябва да бъдат упреквани. Поради подобието ѝ с чувството говорим за невъздържаност, като доуточняваме за всяко отделно нещо, както например лош лекар или лош артист, за някого, когото никой не би нарекъл напълно лош. Следователно, както тук не говорим така поради това, че от тези неща не всяко отделно е злина, а поради съответствие е подобно на злина, така, очевидно, и там трябва да се приема, че само тази невъздържаност и тази въздържаност, които имат общо със същите неща, с които благоразумието и разпуснатостта. А за гнева говорим поради сходство и по подобие наричаме някого невъздържан, като добавяме, че е невъздържан по отношение на гнева, както и но отношение на почитта и на материалната изгода.

***Пета глава***

Но понеже някои неща са приятни по природа и от тях едни са изобщо такива, други [са такива] според рода на животните и на хората, а трети не са, а стават такива – едни от тях чрез недъгавост, други – чрез навиците, трети – поради лошата си природа, – то и във всички тях могат да се видят почти еднакви качества.

Говоря за зверските, както например казват за една жена, че след като отваряла забременелите жени, изяждала децата, или казват, че се радват на такива неща някои от диваците около Понта[[234]](#endnote-234) – едни на сурово месо, други – на човешко, за трети пък говорят, че дават децата си едни на други за угощение, или това, което се разказва за Фаларид[[235]](#endnote-235).

Едни качества са зверски, а други поради болест и лудост у някои хора се пораждат, както у този, който принасяйки майка си в жертва, я изял, и онзи, който изял черния дроб на съроба си. А някои състояния са като болест или по привичка, като например скубането на косата и гризането на ноктите, и още жар и пръст да се яде; друго такова състояние пък е любовното влечение към мъже. При едни тези състояния са по природа, а при други се получават в резултат на привичка[[236]](#endnote-236), например при тези, които от деца са били подлагани на насилие.

И тъй, онези, у които причина е природата, никой не би нарекъл невъздържани, както не се казва така за жените, които в любовта са пасивни, а не активни; по същия начин [не се казва така] и за онези, които носят нещо като болест поради привичка.

И тъй, всяко от тези състояния се намира извън границите на порока, както зверството, а да се въздържаш или да бъдеш сдържан не означава невъздържаност изобщо, а само по подобие, както например това чувство наподобява този, който е разгневен, но не трябва да бъде наречен невъздържан. Защото всяка надвишаваща мярката безразсъдност, страхливост, невъздържаност и враждебност е или звероподобна, или дължаща се на болест.

Защото който по природа е такъв, че от всичко се страхува, дори ако прошумоли мишка, е страхлив с животински страх, а който се страхува от котка, е поради болест. А от безумните едни по природна даденост не могат да мислят и живеейки само чрез сетивата, са като животните, както някои от далечните варварски племена, а други – поради болест, както например болните от пристъпи на епилепсия или лудост.

Може някой такъв само понякога да има такива състояния, но да не им се подчинява, например както Фаларид се криел, че силно желае да изяде дете или има неприлични любовни наслади. Случва се някой да им се подчинява, а не само да ги има.

Следователно както порочността от една страна съобразно човека се нарича изобщо порочност, а от друга страна при допълнението, че е звероподобна или поради болестно състояние на човека, не е порочност в общия смисъл, по същия начин е ясно, че и една невъздържаност е зверска, а друга – болестна, но такава в общия смисъл е само онази, която съответства на човешката разпуснатост.

И тъй, че невъздържаността и въздържаността касаят само това, до което се отнасят разпуснатостта и благоразумието, и че по отношение на различните неща има различни видове невъздържаност, която се нарича така преносно, а не е „ изобщо“ такава, е ясно.

***Шеста глава***

Ще видим, че порочността при гняв е по-малко позорна от онази в желанията[[237]](#endnote-237). Защото изглежда, че гневът се вслушва донякъде в разума, но чува недостатъчно, както бързо движещите се прислужници, които преди да са чули всичко казано, изхвръкват от стаята и след това грешат при изпълнението на поръчките, и кучетата, преди да са разбрали дали е човек или е само шум, лаят; по същия начин гневът, поради това, че е горещ и с бърза природа, дочува, но не изслушва заповедта, а бързо се спуска към отмъщението. Защото разумът или въображението му показват, че има надменност или пренебрежение, а оттам като че ли стигнал до заключението, че трябва с такова нещо да се бори, веднага се показва враждебен. А желанието, ако само разумът или чувството каже, че нещо доставя удоволствие, подтиква към вкусване на удоволствието. Така че гневът по някакъв начин следва разума, а желанието – не. Следователно [то] е по-срамно. Защото невъздържаният в гнева се подчинява на разума, а другият – на чувството, а не на разума.

И още, предизвиква повече снизхождение следването на природните неща, и още повече на такива влечения, които са общи за всички и доколкото са общи; а гневът и враждебността са по-естествени от влеченията към излишъци и към неща, които не са необходими. Така както защитаващият се, че е набил баща си, казал: „защото и той също [набил] своя, и онзи – своя“, и показвайки детето, „и този тук – мен“, казал, „когато стане мъж“. Защото такива сме в нашия род. И този, когото синът му влачел, му заповядал да спре до вратата, защото и той бил довлякъл своя баща дотам.

И още, по-несправедливи са онези, които са по-коварни. А сприхавият не е коварен, нито гневът, а са явни. Желанието пък е, както казват за Афродита: „Родената в Кипър, измамно плетяща коварство“, и Омир за извезания вълшебен пояс на Афродита: „Примамване, което много пъти е открадвало ума на разумния.“[[238]](#endnote-238) Така че ако е по-несправедлива и по-позорна тази невъздържаност от онази в гнева, то тя именно е невъздържаност изобщо и в известен смисъл порочност.

И още, никой не се държи надменно, като страда, а всеки, правейки нещо поради гняв, го прави страдайки, докато който се държи надменно, го прави с удоволствие. Следователно, ако нещо е толкова по-несправедливо, колкото по-справедливо се гневим от него, то без съмнение такава е невъздържаността поради желание.

И тъй, че невъздържаността, свързана с желанието е по-позорна от тази, свързана с гнева, и също, че въздържаността и невъздържаността имат общо с телесните желания и удоволствия, е ясно.

Но трябва да се разберат разликите между тях. Защото, както казахме в началото[[239]](#endnote-239), едни са човешки и естествени и по род, и по степента си, други са животински, а трети са поради недъгавост и болести. От тях към първите се отнасят само благоразумието и невъздържаността, затова не наричаме зверовете нито благоразумни, нито невъздържани, а само в преносен смисъл, и ако изобщо един род животни се различава от друг по някаква надменност и ненаситност, и лакомия[[240]](#endnote-240). Защото няма нито съзнателен избор, нито обмисляне, а има отклоняване от природата, както при лудите хора.

Зверството обаче е по-малко лошо от порочността, но е по-страшно[[241]](#endnote-241). Защото не се разрушава, а отсъства, най-доброто – доколкото го има – у човека. Следователно същото е както да се търси кое е по-лошо при сравнение на неодушевено с одушевено същество. Понеже винаги по-безвредна е порочността у това, което няма начало, а умът е начало. Следователно почти еднакво е сравняването на несправедливостта с несправедлив човек. Защото според случая всяко може да е по-лошо от другото. Ще извърши безбройни злини по-вероятно лошият човек, отколкото звярът.

***Седма глава***

При удоволствията и страданията, породени от осезанието и вкуса, и при желанията и избягванията, според които и невъздържаността, и благоразумието[[242]](#endnote-242) по-горе определихме, може да се случи да има такова качество, че някой да бъде победен от такива, от които повечето хора са по-силни, а може и да победи такива, пред които мнозинството отстъпва. От тях обаче първият е невъздържан по отношение на удоволствието, а другият е въздържан. Ако е във връзка със страданията, единият е изнежен, а другият е издръжлив. По средата е качеството на мнозинството хора, дори ако са склонни повече към по-лошите [качества].

Доколкото някои от удоволствията са необходими, а други от тях не, или [само] до някаква степен, а надвишаванията не са необходими, нито недостатъците, и по същия начин стоят нещата и по отношение на желанията и страдани я та, то този, който се стреми към излишък или заради съзнателен избор, и още, заради тях самите и заради нищо друго, произтичащо от тях, е разпуснат[[243]](#endnote-243). По необходимост, той не е такъв, че да се разкайва за направеното, така че е неизлечим. Защото този, който не се разкайва за направеното, е неизлечим. Този, който има недостига в стремежа към удоволствия, е противоположен, а средният е благоразумен. По същия начин и избягващият телесните наслади не заради това, че е победен [от тях], а заради съзнателния избор, е разпуснат.

А от тези, у които няма съзнателен избор, един се води от удоволствието, друг – от избягването на скръбта, пораждаща се от желанието; така че те се различават помежду си. Но на всички им изглежда, че е по-лош този, който без да желае силно, или [само] с тихо желание, прави нещо срамно, отколкото този, който силно желае, както този, който удря, без да е разгневен, отколкото онзи, който е разгневен; защото какво би направил, ако изпитва чувство? Затова разпуснатият е по-лош от невъздържания[[244]](#endnote-244). От нещата, за които говорим, следователно, едното е по-скоро вид мекушавост, а който има другото, е разпуснат.

На невъздържания е противоположен въздържаният, на мекушавия пък – издържащият; защото да издържаш е в това да устояваш, докато въздържаността е в това да се сдържаш, а противопоставянето и сдържането са различни неща, както и да не бъдеш надвит е различно от това да победиш, затова и по-достойна за избиране е въздържаността, отколкото издръжливостта.

Впрочем този, на когото не достига [сила] по отношение на нещата, на които мнозина се противопоставят, и то могат [това], той е мекушав и изнежен. Защото и разкошният живот е някаква изнеженост. Такъв е този, който влачи плаща си[[245]](#endnote-245), за да не си създава усилие да го вдига, и преструвайки се, че се мъчи, не мисли, че е жалък, макар че прилича на жалък.

По същия начин е и по отношение на въздържаността и невъздържаността. Защото ако някой бъде победен от силните и прекомерни удоволствия, не е за учудване, но е достоен за прошка, ако се е подчинил, противопоставяйки се, както Филоктет[[246]](#endnote-246) на Теодект поради това, че бил ухапан от отровна змия, и както Керкий в „Алопе“ на Каркин[[247]](#endnote-247), и както опитващите се да подтиснат натрупания смях, избухват във висок смях, както се случило на Ксенофант[[248]](#endnote-248). Но за учудване е, ако някой отстъпи пред нещата, на които мнозинството е в състояние да противостои, и не може да [им] се противопостави, и то не поради своя вид природа или поради болест, както при царете на скитите изнежеността е наследствена в рода и както женският пол отстъпва на мъжкия[[249]](#endnote-249).

Игривият също изглежда разпуснат, обаче той е изнежен. Защото играта е отпускане, доколкото е почивка, а игривият е от тези, които в нея надвишават мярката.

На невъздържаността е присъща от една страна прибързаност, а от друга – слабост. Защото тези, които предварително са взели решение, не се придържат към нещата, за които са взели решение поради страст, а други пък ги води страстта поради това, че не са взели решение. Някои, като тези, които са се погъделичкали сами предварително, не изпитват гъдел, и като тях и онези, които са предчувствали и предвиждали и са разбудили предварително самите себе си и разсъдъка си, не се подчиняват на страстта, независимо дали се касае за удоволствие или страда ние. Но най-вече буйните и склонните към меланхолия имат прибързана невъздържаност. Защото едни от бързина, други от буйност, не дочакват [гласа на] разума, поради това, че са склонни да следват въображението [си][[250]](#endnote-250).

***Осма глава***

Разпуснатият, както беше казано[[251]](#endnote-251), не е способен да се разкайва за стореното. Защото се придържа към това, за което е направил избор. А всеки невъздържан се разкайва за стореното. Затова нещата стоят не така, както в разискването ни, а първият е неизлечим, докато вторият може да бъде излекуван. Защото порочността изглежда подобна на болести като воднянката и охтиката, а невъздържаността – на епилепсията: първата е продължителна, а втората – моментна порочност. И изобщо различен е родът на невъздържаността и порочността; защото порочността се прикрива, а невъздържаността не може да се скрие.

От такива хора по-добрите са онези, които са склонни да изпадат във възторг, отколкото онези, които от една страна имат разум, но от друга страна не се придържат към него[[252]](#endnote-252). Защото те се подчиняват на по-малката страст и не без предварително обмисляне, за разлика от другите. Невъздържаният е подобен на онези, които се напиват бързо и от малко вино, т. е. с по-малко, отколкото мнозинството хора.

И тъй, че невъздържаността не е порочност, е ясно. Но може би в някакъв смисъл е; защото от една страна е в противоречие със съзнателния избор, а от друга страна – в съответствие с него. Все пак в постъпките са подобни, както е казал Демодок за милетците: ,,Милетците[[253]](#endnote-253) не са глупави, но правят такива неща, каквито правят глупавите.“ Така и невъздържаните не са несправедливи, но постъпват несправедливо.

Понеже един е такъв, че не поради убеждение преследва телесните удоволствия в излишък и против здравия разум, а друг – по убеждение, понеже е такъв, че се стреми към тях, следователно първият е лесен за убеждаване в друго, а вторият – не. Защото добродетелта запазва принципа, докато порочността го унищожава, а при постъпките принципът е това, заради което [те се приемат], както в математиката са предположенията[[254]](#endnote-254). Впрочем разумът не може да преподава началата нито в нея, нито в другия случай, но добродетелта – или природна, или придобита чрез привикване – учи на оформяне на правилно мнение за началото. Който е такъв, е благоразумен, а противоположният на него е невъздържан.

А може да съществува и такъв човек, който под влияние на страстта изпада в екстаз противно на здравия разум, и когото страстта владее така, че не постъпва в съответствие със здравия разум, но не така, че да е убеден, че такива удоволствия трябва да бъдат следвани без задръжки. Той не владее самия себе си и такъв човек е невъздържаният[[255]](#endnote-255), който е по-добър от разпуснатия и не е „изобщо“ лош, защото се запазва най-доброто – принципът. А другият, противоположният на него, е такъв, който се придържа към здравия разум и не изпада в екстаз под влияние на страст. Вече е ясно, че от тези качества едното е добро, а другото – лошо.

***Девета глава***

И тъй, дали въздържан е този, който се придържа към какъвто и да е разум и какъвто и да е съзнателен избор, или който само към правилния[[256]](#endnote-256)? И невъздържан ли е пък този, който към никакъв съзнателен избор и към никакъв разум не се придържа или само който към лъжливия разум и неправилния избор – от това се интересувахме по-горе[[257]](#endnote-257); или по случайност към който и да е избор, а всъщност към вярното съждение и правилния избор един се придържа, а друг – не? Защото ако някой избира или преследва определено нещо заради нещо определено, преследва и избира него, а първото – по случайност. А „определено“ казваме в общ смисъл (απλώς). В резултат става така, че към каквото и да е мнение единият се придържа, а другият се отдръпва, но [това е] изобщо от истинното мнение.

Има някои, които са склонни да бъдат постоянни в мнението си – наричат ги твърди във възгледа. Такива са например тези, които не могат да бъдат убедени и които не се поддават лесно да бъдат убедени в друго мнение. Те имат нещо подобно на въздържането, както разточителният – [е подобен] на щедрия и смелият – на дръзкия; но са различни в много неща. Единият под влияние на страст и желание не се променя – въздържаният, но тъй като само в отделни случаи лесно се поддава на убеждение, ще бъде въздържан. А другият не може да бъде убеден от разума, защото мнозина получават желания и биват водени от удоволствия.

Упорити в мнението си са уверените в своята правота и необразованите, а уверените в своята правота са такива заради удоволствие и страдание. Защото се радват, че са победили, когато не са си променили мнението и страдат, когато решенията им почти са били отменени. Така че те изглеждат по-скоро като онзи, който не се въздържа, отколкото като онзи, който се въздържа.

Но има и такива, които не се придържат към мненията си не поради невъздържаност, както например Неоптолем във „Филоктет“ на Софокъл[[258]](#endnote-258) – заради удоволствие не е останал верен на мнението си, но заради прекрасно; да говори истината за него е било прекрасно, но е бил убеден от Одисей да излъже. Защото не всеки, който прави нещо заради удоволствие, е разпуснат, нито лош, нито невъздържан, а само този, който заради срамно удоволствие.

Обаче тъй като има и някой такъв, който по-малко, отколкото трябва, се радва на телесните наслади и като такъв не се придържа към разума, то между този и невъздържания по средата се намира въздържаният. Защото невъздържаният не се придържа към разума заради някакво превишаване, а другият – заради някакъв недостиг. Но въздържаният остава верен и не променя мнението си нито заради едно, нито заради друго нещо. А ако въздържаността е нещо добропорядъчно, то трябва двете противоположни качества да са лоши, както и изглеждат. Но понеже [те] се проявяват различни у малцина и рядко, то изглежда както благоразумието е противоположно само на разпуснатостта, така и въздържаността – само на невъздържаността.

Но понеже много неща се наричат според подобие, затова и въздържаността се приписва на благоразумния по подобие. Защото въздържаният е такъв, който не прави нищо в противоречие с разума заради телесните удоволствия, както и благоразумният, но единият има, а другият няма, лоши желания и единият е такъв, който не изпитва удоволствия от нещо противоречащо на разума, а другият – може да ги изпитва, но не им се поддава.

Подобни един на друг са също невъздържаният и разпуснатият, макар и да са различни – и двамата се стремят към телесните удоволствия, обаче единият – смятайки, че така трябва, а другият – без да смята така.

***Десета глава***

Не е възможно един и същи човек да бъде едновременно разсъдлив и невъздържан[[259]](#endnote-259). Защото както беше показано, разсъдливият е същевременно добропорядъчен по нрав.

И още, разсъдлив е не само поради това, че знае, а и поради способността си да постъпва [съобразно знанията си]. А невъздържаният не е склонен да постъпва така. Но нищо не пречи на изобретателния и оправен да бъде невъздържан, затова и понякога някои изглеждат, че са едновременно и разсъдливи, и невъздържани поради това, че изобретателността се различава от разсъдливостта по казания в предишните разсъждения[[260]](#endnote-260) начин и по отношение на разума те са близки, а се различават по отношение на съзнателния избор.

Невъздържаният не прилича на знаещия и използващия знанието, а прилича на спящия и пияния. И постъпва по своя воля, (знаейки по какъв начин и какво прави, и заради какво), но не е подъл, защото съзнателният му избор е добър. Така че е полуподъл. И не е несправедлив, понеже не е коварен. Защото един невъздържан не се придържа към нещата, които е решил, а друг – склонният към меланхолия – изобщо не е способен да взема решения. И невъздържаният изглежда като държавата, която взема решения за всички неща, за които трябва и има добри закони, но не използва никой от тях, както се е присмял Александрид[[261]](#endnote-261): „Държавата постанови, но законите не ги е грижа за това.“ Подлият пък е като държавата, която използва закони, но като тази, която използва подли закони.

Но невъздържаният и въздържаният имат общо с излишъка по отношение на качеството, което имат мнозина хора – единият в по-голяма степен остава да се придържа, а другият – по-малко, отколкото могат мнозинството от хората. От невъздържаностите по-лесно излечима е тази, която е у склонните към меланхолия, които не се въздържат, отколкото тази на вземащите предварително решение, които не се придържат към него, и по-лесно излечими са тези, които са невъздържани поради привичка, от онези, които по природа са такива. Защото по-лесно е да се промени привичката, отколкото природата. Впрочем трудно е да се промени и привичката, понеже прилича на природата, както казва и Евен[[262]](#endnote-262): „Казвам, че дълго продължилото упражняване, приятелю, така завършва за хората накрая, че става тяхна природа.“

И тъй, какво е въздържаност и невъздържаност, и какво издръжливост и какво изнеженост, и по какъв начин тези качества се съотнасят помежду си, казахме.

***Единадесета глава***

Да разбере удоволствието и страданието е присъщо на изследващия политиката философ. Защото като архитект поставя висшата цел, с оглед на която всяко нещо наричаме в абсолютен смисъл или зло, или благо.

И да се разгледа това, е дори необходима задача. Поставихме[[263]](#endnote-263) нравствената добродетел и нравствената порочност във връзка със страданията и удоволствията, а мнозина казват, че щастието е свързано с удоволствието, затова и блаженият е получил името си от това, че се радва[[264]](#endnote-264).

На някои никое удоволствие[[265]](#endnote-265) не им изглежда, че е благо – нито само по себе си, нито случайно. Защото благо и удоволствие не е едно и също; на други – че някои са блага, но че повечето са лоши; на трети пък – че дори и всички да са, все пак не може най-висшето благо да бъде удоволствие[[266]](#endnote-266).

Схващането, че удоволствието не е благо, е основано на това, че всяко удоволствие е сетивно осезаемо възникване по силата на природата. Но никакво възникване не е родствено на целите, както никакво строителство на къща не е родствено на [готовата] къща. Благоразумният човек избягва удоволствията. Разсъдливият човек се стреми към отсъствие на страдание, а не към удоволствието[[267]](#endnote-267). И още, удоволствията са пречка за разсъдливостта, и то толкова повече, колкото по-големи са удоволствията, както любовната наслада. Защото никой не би могъл в нея да разбере нещо с ума. И още, няма изкуство на удоволствието, докато всяко благо е дело на изкуството. И също децата и зверовете се стремят към удоволствия[[268]](#endnote-268).

А не всички са добропорядъчни, понеже има и позорни, и подлежащи на укор, и при това и вредни; защото някои от удоволствията донасят болести. И действително, удоволствието не е висшето благо, понеже не е цел, а е възникващо [състояние]. И тъй, това са почти всички неща, които се говорят.

***Дванадесета глава***

Впрочем от тези мнения още не следва, че [удоволствието] е благо и че е висшето благо, и това ще стане ясно от следващите неща. Първо, понеже благото се нарича така по два начина (едното „изобщо“, а другото – по отношение на нещо), то съответно така следват и природите, и качествата, а оттам и движенията и възникванията; и от лошите, които изглеждат такива, едни са изобщо лоши, а за някого – не, но заслужават да бъдат избирани; за някого пък не заслужават да бъдат избирани, а само понякога или за малко време, но постоянно избираеми не са. Някои не са удоволствия, а само така изглеждат – тези, които са свързани със страдание или са с цел лечение, както например за боледуващите.

И още, понеже на благото са присъщи от една страна дейността, а от друга страна – качеството, то удоволствията, които намираме в естествените състояния, са приятни[[269]](#endnote-269). Има дейност в желанията, които са оцелялата част от качеството и природата, понеже има удоволствие и страдание и без желание, както например дейностите, свързани със съзерцанието, когато природата не се нуждае от тях. Доказателството е, че не на едно и също приятно нещо хората се радват, ту когато природата е запълнена, ту когато е в своето естествено състояние. Но когато тя се намира в своето естествено състояние, ние се наслаждаваме на нещата, които са удоволствия в абсолютен смисъл, а когато е запълнена – дори и на противоположните – на киселите и на горчивите неща се радват, а от тях никое не е нито по природа приятно, нито приятно в абсолютен смисъл, така че не са удоволствия. Защото приятните неща едно спрямо друго се отнасят така, както нещата, от които се пораждат.

И още, не е необходимо да има нещо различно, което да е по-добро от удоволствието, както някои казват за целта, че е по-добра от възникването. Защото [удоволствията] не са възниквания и не всички са свързани с възникването, а са дейности и цел – те се явяват понякога не с възникванията, а с използването на нещата. И целта не за всички е нещо различно от тях самите, а само за тези, които водят към запълването на природата. Затова е неправилно да се казва, че удоволствието изглежда, че е възникването на нещо осезаемо, а по-скоро трябва да се каже, че е дейност съобразно природата на качеството[[270]](#endnote-270) и вместо осезаемо [трябва да се каже] невъзпрепятствано. Впрочем за някого удоволствието изглежда, че е някакво възникване, понеже е някакво благо в истинския смисъл. Защото смятат, че дейността е възникване, но то е нещо друго.

Да се смята, че някои удоволствия са лоши, понеже пораждат болести, е същото като това да се каже, че здравословните неща са лоши с оглед на печеленето на пари. По този начин, следователно, и двете са лоши, но са лоши поради това, понеже понякога и съзерцанието вреди на здравето.

Но нито на разсъдливостта, нито на някое друго качество [на душата] пречи удоволствието, породено от което и да е качество, а само тези [удоволствия], които са чужди, понеже тези, които произтичат от съзерцанието и ученето, правят така, че повече да се отдаваме на съзерцание и да учим.

Оттук обосновано следва, че никое удоволствие не е дело на изкуството. Защото изкуството не е присъщо на никоя друга дейност, а по-скоро на възможността. Макар и да изглежда, че изкуството за приготвяне на благовонни масла и готварското изкуство са за удоволствието.

Че благоразумният избягва удоволствията, а разсъдливият се стреми към живот без страдание, и че децата и зверовете го търсят, – всичко това се опровергава от едно и също: казахме[[271]](#endnote-271) по какъв начин е така, че удоволствията са блага абсолютно и в какъв смисъл не всички са блага. Децата и зверовете търсят последните, а разсъдливият се стреми да бъде свободен от тях. Говоря за тези [удоволствия], които са свързани с желанията и страданията, и телесните (защото те са такива), и за излишъка в тях, заради които именно разпуснатият е разпуснат. Затова и благоразумният ги избягва, понеже има и удоволствия, които са присъщи на благоразумния[[272]](#endnote-272).

***Тринадесета глава***

Но все пак се признава, че страданието (λύπη) е зло и че трябва да бъде избягвано. Защото от една страна страданието е зло изобщо, а от друга страна по някакъв начин понякога пречи. Това, което е противоположно на нещата, които трябва да се избягват, (понеже са такива, които трябва да се избягват и са зло), е благо. Следователно, удоволствието по необходимост е няка­кво благо. Но въпросът не може да се решава по начи­на, предложен от Спевсип – той е казал, че както по-голямото е противоположно на по-малкото и равното, така и удоволствието е противоположно на двете – на страданието и на липсата на страдание[[273]](#endnote-273). Но не бих­ме могли да кажем, че удоволствието е някакъв вид зло.

Нищо не пречи висшето благо да е някое удовол­ствие, дори и някои удоволствия да са лоши, както и [то] да е някоя наука, макар че някои са лоши. Може би дори е необходимо – ако дейностите на всяко [нравс­твено] качество са безпрепятствени, или дейностите на всички е щастието, или на някое от тях – ако качеството е безпрепятствено – да бъде най-достойно за избор, а това именно е удоволствието. Така че някое удоволствие би било висшето благо, макар и много удоволствия да са лоши, и дори [взети] абсолютно. И затова всички смятат, че щастливият живот е този, който носи удоволствие и разумно вплитат удоволстви­ето към щастието. Но никоя дейност не е завършена, ако има препятствия за нея, а щастието е от завърше­ните [дейности]. Затова щастливият, за да няма препя­тствия към него, има нужда още и от телесни блага, и от външни, и от щастлив случай.

А онези, които имат навика да казват за този, когото изтезават и който е попаднал в големи нещастия, че е щастлив, при усло­вие, че е добродетелен, волю или неволю, говорят празни приказки[[274]](#endnote-274).

Поради това, че се стремят още и към щастлив случай, за тях изглеждат едно и също успехът и щастието, но те не са, и дори когато е преко­мерен, той е пречка и може би никак не е справедливо да се нарича успех. Защото той се определя спрямо щастието.

И това, че всички – и зверовете, и хората, – се стремят към удоволствие, е доказателство в някаква степен за това, че то е висшето благо[[275]](#endnote-275). „ Няма напълно да изчезне мнението, което много народи…“[[276]](#endnote-276)

Обаче доколкото най-добрата природа и нравствено качество не са и не изглеждат едно и също нещо, то не всички преследват едно и също удоволствие. Но все пак всички преследват удоволствието. А може би преследват не това, което считат [за такова], и не онова, което биха нарекли така, а едно и също [удоволствие]. Защото у всички по природа има нещо божествено[[277]](#endnote-277). Но телесните удоволствия са взели името „удоволствия“ поради това, че хората най-често към тях се хвърлят и в тях участват всички. И тъй, поради това, че са единствените познати, се смята, че те са единствените удоволствия.

Ясно е също и това, че ако удоволствието и дейността не са благо, то щастливият [човек] няма да може да живее приятно. Та защо би имал нужда от удоволствие, ако то не е благо, а може да живее също и в страдание? Нали нито зло, нито благо би било страданието, ако удоволствието не е благо. Така че по каква причина хората избягват страданието? Следователно, животът на добропорядъчния не би бил по-приятен, ако дейностите му не са такива

***Четиринадесета глава***

И тъй, във връзка с телесните наслади трябва да се разгледат [мненията на] онези хора, които казват, че някои удоволствия са предпочитани твърде много, като например прекрасните, но това не са телесните и тези, към които разпуснатият има отношение.

И тъй, поради какво противоположните страдания са лоши? Защото противоположно на злото е благото. Дали дотолкова са добродетелни (αγαυός) необходимите удоволствия, че благо е и това, което не е зло[[278]](#endnote-278)? Или те са добродетелни до някакъв предел? На нравствените качества и движения, колкото големи и да са, не е присъщ излишък[[279]](#endnote-279) на нещо по-добро, нито на удоволствието. А в телесните блага е присъщо да има излишък; и порочният е такъв поради това, че се стреми към излишъка, а не към необходимите удоволствия. Защото всички се радват по някакъв начин и на гозбите, и на любовните наслаждения, но не така, както трябва. А при страданието е обратно. Защото не излишъка в него човек избягва, а изобщо страданието. Понеже то не е противоположно на излишъка от удоволствие, а по-скоро е у този, който се стреми към излишъка.

Затова трябва да посочим истината, а и причината за заблуждението, тъй като това спомага за увереността. Когато разумно и разбираемо бъде показана причината, поради която нещо изглежда истинно без да е истинно, тогава тя прави така, че повече да вярваме на истинното. Затова трябва да се каже защо телесните удоволствия изглеждат по-предпочитани.

Разбира се, най-напред, понеже прогонват страданието; и заради излишъците в страданието, както е в лечителското изкуство, хората преследват твърде големите удоволствия и изобщо телесните. Лековете стават твърде силно действащи, затова и хората се стремят към тях, защото всяко нещо проличава ясно, когато е близо до своята противоположност. И се смята, че удоволствието не е добропорядъчно поради тези две причини, както казахме[[280]](#endnote-280): понеже от една страна постъпките се дължат на природа, която е лоша – или по рождение, както при зверовете, или по привичка, както е при лошите хора, а от друга страна – понеже лековете са нещо необходимо. По-добро е притежаването, отколкото придобиването на удоволствия. Те се придобиват, когато нещата са станали съвършени, следователно те по случайност са добропорядъчни (σπουδαίος).

И още, поради това, че [телесните удоволствия] са силни, те са търсени от хора, които не могат да се радват на други [удоволствия][[281]](#endnote-281). Несъмнено такива хора създават за себе си някаква жажда. И тъй, когато са безвредни, това не подлежи на укор, а когато са вредни, е лошо. Защото нямат други, на които да се наслаждават, а по природа е така, че за мнозинството такава липса носи страдание. Понеже живото същество винаги се мъчи и се напряга, както свидетелстват и книгите за природата, които обикновено казват, че е мъчително и да се гледа, и да се слуша; но с това сме привикнали, както казват.

Така и в младата възраст, поради растежа, хората са като че ли опиянени с вино и младостта е приятна. А природно склонните към меланхолия винаги имат нужда от лечение; понеже те са уязвени от темперамента си непрекъснато и винаги са обхванати от твърде силен стремеж. Удоволствието, ако е силно, прогонва страданието и противоположното, и случайното. И заради това хората стават разпуснати и лоши.

А в удоволствията, които са без страдания, няма излишък. Те са тези, които произтичат от приятните по природа, а не по случайност, неща. Имам предвид, че приятни по случайност са тези, които се прилагат за излекуване. Понеже се случва някой да бъде лекуван с някаква останала здрава част у него, поради което лекуването изглежда приятно. А по природа приятни са нещата, които предизвикват действието на самата природа.

Не винаги това, което доставя удоволствие, е едно и също поради това, че нашата природа не е проста, а съдържа и нещо друго. Затова е тленна. Така че, ако някаква наша част действа, това е в противовес на друга част, а когато има равновесие, извършеното не изглежда нито тленно, нито приятно. Тъй като, ако природата на някого е проста, една и съща постъпка винаги ще бъде най-приятна. Затова Богът винаги се радва на едно и също просто удоволствие, защото дейността е присъща не само на движението, а и на неподвижността, докато удоволствие има повече в спокойствието, отколкото в движението[[282]](#endnote-282). А ако, както казва поетът, „промяната от всички неща е най-сладкото“, то това е поради някаква деформация [на нашата природа]. И както порочният човек[[283]](#endnote-283) е непостоянен, така и природата се нуждае от промяна, понеже тя не е нито нещо просто, нито нещо добро (επιεικής).

И тъй, за въздържаността и невъздържаността, и за удоволствието и страданието казахме, а също и какво е всяко от тях, и по какъв начин едни от тях са блага, а други – пороци[[284]](#endnote-284). Остава да говорим за приятелството.

**Осма книга**

***Първа глава***

След тези неща следва да обсъдим приятелството[[285]](#endnote-285). Защото то е някаква добродетел или нещо причастно на добродетелта, и още, то е най-необходимото за живота[[286]](#endnote-286). Никой не би избрал да живее без приятели, макар и да има всички останали блага[[287]](#endnote-287). Защото и тези, които са придобили богатства и власт, и могъщество, изглежда имат твърде голяма нужда от приятели[[288]](#endnote-288). Та каква е ползата от такова щастие, в което човек е лишен от възможност да прави благодеяние, а то най-вече бива извършвано и е най-похвално, когато е за приятелите? И по какъв начин благосъстоянието може да бъде съхранено и опазено без приятели? Защото колкото по-голямо е богатството, толкова е по-несигурно.

В бедността, както и в останалите нещастия, се смята, че единственото убежище са приятелите. Приятелството помага също така и на младите да не грешат, и на възрастните да получават грижи и подкрепа, когато те поради безсилие изостават в постъпките, а на онези, които са в разцвета на живота си – да извършват прекрасни постъпки.

„Понеже когато вървят двама заедно“[[289]](#endnote-289) те ще бъдат по-способни и да разбират постъпките, и да ги извършват.

Изглежда, че по природа то е заложено у родителите към родените [и у родения към родилите го], не само у хората, а и у птиците, и у повечето животни, и у съществата, които принадлежат към един и същи род – помежду им, и най-вече у хората, затова хвалим тези, които обичат хората[[290]](#endnote-290). Можем да видим при странствания как всеки човек на човека е близък и приятел[[291]](#endnote-291).

И изглежда, че приятелството и държави свързва, и законодателите се грижат за него по-усърдно, отколкото за справедливостта. Защото единомислието изглежда, че е нещо подобно на приятелството, и към него най-много се стремят, и най-много избягват враждебното разногласие. И също, когато гражданите са приятели, правосъдието не им трябва, но когато са справедливи, имат нужда още и от приятелство, и от справедливите неща най-справедливото изглежда, че е приятелството.

То не само е необходимо[[292]](#endnote-292), но е и прекрасно. Възхваляваме онези, които обичат приятелите си и се смята също, че да имаш множество приятели е едно от прекрасните неща; някои смятат, че добродетелните и приятелите са едни и същи хора[[293]](#endnote-293).

Но във връзка с приятелството има не малко спорни неща. Едни го определят като някакво сходство и подобните хора – като приятели, откъдето са и поговорките „подобният към подобен“[[294]](#endnote-294), и „гаргата към гарга“, и всички други такива. Други казват обратното – че такива помежду си винаги имат противоречия – всички грънчари си съперничат помежду си[[295]](#endnote-295). И търсят по-високо и по-природонаучно обяснение. Така Еврипид[[296]](#endnote-296) казва, че земята, пресъхнала от суша, жадува за проливен дъжд, а великолепното небе, изпълнено с проливен дъжд, е обхванато от желание да пада към земята. А Хераклит[[297]](#endnote-297) казва, че противоположностите са полезни и че от различията се създава най-добрата хармония, и че всички неща се раждат от спора. Други им се противопоставят. Сред тях е и Емпедокъл[[298]](#endnote-298), който казва, че подобното се стреми към подобно.

И тъй, от спорните неща тези, които са свързани с външната природа, ще оставим без внимание (защото не съответстват на настоящото изследване), а нещата, които са свързани с човешката природа и се отнасят до нравите и страстите, тях ще изследваме, например дали у всички хора може да възникне приятелство, или не могат да бъдат приятели хората, които са порочни, и също дали съществува един вид приятелство или повече. Тези, които смятат, че е един вид, понеже допускат по-голяма и по-малка степен [в него], са повярвали на недостатъчно доказателство, защото по-голяма и по-малка степен допускат и различните по вид неща. За тях по-горе беше казано.

***Втора глава***

Вероятно ще стане ясно за тях, след като узнаем [какво е] това, което е любимо. Понеже изглежда, че не всяко нещо бива обичано, а само любимото, а то е или благо, или нещо приятно, или полезно. Може да изглежда, че полезното е това, чрез което нещо става благо или удоволствие[[299]](#endnote-299), така че любими ще бъдат и благото, и удоволствието – всяко като цел.

Действително, дали обичат благото [изобщо], или това, което за тях е благо? Та тези неща понякога не съвпадат. По същия начин е и по отношение на удоволствието – изглежда, че всеки обича това, което е благо за него и макар че благото изобщо е любимо, то за всеки е това, което за него самия е благо. А всеки обича не това, което е наистина благо за него, а което му изглежда [такова]. Но няма никаква разлика; защото ще бъде любимо това, което изглежда[[300]](#endnote-300).

Съществуват три причини, поради които хората обичат – обичането на неодушевените неща не се нарича приятелство, защото няма ответно обичане, нито желание у тях за благо за другото. Може би ще бъде смешно да се желае благо за виното; а ако се желае, то ще рече [човек] да иска да го запази, за да го има той самият. А се казва, че трябва човек да желае блага за приятеля заради самия него. Тези, които по този начин пожелават блага, се наричат доброжелателни[[301]](#endnote-301), ако у другия не възникне същото [пожелание], а и по-голямо от него. Тъй като приятелство възниква при взаимно доброжелателство. А може би трябва да се прибави и че не е скрито. Защото мнозина са доброжелателни към някои, които не са виждали, понеже ги смятат за добри или полезни. И някой от тях може да изпита същото към друг. Следователно, те изглеждат доброжелателни едни към други. Но как някой би ги нарекъл приятели, когато крият в себе си отношението едни към други! Следователно, приятелството е не само взаимно доброто разположение и пожелаването на блага за другия, но и това да не остава скрито – поради причините, които изтъкнахме.

***Трета глава***

Но тези три причини се различават една от друга по вид; и обичанията се различават, а следователно се различават и самите приятелства[[302]](#endnote-302). Впрочем има три вида приятелство, които съответстват по брой на любимите неща. Във всеки отделен вид има взаимно обичане и то не е скрито. Обичащите се взаимно си желаят блага по такъв начин, по какъвто обичат. Онези, които заради ползата се обичат едни други, не заради самите приятели обичат, а доколкото някакво благо би произлязло за тях едни от други. По същия начин е и при онези, които създават приятелство помежду си заради удоволствие – те обичат остроумните не заради това им качество, а понеже им доставят удоволствие.

И така, и онези, които са приятели заради ползата[[303]](#endnote-303), обичат поради това, че за тях е благо, и тези, които заради удоволствието – поради това, че за тях е приятно, като и едните, и другите обичат не заради това, което е обичаният от тях, а понеже е полезен или доставя удоволствие. И най-сетне, такива приятелства са случайни. Защото обичаният е обичан не заради това какъв именно той самият е, а понеже едни придобиват от него благо, а други удоволствие.

Такива приятелства лесно се унищожават, понеже хората не продължават да бъдат същите и когато вече не са приятни или полезни един на друг, престават да се обичат. Полезното не остава непроменено, а всеки път е друго и друго. И тъй, след като си отиде това, заради което са били приятели, отива си и приятелството, понеже приятелството е било само за тези неща.

И се смята, че такъв вид приятелство има най-вече при възрастните[[304]](#endnote-304) (тъй като тези, които са остарели, се стремят не към приятното, а към помощ), а тези в зряла възраст и младите са, които преследват ползата. Но такива приятели съвсем не живеят заедно. Понякога те не са приятни един за друг, нито имат нужда още и от такова общуване, освен ако не са полезни. Защото дотолкова са приятни, доколкото имат надежда за благо. И към тези приятелства причисляват също и гостоприемството.

А се приема, че приятелството на младите[[305]](#endnote-305) е заради удоволствието, тъй като младите живеят според страстта, и най-вече се стремят към приятното за тях и което е в настоящия момент. След като се промени възрастта, и удоволствията стават други. Затова бързо стават приятели и бързо престават да бъдат, защото заедно с приятното, се променя и приятелството, а промяната на такова удоволствие е бърза. И също младите са склонни да се влюбват, понеже в по-голямата си част любовта е подвластна на страстта и удоволствието, а поради това именно обичат и бързо престават, като често в същия ден се променят. Но те искат да прекарват деня заедно и да живеят заедно, защото за тях по такъв начин стоят нещата в приятелството.

Съвършено е приятелството[[306]](#endnote-306) на добродетелните и на подобните по добродетел. Защото дотолкова и по такъв начин взаимно си желаят блага, доколкото и в какъвто смисъл са добродетелни. А са добродетелни сами по себе си. А желаещите блага за приятелите си заради самите тях са в най-висша степен приятели, тъй като имат такова отношение поради самите себе си, а не по случайност, и затова тяхната дружба продължава да съществува толкова дълго, колкото са добродетелни, а добродетелта е нещо постоянно и трайно. И всеки от двамата – и единият, и другият – е добродетелен и в абсолютен смисъл, и конкретно към приятеля. Защото добродетелните са и изобщо добродетелни, и полезни един за друг. По същия начин е и при доставящите удоволствие: добродетелните и изобщо доставят удоволствие, и един на друг. Защото постъпките им са съответно присъщи на всекиго съобразно с удоволствието, и подобни на тях, а постъпките на добродетелните са или еднакви, или подобни.

Обосновано и разбираемо е, че такова приятелство е постоянно. Та всъщност в него [именно] се съединяват всички неща, които трябва да има у приятелите. А нали всяко приятелство съществува или заради благо, или заради удоволствие, и или изобщо, или заради този, който обича, и в съответствие с някакво подобие[[307]](#endnote-307). В него се намират всички споменати неща, благодарение на хората, каквито те са сами по себе си. В него и хората са подобни, и го има и останалото – благото изобщо и удоволствието изобщо. И така, тези неща са най-вече любими и обичането и приятелството между такива хора е най-голямо и най-прекрасно.

Но естествено е, че такива [приятелства] са редки – малко хора са такива. И още, необходими са освен това време и сближаване; защото според поговорката не е възможно на хората да се опознаят един друг, преди да изядат заедно известното на всички количество сол[[308]](#endnote-308), нито да се обявят за приятели, нито да бъдат такива, преди всеки от двамата да покаже явно на другия, че е достоен да бъде обичан и да му се вярва.

А тези, които в отношенията помежду си бързо започват да се държат приятелски, желаят да бъдат приятели, но [всъщност] не са, освен ако са достойни за обичане и знаят това. И тъй, желанието за приятелство бързо се поражда, но не и самото приятелство.

***Четвърта глава***

Това приятелство, следователно, е съвършено по продължителност и по отношение на останалите неща, и във всяко отношение за всеки се създават от другия едни и същи и сходни неща, както именно трябва да бъде между приятелите. Приятелството заради удоволствието има прилика с това. Понеже добродетелните си доставят удоволствие един на друг. По същия начин е и за приятелството заради полезното – тъй като такива са едни за други добродетелните. И при такива хора приятелствата се запазват твърде дълго, когато едно и също се създава от едните към другите, например удоволствие, и не само, а още и по този начин, както от остроумните, а не както е при влюбения и възлюбения[[309]](#endnote-309). Защото те не получават удоволствие от едни и същи неща, а единият – гледайки другия, а другият – на това да му бъде обръщано внимание от влюбения. Понеже след като е преминало времето, в разцвета на живота понякога спира и приятелството, тъй като на единия гледането [вече] не доставя удоволствие, а другият не получава вниманието. А мнозина, напротив пък, занапред остават верни на приятелството, ако поради постигнато истинско близко познанство харесват един на друг нравите си, понеже са сходни.

А онези, които в любовните отношения предизвикват един за друг не удоволствие, а полза, са приятели в по-малка степен, и по-малко остават постоянни. Такива пък, които заради полезното са приятели, едновременно с изчерпването на ползата се разделят, защото не са били приятели един на друг, а на ползата. Така че заради удоволствието и заради полезното е възможно да бъдат приятели помежду си и лоши хора, и добродетелни да са приятели на лоши, и никой от двата вида – на хора без определен характер. Но ясно е, че само добродетелните са приятели заради самите себе си, тъй като лошите не се наслаждават взаимно един на друг, освен ако не извличат някаква полза един от друг.

И приятелството между добродетелните е единственото, недостъпно за клевети. Защото не е лесно да повярва нещо за някого човек, който дълго време сам го е изпробвал. Те имат доверие един в друг, и никога не постъпват несправедливо, и [между тях има] всички други неща, които се ценят в истинското приятелство. А в другите [приятелства] нищо не пречи такива неща да възникнат.

Поради това се наричат приятели и тези, които са такива заради полезното, както държавите (защото се смята, че военните съюзи между държавите се създават с оглед на ползата), и онези, които са приятели заради удоволствието и се обичат силно помежду си, както децата. Така че може би трябва и ние такива хора да наречем приятели, като изтъкнем, че видовете приятелство са няколко. Но на първо място и най-високо стои приятелството на добродетелните, доколкото те са добродетелни, а останалите са приятелства по подобие на него – доколкото благо в тях е нещо подобно на истинското, дотолкова са приятели. Защото и удоволствието е благо за тези, които обичат удоволствията.

Но съвсем не се съединяват тези приятелства, нито стават приятели заради полезното и заради удоволствието. Тъй като много рядко случайните неща се свързват по двойки.

След като на такива видове беше разделено приятелството, лошите ще бъдат приятели заради удоволствието или заради ползата, понеже в тези неща са подобни, а добродетелните – заради самите себе си ще бъдат приятели. Следователно последните са приятели изобщо, а първите – по случайност и понеже са подобни на първите.

***Пета книга***

Както при добродетелите едни хора се наричат добродетелни според нравственото качество, а други – според дейността[[310]](#endnote-310), така е и при приятелството. Защото едни, живеейки заедно, се наслаждават един на друг и си доставят блага, а други, когато спят или са разделени на разстояние, не действат, но са в такова състояние, че са способни да действат като приятели. Понеже разстоянията не прекъсват приятелството изобщо, а дейността. Ако отсъствието стане продължително, изглежда, че причинява забравяне на приятелството. Затова се казва: „Много приятелства е унищожило мълчанието“[[311]](#endnote-311).

И изглежда, че нито възрастните, нито мрачните, са годни за приятелство, тъй като с тях има малко място за удоволствие и никой не може да прекарва дните заедно с човек, който е тъжен или за когото няма приятни неща. Защото изглежда, че природата най-вече избягва скръбното и се стреми към доставящото удоволствие[[312]](#endnote-312).

А онези, които взаимно се одобряват, но не живеят заедно, изглеждат по-скоро като добре разположени [един към друг], отколкото като приятели. Та нищо не е така присъщо на приятелите, както това да живеят заедно. Понеже и тези, на които не им достига нещо, се стремят към подкрепа, и също и блажените – да прекарват дните заедно. Защото най-малко на тях подхожда да бъдат самотни. А да живеят заедно едни с други не могат, ако не си доставят удоволствие и не се наслаждават на едни и същи неща, а това именно изглежда, че го има в другарството.

И така, приятелството[[313]](#endnote-313) е най-много присъщо на добродетелните, както много пъти се каза. Изглежда, че любимо и предпочитано е благото изобщо или удоволствието, и за всеки любимо е това, което за него е такова. А благоразумният е такъв за благородния и поради двете причини.

Но обичането прилича на страст, а приятелството – на качество. Понеже обичането не по-малко е насочено към неодушевените, и взаимното обичане има общо със съзнателния избор, а съзнателният избор произтича от качествата. И хората желаят блага на обичаните от тях хора заради тях не според страстта, а според нравствените качества. А тези, които обичат приятеля, обичат това, което е благо за тях. Тъй като добродетелният след като е станал приятел, става благо за онзи, на когото е приятел. Следователно, всеки от двамата обича и това, което за него е благо, и дава от своя страна на другия също толкова и доброжелателност, и удоволствие. Нали се казва, че приятелството е равенство[[314]](#endnote-314). А тези неща всъщност в най-голяма степен се намират в приятелството на добродетелните [хора].

***Шеста глава***

Между мрачните и възрастните [хора] толкова по-малко е приятелството, колкото по-неприятни са и по-малко се наслаждават на общуването. Понеже изглежда, че наслажденията в общуването са в най-голяма степен присъщи на приятелството и създаващи приятелство. Затова младите стават приятели бързо, а възрастните – не, защото не стават приятели с тези, от които не получават наслада; по същия начин и мрачните. Но такива хора са доброжелателни помежду си тъй като те си желаят блага едни на други и се явяват [на помощ с присъствието си] при нужда, но съвсем не са приятели, защото не прекарват деня заедно и не се наслаждават едни от други, които неща всъщност най-вече изглеждат присъщи на приятелството.

При съвършеното приятелство не е възможно човек да бъде приятел на мнозина, така както не може да бъде влюбен в мнозина едновременно, защото прилича на излишък, а това е такова нещо, за което е естествено да е насочено към един човек. А много хора едновременно силно да се харесват на един и същ не е лесно; може би също е трудно мнозина да са добродетелни.

И най-после трябва и да се натрупа опит, и да се привикне, което е най-трудно от всичко. Заради полезното и това, което е удоволствието, [някой] може да се хареса на мнозина. Такива хора има много, а услугите не изискват много време.

Но от двата вида като приятелство изглежда повече това, което е заради удоволствието, когато едни и същи неща получават и двамата, и те се наслаждават взаимно един от друг или от едни и същи неща. Такива са приятелствата на младите. В тях в по-голяма степен има повече свобода. А другото, което е заради полезността, е присъщо на тези, които са на пазара. И блажените не желаят полезни неща, а удоволствия – те желаят да живеят заедно с някои, и малко време носят скръбта, а никой не би я издържал непрестанно, дори да е самото благо. Затова търсят приятели, доставящи удоволствие. Но може би трябва да са и добродетелни тези, които търсят, и още и за самите себе си. Понеже така и у тях ще ги има нещата, които трябва да има у приятелите.

А тези, които имат власт изглеждат, че използват различни приятели – понеже за тях едни са полезни, а други им доставят удоволствие, но едни и същи хора да са от двата вида съвсем не се случва. Защото нито търсят доставящи удоволствие, които да носят добродетел, нито полезни – за прекрасните неща, а жадувайки за удоволствия, търсят остроумни, за изпълнение пък на това, което е заповядано, търсят сръчни и ловки[[315]](#endnote-315), а тези неща съвсем не се срещат в един и същи човек.

Вече казахме, че добропорядъчният е този, който е едновременно приятен и полезен. Но такъв не става приятел на човек, който го превъзхожда, освен ако не го превъзхожда по добродетел, а ако не, този, който е превъзхождан, не може да се изравни пропорционално. Но съвсем рядко се случва да се намерят такива.

Следователно приятелствата, за които казахме, почиват на равенство, тъй като едни и същи неща се създават и се желаят от всеки от двамата за другия, или си разменят различни неща, както например удоволствие срещу полза. Че онези приятелства са по-лоши и по-малко продължават, казахме. Но също и с оглед на еднаквост на добродетелта изглеждат приятелства (тъй като в едното има нещо приятно, а в другото – нещо полезно, а истинското приятелство обединява тези същите две), обаче поради това, че то е недостъпно за клевети и е трайно, докато тези бързо се променят и се различават по много други неща, те не изглеждат приятелства поради нееднаквост с онова приятелство.

***Седма глава***

Друг вид приятелство е това по превъзходство, както например на бащата към сина и изобщо на възрастния към по-младия, на мъжа към жената и на всеки началник към подчинените му. Но тези [отношения] се и различават помежду си: не е едно и също превъзходството на родителите спрямо детето и на началниците спрямо подчинените, нито е едно и също отношението на бащата към сина и на сина към бащата, нито на мъжа към жената и на жената към мъжа. Защото различни у всеки от тях са добродетелта и делото, и различни са причините, поради които обичат. Следователно, различни са и приятелските чувства, и приятелствата.

Понеже нито се създават едни и същи неща от всеки за другия, нито трябва да се търсят, а когато децата отдадат на родителите нещата, които трябва, а родителите – на децата си дължимите неща, то тяхното приятелство ще бъде устойчиво и добро. Но във всички почиващи на превъзходството приятелства трябва обичането да бъде пропорционално, например по-добрият трябва повече да бъде обичан, отколкото да обича, и полезният също, и по същия начин за всеки от другите. Защото когато обичането е съответно на достойнството, тогава се установява някакво изравняване, а се смята, че това е присъщо на приятелството[[316]](#endnote-316).

Изглежда, обаче, че не по еднакъв начин стоят нещата с равенството в справедливите неща и в приятелството. Понеже при справедливите неща равенството е на първо място според достойнството, а на второ място според количеството[[317]](#endnote-317); а при приятелството на първо място е според количеството, а на второ – според достойнството.

Това става ясно, когато хората са много далеч един от друг по своята добродетел или по порока, или в изобилието, или по нещо друго. В такива случаи те вече не са приятели, нито се смятат достойни да бъдат. Това е най-явно при боговете; защото те в най-висока степен превъзхождат по всички блага. Но ясно е и при царете. Понеже нито тези, които стоят много по-долу, се считат достойни да бъдат техни приятели, нито онези, които за нищо не са достойни – на най-добрите или най-мъдрите. Разбира се, в тези неща строга граница, до която са приятели, няма. Защото макар и много неща да са се изгубили, все пак още продължава приятелството, а ако на много голямо разстояние са раздалечени, както човекът от бога – вече не.

Откъдето е и затруднението, дали приятелите не пожелават на приятелите си най-висшите от благата, например да бъдат богове. Защото тогава те вече няма да им бъдат приятели. Следователно, не и блага [за тях]. Та нали приятелите са блага. Така че ако правилно се казва, че приятелят желае на приятеля блага заради самия него, то последният трябва да остане именно такъв, какъвто е, защото тогава на него като на човек ще му желаят най-висшите блага. Но може би не всичките; защото всеки най-вече за себе си желае блага[[318]](#endnote-318).

***Осма глава***

Повечето хора изглежда, че заради честолюбие, повече желаят да бъдат обичани, отколкото да обичат. Затова повечето хора обичат ласкателите. Понеже ласкателят е стоящ по-ниско приятел, или се преструва, че е такъв, и че повече обича, отколкото е обичан. А да бъдеш обичан се смята, че е подобно на това да получаваш почести, към което мнозина се стремят.

Но изглежда повечето хора предпочитат почитта не заради самата нея, а тя е случайна. Защото мнозинството се радва, когато получава почести от тези, които имат власт, заради надеждата – понеже смята, че ще получи от тях нещо, в случай, че се нуждае от него, – така, следователно, то се радва на почитта като признак за бъдещо благодеяние. А онези, които се стремят да получават почит от добри и знаещи хора, желаят да потвърдят и се уверят в собственото си мнение за себе си. Следователно, те се радват, че са добродетелни, вярвайки на преценката на тези, които го казват. Впрочем радват се, когато са обичани като приятели заради самото приятелство и затова се смята, че такава обич е по-добра от почитта, и че приятелството само по себе си е достойно да бъде избирано.

Но изглежда, че то се състои повече в това да обичаш, отколкото да бъдеш обичан. Доказателството са майките, които се наслаждават на това да обичат. Впрочем някои от тях дават децата си да бъдат хранени и ги обичат, знаейки [че са техни], но без да търсят да бъдат обичани в отговор, когато още не е възможна взаимност. А изглежда, че за тях е достатъчно, ако виждат, че децата им са добре, и ги обичат, дори и когато те поради незнание не отдават на майката нищо от това, което подобава.

И тъй, доколкото приятелството е по-скоро в това да обичаме, и са хвалени тези, които обичат приятелите, то изглежда, че добродетелта на приятелите е в това, че обичат, така че тези, у които това става в съответствие с достойнството, те са постоянни приятели и тяхното приятелство е трайно.

И по този начин дори хора, които са неравни помежду си, е възможно да бъдат приятели; тъй като могат да се изравняват; а равенството и подобието, и най-вече сходството по добродетел, е приятелско отношение. Понеже те продължават да бъдат постоянни сами по себе си и едни спрямо други, и нито се нуждаят от лоши неща, нито съдействат за такива неща, а така да се каже, дори ги възпрепятстват. Защото е присъщо на благородните да не грешат самите те и да не го позволяват на приятелите. А порочните не притежават нищо устойчиво, тъй като не остават подобни на самите себе си; и наслаждавайки се взаимно на порочността, за кратко време са приятели.

А полезните и приятните хора за по-дълго време остават [такива] – толкова дълго, докато си доставят едни на други удоволствия или полезни неща. И изглежда, че най-вече от противоположните неща се ражда приятелството заради полезното, както например бедният е приятел на богатия, невежата – на учения. Защото когато се случи някой да има нужда от нещо, той се стреми към него, като от своя страна дарява друго. Тук някой би причислил и влюбения, и този, който е предмет на любовта, и красивия и грозния. Затова и влюбените понякога изглеждат смешни, когато желаят да бъдат обичани толкова, колкото те обичат. По същия начин е, ако са еднакво достойни да предизвикат обич, но ако нямат нищо такова, тогава е смешно.

Може би, впрочем, противоположното се стреми към противоположно не само по себе си, а случайно. Какъвто е и стремежът към средината. Понеже тя е благо, както например за нещо сухо благото е не да стане влажно, а да достигне средината, и по същия начин е и за топлото, и за останалото. Но нека пропуснем тези неща, тъй като са по-странични [за нашето изследване].

***Девета глава***

Изглежда, обаче, както се каза и в началото[[319]](#endnote-319), че към едни и същи неща се отнасят и в едни и същи неща са и приятелството, и справедливото. Изглежда, че във всяка общност има нещо справедливо, а и приятелство; тъй като наричат приятели и спътниците по море, и съвойниците, и по същия начин и другите, които са в друга съобщност. Впрочем, според това доколко са свързани в общността, дотолкова е и приятелството. А дотолкова е и справедливото. И поговорката „Нещата на приятелите са общи“[[320]](#endnote-320) е правилна, защото приятелството съществува и се проявява в общността.

За братята и за приятелите са общи всички неща, а за другите са отделни неща – за едни повече, за други по-малко. Понеже и приятелствата са различни по степен – едни са по-големи, а други по-малки. Също и справедливите неща се различават. Защото не са едни и същи у родителите към децата и за братята помежду им, нито за другарите и съгражданите; по същия начин е и в другите приятелства.

Следователно и несправедливите неща се различават помежду си във всеки отделен случай, и са толкова по-големи, колкото по-близки са приятелите, например по-ужасно е да лишиш от пари другаря си, отколкото съгражданина, и да не помогнеш на брат, отколкото на чужд, и да удариш баща си, отколкото когото и да било друг. Случва се справедливото да нарасне едновременно с приятелството, понеже и двете са в едни и същи хора и в еднаква степен се разпростират. Обаче всички общности изглеждат като части от гражданската съобщност, тъй като хората се събират заедно, за да набавят нещо полезно, придобивайки нещо от необходимите за живота неща и гражданската общност изглежда още отначало е била образувана и продължава да съществува заради нещо полезно. Та нали това именно се стремят да съблюдават и законодателите, и казват, че справедливо е това, което е от полза за всички[[321]](#endnote-321).

Следователно другите общности, всяка за себе си, се стремят към полезното, както например моряците чрез плаването към спечелване на пари или други такива неща, а другарите по оръжие се стремят към нещо, свързано с войната – или към пари, или към победа, или към завоюване на град, и по същия начин и принадлежащите към една и съща фила[[322]](#endnote-322) и един и същи дем[[323]](#endnote-323). Обаче някои от общностите изглежда се създават заради удоволствие, например на почитателите на един и същи бог и на участниците в общи угощения. Такива общности са заради жертвоприношения и за компания.

Всички те, изглежда, се подчиняват на гражданската общност (**πολιτική**) (тъй като гражданската общност се стреми не към настоящата полза, а към тази, която е за живота като цяло), и тези, които правят жертвоприношения и празничните събирания за тях, отдават почести на боговете и за самите себе си спечелват почивка, придружена с удоволствия. Понеже е ясно, че древните жертвоприношения и празненства са ставали след събирането на плодовете, като първите от тях (плод, животно) са били определяни за жертва на боговете – понеже в такива периоди [хората] са били най-незаети.

Следователно ясно е, че всички общности са части на гражданската. Такива са общностите и те съответстват на приятелствата.

***Десета глава***

Държавното устройство (πολιτεία)бива три вида[[324]](#endnote-324), и равни на тях по брой са изопачените им форми, които са тяхната поквара. Държавните устройства са царската власт[[325]](#endnote-325), аристокрацията и трето – управлението, при което длъжностните лица се избират според състоянието им, което е подходящо да бъде наричано тимокрация, но мнозинството е свикнало да го нарича „полития“ (πολιτεία)[[326]](#endnote-326).

От тях трите най-добро е царството, а най-лоша – тимократията. А израждането на царската власт е тирания[[327]](#endnote-327). И двете са единоначалия, но твърде много се различават; защото тиранът гледа само полезното за него, а царят – полезното за поданиците си. Защото няма цар, който да не е напълно самостоятелен, имайки всичко необходимо и да няма в излишък всички блага. Такъв цар няма нужда от нищо допълнително. Следователно той ще се стреми към нещата, полезни не за него самия, а за управляваните[[328]](#endnote-328); защото който не е такъв, би бил някакъв избран по жребий цар. А тиранията е противоположна на царството. Понеже тиранът преследва благо за самия себе си. И от това е още по-ясно, че е най-лоша. Защото най-лошо е противоположното на най-хубавото.

Властта се променя от царство в тирания. Защото тиранията е порокът на монархията; всъщност порочният цар става тиран.

А от аристокрация става промяна към олигархия[[329]](#endnote-329) поради порочността на управляващите, които разпределят държавните неща не по заслуги, а всичките, или по-голяма част от благата определят за себе си, и властта – винаги [възлагат] на едни и същи, поставяйки на първо място богатствата. Следователно, управляващите [в този случай] са малцина, и то покварените, вместо най-порядъчните. А от тимокрацията промяната е към демокрация[[330]](#endnote-330). Те имат обща допирна черта, тъй като се смята, че тимокрацията е на мнозинството и че са равни всички, които имат еднакво състояние. Най-малко порочна е демокрацията – в нея съвсем малко е изродена формата на държавното устройство. И тъй, по тези начини най-вече се променят формите на управление. Понеже така най-малко и най-лесно преминават [от едни в други].

Всеки може да схване техните подобия и нещо като примери в отделните домакинства. Общността на бащата със синовете има облика на царство. Тъй като [там] бащата има грижата за децата. Откъдето и Омир нарича Зевс баща. Действително се смята, че бащинската e царска. Но в Персия властта на бащата е тиранична, понеже използват синовете си като роби. Тиранична е и властта на господаря над робите, тъй като при нея се прави това, което е полезно[[331]](#endnote-331) за господаря. И така, тя изглежда правилна, а персийската – погрешна. Защото властта над различните е различна[[332]](#endnote-332).

А общността на мъжа и жената изглежда като аристократичната – понеже мъжът управлява поради това, че е достоен, и в тези неща, в които мъжът трябва да управлява. А в нещата, които подхождат на жената, отстъпва на нея. А когато мъжът е господар във всички неща, тази общност се променя към олигархия; той прави това не съобразно достойнствата си, и не поради това, че мъжът е по-добър. Понякога управляват жените, когато са единствени дъщери-наследници[[333]](#endnote-333). В такива случаи те стават управляващи не по добродетел, а благодарение на богатство и могъщество, както е при олигархиите.

На тимокрация пък прилича общността на братята. Те са равни, с изключение на разликата по възраст. Затова именно, ако са много отдалечени по възраст, вече не може да има между тях братско приятелство. А демокрацията е най-вече в домакинствата, където няма господар (там всички са равни) и където управляващият е безсилен и всеки един [там] има възможността да действа по своя воля.

***Единадесета глава***

Във всяко държавно устройство приятелството се проявява дотолкова, доколкото и справедливостта[[334]](#endnote-334). У царя към управляваните от него това се изразява в някакъв излишък от благодеяние – той постъпва добре с управляваните от него, ако като добродетелен цар се грижи за тях, за да бъдат добре, както например пастирът за овцете; откъдето и Омир е нарекъл Агамемнон „пастир на народите“[[335]](#endnote-335).

Такава е и бащинската форма на управление, но по големина се различава от благодеянията. Та нали той е причина за съществуването, което се смята за най-висше и осигурява и възпитанието, и образованието[[336]](#endnote-336); а такава почит и на по-възрастните се дава. Тъй като по природа бащата е определен да управлява синовете, предците – потомците, и царят – поданиците[[337]](#endnote-337).

Тези приятелства са основани на превъзходството[[338]](#endnote-338), затова и родителите са почитани. И справедливото, впрочем, в тях не е едно и също, а е по достойнство; така е и в приятелството.

Между мъжа и жената приятелството е същото, както в аристокрацията[[339]](#endnote-339). Понеже Съобразно добродетелта и на по-добрия се дава по-голямо благо, и на всекиго подобаващото; също така е и за справедливото.

А приятелството на братята изглежда като това на другарите. Тъй като те са равни и на еднаква възраст, а такива хора обикновено изпитват еднакви чувства. Всъщност на това приятелство прилича и приятелството при тимокрацията. Понеже гражданите се стремят да бъдат равни и добри, и управляват един след друг, и на равни основания, и такова е и приятелството им.

А в изражданията както справедливото, така и приятелството е в малка степен, и в най-малка степен ги има в най-лошото израждане. Така при тиранията нищо не е по-малко от приятелството. Там няма нищо общо между управляващия и управлявания – нито приятелство, нито справедливост, а е както се отнасят един към друг майсторът към инструмента, и душата към тялото, и господарят към роба[[340]](#endnote-340). Понеже и всички тези получават някаква грижа от този, който ги използва, но няма приятелство, насочено към неодушевените неща, нито пък справедливост; също няма и към коня или вола, нито към роба като роб. Защото няма нищо общо – робът е одушевено оръдие, а оръдието е неодушевен роб.

Следователно, като роб към него не може да съществува приятелство, а само като човек. Тъй като изглежда, че има нещо справедливо у всеки човек по отношение на всеки, с когото може да се постигне съгласие на основата на закон или договор. Следователно, може и приятелство, доколкото е човек.

И тъй, в малка степен се намират приятелствата и справедливото в тираниите, а в демокрациите – в по-голяма, понеже много са общите неща между равните.

***Дванадесета глава***

Следователно, всяко приятелство, както се каза, съществува в общността. Някой би могъл да разграничи отделно приятелството между роднини и това между другари. Но гражданските [отношения] и тези между принадлежащите към една фила, и тези на плаващите заедно по море, и всички подобни, изглеждат повече между хора в съобщност. Защото изглежда, че съществуват съобразно някакво споразумение. Към тях някой би могъл да причисли и гостоприемството.

Роднинското приятелство пък изглежда, че има много разновидности, но всяка от тях произлиза от бащинското. Понеже родителите обичат децата като част от себе си, а децата обичат родителите като нещо, от което са произлезли. Но родителите по-добре знаят, че те [децата] са произлезли от тях, отколкото тези, които са се родили, че са от родителите, и този, от когото нещо е произлязло, е по-силно привързан към роденото, отколкото роденото към този, който го е създал. Тъй като това, което е произлязло от нещо, е родствено на това, от което е произлязло, както например зъб, косъм, и което и да е друго за този, който го е наследил. Но това, от което нещо е произлязло, не му е родствено, или [му е родствено] в по-малка степен. И също, по времетраене – родителите обичат децата веднага, щом бъдат родени, а последните обичат родителите с напредването на годините, след като придобият разбиране и чувство. От тези неща е ясно и поради какви причини майките обичат повече[[341]](#endnote-341).

Следователно родителите обичат децата, както самите себе си (защото тези [децата], които са произлезли от тях, след като са били отделени, са техни въплъщения), а децата обичат родителите като хора, от които са били родени; братята пък се обичат помежду си, понеже са произлезли от едни и същи хора, тъй като еднаквостта им по отношение на тях ги прави еднакви помежду им. Оттук се казва: „една кръв“[[342]](#endnote-342), и „един корен“, и другите подобни неща. Следователно са по някакъв начин едно, макар и отделни.

Голямо значение за приятелството има и отглеждането заедно и еднаквата възраст[[343]](#endnote-343); защото връстникът с връстника, и тези, които са привикнали един към друг, са другари. Затова и оприличават приятелството между братя на приятелството между другари. Но братовчедите и другите роднини си приличат поради това, че са произлезли от едни и същи [предци], но някои от тях са по-близки, други – по-чужди, поради това, че са близо или далеч от главата на рода.

А приятелството на децата към родителите и на хората към боговете, е като към благото и това, което превъзхожда; понеже най-много допринасят за това да се чувстваме добре. Тъй като те са причината за съществуването и отглеждането, и за възпитанието и обучението на тези, които са вече създадени.

Но също в такива приятелства има и повече удоволствие, и повече полза, отколкото в приятелствата с чуждите, понеже за тях животът има повече общи неща. И същите неща, които са в братското приятелство, са и в другарското, и повече при добрите, и изобщо при подобните, понеже са по-близки и от раждането си живеят, обичайки се помежду си, и понеже имат общи черти тези, които са родени от едни и същи родители, и са израснали заедно с еднакво възпитание и обучение; а изпитанието на времето е най-силно и най-сигурно.

Но и приятелските отношения при останалите роднини са в съответствие с роднинството. Изглежда, че приятелството между мъжа и жената съществува по природа – тъй като човекът по природа е повече склонен към свързване в двойки, отколкото към гражданска общност[[344]](#endnote-344), дотолкова, доколкото семейството е по-ранно и по-необходимо от държавата, понеже създаването на деца е по-общото за живите същества. Следователно, ако за другите [същества] само дотолкова е [значима] общността, то хората живеят заедно в общ дом не само за да създават деца, но и заради всички други житейски обстоятелства; защото предварително са определени задълженията и те са различни за мъжа и жената, така че те се подпомагат помежду си, като всеки дава своя принос за общото. Поради това изглежда, че в такова приятелство го има и полезното, и удоволствието. То би могло да съществува заради добродетелта, ако те са добри. Защото тогава всеки от двамата има своя добродетел, и всеки се радва на другия. А изглежда, че децата са средство за свързване. Затова и тези, които нямат деца, се разделят по-бързо. Понеже децата са общо благо за двамата, а общото обединява.

А по какъв начин трябва да живеят заедно мъжът и жената, и изобщо приятел с приятеля, изглежда, не е нещо различно от въпроса за това, как е справедливо да живеят. Защото изглежда, че справедливото отношение между приятелите не е същото, както към чуждия, другаря, или съученика.

***Тринадесета глава***

Тъй като приятелствата са три вида, както казахме[[345]](#endnote-345) в началото, и във всяко от тях от една страна приятелите са равни, а от друга има превъзхождане (и еднакво добродетелните стават приятели помежду си, и по-добрият на по-лошия, и по същия начин и доставящите удоволствие, и тези, които заради ползата, могат и да са равни по отношение на оказването на помощ, и да се различават), то трябва равните [приятели] на основата на изравняването по обичане и по останалите неща да бъдат изравнени, а неравните трябва да отдават на превъзхождащите пропорционално съответстващото.

Разбираемо е, че причините за упреци или недоволство се създават в приятелството, което е заради ползата – или само в него, или предимно в него. Защото тези, които са приятели заради добродетел предпочитат да правят добро едни на други; а това е присъщо и на добродетелта, и на приятелството. В такова надпреварване няма упреци, нито кавги, понеже никой не е недоволен от този, който го обича и постъпва добре с него, а напротив, ако е мил и изтънчен, му отвръща, като на свой ред постъпва добре. Този пък, който надвишава в благодеянията, когато постигне това, към което се е стремил, не упреква приятеля. Понеже всеки от тях се стреми към благото.

А такива укори и недоволства съвсем няма в приятелствата, които са заради удоволствието; защото и за двамата става това, към което се стремят, щом се наслаждават на живеенето заедно. Та смешен би изглеждал този, който недоволства срещу онзи, който не се наслаждава, тъй като е възможно да не прекарват дните заедно.

А приятелството заради полза е пълно с оплаквания, понеже тези, които се използват едни други с цел услуга, винаги се нуждаят от повече и смятат, че имат по-малко от подхождащото, и получават не колкото имат нужда, и за колкото са достойни. А онези, които правят добро, не могат да дадат подкрепа за толкова неща, от колкото се нуждаят онези, които я получават.

Изглежда, че както справедливото е разделено на две – едното неписано, а другото – съобразно закона, така и приятелството заради полезното има две страни – едната е нравствена, а другата свързана с правото. И тъй, оплакванията се получават най-вече, когато не съгласно един и същи вид създават връзка и я прекратяват.

Свързаното с правото е на основата на уговорени условия, и то или е изцяло пазарно – „от ръка в ръка“, или по-свободно по отношение на времето, но съобразно споразумението да се получи нещо срещу нещо. В това [приятелство] задължението е ясно и не се оспорва, а има отлагане, което се прави по приятелски. Затова някои не предоставят такива неща на правосъдието, а се смята, че трябва да търпят тези, с които общуват, тъй като отношенията им са на базата на доверието.

Нравственото приятелство пък не почива на уговорка, а някой прави подарък или каквото и да е друго подобно, като на приятел. И смята, че трябва да получи в отговор равно, или дори повече, като че ли не е дарил, а е дал назаем.

И ако не е така, обвинява този, с когото е общувал, при прекратяването на отношенията. Така се случва поради това, че всички или повечето [хора] желаят прекрасни неща, а избират полезните. Но прекрасно е да се правят благодеяния не с цел да се получи в замяна, а получаването на благодеяние е полезно.

Трябва това, което е получено, да бъде равностойно върнато, ако получилият го има възможност, и на този, на когото желае. Защото не трябва да бъде правен приятел човек, който не желае; понеже грешката е още в началото, като е прието благодеяние от човек, от когото не е трябвало; тъй като не е било от приятел, нито от някой, който го прави заради самото добро; тогава този, който е получил благодеяние, трябва да се освободи така, като че ли е имало споразумение: ако е в състояние – да върне, а ако не може, то този, който е дал, ще прецени дали да продължи да иска. Така че ако има възможност, трябва да се връща. Трябва да се разглежда внимателно в началото от кого се получава благодеяние и заради какво, за да се приемат или не условията.

Но може да се спори дали трябва задължението да се мери с ползата за този, който е приел [благодеяние] и съобразно с нея да се дава в отплата или да се мери самото благодеяние от този, който го е извършил. Действително, тези, които са приели, казват, че са получили благодеяния, които за извършилите ги са били малки, и че е можело и от други да ги получат, като по този начин [ги] омаловажават. А онези – обратно – казват, че най-значимото, което имат те самите и което не може от други да се получи при опасност и в трудности, или когато има нужда от него.

И тъй, дали за приятелството, съществуващо заради ползата, мярката е ползата за този, който я е получил? Та той се нуждае от нея и [благодетелят] му оказва помощ, за да се получи обратно равна [на нея]. Следователно, помощта е била толкова голяма, колкото полза той е получил и той трябва да върне толкова, колкото е добил, и дори повече; понеже е по-прекрасно. А в приятелствата, които са в съответствие с добродетелта, няма недоволства и изборът на този, който е извършил благодеяние, се счита като мярка; тъй като същественото нещо от гледна точка на добродетелта и нравите е в съзнателния избор.

***Четиринадесета глава***

Има разногласия и в приятелствата, които са основани на превъзходство; тъй като всеки от двамата иска да има повече. Когато стане така, приятелството се прекъсва. Понеже и този, който е по-добър, смята, че на него подобава да има повече, тъй като на добродетелния се полага да се отдава повече; и по същия начин е и за този, който оказва повече помощ; защото казват, че този, който е безполезен, не трябва да има равна част, тъй като тогава става служене[[346]](#endnote-346), а не приятелство, ако нещата, получавани от приятелствата не съответстват на стойността на нещата. Понеже смятат, че както в общността, основана на пари, тези, които са внесли повече, получават повече, така трябва да бъде и в приятелството. А този, който се нуждае и стои по-ниско, смята обратното. Защото на добродетелния приятел е присъщо да помага на тези, които са в нужда; та нали казват: каква е ползата да бъдеш приятел на добродетелен или влиятелен човек, ако никаква изгода няма да получиш от него?

Изглежда, че всеки от двамата правилно изисква и че на всеки от двамата трябва да се отделя по-голяма част от приятелството, но не от едно и също нещо, а повече почит на превъзхождащия и повече печалба на нуждаещия се. Защото награда за добродетелта и благодеянието е почитта, а помощта за нуждата и бедността е печалбата.

Изглежда, че това е по същия начин и при държавното устройство. Понеже не се отдава почит на този, който никакво благо не доставя на обществото – общото се дава на този, който прави благодеяние за общото, а почитта е общо [благо]. Тъй като не е възможно човек едновременно да се обогатява с пари от обществените дела и да бъде почитан. Понеже никой не търпи във всички неща да има по-малкото. И тъй, на този, който изостава по отношение на парите [желае ги по-малко], дават почит, а на този, който се подкупва – пари[[347]](#endnote-347). Защото съответствието с достойнството изравнява както подобава и запазва приятелството, както казахме. По същия начин трябва да общуват помежду си и тези, които са неравни, и трябва да се отплаща с почит този, който е получил помощ в пари или в добродетел, като отвръща с това, с което му е възможно. Тъй като в приятелството се търси възможното, а не точност в това, с което някой е достоен.

Не във всички неща положението е съвсем както при почитта към боговете и към родителите. Защото никой не би могъл да отдаде достойната чест, а се смята, че е добър този, който им отдава доколкото има сили. Може би затова изглежда, че не е възможно синът да се откаже от бащата, а бащата – от сина [да може]. Понеже трябва да връща този, който има дълг, но каквото и да направи синът, нищо няма да е достойно за предварително полученото от бащата, така че винаги ще дължи. А тези, на които се дължи, имат възможността да освободят от дълга, следователно такава възможност има и бащата. Но същевременно изглежда, че може би никой не желае да се откаже, освен такъв, който е извънредно порочен. Понеже в такова приятелство, породено по природа у човека, е присъщо заложено да не отблъсква помощта. А да избягва, или да не се стреми да помага е присъщо на порочния. Защото мнозина желаят да получават благодеяния, а избягват извършването на благодеяния, като нещо неносещо изгода. Но нека толкова бъде казано за тези неща.

**Девета книга**

***Първа глава***

Обаче във всички различни по вид приятелства, съответстващото ги изравнява и запазва, както казахме[[348]](#endnote-348). Така например в приятелството в държавата, на обущаря се дава за обувките възнаграждение според стойността им, и на тъкача, и на останалите.

И оттук е измислена монетата[[349]](#endnote-349), като обща мярка, и към нея се съотнасят всички неща и чрез нея се мерят. А в нещата, свързани с любовта, понякога влюбеният обвинява, че обичайки прекалено, не получава обич в отговор, а може да се случи у него да няма нищо, заслужаващо обич. Често този, когото обичат, обвинява другия, че по-рано е обещал всичко, а сега нищо не изпълнява.

Такива неща се случват, когато обичащият обича заради удоволствието, а обичаният обича обичащия заради ползата, и тези неща ги няма у двамата [съответно]. В такива случаи идва прекъсването на съществуващото приятелство – когато не станат нещата, които за тях са били причината да се обичат. Защото са обичали не самия човек, а нещата, които са били у него. Но те са били непостоянни. Затова такива са и самите приятелства. А продължително е приятелството, което произтича от нравите и съществува само по себе си, както казахме[[350]](#endnote-350).

Няма съгласие и когато за тях произлязат други неща, а не онези, към които са се стремили. Защото за този, който не получи това, към което се стреми, е равносилно на това да не получи нищо. Например като човека, който обещал на певеца с китара, че колкото по-добре пее, толкова повече ще му плати, а на заранта, при поискване на обещаното, му казал, че за удоволствието вече бил получил удоволствие. И тъй, ако всеки от двамата това е искал, би било достатъчно, но ако единият е искал удоволствие, а другият – печалба, и единият го има, а другият – не, то за общуването им това няма да е добре, защото всеки има нужда от определени неща и към тях обръща мислите си, и заради тях тези неща, които има, ще даде.

Но кой от двамата трябва да направи оценката – този, който предварително е дал, или този, който предварително е взел? Защото този, който предварително е дал, изглежда, че се доверява на другия. Както именно казват, че правел и Протагор[[351]](#endnote-351): след като преподавал нещо, нареждал на ученика да даде оценка за стойността на това, което е научил, и толкова вземал.

В такива неща на някои пък им допада „заплата, каквато определи сам човекът“[[352]](#endnote-352). Някои, като вземат предварително парите, след това не правят нищо от това, което са говорили, поради това, че са преувеличили в обещанията и заслужено ги обвиняват, защото не изпълняват обещанията си.

И може би софистите[[353]](#endnote-353) са били принудени да постъпват така поради обстоятелството, че никой не би дал пари за това, което те знаят. И така те, след като са взели заплатата, като не правят това, за което са я взели, няма да е несправедливо да бъдат обвинявани. А за онези, при които няма споразумение за взаимно съдействие, за тези от тях, които дават предварително заради самите приятели, се каза, че от тях не се оплакват[[354]](#endnote-354); защото такова е приятелството по добродетел. А възнаграждението трябва да се прави в съответствие със съзнателния избор. Понеже той е присъщ и на приятеля, и на добродетелта. По същия начин изглежда е и при онези, които заедно се занимават с философия; тъй като не в пари се измерва стойността, нито има някакво уравновесяващо уважение, както правим при почитането на боговете и родителите[[355]](#endnote-355).

Но понеже даването тук не е от такъв вид, а е заради някакво въздаяние [надежда], то може би най-вече трябва такава отплата да се дава в ответ, каквато на двамата изглежда достойна. Ако не постигнат съгласие по това, то изглежда не само е необходимо, но е и справедливо този, който предварително е получил [услуга], да определи [стойността ѝ]. Защото колкото полза той е получил или срещу колкото удоволствие е приел, толкова получаващият в замяна ще има като стойност, определена от страна на първия (който е взел първи). Защото изглежда, че така става дори при покупките.

И на някои места има закони, които не разрешават съдебни процеси за доброволни договори, защото би трябвало след като си оказал доверие на някого, да уредиш нещата с него по същия начин, по който си постигнал споразумението. Впрочем смята се, че е по-справедливо този, на когото е било дадено, да направи оценката, отколкото този, който е дал. Понеже повечето от нещата не се оценяват еднакво от тези, които ги имат и онези, които искат да ги получат – тъй като собствените неща, и то тези, които се дават, на всички изглеждат, че са с голяма стойност. Обаче се дава толкова голямо възнаграждение, колкото определят взимащите. Но може би трябва да се оценява не на толкова, колкото на притежателя [нещото] изглежда ценно, а толкова, на колкото той го е оценил преди да го притежава.

***Втора глава***

Но съществуват неясноти и в такива неща, като например дали трябва всички неща да се определят от бащата и да му се подчиняват във всичко, или трябва повече на лекаря да се подчинява този, който има някаква болест, и дали трябва опитният във военните работи да бъде избиран за военачалник; по същия начин, дали трябва да се поставяме в услуга на приятеля повече, отколкото на добропорядъчния човек, и дали повече да отвръщаме с благодарност на този, който ни е направил благодеяние, или повече да предоставяме на другаря си, в случай, че не е възможно и на двамата.

И тъй, не е ли истина, че не е лесно всички такива случаи точно да се разграничат? Защото много и всякакви разлики има между тях – и по това, че са големи и малки, и по това, че са прекрасни и необходими.

И не е неясно, че всички тези случаи не трябва да се оставят [за разглеждане] от един и същи човек и че по-скоро благодеянията трябва да се връщат много повече, отколкото трябва да оказваме любезност на другарите, точно както дългът трябва да се връща на когото го дължим, преди да се дава на другаря.

Но може би това не винаги е така, както например освободеният срещу откуп от разбойници, дали трябва да освободи срещу откуп освободилия го, независимо какъв му е гой, или трябва да му се отплати, понеже той иска, дори да не е пленен; или трябва да освободи срещу откуп баща си[[356]](#endnote-356)? Защото смята се, че трябва да освободи баща си дори по-скоро, отколкото самия себе си.

И тъй, това именно се каза най-общо – че трябва да се връща дългът, но дали даването се разпростира върху прекрасното или необходимото – към тези неща трябва да се отклоним; защото понякога не е равно върнатото в отплата за по-раншно благодеяние, когато някой, знаейки, че другият е добропорядъчен, е извършил благодеяние, а отплатата се дава на такъв, който на него му изглежда, че е порочен? Дали понякога на този, който е дал назаем, не трябва да се отвръща с даване назаем; защото той, смятайки, че ще получи обратно, е дал назаем на добър човек, а добрият не се надява, че ще получи обратно от човек, който е покварен. Но ако впрочем така стоят нещата наистина, то искането не е справедливо; а ако не е така, а смятат, че е, не би изглеждало неуместно, че се прави.

И тъй, както много пъти се каза, разсъжденията за страстите и постъпките са толкова определени, колкото нещата, за които те се отнасят[[357]](#endnote-357). И тъй, че тези неща не трябва да се отдават на всички, и дори на бащата не всичките, както и не всичко се принася в жертва на Зевс, не е неясно.

Понеже различни неща се дължат на родителите и на братята, и на другарите, и на благодетелите, то на всички тях техните и съответстващите неща трябва да се дават. Изглежда, така се и прави; защото на сватби канят роднините, тъй като за тях родът е общ и постъпките, които имат връзка с него, са общи[[358]](#endnote-358). Заради това смятат, че на погребения и сватби най-вече роднините трябва да се срещат.

Явно е, че за прехрана най-вече на родителите трябва да се помага, защото към тях имаме дълг и понеже благодарение на тях съществуваме, по-прекрасно е на тях, отколкото на самите себе си [да помагаме]. И на родителите трябва да се отдава почит като на богове, но не всякаква; защото не е една и съща към мъдреца или военачалника, а трябва бащината – на бащата, и по същия начин и майчината [– на майката].

И на всеки възрастен – почит според възрастта[[359]](#endnote-359), като например ставане на крака пред него и отстъпване на място за угощение и чрез други такива постъпки. А пък на другарите, и също и на братята, трябва да се дава свобода на речта и общност във всички неща. И на роднините, и на принадлежащите към същата фила, и на съгражданите, и на всички останали трябва винаги да се стремим да даваме на всекиго неговото и подхождащото [за него] и да определяме полагащото му се съобразно с родството и добродетелта или ползата.

И тъй, по-лесно е да се отсъди за тези, които са от един род, а по-трудно, когато са от различни. Но не трябва поради това да се откажем от разграничаване, а трябва както е възможно, така да го направим.

***Трета глава***

Има неяснота и по въпроса, дали да бъдат прекратявани или не приятелствата с тези, които не остават същите, каквито са били. Дали при тези, които са приятели заради полезното или заради удоволствието, когато вече ги няма тези неща, няма нищо неуместно в това да се разделят? Тъй като са били приятели на ползата и удоволствието, то когато те вече липсват, естествено е, че не се обичат. Някой би могъл да отправи обвинения към някого, който е обичал заради полезното или удоволствието, а се е престорил, че е заради нрава. Защото това именно казахме в началото[[360]](#endnote-360) най-много разногласия се пораждат сред приятелите, когато приятелството им не е такова, каквото те мислят.

И тъй, когато някой е сгрешил и е сметнал, че го обичат заради нрава, а другият не е показал нищо такова, нека обвинява самия себе си, а когато е бил измамен от преструването на онзи, справедливо е да обвинява този, който го е измамил, дори повече от тези, които подправят монети. Понеже тук нещото, засегнато от злодеянието, е по-ценно.

А ако някого приемат, като смятат, че е добродетелен, а той се окаже порочен или изглежда такъв, дали все още трябва да го обичат? Защото не всяко нещо е предмет на обич, а само благото. Но нито можем да обичаме лошото, нито сме длъжни. Защото не трябва човек да обича лошото, нито да заприличва на лошия; а казахме, че подобният е приятел на подобен[[361]](#endnote-361). Дали, следователно, веднага трябва да се разделят? Или не с всички, а с тези, които са неизлечими от своята порочност? Но трябва да се помага на тези, които могат да се поправят, при това повече за нрава, отколкото за материалното, понеже той е по-прекрасен и повече съответства на приятелството. Все пак изглежда, че този, който се откъсва [от приятелството], не прави нищо неуместно; защото е бил приятел не на такъв [а на предишния]; следователно се отдръпва от променилия се, когато не може да го спаси, като възстанови предишното у него.

А ако единият остане [непроменен], а другият стане по-добър[[362]](#endnote-362) и много се различава в добродетелта от първия, дали трябва да го има за приятел, или това не е възможно? При голямо отдалечаване това става най-ясно, както например в приятелствата от детство – ако единият продължи да бъде дете по мисъл, а другият стане мъж в най-добрия и най-пълния смисъл, по какъв начин биха били приятели, щом вече не едни и същи хора харесват и не от едно и също се радват и скърбят? Защото няма да има за тях и в отношенията им едни и същи неща, а без тях, както казахме, не могат да бъдат приятели; защото не могат да живеят заедно. Но за тези неща вече казахме[[363]](#endnote-363).

Следователно, дали трябва към него да има такова отношение, както като че ли никога не му е бил приятел? Или трябва да помни съществувалата в миналото близост, и така, както смятаме, че трябва да проявяваме любезност към приятелите повече, отколкото към чуждите, така и на тези, които са ни били [приятели] трябва да даваме нещо в името на предишното приятелство, когато раздялата е станала не поради твърде голяма порочност?

***Четвърта глава***

Дружелюбното отнасяне към приятелите и нещата, по които се определят приятелствата, изглежда, произтичат от тези, които са у всекиго към самия себе си[[364]](#endnote-364). Защото се приема, че е приятел този, който желае и прави блага, и неща, които изглеждат блага, заради другия, или който желае приятелят да съществува и да живее заради самия себе си. Това именно изпитват майките към децата си, и приятелите, между които е възникнал някакъв малък спор[[365]](#endnote-365). Други пък смятат за приятел този, който живее с тях и избира същите неща, или този, който заедно с тях изпитва болка и радост. Но това се случва най-вече при майките.

Именно по някое от тези неща се определя приятелството. Всяко от тези неща съществува у добрия човек към самия себе си, а у останалите – дотолкова, доколкото те смятат за себе си, че са такива. Защото, както беше казано[[366]](#endnote-366), изглежда добродетелта и добропорядъчният човек са мярата и за всяко нещо.

Той е в съгласие със себе си и се стреми към тези неща чрез цялата си душа, и още желае за себе си нещата, които са блага и онези, които изглеждат такива и действа съответно (понеже на добродетелния е присъщо да проявява усърдие за благата) и заради самия себе си, в интерес на мислещата част на душата си, която изглежда, че е всеки от нас. И той желае и да живее, и да се запази, и най-вече тази част [от себе си], благодарение на която разсъждава. Защото за добропорядъчния да съществува е благо.

Всеки желае за себе си блага, но никой не избира да има всичките, ако ще стане друг, а само ако такъв, какъвто е станал сега, ще има и всички предишни неща. Защото божеството е това, което има благото, но е това, което винаги е. Изглежда, че всеки от нас е тази [своя] част, която е способна да мисли – умът, или предимно тя.

И такъв човек желае да живее сам със себе си. Защото това му доставя удоволствие. Той изпитва наслада от спомените за нещата, които е извършил, и от благородните надежди за бъдещи неща. А те са приятни и в мисълта си той има изобилие от предмети за съзерцание, и най-добре сам със себе си изживява скръбта и радостта. Понеже всякога му носят скръб и му доставят удоволствие едни и същи неща, а не всеки път различни – тъй като той е, така да се каже, неспособен да се разкайва. Следователно, понеже всички тези неща съществуват в отношението му към самия себе си, а към приятеля е настроен така, както към самия себе си (защото приятелят е друго аз), затова и дружбата им изглежда, че има нещо от присъщите на тях неща и че приятели са хора, у които тези неща ги има.

А дали съществува или не приятелството със самия себе си, засега ще оставим настрана. Изглежда, че има приятелство дотолкова, доколкото две или повече от казаните неща ги има, и също, понеже надвишаването в приятелството се сравнява с приятелството на всеки към самия себе си.

Изглежда, че казаните неща съществуват у повечето хора, макар и те да са лоши. Но дали в степента, в която те харесват самите себе си и се смятат за добри, в същата степен са им присъщи тези неща? Понеже у никого от тези, които са напълно лоши и извършват нечестиви постъпки, няма такива неща, а и не изглежда, [че има].

Нито пък и у сравнително лошите защото те са в несъгласие и със самите себе си, и се стремят към едни и същи неща, а други неща желаят, както например невъздържаните: пред нещата, които им изглеждат блага те избират онези, които са приятни, макар и вредни; а други пък поради страхливост и леност се отказват от правенето на нещата, които смятат, че за тях са най-добри; а тези, които много на брой и страшни неща са извършили и са омразни заради порочността си, те избягват от живота и се самоубиват.

Порочните пък търсят с кого да прекарват дните, като самите себе си избягват. Защото когато са сами, си спомнят за много и отвратителни неща, и очакват други такива, а когато са с други хора, ги забравят. И у тях няма нищо, поради което да ги обичат, нито те самите изпитват приятелско чувство към себе си. Такива хора не изживяват в себе си нито радост, нито скръб, защото тяхната душа се раздира от бунт – една част от нея поради порочност изпитва страдание, когато е настрана от някои неща, а друга изпитва удоволствие, и едната – на една страна, а другата – на друга тегли, като че ли да разкъсат във всички посоки[[367]](#endnote-367).

А понеже не е възможно едновременно да изпитва страдание и удоволствие, то малко след като се е радвал, [човек] започва да страда от това и му се иска да не е имал тези удоволствия. Защото лошите хора са изпълнени с разкаяние. Така че лошият не изглежда дори и към себе си да е разположен приятелски поради това, че няма [в него] нищо, което да предизвиква обич. И понеже така стоят нещата, че той е твърде нещастен, то трябва да се избягва порочността с всички сили и трябва да се опитваме да бъдем добри, защото по този начин и към себе си човек се отнася приятелски, и на друг ще може да стане приятел.

***Пета глава***

Благосклонността прилича на приятелство, но все пак не е приятелство[[368]](#endnote-368). Защото благосклонността може да възникне и към непознатия, и да бъде скрита, а приятелството – не [може]. Тези неща бяха казани и по-горе[[369]](#endnote-369). Но [благосклонността] не е и обичане, защото няма нито напрежение, нито копнеж, а тези неща съпътстват обичането.

Обичането е свързано и с близостта, а благосклонността може съвсем внезапно да възникне, както например се случва при състезателите – хората стават благосклонни към тях и желаят заедно с тях [победа], без да участват в действието заедно с тях. Защото, както казахме, стават благосклонни [към тях] внезапно и повърхностно ги обичат.

И тъй, изглежда, че тя е началото на приятелството, както в любовта е удоволствието, получено от гледането. Защото никой не се влюбва, без предварително да е изпитал удоволствие от външността, но който се наслаждава на външността, още не е влюбен, а едва когато жадува за този, който не присъства, и силно желае неговото присъствие. Така че не е възможно да бъдат приятели, без да са: станали благосклонни, а благосклонните все още не изпитват приятелство. Те само желаят блага на тези, към които са благосклонни, но нищо не биха направили, за да им помогнат, нито биха се обезпокоили заради тях. Затова и някой преносно би казал, че това е бездейно приятелство, но то с напредването на времето и постигането на близост става приятелство, и не такова, което е заради полезното, нито заради удоволствие. Понеже благосклонността не възниква от тях. Този, който е получил благосклонност, за нещата, които е изпитал, отвръща с благосклонност като постъпва справедливо, а който желае щастие за някого с надежда да получи благосъстояние чрез него, изглежда, че е благосклонен не към другия, а повече към самия себе си, така както не е приятел някой, който заради някаква облага прави услуга на друг.

Изобщо благосклонността произтича от добродетел и от някаква доброта, когато някой изглежда за някого прекрасен или смел или друго подобно, както казахме, че става при състезателите.

***Шеста глава***

Изглежда, че и единомислието е някакъв вид приятелство[[370]](#endnote-370). Затова именно то не е еднаквост в мненията. Защото тя би могла да съществува и между непознати, а за тези, които са на едно мнение по какъвто и да е въпрос, не се казва, че имат единомислие, както например по отношение на небесните неща (понеже единомислието по отношение на тях няма връзка с приятелството). Обаче казват за държавите, че имат единомислие, когато са на едно мнение за полезните за тях неща и вземат едни и същи решения и предприемат неща, които са били одобрени общо.

По отношение на нещата, свързани с постъпките, [хората] мислят еднакво и то по отношение на тези от тях, които са по-значителни и могат да бъдат постигнати в интерес на двете страни или на всички, както например държавите, когато всички смятат, че висшите началници трябва да бъдат избирани, и също дали да се сражават в съюз с лакедемонците, или дали Питак[[371]](#endnote-371) да управлява, ако и той самият иска. Когато всеки желае той да управлява, като например във ,,Финикийките“[[372]](#endnote-372), се вдига бунт; понеже не е единомислие всеки от двама да науми за себе си едно и също нещо, каквото и да било то, а трябва по същността си то да бъде едно и също: както например когато и народът, и добрите [наумят едно и също] – да управляват най-добрите. По този начин за всички става това, което искат. И така, изглежда, че единомислието е гражданското приятелство и думата в този именно смисъл използваме защото касае нещата, които са в общ интерес и които се отнасят до живота в общността.

Такова единомислие има между добрите; защото те са в единомислие и със самите себе си, и помежду си, когато целите и действията им са за едни и същи неща, така да се каже; защото желанията на такива хора остават постоянни, и не се променят, както Еврип[[373]](#endnote-373) [се променя] под влияние на приливи и отливи, а те желаят справедливите и полезните неща, и се стремят към тях заедно.

Обратно, не е възможно лошите да са в единомислие, дори и в най-малка степен, както и да бъдат приятели, понеже се стремят да получат от полезните неща повече от другите, а в трудностите и обществените повинности изостават назад. Но всеки един, желаейки за самия себе си тези неща, наблюдава другите около себе си и ги възпира. Защото ако не бдят и не се грижат [всички] за общото, то загива. В резултат на това стават бунтове понеже те един друг взаимно се заставят [да постъпват справедливо], а всеки сам не иска да върши нещата, които са справедливи.

***Седма глава***

Тези, които правят благодеяние, изглежда, че обичат облагодетелстваните повече, отколкото получаващите благодеяние обичат извършилите го и това заслужава да бъде изследвано като нещо, противоречащо на разума. И тъй, на мнозинството хора им изглежда, че едни са длъжници, а на други се дължи. Точно както при даването и вземането назаем, тези, които дължат, желаят да ги няма тези, на които дължат, а тези, които са дали назаем, се грижат за опазването на длъжниците, така и тези, които са облагодетелствали желаят онези, които са получили благодеянието, да съществуват, за да получат от тях благодарности, а облагодетелстваните не проявяват грижа за отвръщането с благодарност. Може би Епихарм[[374]](#endnote-374) би казал, че така говорят хората, които гледат откъм лошата страна, а това изглежда е присъщо на човешката природа. Защото повечето хора не помнят благодеянията и се стремят по-скоро да получат благодеяние, отколкото да извършат.

Все пак изглежда, че причината е по-естествена и че не е еднаква с тази, която движи даващите назаем. Защото няма обич към онези, [които са длъжници], а има желание те да са здрави и запазени заради връщането на заема; а тези, които са извършили благодеяние изпитват приятелство и любов към тези, които са го получили, макар че не са полезни за момента, нито пък ще станат по-нататък.

Това именно се случва и при творците – всеки обича своето дело [творба] повече, отколкото би бил обичан от делото, ако то стане одушевено. И може би това най-вече при поетите се случва; защото те обичат извънредно много своите стихотворения и ги обичат като свои деца.

На това прилича и отношението на тези, които извършват благодеяния; защото когато някой получава благодеяние, това е тяхно дело, а него обичат повече, отколкото самото дело обича човека, който го е извършил. Причината за това е, че битието (τό είναι) за всички е желано и го избират, и е любимо, и „сме“ чрез дейността, с други думи, чрез живеенето и извършването на постъпки. По силата на дейността, следователно, този, който създава някакво дело, съществува по някакъв начин; и тъй, обича делото поради това, че обича своето битие. А това е естествено; защото това, което съществува във възможността, него делото разкрива чрез дейността.

Заедно с това за този, който извършва благодеяние, свързаното с постъпката му, е прекрасно, така че той му се радва там, където го има; а за човек, който получава благодеяние, няма нищо прекрасно у този, който го е извършил, а ако го има, то е полезното; а това носи по-малко удоволствие и е по-малко приятно.

Удоволствие извличаме от дейността в настоящето, надеждата за бъдещето и спомена за миналото. Най-голямо удоволствие е това, което е свързано с дейността[[375]](#endnote-375), и също така е и любимо. И тъй, за този, който е извършил благодеяние, остава делото (защото прекрасното е дълготрайно), а за получилия благодеяние полезното е мимолетно. И споменът за прекрасните дела е приятен, а за получените полезни неща – съвсем не, или в по-малка степен; а при очакването изглежда е противоположно. И по-нататък, обичането прилича на извършване на нещо, а да бъдеш обичан – на понасяне[[376]](#endnote-376). Впрочем тези, които превъзхождат с оглед на постъпката, ги съпътства и самото обичане, и присъщите на приятелството неща.

И още, с трудности станалите неща от всички са обичани повече, както тези, които са спечелили парите си, ги ценят повече, отколкото придобилите ги по наследство. Смята се, че получаването на благодеяние не е трудно, а правенето на благодеяние – трудно. Поради тези причини и майките обичат децата повече, защото раждането е по-мъчно и още понеже по-добре знаят, че децата са техни. А това същото изглежда, че и на извършващите благодеяние е присъщо.

***Осма глава***

Има спор също така дали човек трябва да обича себе си най-напред, или някого другиго[[377]](#endnote-377). Упрекват тези, които обичат най-много себе си и като нещо порочно ги наричат себелюбиви, и се смята, че лошият прави всички неща заради себе си, и колкото е по-порочен, толкова в по-голяма степен [ги прави]. Затова него го упрекват за това, че не прави нищо, което не е полезно за него[[378]](#endnote-378); а добрият – заради прекрасното и колкото е по-добър, в толкова по-голяма степен, и то за приятеля [прави така], а себе си пренебрегва.

Но фактите са в противоречие с тези твърдения. И не без основание. Защото казват, че трябва най-много да бъде обичан този, който е в най-голяма степен приятел[[379]](#endnote-379), а приятел е в най-голяма степен този, който желаейки блага, желае благата заради самия човек, дори и никой да не научи [за това]. Човекът най-вече към самия себе си има тази нагласа, както и всички останали черти, по които се определя приятелят. Понеже, както се каза[[380]](#endnote-380), всички черти на приятелството по отношение на самия себе си, се разпространяват и към другите. И всички поговорки казват едно и също, както например „една дума [имат приятелите]“, и „Нещата на приятелите са общи“, и „равенството е приятелство“, и „коляното е по-близо до прасеца[[381]](#endnote-381)„. Защото всички тези неща са у него най-вече към себе си, понеже най-много на себе си всеки е приятел и трябва най-много себе си да обича. Естествено, ще има колебание кое от двете мнения да се следва, след като и двете имат известно основание.

Следователно, може би трябва да бъдат разграничени такива разсъждения и да се определи и доколко, и как всяко от тях изразява истината. Така че ако разберем по какъв начин всяко от тях определя себелюбието, може би ще стане ясно.

И тъй, тези, които като укор го отправят, наричат себелюбиви хората, които за себе си разпределят по-голяма част от парите, почестите и телесните наслади; мнозинството се стреми именно към такива неща, и се старае за тях като че са най-висши, и затова и за тях водят битки настървено. А хора, които са алчни за тези неща, се отдават на желанията и изобщо на страстите, и на неразумната част на душата. А такива са мнозинството от хората. И оттук е произлязло наименованието [себелюбие] – поради това, че мнозинството хора са лоши. И с право се отправя укор към хората, които са себелюбиви по такъв начин.

Така че не е неясно, защо мнозинството е свикнало да нарича себелюбиви тези, които за себе си разпределят горепосочените блага. Ако някой винаги се стреми най-много от всички да извършва справедливи постъпки, или благоразумни, или каквито и да било други от онези, които са в съответствие с добродетелта, и изобщо винаги в себе си да запазва прекрасното, то никой не би казал, че той е себелюбив, нито би го упреквал.

Такъв човек би могъл да изглежда себелюбив в по-голяма степен, понеже разпределя за себе си най-прекрасните и най-висшите блага и служи на най-главното в себе си и се подчинява на него във всяко отношение. И както държавата и всяка друга организирана система изглежда, че представляват предимно най-главната своя част, така е и при човека[[382]](#endnote-382); следователно себелюбивият е най-вече човек, който обича тази част от себе си и служи на нея. А въздържаният и невъздържаният се наричат в зависимост от това дали у тях владее умът, или не, като че ли всеки от нас е предимно своя ум. И изглежда, че хората извършват сами и доброволно най-вече нещата, в които участва разумът. И тъй, че всеки е тази своя част или поне в най-голяма степен, не е неясно, и също, че добрият най-вече нея обича. Затова най-вече той ще бъде наречен себелюбив в сравнение с другия вид – този на подложения на укор, и се различава от него дотолкова, доколкото живеенето съгласно разума се различава от живеенето според страстта, и стремежът към благо – от стремежа към това, което изглежда полезно.

Всички признават и хвалят тези, които в особено голяма степен се стремят към прекрасни постъпки. Ако всички се надпреварват към прекрасното и полагат усилия да извършват най-прекрасни постъпки в обществото, за всички заедно [ще има] общо благо и за всекиго лично за него самия ще има най-големи блага, доколкото добродетелта е такава. Следователно, добродетелният трябва да бъде себелюбив. Защото извършвайки прекрасни постъпки, и той самият ще има полза, и за другите полза ще допринесе. А порочният не трябва [да бъде себелюбив]. Понеже ще навреди и на себе си, и на околните, подчинявайки се на лоши страсти.

Действително, у порочния не са в съзвучие нещата, които трябва да прави и тези, които прави; а добрият – които неща трябва, тях прави. Понеже всеки ум избира за себе си това, което е най-доброто, а добрият се подчинява на ума.

Впрочем вярно е за добропорядъчния още и [това], че върши много неща заради приятелите и заради родината, и дори ако потрябва, умира; защото би пренебрегнал и парите, и почестите, и изобщо силно желаните блага, запазвайки за себе си прекрасното. Той по-скоро би избрал за кратко да изпита силно удоволствие, отколкото дълго време, но слабо[[383]](#endnote-383), и да живее една година добре, отколкото много години както се случи, и да извърши една прекрасна постъпка, но голяма, отколкото много на брой, но малки. Вероятно това става и с тези, които умират за другите – те избират това, което за тях е велико и прекрасно. И парите те биха разпилели, ако от това приятелите им ще получат повече. Понеже по този начин за приятеля са парите, а за другия [добропорядъчния] – прекрасното. Така че по-голямото благо той определя за себе си.

И по отношение на почестите и властта неговият начин е същият. Защото всички тези неща ще остави на приятеля, тъй като именно това за него е прекрасно и достойно за похвала. Естествено, изглежда, че добропорядъчният е човек, който избира нравствено прекрасното пред всички други неща. Но възможно е да предостави и [прекрасни] постъпки на приятеля, като е по-прекрасен затова, че е станал причина да ги извърши приятелят, а не той сам да ги е извършил.

Следователно във всички достойни за похвала неща добропорядъчният, както се вижда, за себе си отрежда голяма част от прекрасното. И тъй, както беше казано, трябва по този начин да бъде себелюбив, а не както мнозинството.

***Девета глава***

Но и за щастливия[[384]](#endnote-384) се спори, дали се нуждае от приятели, или не. Казват, че съвсем не трябват приятели на хората, които са щастливи и имат за себе си всичко необходимо, защото у тях има всички блага. И тъй, понеже са доволни, нямат нужда от нищо допълнително, а приятелят понеже е друго ,,аз“[[385]](#endnote-385) предоставя нещата, които човек не може да има от самия себе си, откъдето: „Когато ни е дадено божествено щастие, за какво трябват приятелите?[[386]](#endnote-386)„

Но изглежда странно, ако се признават на щастливия всички блага, а не му се дават приятели, за които се смята, че са най-висшето от външните блага. И ако на приятеля е присъщо в по-голяма степен да върши добро, отколкото да получава, и ако на добродетелния и на добродетелта – да прави благодеяния, и ако е по-добре да се вършат прекрасни неща за приятелите, отколкото за чуждите, то добропорядъчният ще има нужда от такива, които да приемат направеното от него добро. Затова се пита дали приятели трябват повече в щастието, отколкото в нещастията, защото и когато някой е нещастен, търси хора, които да му направят благодеяние и онези, които са щастливи, търсят такива, които да приемат от тях благодеяние.

Но може би изглежда неуместно също и да направиш блажения самотен. Та никой не би избрал да има всички блага за себе си, и да живее сам. Понеже човекът е обществено [същество][[387]](#endnote-387) и по природа е създаден за съвместен живот. А това е така и у щастливия; защото той има блага от природата. А ясно е, че по-добре се прекарват дните заедно с приятели и хора, които са добри, отколкото с чужди и случайни. Следователно, нужни са приятели на щастливия.

И тъй, какво искат да кажат първите[[388]](#endnote-388) [които смятат, че щастливият човек не се нуждае от приятели] и доколко говорят истината? Дали понеже мнозинството смятат за приятели полезните хора? Но тогава блаженият не ще се нуждае от никого от тях, тъй като има благата в себе си, и никак няма или в малка степен ще се нуждае от приятели за удоволствие. Понеже самият му живот е удоволствие и не се нуждае от внесено отвън удоволствие. А този, който няма нужда от такива приятели, изглежда, че няма нужда от [никакви] приятели.

Но това съвсем не е вярно. В началото[[389]](#endnote-389) беше казано, че щастието е някаква дейност, а е ясно, че дейността възниква и се развива, а не съществува в нас като някаква придобивка. А ако да бъдеш щастлив е това да живееш и да действаш, и ако дейността на добродетелния е добропорядъчна и сама по себе си носи удоволствие, както се каза в началото[[390]](#endnote-390), и ако родственото е едно от носещите удоволствие неща, а можем да наблюдаваме най-близките около нас повече, отколкото самите себе си, и техните постъпки повече, отколкото своите, то постъпките на тези, които са приятели, би трябвало да са приятни на добродетелните – тъй като и у двамата се намират нещата, които по природа са приятни. Следователно, блаженият ще се нуждае от такива приятели, ако иска да наблюдава добри и присъщи на него самия постъпки; а такива са постъпките на добродетелния, който е приятел. Смята се, че трябва щастливият да живее приятно. Така че, за самотника животът е мъчителен, защото не е лесно непрекъснато [човек] да действа сам, а заедно с другите и за другите, е лесно.

И тогава действието, което е приятно само по себе си, ще бъде продължително, а така и трябва да бъде у блажения: понеже добропорядъчният, според мярката на своята добропорядъчност, се наслаждава на постъпките, които са съобразни на добродетелта, а не одобрява онези, които се извършват поради порочност, както музикантът се наслаждава на хубавите мелодии, а се измъчва от лошите.

Но се появява и нещо като упражнение в добродетелта от съвместния живот с добродетелните, както казва и Теогнид[[391]](#endnote-391) – понеже на тези, чието разглеждане е по-природосъобразно, им изглежда, че добропорядъчният от природата е подтикван да избира добропорядъчен приятел. А каза се, че благото, което е такова по природа, за добропорядъчния е благо и удоволствие само по себе си[[392]](#endnote-392). Защото живеенето за животните се определя по способността да усещат, за хората, обаче – по способността да усещат или да мислят; а способността е склонна да се проявява в действие[[393]](#endnote-393). А главното в живота се състои в действието. И тъй, изглежда, че живеенето е главно в това да усещаш или да мислиш. Живеенето се отнася към благата и удоволствията, които са такива сами по себе си. Защото е определено с граници, а нещо, което е отделено с граници, принадлежи на природата на благото. А това, което по природа е благо, и за добрия е такова. Затова именно изглежда, че на всички е приятно.

Но не трябва да разглеждаме тук лошия и разрушения живот, нито този в страдания; понеже не е определен с граници такъв живот, както и никое от намиращите се в него неща. Това ще стане по-ясно по-нататък при отнасящите се до страданието неща[[394]](#endnote-394).

Ако самият живот е благо и удоволствие (а то се вижда и от това, че всички се стремят към него, и най-вече добрите и блажените, защото за тях животът е най-достоен за избиране и техният живот е най-блажен), а който вижда, усеща, че вижда, и който чува, усеща, че чува, и който върви – че върви, и при всички други неща по същия начин има нещо, което усеща, че действаме, така че по този начин усещаме, че усещаме и разбираме, че разбираме; а да чувстваме и разбираме – това е да „сме“. Защото битието (το ειναι) означава да чувстваш или да мислиш; а да чувстваш, че живееш е от нещата, които са приятни сами по себе си. Понеже животът е благо по природа, а да усещаме, че имаме това благо у себе си, е приятно; а пък да живееш е предмет на избор най-вече за добродетелните, тъй като битието е за тях благо и удоволствие, защото те се наслаждават, когато чувстват в себе си благото, което е такова само по себе си.

Но както се отнася добропорядъчният към себе си, така – и към приятеля; защото приятелят е друго „аз“; и тъй, както всеки избира за себе си да съществува (το ειναι) така [избира] и за приятеля, или почти същото. А желае съществуването поради чувството за своята собствена добродетелност. И това чувство е приятно само по себе си. Следователно, трябва да се чувства, че и приятелят съществува, а това става в живеенето заедно и общуването чрез речта и мисълта. Казвайки това, смятат, че живеенето заедно е присъщо за хората, а не за животните, които пасат на едно и също място. А ако за блажения битието е избираемо само по себе си, бидейки благо по природа и удоволствие, и ако почти така е и битието на приятеля, то и приятелят ще е от нещата, заслужаващи избор. Това, което за него е избираемо, то именно трябва да му бъде на разположение, иначе в това отношение] той ще бъде нуждаещ се. Следователно този, който е щастлив, ще има нужда от добропорядъчни приятели.

***Десета глава***

И така, дали трябва да се създават повече приятели или както при гостоприемството изглежда правилно да се каже: „Нито посещаван от много гости, нито неприемащ гости“[[395]](#endnote-395), дали и в приятелството ще бъде добре човек да бъде нито [съвсем] без приятели, нито пък с извънредно много приятели?

Изглежда, че казаното напълно приляга за приятелствата заради ползата; понеже за мнозина е трудно да върнат всички услуги и техният живот им е недостатъчен, за да направят това. Защото твърде големият брой приятели, които не са полезни за собствения ни живот, са излишни и пречат да се живее добре. Следователно не трябва да бъдат допускани толкова. И малко на брой хора са достатъчни в насочените към удоволствия [приятелства], както подправката в храната.

Но дали добропорядъчните трябва да бъдат най-много по брой или има някаква мяра в броя на приятелите, както броят на гражданите в държавите? Та нали от десет души не става държава, а и когато хората са десет хиляди, това също още не е държава[[396]](#endnote-396). Обаче може би броят не е определено число, а е такъв, какъвто се помества в някакви неща, които имат граници. И множеството на приятелите има граници, и може би най-много ще бъдат тези, с които някой би могъл да живее заедно; защото беше показано, че това е най-присъщо за приятелството[[397]](#endnote-397).

Обаче не е неясно, че не е възможно човек да живее заедно с мнозина и да разпределя себе си между тях. И още, те трябва да бъдат и помежду си приятели, ако ще трябва всички заедно едни с други да прекарват дните. А това е трудно да стане, когато са мнозина.

И с мнозина да се радваш заедно, и да страдаш заедно, е трудно да се осъществи, както трябва. Естествено е да съвпаднеш с един в изпитването на скръб заедно, а с друг – в изпитването на радост заедно. Следователно, може би е правилно не да искаш да имаш много приятели, а толкова, колкото са достатъчни за живеене заедно; но не изглежда възможно някой да има с мнозина най-силно приятелство. Затова и не може човек да се влюби в мнозина; защото се желае да има някакво превъзходство в приятелството, а това е насочено само към един човек, и влюбването твърде силно е насочено към малцина.

Казаното изглежда се потвърждава и от други факти – та нали много на брой хора не стават приятели в другарско приятелство, а се възхваляват[[398]](#endnote-398) в песни приятелствата между двама. Тези, които имат много приятели и с всички се отнасят като близки, изглежда на никого не са приятели, освен на тези, с които общуват като съграждани и за тях казват, че угодничат. Следователно общувайки като съгражданин, човек може на мнозина да бъде приятел и да не е угодник, а действително да е добър. Но с мнозина приятелство заради добродетелта и заради тях самите, няма, а [го] желае, и ако малцина такива намери, трябва да се радва.

***Единадесета глава***

Но дали в щастие трябва да имаме повече приятели, или в нещастие? Защото те са търсени и в двата случая. Нещастните имат нужда от помощ, а щастливите – да живеят заедно с някого, за да му правят добро, понеже желаят да вършат добро. И тъй, по-необходими са в нещастията, защото тогава им трябват полезни приятели, а в щастието [да имаш приятели] е по-прекрасно. Затова и търсят добрите, защото на тях да се правят благодеяния и с тях да се живее е по-достоен избор.

А и самото присъствие на приятелите е приятно и в щастие, и в нещастията; тъй като когато приятелите споделят мъката, страдащите изпитват облекчение. Затова и някой може да запита дали те като че отнемат от тях част от мъката или нищо такова не става, но пък тяхното присъствие, понеже е приятно, и разбирането, прави мъката по-малка. Но дали поради тези причини или поради нещо друго се чувстват облекчени, ще оставим настрана. Все пак ясно е, че става това, за което говорихме.

Но изглежда, че присъствието е някаква смес: самото гледане на приятелите е приятно, особено за този, който е в нещастие, и това става някаква подкрепа против скръбта – тъй като приятелят успокоява и с поглед, и с дума, ако е способен на това. Понеже знае характера на другия и на какви неща той се наслаждава, и от какви скърби.

Обаче носи мъка съзнанието, че приятелят страда заради нашите собствени нещастия, а всеки избягва да бъде причина за скръб у приятелите. Затова именно мъжествените по своята природа хора се предпазват от състраданието на приятелите към тях самите, освен ако това не прерасне в безгрижие, той [мъжественият] не понася мъката, която е причинил на тях, и изобщо не допуска да се плаче заедно с него поради това, че и той самият не е плачлив – женичките и такива мъже се радват на въздишащите заедно с тях и ги обичат като приятели и страдащи заедно с тях. Но ясно е, че във всички неща трябва да се подражава на по-добрия.

А присъствието на приятелите в щастието носи не само приятно прекарване на времето, но и съзнанието, че те изпитват удоволствие от нашите собствени блага. Затова изглежда, че трябва охотно да се викат приятелите през време на щастие, защото е прекрасно да се правят благодеяния; а през време на нещастия – да не се бърза с това, понеже трябва възможно най-малко нещастия да се предават на приятелите, откъдето е и: „Достатъчно е, че аз съм нещастен.“[[399]](#endnote-399) И най-много трябва да се викат, когато могат, след като са били обезпокоени, с малко мъка за тях да ни подпомогнат много.

И обратно: може би е уместно да отиваме при нещастните без да сме викани и с готовност (тъй като присъщо е на приятеля да прави добро, и най-първо на тези, които са в нужда, и дори и без те да са изисквали; защото и за двамата е по-добро и по-приятно), а през време на щастие с готовност да съдейства (тъй като и при щастието има нужда от приятели), а когато получаваме благодеяние трябва не бързо, защото не е добре човек с охота да се стреми да получи благодеяние. Но може би трябва да се избягва предчувствието за неприязън от това, че отблъскваме благодеянието им. Понеже понякога така става. Следователно явно е, че присъствието на приятелите във всяко време е желано.

***Дванадесета глава***

Впрочем дали както за влюбените гледането е най-приятно и това чувство предпочитат повече от останалите, понеже в него най-вече се състои и от него възниква любовта, така и за приятелите е най-предпочитано живеенето заедно? Защото приятелството е общност, и както човек се отнася към себе си, така и към приятеля. А за нас самите чувството, че съществуваме, е желано и следователно и за приятеля [храним това чувство]. За приятелите дейността е в живеенето заедно, така че естествено към него се стремят.

И в което и да е нещо да е битието на всеки или заради каквото и да предпочита живеенето, в него желаят да прекарат живота си с приятелите. Затова едни пият заедно, други играят на зарове заедно, а други – заедно участват в лов или заедно се занимават с философия, и всички прекарват заедно дните си в това, което именно обичат най-много от всички неща в живота; искайки да живеят заедно с приятелите, правят такива неща и вземат участие в такива неща, в които смятат, че се заключава „да живееш заедно“.

Следователно, приятелството на лошите става порочно. Защото те заедно участват в лоши неща, и бидейки непостоянни, стават порочни, заприличвайки един на друг. А приятелството на добрите е пълно с доброта, и дори нараства чрез общуването, и се смята, че [хората] стават по-добри, като действат и се поправят взаимно едни други – те си подражават едни на други в нещата, които им се нравят, откъдето: „От добрите – добри неща.“[[400]](#endnote-400)

И тъй, нека толкова бъде казаното за приятелството; по-нататък нека преминем към удоволствието.

**Десета книга**

***Първа глава***

След това, може би, удоволствието[[401]](#endnote-401) е това, към което трябва да преминем[[402]](#endnote-402). Изглежда, че то в най-голяма степен е присъщо на нашия човешки род. Затова с удоволствие и страдание си служат в процеса на възпитанието на младите. И се смята, че най-съществено за етическата добродетел е да се радваш на нещата, на които трябва, и да мразиш тези, които трябва. Те [тези качества] продължават през целия живот, имайки тежест и въздействие върху щастливия живот; тъй като хората избират приятните неща, а избягват страданията.

Както изглежда, тези неща никак не трябва да се оставят без внимание, още повече, че за тях има много спорове. Едни[[403]](#endnote-403) наричат удоволствието благо, други[[404]](#endnote-404), обратно, напълно зло, от тях едните може би бидейки убедени, че така стоят нещата, а другите – смятайки, че за нашия живот е по-добре да показваме, че удоволствието е едно от лошите неща, дори и ако това не е така. Понеже мнозина са склонни към удоволствия и им робуват, и затова трябва към противоположното да вървят. По този начин ще достигнат средината.

Но може би е неправилно да се твърди това. Тъй като думите за нещата, свързани със страстите и постъпките, са по-малко убедителни от самите дела; и тъй, когато има разминаване между думите и това, което със сетивата си възприемаме, пренебрегват думите и унищожават, освен това, и истинното в тях. Защото ако обратно на това, на което учи [другите], укоряващият удоволствието някога се отклони към удоволствие, ще смятат за него, че е склонен към всяко удоволствие; понеже мнозинството не е способно да разграничава нещата.

Следователно, истинните думи са най-полезни, но не само за познанието, а и за живота, тъй като съответстват на делата, а те са убедителни, затова разбиращите живеят съобразно с тях. Но достатъчно за това; нека пристъпим към определенията, дадени за удоволствието.

***Втора глава***

И тъй, Евдокс[[405]](#endnote-405) е смятал, че удоволствието е благото, поради това, че виждаме, че всички се стремят към него – и притежаващите, и непритежаващите разум същества. Защото във всички неща предпочитано е доброто, и то най-голямото. И тъй, към едно и също всичко живо се стреми, като че ли именно то за всички е най-прекрасното[[406]](#endnote-406) благо. Понеже всеки открива кое е това, което е благото за него, както и храната си, то, следователно това, което е благо за всички и към което всички се стремят, е висшето благо. На тези му думи[[407]](#endnote-407) се вярва повече заради етическата му добродетел, отколкото заради самите тях – защото той на всички изглеждаше, че е извънредно благоразумен и не като обичащ удоволствията изглеждаше, че казва тези неща, а понеже са действително така.

[Евдокс] смяташе, че по аргумент от противното това става не по-малко ясно: тъй като ако страданието като такова трябва да се избягва от всички, то противоположното е да се избира от всички. Но в най-голяма степен желано е това, което избираме не заради нещо друго, нито в името на друго. Безспорно такова нещо е удоволствието; понеже никого не питат заради какво изпитва удоволствие, тъй като заради самото него [хората] го избират. И като го прибавим към което и да е друго благо, то става още по-достойно за избиране, както например да постъпваш справедливо и да бъдеш благоразумен – благото нараства само чрез благо[[408]](#endnote-408).

И изглежда, че това именно разсъждение разкрива удоволствието[[409]](#endnote-409) като нещо в кръга на благата, и никак не повече благо от нещо друго. Защото всяко благо, свързано с друго благо, е по-предпочитано, отколкото ако е оставено само. С това доказателство и Платон[[410]](#endnote-410) обявява, че удоволствието не е висшето благо. Понеже по-предпочитан е живот с удоволствие плюс разсъдливост, отколкото без второто, а ако смесено е по-добре, то удоволствието не е висше благо. Тъй като без нищо да е прибавено към него, това благо ще бъде по-желано за избиране. Но ясно е, че не би могло да е висше благо нещо друго, което заедно с някое от благата, които сами по себе си са такива, става по-желано за избор.

Следователно кое нещо, в което и ние участваме, е такова? Защото и ние такова именно търсим [тук]. А тези, които се противопоставят, като твърдят, че е благо това, към което всички се стремят, те нищо не казват. Защото казваме, че то е това, което на всички изглежда такова. Който отхвърля такъв довод, съвсем не по-убедителни неща казва. Впрочем, ако само лишените от съзнание се стремят към тях [удоволствията], казаното би имало някакъв смисъл, но ако и разумните се стремят, какъв смисъл има от тези разсъждения? Може би и у по-низшите има някакво естествено благо, по-висше от тях самите като такива, което се стреми към съответстващо на него благо.

Но не изглежда достатъчно добре това, което [оборващите Евдокс] говорят по аргумент на противоположното: те не казват, че ако страданието е зло, то удоволствието е благо, и злото противостои на зло, и двете – на това, което не е нито едното, нито другото. Това не е лошо казано, но все пак казаните неща не са истинни. Защото ако и двете [удоволствието и страданието] еднакво се отнасят към злото, би трябвало и двете да бъдат избягвани; и обратно: ако и двете не са нито благо, нито зло, то или нито едното, нито другото не трябва да се избягва, или в еднаква мяра трябва да се избягват и двете; но се смята, че едни избягват страданието като зло, а други избират удоволствието като благо, така че, следователно, те са противоположни.

***Трета глава***

Разбира се, ако удоволствието не е нравствено качество, то не следва, че не е в кръга на благата. Защото нито дейните прояви на добродетелта са качества, нито щастието.

Но казват, че благото има определени граници, а удоволствието е неограничено, понеже допуска „повече“ и „по-малко“. Следователно, ако за това съдят по изпитването на удоволствието, ще бъде същото и за справедливостта и другите добродетели, по отношение на които обосновано казват, че действащите съобразно тях [хора] притежават повече или по-малко от тях. Понеже хората са справедливи повече [един от друг], и смели, и постъпват справедливо и са благоразумни повече или по-малко. А за удоволствието съвсем не посочват причината, ако едни удоволствия са несмесени, а други смесени.

Та какво пречи както здравето, имайки определени граници, допуска по-малко и повече, така и удоволствието [да допуска][[411]](#endnote-411)? Понеже не съществува съразмерност във всички неща, нито в едно и също нещо е винаги една, а нещото остава същото, ако се промени до някаква граница и [в него] се различава повече или по-малко. Следователно, нещо такова има и по отношение на удоволствието.

Защото тези, които смятат, че благо е нещо завършено (τέλειος), а движенията и възникванията[[412]](#endnote-412) – незавършени, се опитват да докажат, че удоволствието е движение и възникване. Но изглежда неправилно да се каже така; удоволствието не е движение тъй като се смята, че на всяко движение е присъща бързина или бавност, и ако не според самото него – както движението на космоса – то спрямо нещо друго. Но нито едното от двете не е присъщо на удоволствието. Защото можеш да получиш удоволствие бързо, както и да се разгневиш, а да получаваш удоволствие [непрекъснато] – не, нито по отношение на някого другиго, докато да вървиш, и да растеш, и всички такива неща, може. А да се обръщаме към удоволствието може бързо и бавно, а да действаме в него – което казваме, че е да изпитваме удоволствие, – не може бързо.

И по какъв начин може [удоволствието] да е възникване? Не възниква каквото и да е нещо от каквото и да е нещо, а от каквото възникне, на него се разпада. И това, за което, удоволствието е възникване, за него страданието е унищожение.

Добавят още, че страданието е липсата на нещо изисквано от природата, а удоволствието изпълването [с него]. А това са неща, които тялото изпитва. Следователно, ако изпълването на нещо природосъответно е удоволствие, то това, в което е изпълването, то получава удоволствие; следователно това е тялото. Но не е такова общоприетото схващане. Следователно удоволствието не е изпълване, а човек получава удоволствие, когато се получава изпълване, и страда при отнемане. А това мнение изглежда се е създало от страданието и удоволствието, свързани с храната: тези, които са се нуждаели от храна и са страдали преди това, после изпитват удоволствие от изпълването.

Но това не се случва при всички удоволствия. Понеже липсва страдание на удоволствието, свързано с математиката и с чувствата, и на тези, които се получават от обонянието, слушането, многото гледки, спомените, надеждите. Впрочем тези именно на какво биха били възниквания? Та [при тях] не е имало липса, за която да възникне изпълване.

Някой би отговорил[[413]](#endnote-413) на тези, които изтъкват като довод удоволствията, които заслужават укор, че такива удоволствия не са удоволствия. Понеже ако са удоволствия за хора, които са с лоши склонности, не може да се смята, че същите неща са удоволствия за други, освен за тях – както за болния не са такива здравословните, или сладките, или горчивите неща, нито пък са такива нещата, които изглеждат бели на хората с болни очи.

Или по този начин би се оказало, че удоволствията са желани, но само произлизащите от определени неща, както да бъдеш богат, но не благодарение на предателство, и да бъдеш здрав, но не като ядеш каквото и да е.

Или удоволствията се различават по вид – едни са тези, които произлизат от прекрасни неща, а други – от позорни, и не може да получи удоволствие от нещо справедливо човек, който не е справедлив, нито удоволствие от музиката човек, който не е музикант, и по същия начин за другите неща.

Изглежда, че приятелят, който е различен от ласкателя, показва, че удоволствията са различни по вид. Един изглежда, че общува с оглед на благото, а друг – заради удоволствие, и към единия се отправят укори, а другият получава похвали, с оглед на целите му към различни от тези на другия неща.

И никой не би избрал да живее, имайки мисъл на дете през целия си живот, дори и когато изпитва удоволствие от нещата, от които децата[[414]](#endnote-414) го получават в най-голямата възможна степен; нито пък да се радва, като прави нещо от най-позорните неща, дори и никога да не получи страдание. И също в много неща бихме влагали своите усилия, дори и те да не носят никакво удоволствие, както например гледането, спомнянето, да имаш знание и добродетели. И няма значение дали по необходимост удоволствието следва от тези неща; към тях бихме се стремили, дори и да не се породи от тях удоволствие[[415]](#endnote-415).

Следователно, изглежда ясно, че нито удоволствието е благо, нито че всяко удоволствие е достойно за избиране, и че има някои достойни за избиране [удоволствия] сами по себе си, различаващи се по вид или по своя източник. И тъй, нека е достатъчно обясненото дотук за нещата, казани от други по отношение на удоволствието и страданието.

***Четвърта глава***

Но какво е удоволствие и какви са качествата му, ще стане по-ясно, ако започнем отново от началото[[416]](#endnote-416). Смята се, че зрението в който и да е момент е съвършено, тъй като не се нуждае от нищо, което след това да го направи завършено по вид[[417]](#endnote-417). На това прилича и удоволствието; защото е някакво цяло и в какъвто и да е малък период от време не възниква удоволствие, което със своята продължителност би усъвършенствало неговия характер.

Затова [удоволствието] не е движение. Защото всяко движение е във времето и е [насочено] към някаква цел, както например къщата е завършена, когато е направено това, към което са се стремили, т. е. за цялото време или в определен момент. А в частите на времето всички [движения] са незавършени и се различават по вид от цялото и помежду си. Понеже събирането на камъните е различно от изработването на канелюрите на колоната, а тези двете – от създаването на храма. И движението на храма е завършено; защото не се нуждае от нищо, което е било предварително определено. А движението на фундамента и триглифа е незавършено, защото и едното, и другото, са части. Следователно различават се по вид, и не може в което и да е време да се получи движение, завършено по вид, освен само за цялото време.

По същия начин е и за вървенето, и за останалите неща: ако преместването е движение отнякъде нанякъде, то и в него има различни видове: летене, вървене, скачане и др. Но не само по този начин се различават, а и вървенето в самото себе си [може да има различия]: защото „отнякъде нанякъде“ не е едно и също в стадия и в неговата част, и в друга част и т. н.; нито преминаването през една или друга линия е едно и също, защото се преминава не само линията, а и определено място в нея, а тази линия е на различно място от онази. За движението се каза с точност на друго място[[418]](#endnote-418), но изглежда то не във всяко време е завършено, а много движения са незавършени и се различават по вид, ако това, което видът изобразява е „отнякъде нанякъде“.

А видът на удоволствието е завършен в което и да е време. Следователно ясно е, че [удоволствието и движението] се различават помежду си, и че удоволствието е нещо цялостно и завършено. А това ще стане ясно още и от следното: не е възможно човек да реализира движение не във времето, докато да получи удоволствие – може, и дори повече: удоволствието се дава изцяло в настоящия момент. От тези неща е ясно и че не е правилно да се говори, че удоволствието е движение или възникване, понеже за тях двете се казва, че не са присъщи на всички неща, а само на делимите и на тези, които не са цялости. Понеже няма възникване на зрението, нито на точката, нито на единицата (μονάς μονάδος)[[419]](#endnote-419), и никое от тях не е нито движение, нито е възникване. Следователно, и удоволствието не е [това]; защото то е някакво цяло.

Всяко сетиво[[420]](#endnote-420) действа по отношение на осезаемото, а [едно сетиво] е съвършено, доколкото е добре устроено за възприемане на най-доброто от сетивно възприемамемите неща. А такова именно изглежда, че е най-вече съвършената дейност. И няма разлика да се каже, че действа сетивото или това, в което то е. Във всеки отделен случай най-добра е дейността на това, което е най-добре устроено за възприемане на най-доброто от сетивно възприемаемите неща. И тази дейност е най-съвършена и най-приятна. Впрочем във всяко усещане има удоволствие, също както в мисълта и съзерцанието, и най-съвършено е най-приятното, а най-съвършена е дейността на най-добре устроеното за най-добро възприемане.

Следователно удоволствието довежда до завършеност дейността. Но удоволствието я завършва не по същия начин, както осезаемото и самото осезание, когато и двете са доброкачествени, както здравето и лекарят не по един и същи начин са причина за това някой да бъде здрав.

И така, че при всяко усещане се създава удоволствие, е ясно. Нали казваме, че има приятни гледки и неща, които чуваме. Ясно е още, че най-вече [това става], когато и сетивото е най-добро, и действа към такъв предмет на усещане. Доколкото възприеманото и възприемащото са такива, то винаги ще има удоволствие, понеже благоприятства и това, което извършва, и това, което изпитва.

Удоволствието прави дейността завършена не понеже в нея се намира като свойство, а понеже някаква цел е постигната, както например красотата за възмъжалите. Впрочем докато разбираемото или осезаемото съществуват такива, каквито трябва да са и отсъждащото или съзерцаващото също, ще има удоволствие в дейността; понеже понасящото и извършващото са сходни и имат едно и също отношение помежду си, то е естествено да се роди нещо такова, каквито са те.

И така, защо никой не изпитва удоволствие непрекъснато? Дали се уморява? Никое от човешките неща не може да извършва дейност непрекъснато. Затова не съществува и непрекъснато удоволствие. Защото то съпътства дейността. Но някои неща доставят удоволствие, бидейки нови, а след това вече не е така, поради това именно: отначало мисълта е насочена и действа с най-голямо напрежение спрямо тях, както например взиращите се в очертание, а после вече дейността не е такава, а е по-отпусната. Затова и удоволствието става по-слабо.

На някого може да изглежда, че всички се стремят към удоволствието, тъй като всички се стремят да живеят. Но животът е някаква дейност и всеки действа по такива начини и в такива неща, които твърде много обича, както например музикантът чрез слуха – към мелодии, а любознателният чрез мисълта – в научните изследвания, и по същия начин всеки от останалите. И тъй, удоволствието довежда до завършеност всички дейности, а и самия живот, към който всички се стремят. Следователно, естествено е всички да се стремят към удоволствието. Защото то прави за всекиго живота съвършен, а той е достоен за избиране.

А дали избираме живота заради удоволствието, или удоволствието – заради живота, засега ще оставим настрана. Явно е, че тези неща са свързани и не се допуска разделяне. Понеже без дейност не се създава удоволствие, а удоволствието пък прави завършена всяка дейност.

***Пета глава***

Поради това изглежда, че съществуват различни видове [удоволствие], които смятаме, че получават завършеност от други различни видове. Точно така изглежда, че е и при естествените неща, и при изкуствено направените, както например животните и дърветата, и картината и статуята, и къщата и приборът. По същия начин и различаващите се по вид дейности получават завършеност от различаващи се по вид удоволствия.

Понеже се различават по вид дейностите на мисълта и тези на сетивата, и всяка една от тях също има различни видове. Следователно, такива различия имат и удоволствията, които правят тези [на мисълта и сетивата] дейности завършени. Последното би станало ясно и от това, че всяко удоволствие е тясно свързано с дейността, която то завършва. Съответстващото на дейността удоволствие едновременно я и уголемява. Понеже тези, които действат с удоволствие, по-добре преценяват отделните неща и по-точно ги извършват, както например земемери стават тези, за които носи удоволствие да мерят земя и разбират по-добре отделните неща, и по същия начин и любителите на поезията или музиката и обичащите да строят се посвещават на съответното дело, от което получават удоволствие. Удоволствията увеличават дейността, а това, което увеличава нещо, му е присъщо. И за различните по вид неща са присъщи различни по вид [дейности].

И това би станало още по-ясно от факта, че удоволствията, получени от едни дейности, пречат на други. Хората, които обичат флейтата, не могат да се отдадат на речта, когато слушат някой да свири на флейта, защото получават от слушането на флейта удоволствие, по-голямо от това от дейността, която извършват в момента. Така че удоволствието от слушането на свирене на флейта унищожава дейността, която е в речта.

Това се отнася по същия начин и за другите дейности, когато някой едновременно действа в две неща. Защото по-приятната изтиква другата, и толкова повече, колкото повече се различават по отношение на удоволствието, докато стане така, че нищо да не се върши в другата. Затова когато изпитва силно удоволствие от едно нещо, човек не върши нищо друго, а когато е малко удоволствието от едно нещо, се заема едновременно и с някаква друга дейност; така правят тези, които гризат в театрите, когато състезаващите се са слаби[[421]](#endnote-421).

Но понеже присъщите на дейностите удоволствия ги правят по-продължителни и по-хубави, а другите ги развалят, то ясно е, че те много се различават. Неприсъщите [удоволствия] правят почти същото, което присъщите страдания – разрушават дейностите, както например когато за някого писането е неприятно и мъчително, за друг – смятането, то тогава единият няма да пише, другият – няма да смята, понеже тези дейности им причиняват страдание. Следователно, върху дейностите оказват противоположни въздействия присъщите удоволствия и присъщите страдания. Присъщи на една дейност [удоволствия и страдания] са тези, които възникват от нея сама по себе си. А за неприсъщите се каза, че правят нещо почти еднакво със страданието – разрушават дейността. Но не по същия начин.

Тъй като дейностите се различават по доброта и лошота, и понеже едни са избирани, други избягвани, а трети – нито едното, нито другото, то по същия начин стоят нещата и при удоволствията. Тъй като присъщото на всяка дейност удоволствие е в съответствие с нея. И тъй, на добропорядъчната [дейност] удоволствието е добро, а на тази, която е лоша, е порочно. Защото влеченията към прекрасните неща заслужават похвала, а към позорните – укор. Но по-присъщи на дейностите са удоволствията, които са в тях, отколкото стремежите. Понеже едните са отделени и по време, и по природа, а другите са близки до дейностите и са толкова определени, че има съмнение, дали дейността не е едно и също нещо с удоволствието. Все пак не изглежда, че удоволствието е мисъл или усещане. Защото това е абсурдно. Но поради това, че [удоволствията] не се отделят [от мисълта и усещането], за някои те изглеждат едно и също нещо. Така че, както дейностите, така и [умствените и сетивните] удоволствия са различни. Зрението се различава от осезанието по чистота[[422]](#endnote-422), и слухът и обонянието – от вкуса, и по същия начин се различават и удоволствията, свързани с мисълта, както и всички те – помежду си. Смята се, обаче, че на всяко живо същество е присъщо специфично за него удоволствие, както и [специфично] действие. А удоволствието е в съответствие с дейността. Това може да стане ясно, като се разгледа всяко поотделно. Защото различно е удоволствието за коня, за кучето, за човека, както казва и Хераклит[[423]](#endnote-423), че за магарето сламата е по-предпочитана, отколкото златото; защото за магаретата храната носи повече удоволствие от златото. И тъй, удоволствията, присъщи на различните по вид същества, се различават по вид, а [удоволствията] на еднаквите е естествено да бъдат от един и същи вид.

Но не малко се различават [удоволствията] и по отношение на хората. Едни и същи неща развличат едни, а носят страдание на други, а които за едни са тъжни, за други са удоволствие и любими. Същото става и със сладките неща – не едни и същи изглеждат такива на този, който има треска и на здравия, нито пък топлината е една и съща за слабия и за този, който има силно тяло. По същия начин това става и в останалите случаи.

Но изглежда, че във всички такива случаи присъства това, което изглежда такова на добропорядъчния. Ако е правилно да се каже това, както изглежда, и добродетелта е мярката за всяко отделно нещо, и добродетелният като такъв[[424]](#endnote-424), то удоволствията ще бъдат показващите се за него като такива, а ще му доставя удоволствие това, от което се наслаждава. И няма нищо чудно, ако нещо, което за един е противно, за друг се окаже приятно. Защото много деформации и поквари възникват у хората. Такива са не приятните неща, а само тези, които са приятни за такива хора и които са устроени по такъв начин.

И тъй, ясно е, че за тези, които по общо мнение са позорни, не трябва да се казва, че са удоволствия, освен за развалените хора. А от тези, които се считат за добри, какво или кое трябва да се каже, че е човешко? Или това е ясно от дейностите? Понеже удоволствията следват тях. Следователно, дали една или повече са присъщите на съвършения и блажен мъж [дейности]? Все пак за удоволствията, които придават завършеност на тези дейности, е правилно да се каже, че са истинските удоволствия, присъщи на човека, а останалите са на второ място и по-незначителни, каквито са съответните дейности[[425]](#endnote-425).

***Шеста глава***

След като бе казано за добродетелите, приятелствата и удоволствията, остава да преминем и към същността на щастието (ευδαιμονια) тъй като смятаме, че то е целта на всички човешки действия[[426]](#endnote-426). Повтаряйки казаните по-горе неща, разсъждението ни ще бъде по-стегнато.

Казахме, че [щастието] не е нравствено качество, понеже [би го имало] и за този, който проспива целия си живот, и за живеещия живота си като растенията, и за този, който е преживял най-големи нещастия[[427]](#endnote-427). Ако тези неща не се нравят, а по-скоро трябва да бъде смятано за някаква дейност, както по-горе беше казано[[428]](#endnote-428), а от дейностите някои са необходими и са достойни за избор заради други неща, а други заради самите тях, то ясно е, че щастието трябва да бъде причислено към достойните за избиране сами по себе си и не към тези, които са заради нещо друго; защото щастието не се нуждае от нищо, за да бъде самодостатъчно.

Достойни за избиране заради самите тях са тези, от които не се търси нищо освен дейността. Изглежда, че такива са постъпките съобразно добродетелта. Защото правенето на прекрасни и добри неща е от нещата, достойни за избор заради самите тях. И развлеченията са такива. Нали тях избират не заради други [блага], понеже от тях повече вреда получават, отколкото полза, като не се грижат за телата и имуществата си. А мнозина от тези, които са смятани за щастливи, прибягват до такива начини за прекарване на времето. Затова при тираните са зачитани тези, които са остроумни в такива начини на прекарване на времето, тъй като към такива се стремят, а в тях тези хора се показват като доставящи удоволствие, а пък тираните имат нужда от такива [хора]. Така че се смята, че развлеченията са същността на щастието поради това, че притежаващите власт и могъщество в тях прекарват времето си.

Но може би такива хора не могат да послужат за доказателство [че щастието е развлечение]; понеже не в господството е добродетелта или умът, от които именно произтичат добропорядъчните дейности[[429]](#endnote-429). Ако, бидейки неопитни в чистата и достойна за свободния добродетел, те прибягват до телесните удоволствия, то поради това не трябва човек да смята, че тези [удоволствия] са по-предпочитани. Понеже и децата смятат, че нещата, които за тях са най-ценни, са най-прекрасни. Впрочем, съвсем естествено е различни неща да изглеждат ценни както за децата и мъжете, така и за лошите и добрите.

И тъй, както често вече беше казано[[430]](#endnote-430), ценните и доставящите удоволствие неща са тези, които са такива за добропорядъчния. Понеже за всеки най-предпочитана е дейността, която е в съответствие с присъщото му свойство, а за добропорядъчния – тази, която е в съответствие с добродетелта.

Следователно, щастието не е в развлечението. Защото е абсурдно забавата да е целта, и да се трудим и да търпим злини през целия си живот заради играта. Защото, така да се каже, всички неща избираме заради нещо друго, освен щастието. Впрочем, то самото е цел. А да се занимаваш усърдно и да се трудиш усилено заради развлечението, изглежда глупаво и твърде детинско; но да се развличаш, за да се занимаваш и трудиш усърдно, според Анахарсис[[431]](#endnote-431) се смята за правилно. Тъй като изглежда, че развлечението е отдих, а понеже хората не могат непрекъснато да се трудят, те имат нужда от отдих. Следователно, отдихът не е цел, защото е заради дейността. И се счита, че щастливият живот е този, който е съобразен с добродетелта. Такъв живот е свързан с усърдието, а не се състои в развлечението.

И казваме, че са по-добри сериозните неща и усърдията, отколкото смешните и тези, които са свързани с развлечението, и че винаги по-добропорядъчна е дейността на по-добрата част на душата на човека, и на по-добрия човек. А дейността на по-доброто е превъзхождаща и в значително по-голяма степен носеща щастие.

Който и да е човек би получил телесно удоволствие, и робът не по-малко от добродетелния мъж; но никой не приписва на роба участие в щастието, ако не и в живота освен това[[432]](#endnote-432). Понеже щастието не е в такива начини на прекарване на времето, а в дейностите съобразно добродетелта, както и по-горе беше казано[[433]](#endnote-433).

***Седма глава***

Така че ако щастието е дейност съобразно добродетелта, естествено е да бъде съобразно най-добрата; а такава [добродетел] е присъща на най-добрата част на душата. Следователно това е или умът[[434]](#endnote-434), или нещо друго, което изглежда, че по природа управлява и е водач и има понятие ('έννοια) за прекрасните и божествените неща, или е божествено самото то, или е най-божественото от всички неща у нас[[435]](#endnote-435) и неговата дейност съобразно присъщата му добродетел бъде съвършеното щастие. А че е съзерцателна[[436]](#endnote-436) [дейност], беше казано.

Изглежда, че тя е това както в съответствие с казаното по-горе, така и с истината. Понеже тази именно дейност е най-висша. Тъй като и от нещата, които са в нас, умът е най-висш, и от нещата, предмет на знание – тези в областта на ума. И още тя е най-непрекъсната, защото можем по-скоро непрекъснато да съзерцаваме, отколкото да вършим каквото и да било.

И смятаме, че трябва удоволствието да е примесено с щастието, а от дейностите съобразно добродетелта, общоприето е, че най-много доставя удоволствие тази, която е съобразно с мъдростта[[437]](#endnote-437); и разбира се, се смята, че философията има в себе си удоволствия, необикновени и по чистота, и по сигурност, а, естествено, за знаещите този начин на прекарване на времето е по-приятен, отколкото онзи, следван от хората, които се стремят към знания[[438]](#endnote-438).

И така наречената самодостатъчност се състои най-вече в съзерцателния начин на живот; понеже от необходимите за живеенето неща се нуждаят и мъдрият, и справедливият, и останалите. Но след като достатъчно са снабдени с подобни неща, справедливият има нужда и от такива хора, към които и заедно с които да извършва справедливи постъпки, и по същия начин и благоразумният, и смелият, и всеки от останалите; а мъдрият и сам съществувайки, може да се занимава със съзерцание, и колкото е по-мъдър, толкова в по-голяма степен [може]; вероятно той по-добре [го прави], когато има и помощници, и все пак той е най-самодостатъчен[[439]](#endnote-439).

Би могло да изглежда, че само тази дейност е обичана заради самата нея; защото от нея нищо не произтича, освен съзерцанието, докато от практическите неща, освен самата постъпка, придобиваме нещо – било по-голямо, било по-малко.

И изглежда, че щастието[[440]](#endnote-440) е в свободното време[[441]](#endnote-441). Понеже се лишаваме от свободно време, за да можем да имаме свободно време, и воюваме, за да живеем в мир. Следователно дейността на практическите добродетели е в политиката или във военните работи; а постъпките, свързани с тези неща изглежда, че [лишават от свободно време], а военните – съвсем; защото никой не избира да воюва, нито подготвя война, заради самото воюване – та нали ще изглежда съвършено кръвожаден някой, който направи врагове от приятелите си, за да се получат битки и убийства. Но дори и [дейността] в политиката лишава от свободно време, и освен самото занимание с държавните работи, човек спечелва за себе си господство и почести или пък щастие за себе си и за гражданите, – защото то е различно от политиката. Него именно търсим, понеже е ясно, че е различно [от политическата дейност].

И тъй, ако от постъпките съобразно добродетелите, политическите и военните изпъкват по красота и величие, но ако те именно лишават от свободно време и се стремят към някаква цел и не са избирани заради самите тях; и ако за дейността на ума се смята, че по сериозност и усърдие е различна, бидейки съзерцателна, и освен себе си към никаква цел не се стреми, и носи и присъщо удоволствие, а то именно увеличава дейността и има това, което е да имаш у себе си достатъчно сили, и свободно време, и неуморимост, и всички други неща, които са отредени на блажения човек, – то изглежда, че всички те съществуват у него поради тази дейност. Следователно, съвършеното щастие за човека би била именно тя, когато обхваща цялата продължителност на живота. Понеже нищо от нещата, които се смятат за щастия, не е незавършено.

Но такъв живот би бил над човешкия. Защото [човек] ще живее по този начин не в качеството си на човек, а доколкото у него е заложено нещо божествено. Впрочем, колкото то се различава от човека като съставен от различни части, толкова се различава и свързаната с него [божественото] дейност от дейността, отнасяща се до всяка друга добродетел. Следователно, ако умът в сравнение с човека е нещо божествено, то и животът, подчинен на ума, ще бъде божествен[[442]](#endnote-442) в сравнение с човешкия живот. Но не трябва да се следват препоръките „човек да разбира човешкото“, понеже е човек, нито „смъртният – смъртното“, понеже е смъртен, а е необходимо, доколкото е възможно, да вярва в безсмъртието и да прави всичко, което може, за да живее съобразно с най-висшето в себе си. И макар по обем това да е малка част, по сила и ценност тя твърде много превъзхожда всичко останало[[443]](#endnote-443).

Би могло да изглежда, че всеки от нас е тази част, понеже тя е управляващата и по-добрата. Следователно, би станало абсурдно, ако [човек] избере не своя собствен живот, а нечий чужд. И това, което се каза по-напред[[444]](#endnote-444), подхожда и сега: това, което на всеки отделен човек е присъщо по природа, то е най-добро за него и му доставя най-голямо удоволствие. Следователно на човека е присъщ живот, който е подчинен на ума, – доколкото човекът е най-вече умът. Следователно такъв живот е най-щастлив.

***Осма глава***

На второ място е животът съобразно другата [етическата] добродетел[[445]](#endnote-445). Защото дейностите съобразно с нея са също човешки: справедливи и смели постъпки и други такива, които са според други добродетели, едни спрямо други извършваме помежду си – в сделки, при необходимост и всякакви постъпки, както и в понасяния, като съгласуваме това, което е подходящо за всеки отделен човек. Всички тези неща изглеждат присъщи на човека.

Изглежда, че някои страсти произлизат от тялото, и че етическата добродетел в много отношения е свързана със страстите. И дори разсъдливостта е свързана с етическата добродетел, а тя самата на свой ред с разсъдливостта, ако изобщо принципите на разсъдливостта са в съответствие с етическите добродетели. А това, което е правилно в нравите, е съобразно на разсъдливостта.

А те са свързани и със страстите, и са присъщи на съставното, а добродетелите на съставното [са човешки]. И животът в съответствие с тях, и щастието [са човешки]. А добродетелта на ума е отделена [от тялото и страстите]. За нея само толкова нека бъде казано, понеже грижливо да се изследва е повече от поставеното тук [като задача].

И ще изглежда, че от външните средства и разходи [добродетелта на ума] се нуждае в малка степен, или в по-малка степен, отколкото етическата добродетел. Понеже и двете имат нужда от необходимите за използване неща, и в равна степен, дори и политикът да се грижи повече за тялото и подобните такива неща – иначе малка би била разликата. Но по отношение на дейностите различието ще е голямо. Тъй като на щедрия са му нужни средства, за да извършва постъпки, които са достойни за щедрия, и на справедливия – за да може да отвръща на благодеяния, (защото желанията са неявни, а тези [хора], които не са справедливи, се преструват, че желаят да постъпват справедливо), и на смелия – сила, ако извършва нещо от съобразните на добродетелта му неща, и на благоразумния – възможност. Та по какъв начин иначе ще стане ясно дали човекът е такъв или някакъв друг?

Обаче се спори, дали съзнателният избор е по-важен в добродетелта, или постъпките – защото тя и в двете се състои. Впрочем ясно е, че съвършеното е свързано и с двете. Но за постъпките много неща са необходими, и колкото са по-големи и по-прекрасни, толкова повече.

Докато за съзерцаващия нищо от тези неща не е необходимо за неговата дейност, а, така да се каже, те дори са пречка за съзерцанието. Но доколкото е човек и живее заедно с други хора, той избира да върши неща, които са съобразни на добродетелта. Следователно ще има нужда от гореспоменатите неща, за да живее като другите хора.

А че съвършеното щастие е някаква съзерцателна дейност, още и от това би станало ясно: ние приемаме, че боговете са в най-голяма степен блажени и щастливи[[446]](#endnote-446). Но какви постъпки следва да приписваме на тях? Дали справедливите, или пък те ще изглеждат смешни като сключват сделки, връщат обратно повереното им, или други такива неща? Или постъпките, които смелите извършват, като се противопоставят на страшните неща и се излагат на опасности, понеже това е прекрасно? Или постъпките на щедрите? Но на кого ще дават? Неуместно ще е да се каже, че у тях има пари или друго такова нещо. А постъпките като на благоразумните, какви биха били? Дали похвалата, че нямат лоши влечения, не е неприлична? Но като преминаваме през всички неща, отнасящи се до постъпките, те всичките изглеждат малки и недостойни за богове[[447]](#endnote-447). Все пак, всички предполагат, че те живеят и, следователно, извършват дейност. Всъщност те не спят, както Ендимион[[448]](#endnote-448). Следователно, за живеещия, ако му бъде отнето това да постъпва [някак], а и повече – да извършва нещо, то какво ще му остане, освен съзерцанието? Така че дейността на бога, отличаваща се с блаженство, би била съзерцателна. А от човешките дейности тази, която е най-близка до нея, би била най-ощастливяваща.

Доказателството е още и това, че останалите живи същества не участват в щастието, бидейки напълно лишени от такава дейност. Защото за боговете всеки живот е блажен, а за хората – доколкото някакво подобие на тази дейност е налице; а от останалите живи същества никое не е щастливо, понеже никое от тях няма общо със съзерцанието. Впрочем колкото дълго продължава съзерцанието, толкова – и щастието, и у тези, у които съзерцанието е в по-голяма степен, у тях и живеенето щастливо е в по-голяма степен. И това не е по случайност, а поради самото съзерцание, тъй като то само по себе си е ценно. Така че щастието ще бъде някакво съзерцание.

Бидейки човек, обаче, ще се нуждае и от външно благополучие. Понеже сама по себе си човешката природа няма в достатъчна степен у себе си всичко необходимо с оглед на съзерцанието, а трябва и тялото да е здраво, и да има и храна, и останалите грижи за тялото. Все пак не трябва да се смята, че щастливият ще има нужда от много и големи неща, макар че не е възможно да бъде щастлив без външните блага. Понеже не е в излишъка нито самодостатъчността, нито пък постъпката.

Но възможно е и човек, който не е „владетел на земята и морето“, да извършва прекрасни постъпки. Защото и някой от средните хора би могъл да постъпва съобразно добродетелта. Това може да се види нагледно: обикновените граждани, както се смята, не по-лошо от властниците извършват подобаващите и добри (επιεικής) постъпки, а дори и по-добре. И това е достатъчно, за да бъде щастлив животът на този, който действа съобразно добродетелта.

И може би Солон[[449]](#endnote-449) добре е обявил за щастливи тези, които са средно снабдени с външни блага, като са извършили, както на него му се струвало, най-прекрасни неща, и са изживели живота си благоразумно. Защото тези, които са придобили умерено голямо имущество, могат да вършат нещата, които трябва. А изглежда, че и Анаксагор[[450]](#endnote-450) не е смятал за щастлив нито богатия, нито властелина, казвайки, че няма да се учуди, ако някой изглежда странен на мнозинството; тъй като то съди по външните блага, понеже има сетива само за тях.

И тъй, изглежда, че мненията на мъдрите се съгласуват с нашите разсъждения. И тези неща сигурно внушават някакво доверие, но истинното в практическите неща се преценява по делата и живота. Именно в тях е главното. Следователно, казаните по-горе неща трябва да се разглеждат по отношение на делата и живота, и трябва да бъдат приети тези, които се съгласуват с делата, а да се схващат като празни думи несъзвучните с тях[[451]](#endnote-451).

Този, който извършва дейност съобразно с ума си и го поддържа с грижа, изглежда, че е най-добре развит и е най-обичан от боговете. Впрочем, ако боговете отделят някаква грижа за човешките същества, както изглежда, би било естествено те да намират удоволствие в най-прекрасното и най-близкото до тях (а това би бил умът) и от своя страна да правят благодеяния на тези хора, които най-много го обичат и ценят, понеже се грижат за любимите за тях неща и понеже постъпват и правилно, и прекрасно. А че всички тези неща са присъщи в най-голяма степен на мъдрия, не е неясно. Следователно, той е най-любим на боговете. А естествено е той именно да е и най-щастлив; така че и в този случай мъдрият ще е най-щастлив[[452]](#endnote-452).

***Девета глава***

И тъй, ако за тези неща, и за добродетелите, и още и за приятелството и удоволствието, достатъчно екипирахме в общи черти в казаното, то трябва ли да се смята, че нашето намерение достигна до крайната си цел? Или както се казва, целта в постъпките не е постигане на съзерцание и знание за отделните неща, а по-скоро тяхното извършване?

Впрочем по отношение на добродетелта не е достатъчно да знаем [какво е], а трябва и да се стремим да я имаме и да я използваме, или по някакъв друг начин, – ако има такъв, – да станем добродетелни.

И тъй, ако думите бяха достатъчни за това да станеш добър, то много и големи награди биха се раздали, според казаното от Теогнид[[453]](#endnote-453), и всички хора би трябвало да са ги спечелили за себе си. А всъщност изглежда, че от младите тези, които са свободни, могат да бъдат подтикнати и да станат усърдни, а благородният по нрав и наистина обичащ прекрасното – да стане възприемчив за добродетелта, докато мнозинството не може да бъде насърчено към пълно съвършенство (καλοκαγαυία).

Понеже хората от мнозинството поради природата си се подчиняват не на срама, а на страха, и се въздържат от лошите постъпки не заради това, че са срамни, а поради страх от наказание. Защото живеейки чрез страстите, се стремят към присъщите им удоволствия и [търсят] чрез кои неща да си ги доставят, а избягват страданията, противоположни на съответстващите им удоволствия и нямат разбиране (επιεικής) за прекрасното и това, което наистина доставя удоволствие, понеже никога не са го опитвали.

Но кое разсъждение ще преобрази такива хора? Понеже не е възможно или поне не е лесно нещата, които отдавна са приети твърдо в нравите, да бъдат променени чрез разсъждение. Може би трябва да ни е драго, ако след като са налице всички неща, чрез които смятаме, че ставаме добри, ние участваме поне с малко в добродетелта.

Едни смятат, че хората са добродетелни по природа, други – че от навика, трети – че чрез обучение[[454]](#endnote-454). Ясно е, че това, което е от природата, не зависи от нас, а поради някакви божествени причини се дава на тези, които са действително щастливи. Разсъждението и обучението не са достатъчно силни при всекиго, а трябва душата на слушателя предварително да е била подготвена чрез навиците, за да се радва и мрази правилно, така както земята – за да отхрани семената[[455]](#endnote-455).

Понеже този, който живее според страстта, няма да слуша разсъждения, щом те го отклоняват [от нея], нито пък ще ги разбере. Следователно, как може да бъде променено мнението на такъв човек? Изобщо страстта, изглежда, отстъпва не пред разума, а пред силата.

Следователно трябва по някакъв начин предварително да е бил заложен нрав, като че ли подхождащ за добродетелта този нрав, който обича прекрасното и отхвърля срамното. Но е трудно [още] от младостта да се постигне правилно отношение към добродетелта, с изключение на този, който с такива закони е възпитаван. Защото живеенето благоразумно и търпеливо не е приятно за мнозинството, и особено за младите. Затова трябва възпитанието и заниманията да бъдат определени чрез законите. Тъй като нещата, които са станали привички, не носят страдание[[456]](#endnote-456).

Но може би не е достатъчно тези, които са млади, да получат правилно възпитание и грижи, а понеже трябва и възрастните да се занимават и да привикват с тези неща, то се нуждаем от закони както за тези неща, така и изобщо за целия живот. Тъй като мнозинството повече на необходимостта се подчинява, отколкото на разума, и повече на наказанието, отколкото на прекрасното.

Ето защо някои[[457]](#endnote-457) смятат, че законотворците трябва да подтикват и да насърчават към добродетелта, в името на прекрасното; така че ще се вслушат тези, които са добре приучени към такива навици, а ще се налагат порицания и наказания на тези, които не се подчиняват и които са по-ненадарени, като онези пък, които са неизлечими, ще бъдат напълно изгонени от държавата [на заточение]. Защото добрият [човек], живеещ с оглед на прекрасното, ще се подчинява на разума, а лошият, който се стреми към удоволствие, ще бъде усмиряван чрез страдание, както впрегатното животно [чрез ярема]. Затова и казват, че трябва страданията да бъдат такива, че в най-голяма степен да противодействат на обичаните удоволствия.

Следователно, ако – както бе казано – този, който ще стане добродетелен, трябва да е бил възпитан правилно и приучен към навици, и ако, също така, [е приучен] да живее в добри занимания, и нито доброволно, нито недоброволно да върши лоши постъпки, то това би станало при тези, които прекарват живота си по някакъв начин съгласно ума и правилния ред, който е в сила.

Но нарежданията от бащата, нямат нито сила, нито необходимост, нито имат сила изобщо тези на някой човек, освен ако той не е цар или някакъв друг такъв. А законът има принудителна сила, доколкото е някакъв израз на разсъдливостта и ума. Мразени са хората, които се противопоставят на поривите, дори и правилно да постъпват, а законът не е мразен, когато нарежда това, което е добро.

Изглежда, единствено в държавата на спартанците[[458]](#endnote-458) законодателят е проявил известна грижа към възпитанието и заниманията. В повечето държави напълно се пренебрегват тези неща и всеки живее, както желае, разпореждайки се с децата и съпругата си като циклоп[[459]](#endnote-459).

Следователно най-добре е тази грижа да бъде обща за обществото, и правилна, и да може да бъде осъществена; по-нататък, ако е напълно занемарена от всички, изглежда, че на всекиго[[460]](#endnote-460) подобава на своите деца и приятели да съдейства за добродетелта, или [поне] да избира това. Разбира се, от казаните неща се вижда, че най-способен да прави това е този, който е станал годен за законодател. Понеже е ясно, че обществените грижи и старание се създават чрез законите, и са добри при добри закони. А дали са написани или ненаписани[[461]](#endnote-461), изглежда няма значение, нито пък дали по тях един или много хора са възпитавани, така както няма значение в музиката, гимнастиката и другите занимания. Понеже както в държавите са силни законите и обичаите, така и в домакинствата са силни бащините думи и обичаи, а още повече са такива заради роднинството и благодеянията, тъй като по природа е заложено у децата да обичат родителите си и да ги слушат[[462]](#endnote-462).

И още, и възпитанието на всеки поотделно се различава от общественото възпитание, както е и в лечителското изкуство – общото е, че на имащия треска помага покой и гладуване, но на някого – не [помага], и може би изкусният в боя с юмруци не всекиго ще научи на един и същ начин на бой. Изглежда, че всяко отделно нещо се изпълнява по-точно, когато грижата е нарочна; защото така всеки получава в по-голяма степен това, което е подходящо и полезно за него. Но най-добре за всяко отделно нещо ще се погрижи и лекарят, и учителят по гимнастика, и всеки друг, който познава общото – все едно дали общото за едни или за други, но за всички тях общо. Понеже науките са знание за общото, както се каза и както в действителност е.

При все това, може би нищо не пречи някой добре да осмисли едно отделно нещо, дори и да не е посветен в науката, щом точно определя поотделно възникващите неща на базата на опита си, точно както някои смятат, че те самите за себе си са най-добрите лекари, а не могат да помогнат на друг. Но може би на този, който желае да стане изкусен и съзерцаващ, не по-малко би му се струвало, че трябва да използва общото правило и че трябва да го опознае, колкото му е възможно. Защото каза се, че науките се занимават с него.

Но може би и желаещият, чрез грижа за възпитанието им, да направи някои хора по-добродетелни – било мнозина, било малцина, – трябва да се опита да стане законодател, ако чрез законите ставаме добродетелни[[463]](#endnote-463). Впрочем не всеки, на когото е възложено, може да разпорежда правилно, а ако на някого това е присъщо, то е на знаещия, както в лечителското изкуство и останалите изкуства, където има някакво старание и разсъдливост.

Така че след това трябва да разгледаме, от какво и по какъв начин някой би станал законодател – дали, казвам, както при другите неща, някой чрез заниманието с държавни дела[[464]](#endnote-464)? Защото изглежда, че създаването на закони е част от държавническото изкуство. Или изглежда държавническото изкуство не е еднакво с другите науки и способности (δυνάμεις)? Тъй като в другите изглежда, че едни и същи хора и предават способностите, и действат чрез тях, както например лекарите и художниците. А софистите определят като своя професия обучаването в държавническо изкуство, но не го упражнява никой от тях; а се вижда, че занимаващите се с държавни дела, които би могло да изглежда, че правят това чрез някаква способност и опитност повече, отколкото чрез мисъл, [вижда се, че те] нито говорят, нито пишат за тези неща (макар че вероятно би било по-прекрасно, отколкото да се занимават със съдебни и реторски речи), нито пък правят държавни мъже своите синове и някои от приятелите си.

Вероятно щяха, ако можеха. Тъй като нищо по-добро не би останало за държавите [им], и нищо повече не би произлязло от тази възможност нито за тях, нито пък за най-любимите им хора. Обаче изглежда, че опитността допринася [полза]. Тъй като не се създават държавни мъже чрез близко привикване към държавното управление, то затова изглежда, че желаещите да познават държавническото изкуство, се нуждаят освен това още и от опитност.

А тези от софистите, които определят като своя професия преподаването, изглежда, че са твърде отдалечени от това да обучават в политиката. Понеже изобщо не знаят какво нещо е [политиката] и до какви неща се отнася; иначе не биха я смятали за равна с реториката[[465]](#endnote-465), нито за нещо по-лошо, нито биха смятали, че е лесно да се създава законодателство чрез събиране на тези от законите, които се ползват с добро име. Защото избирането на най-добрите според тях [закони] е така, като че ли изборът не зависи от разбирането, и правилната преценка не е най-важното, също както в нещата, отнасящи се до музиката. Опитните в отделните неща преценяват правилно делата и схващат чрез какво или по какъв начин се извършват, и какви неща с кои си подхождат. А за неопитните е драго, когато не остава скрито за тях дали делото е извършено добре или лошо, както в живописта. Законите изглеждат като дела на държавническото изкуство; следователно, по какъв начин чрез тях някой би станал законодател, или би се научил да преценява кои са най-добрите от тях?

Тъй като не изглежда [вероятно], че лекарите се създават от написаните съчинения, макар че [техните автори] се опитват да говорят не само за средствата за лечение, но и за начините за оздравяване, а също и как трябва всички отделни хора да бъдат лекувани, след като са изяснили особените свойства на всекиго. Но изглежда, че тези неща са полезни за опитните, а за невежите са безполезни. И тъй, може би и събирането на законите и начините на държавно управление биха били полезни за тези, които са в състояние да изследват научно и да ги разберат, и да отсъдят кое е добре, или обратното, и кои за кое са подходящи. А онези, които нямат качествата да преценяват тези неща, не могат правилно да отсъдят, освен ако [това] не стане [случайно] от само себе си; а може би биха станали по-схватливи по отношение на тези неща.

Впрочем, след като и предците са оставили без внимание [въпроса за] съставянето на закони, може би ще е по-добре повече да бъде разгледано то именно, и изобщо държавното устройство, така че философията[[466]](#endnote-466), която се занимава с човешките неща, да получи завършеност.

И така, най-напред ще се опитаме да достигнем до правилните определения – ако има дадени такива от нашите предшественици – по отношение на отделните неща, а след това, от съпоставката между формите на държавно управление, ще разгледаме какви фактори запазват и погубват държавите [изобщо] и тези за всяко отделно държавно управление [конкретно], и по какви причини едни от тях се управляват добре, а други – обратно. Понеже след като сме разгледали това, вероятно по-добре ще разберем и кое държавно устройство е най-добро, и по какъв ред всяко е устроено, и чрез използването на какви закони и обичаи процъфтява. И тъй, след като започнахме, нека говорим[[467]](#endnote-467).

1. Разбирането като метод на изследването се отнася и към изкуството, което представлява определено знание за общото (Метафизика, I, 1). Проблемът за разбирането в изкуството и науката се третира по-нататък в „Никомахова етика“ (V, 3-7). [↑](#endnote-ref-1)
2. Възгледът за благото, обоснован от Платон, е широко разпространен в античността. Диоген Лаерций (III, 27) отбелязва съдържателността на схващането на Платон за благото (доброто). За Платон благото е синтез от прекрасното, хармонията (съразмерността) и истината (Филеб, 65 а). А в „Закони“ (732 е – 733 а) благото се определя като приятния и радостен живот. В „Пир (205а) Платон подчертава, че „щастливите хора са щастливи, понеже обладават благото“. Аристотел има предвид и мнението на Платон, че целта на всички действия на хората е прекрасното (Държавата, 433 а) или благото (Горгий, 499е). Ала Аристотел се отнася критически към гледището на Платон. По този повод той пише в „Голяма етика“ (1,1): „... Платон вярно разделил душата на разумна и неразумна част, като надарил всяка част със съответните добродетели... Но той смесил и свързал добродетелта със своето учение за висшето благо и постъпил неправилно. Защото това благо няма отношение към добродетелта като такава. Той нямал основание да говори за добродетелта, доколкото въведените от него битие и истина нямат нищо общо с нея“. Възражението на Аристотел се базира на възгледа за единството на общото и единичното, което е отразено на същото място в „Голяма етика“: „А благото като такова не е тъждествено с идеята за благо. Идеята за благо е нещо отделно и съществуващо сам по себе си, а общото присъствува във всички неща и, естествено, не е тъждествено с отделното. Защото отделното и съществуващото сам по себе си не може да се намира във всички единични неща“. Все пак за Аристотел благото притежава конструктивно значение в живота на човека, защото е съвършената цел и целта изобщо на всички други блага. Например щастието е такова благо, реализирането на най-висшата цел, „зад“ която човек не се нуждае от нищо друго (Голяма етика, I, 2). За благото като всеобща, универсална цел вж. също Реторика, I, 7. [↑](#endnote-ref-2)
3. Срв. Топика, VI, 8 [↑](#endnote-ref-3)
4. Тук, в Никомахова етика, и в други свои произведения (Политика, III, VII, 1; IV, I, 1; VII, XII, 1 и др.) Аристотел сближава науката и изкуството, доколкото и в двете области ясно се открояват общи цели и познавателни факти. Той има предвид и т.нар. практически науки, които притежават за обект на дейността на индивида, насочена към реализирането на определени практически резултати. Срв. Метафизика, VI, 1; XI, 7 и др.; За душата, I, 1). [↑](#endnote-ref-4)
5. Практическите науки и изкуството (като част от т.нар. творчески науки) се базират на определени знания и навици. В тях се проявява способността на човека за собствен избор и решение. Срв. Метафизика, V, 12. [↑](#endnote-ref-5)
6. Пояснения на преводача. [↑](#endnote-ref-6)
7. Това схващане напомня разбирането на Платон (Държавникът, 258е) за т.нар. практическо и „познавателно знание“. Аристотел подчертава разликата между теоретическите и останалите науки и особено между т.нар. първа философия и другите клонове на знанието. Срв. Метафизика, IV, 2. В Политика (VII, XIII, 7) се говори за теоретически и практически разум. Подчертавайки сходното между практическите и творчески те науки, Аристотел определя т.нар. практическо знание като практика и творчество. Вж. Топика, VI, 6. [↑](#endnote-ref-7)
8. Т.нар. лоша безкрайност не води към логически непротиворечиви определения. Срв. Платон, Закони, 898 в – 899 с. Аристотел доразвива тази мисъл на Платон и подобно на него достига до извода, че научното обяснение предполага някакъв предел, зад който не може да „върви“ пътят на разсъжденията. Оттук необходимостта от приемането на теоретически положения, които не се нуждаят от обосноваване. Срв. Физика, V III, 5. По отношение на анализа на нравствено-етическите и политически проблеми. [↑](#endnote-ref-8)
9. Срв. Втора аналитика, I, 33; За душата, III, 4-7. [↑](#endnote-ref-9)
10. В качеството си на наука за държавното устройство и за държавата изобщо политиката (политическо знание) има доминиращо значение по отношение на останалите практически науки – военното дело, икономиката, педагогиката. По-нататък (Никомахова етика, X) обаче Аристотел подчертава зависимостта на политиката от мъдростта, чрез която философите подпомагат осъществяването благото на държавата. Подобна зависимост логически е оправдана според автора от приоритета, който теоретическите науки имат спрямо практическите и останалите клонове на знанието. (Срв. Метафизика, I, 1; XI, 1, 4, 7). Защото теоретическите науки (физика, математика, първа философия) третират фундаменталните въпроси на знанието. [↑](#endnote-ref-10)
11. В Голяма етика (1,1) Аристотел определя етиката като неразделна част от политиката. Там той подчертава: „фактически не е възможно човек да действа в обществения живот, ако не притежава определени етически качества, а именно ако не е достоен човек. Да бъде човек достоен – това означава да притежава добродетели. И онзи, който действа в обществения и политическия живот, трябва да бъде човек с добродетелен нрав. Затова етиката, изглежда, е част и начало на политиката. И изобщо струва ми се, че този предмет по право може да се нарече не етика, а политика“. [↑](#endnote-ref-11)
12. Тази мисъл е една от основните и водещи тези в трактата „Политика“, където (I, I, 1) за най-висше благо се определя адекватното политическо общуване. В същия трактат (III, V, 1) авторът пише: „... висшето благо е предимно целта на най-главните от всички науки и изкуства, а именно на политиката“. [↑](#endnote-ref-12)
13. Етиката е своего рода политика, доколкото разглежда нравите на гражданите. Отношението между етиката и политиката се третира сравнително подробно в „Политика“, в което произведение се дефинират целите на държавата като осъществяване на естествените заложби и стремежи на индивида към добродетелен живот. Срв. А. Доватур, Политика и политни А ристотеля, М-Л, 1965; Th. Gomperz, Griechische Denker, III. Leipzig, 1906; M. Defourni, Aristote. Etudes sur la Politique. Paris, 1932; R. Weil, Aristote et l’Histoire. Essais sur la Politique. Paris, 1960 и др. [↑](#endnote-ref-13)
14. Проблемът за отношението между природните закони и тези на държавата е сравнително подробно разгледан от софистите, които отбелязват противоположността между природата и гражданския живот. Платон (Протагор, 337 е) предава думите на софиста Хипий, че хората са родственици и близки „по природа, а не по силата на закона на държавата“. Законът в полиса властва над волята на хората и ги принуждава често да постъпват противно на изискванията на природата. Защото по природа хората са свободни, а зависими от законите на полиса, които по думите на софиста Тразимах са правото и полезното за по-силния (Платон, Държавата, 338 с – 344 а). [↑](#endnote-ref-14)
15. Тази мисъл утвърждава убеждението на Платон, който в „Държавата“ (539 в) пише: „Нима не е необходима такава предпазна мярка, а именно да не се допуска още в млади години вкусът към разсъждения? Аз мисля, че от тебе не убягва фактът, че подрастващите, щом веднъж вкусят от разсъжденията, като на шега злоупотребяват с тях, увличат се по противоречията и подражавайки на онези, които ги опровергават, сами започват да опровергават другите, изпитват удоволствие от това, че с доводите си те, подобно на ловджийски кучета дърпат и захапват с думи онези, които им попадат“. [↑](#endnote-ref-15)
16. Аристотел привежда общото убеждение, че благоденствието и благополучието означават щастлив живот. Но той има предвид и културния елит в обществото. Вероятно той визира по-специално привържениците на философията на Платон. За отношението между щастието, благополучието и добродетелния живот вж. Голяма етика, I, 3-4. [↑](#endnote-ref-16)
17. Визира се възгледът на Платон (Държавата, 509 в, 517 с), че бидейки върховна природа, благото е причина на „правилното и прекрасното“. [↑](#endnote-ref-17)
18. Срв. Втора аналитика, 1,23; Платон, Държавата, 510 а – 511 с. [↑](#endnote-ref-18)
19. Аристотел маркира двата подхода във философията– аналитичния и синтетичния. Вероятно той има предвид съответния пасаж от Държавата (510 в – 511 с) на Платон, където се определят двата подхода, основани на „разделението“ и „събирането“. [↑](#endnote-ref-19)
20. Положение, което подчертава значението на опита и неговите факти. [↑](#endnote-ref-20)
21. Вж. Хезиод, Дела и дни, 293-297. Стих 294 „вижда кое е най-доброто и края, и сетнините“ е пропуснат в цитата на Аристотел. Авторът често цитира гръцките поети. Очевидно той се придържа към убеждението на Платон, че поетите са „бащи и водачи на знанието“ (Лизис, 213 е) – убеждение, което има своето основание, като се вземе предвид тяхната изключително ползотворна и всестранна дейност, предшестваща тази на философите и протичаща след това успоредно с нея. [↑](#endnote-ref-21)
22. Аристотел се връща към разглеждането на проблема за благото и щастието, което започва в гл.1У на същата (първа) книга. [↑](#endnote-ref-22)
23. Аристотел има предвид и хедонистическото гледище на някои философи, напр. на представителите на Киренската школа, изразено ясно от Диоген Лаерций (II, 88-90) в определението: „Всички живи същества търсят удоволствието и избягват страданието. Под удоволствие те разбират удоволствието на телесността, което приемат за цел... Като доказателство, че целта е удоволствието, те привеждат това, че от детските си години и без всякакво разсъждение и правило ние сме свикнали с него и когато го постигнем, не желаем нищо друго. Напротив, ние не избягваме нищо така, както страданието, което е противоположно на удоволствието. Те мислят освен това, че удоволствието е целта на човешката дейност, даже ако протича от най-срамни неща... Удоволствията на тялото им изглеждат като по-висши от тези на душата и страданията на тялото са по-мъчителни, отколкото страданията на душата“. [↑](#endnote-ref-23)
24. Три начина на живот: съзерцателен, действен (практически) и хедонистически. Срв. Диоген Лаерций, V, 31. В Закони (733 е) Платон говори за разсъдителен, разумен, мъжествен и здрав начини на живот, на които отговарят съответно безразсъдният, разюзданият, страхливият и нездравият. Тези начини на живот се изграждат в зависимост на ролята на умереността, разума, волята и страстта. В десета книга на Никомахова етика Аристотел разглежда философската съзерцателност като виеше блаженство, аналог на космическия неподвижен двигател, схванат като всеобща цел. Подобен начин на съществуване е парадигма на човешкото съществуване изобщо. В качеството си на висша добродетел подобно блаженство е до голяма степен безотносително от материалните блага, самозадоволяваща се вътрешна нагласа на човека, а не пълно отсъствие на дейност. Подобно състояние представлява приблизителен „превод“ на абсолютното начало в субективния свят на човека. [↑](#endnote-ref-24)
25. Става дума за легендарния асирийски владетел, станал образец на сладострастния живот. [↑](#endnote-ref-25)
26. В химна, посветен на Хермий, владетел на Атарней (М ала Азия), Аристотел определя добродетелта като „най-трудната, но и най-красивата придобивка“ на човешкия живот, изпълваща душата с „безсмъртна сила“ (Вж. Диоген Лаерций, V, 7-8). [↑](#endnote-ref-26)
27. Вероятно се имат предвид незапазени трактати на Аристотел. [↑](#endnote-ref-27)
28. Същността на т.нар. съзерцателен живот авторът третира по-нататък в десета книга на трактата си. [↑](#endnote-ref-28)
29. Срв. критичните бележки на Аристотел в Метафизика, I, 9; XVIII, 4 и другаде. [↑](#endnote-ref-29)
30. Тези думи изразяват смисъла на прочутата фраза: „Обичам Платон, но предпочитам истината“. Подобна мисъл в една по-обобщена формула е изказана от Платон, който в Държавата (595 с) подчертава, че „не може да се цени човекът повече, отколкото истината“. [↑](#endnote-ref-30)
31. Срв. Метафизика, I, 6-8; III, 3; XIII, 6-9. [↑](#endnote-ref-31)
32. За отношението между благо и прекрасно вж. Платон, Хипий Големия, 297 а. В Критон (48 в) Платон разглежда добро, хубаво (прекрасно) и справедливо като синоними. От Сократ и Платон идва убеждението, че „най-голямото зло е несправедливостта“ (Платон, Горгий 469 в). Затова по-добре е да се търпи несправедливостта, отколкото да се върши. За Аристотел справедливостта се отнася към „добродетелите на душата“ (Топика, VII, 3). Нейното определение е възможно чрез противопоставянето й на несправедливостта. [↑](#endnote-ref-32)
33. По принцип определението на благото трябва да има предвид началата или принципите му. Вж. Първа аналитика, I, 30. [↑](#endnote-ref-33)
34. Божествената природа е парадигма на абсолютност и съвършенство (срв. Метафизика, XII, 7) и предмет на върховната познавателна възможност на човека (срв. Пак там, VI, 1). Срв. Аристотел, За небето, I, 9; II, 1; За възникването и унищожението, II, 10; физика, VII, 1-2; VIII, 5-7, 10. [↑](#endnote-ref-34)
35. От гносеологическа гледна точка умът или разумът е началото на науката (Втора аналитика, 1,33). Той е вътрешният синтез на най-висшите рационални прояви и интелектуални удоволствия, представлява самозадоволяваща се умствена дейност, блаженото състояние на човека, пределът, до който достига най-адекватното реализиране на абсолютното в пределите на субективния свят на индивида [↑](#endnote-ref-35)
36. Вж. Метафизика, I, 6-8. [↑](#endnote-ref-36)
37. Вж. Метафизика, VII, 2; XII, 5. Спевсип (ок. 409–339 г. пр.н.е.) – ученик на Платон и пръв ръководител на философската школа на Академията след него. Коментира учението му за идеите, като го сближава и свързва още по-тясно със схващанията на питагорейците за числото. [↑](#endnote-ref-37)
38. Този проблем се третира на различни места в трактата на Аристотел „За душата“. Срв. Топика, I, 17 [↑](#endnote-ref-38)
39. Аристотел преутвърждава своето схващане за единичните неща и явления като първи същности, до които се отнася знанието и на които се приписват общите понятия (категории) – втора същност, количество, качество, отношение и пр. (Вж. Категории, 4; Втора аналитика, II, 7; Метафизика, VII, 7. [↑](#endnote-ref-39)
40. Определението „обществено същество (животно)“ е целеполагащо определение в политическата философия на Аристотел. То има конструктивно и водещо значение и в етиката на философа. Вж. Политика, I, I, 9. [↑](#endnote-ref-40)
41. Вж. По-нататък I, 10. [↑](#endnote-ref-41)
42. Вж. Метафизика, V, 16. [↑](#endnote-ref-42)
43. В Голяма етика (I, 4) Аристотел подчертава, че щастието не е отделен момент от живота на индивида; то обхваща целия живот на човека. „И правилно се казва, че за щастлив трябва да се признае човека в края на неговия живот, в смисъл, че за съвършено щастие са необходими и завършен срок от живота, и съвършен човек“ [↑](#endnote-ref-43)
44. Този проблем се третира във Втора аналитика, I. [↑](#endnote-ref-44)
45. В Дела и дни, 40 на Хезиод е приведен упрекът, че половината струва повече от цялото. В Закони, 753а Платон отбелязва пословицата, която гласи, че началото е половината на всяка работа, поради което на него се „придава възхвала“. Тук, в съчинението на Аристотел, както се вижда, се подчертава значението на началото, анализът на което представлява „решителна стъпка“ към цялостното изследване на проблема. [↑](#endnote-ref-45)
46. Вж. Втора аналитика, И, 10. [↑](#endnote-ref-46)
47. Външните блага не са духовни и ни се падат благодарение на случайността и щастливата съдба. Няма нито един човек, който би бил справедлив или въздържан благодарение на съдбата“ (Политика, VII, I, 5). А според тълкуването на Диоген Лаерций (V, 30) външните блага за Аристотел са богатство то, знатността, славата и др. подобни. Гледната точка на Аристотел отчита ролята на различните биологически и социални фактори. В Политика, VII, 1,2 се отбелязват три вида блага – външни, физически и духовни. По този повод Диоген Лаерций (V, 30 ) прави следното уточнение: „Аристотел е казвал, че щастието е пълнотата на три вида блага: първо по значение това са душевните; второ, това са телесните, каквито са здравето, силата, красотата и други от този род; трето, това са външните блага, каквито са богатството, знатността, славата и други от този род“. Моралната философия на мислителя се основава и на антропологически и социално-политически изисквания и норми. Срв. Политика, I, II, 11-12. Външните блага са своего рода оръдие за постигането на духовните блага. Вж. Политика, VII, I, 4. На друго място в Политика (VII, I, 3) се подчертава: „... не добродетелите се придобиват и съхраняват от външните блага, а, напротив, външните блага се придобиват и съхраняват от добродетелите“. [↑](#endnote-ref-47)
48. Към „благата на душата“ се отнасят разумността, добродетелта и наслаждението. Срв. Голяма етика, I, 3. [↑](#endnote-ref-48)
49. Срв. Топика, I, 14. [↑](#endnote-ref-49)
50. Определението „мъдрост“ притежава дълга история, докато придобие онова значение, което има по-късно в науката и философията. Отначало то означава предимно дейност, свързан а със занаятчийството, ловкост, присъща напр. на дърваря или кормчията, управлява кораба (Илиада, XXIII, 316- 318), изкуство, което дърводелецът е „изучил... от мъдра Атина“ (Пак там, XV, 412), умение, което не се опира само на физическата сила, но и на разума, или което е присъщо на гадателя и певеца (Одисея, XVII, 382-383). Впоследствие мъдростта се свързва с устройството и управлението на полиса, разбирането на житейските въпроси и практическото им осмисляне. Всичко това намира въплъщение и в дейността на „седемте мъдреци“ на Елада през VII и VI в. пр. н. е. През V в. пр. н. е мъдростта е дейността на софистите (Протагор, Горгий, Хипий, Продик и др.), пряко насочен а към осъществяването на обучението и възпитанието на младото поколение. За Платон (Държавата, 445 е; Държавникът, 292 с; 297 с) мъдростта изразява рационализирането на живота в държавата, поради което той апелира не към многословие, а към многомислие (Закони, 641 е). С философията на Аристотел мъдростта придобива друга форма – най-висшата степен на интелектуалната дейност, който е самозадоволяваща се добродетел. В Голяма етика (I, 34) се чете: „Мъдростта се състои от знанието и ума. Тя има работа и с първоначалата, и с онова ,което произхожда (произлиза) от първоначалата и което е предмет на знанието.“ [↑](#endnote-ref-50)
51. Аристотел маркира схващания, определящи отношението между биологическите и социалните фактори на човешкото битие. [↑](#endnote-ref-51)
52. Усещането, мисленето, удоволствието – това са различните състояния на душата, които имат за „обща база“ дейността. Отделните специфични форми на човешката дейност обуславят различни удоволствия и притежават нееднакво значение към изграждането на духовния свят на индивида. Срв. За душата, II, 3; Реторика, I, 9. [↑](#endnote-ref-52)
53. Елементите на удоволствието са радостта, наслаждението, веселието (Топика, II, 6) и приятното (Пак там, IV, 4). Но логически се получават неприемливи изводи, ако се приеме, че удоволствието е благо. Така повече удоволствие би означавало и повече благо. (Вж. Топика, II, 10). [↑](#endnote-ref-53)
54. Срв. Реторика, I, 11. Този проблем се третира сравнително обстойно и от Платон (Вж. Закони, 732 е; Държавата, 583 с – 587 а; Федон, 60 с; Филеб, 31 с и пр.) [↑](#endnote-ref-54)
55. Т. е. за високонравствения човек удоволствието е свързано по някакъв начин (и зависимо) от добродетелите. [↑](#endnote-ref-55)
56. То не се свежда до една или друга форма на благото, а се изгражда от „много видове на благото“ (Голяма етика, I, 2). [↑](#endnote-ref-56)
57. Срв. Горгий, 451 е, където Платон привежда приписваната на Симонид песен, в която като цел за обикновения човек се сочат здравето, красотата и богатството, придобито честно. [↑](#endnote-ref-57)
58. Това определение на Аристотел не е пълно и фактически не отговаря напълно на идеала му за добродетелен живот [↑](#endnote-ref-58)
59. Този проблем е поставен още от софистите. А Платон в Менон, 70 пише: „Какво ще ми кажеш Сократе, – може ли да се придобива добродетелта посредством ученето? Или тя не може да се научава и може да се достига единствено чрез упражнението и се дава от природата или по някакъв друг начин?“. [↑](#endnote-ref-59)
60. В последната книга на трактата Аристотел разяснява това свое становище. [↑](#endnote-ref-60)
61. Вж. Никомахова етика, I, 4 [↑](#endnote-ref-61)
62. Аристотел споменава приписваната на Солон мъдрост „Прави, каквото правиш, но съблюдавай края“ („Гледай края“), която има предвид съвкупността на човешките действия. Херодот (I, 32) привежда думите на Солон, адресирани към лидийския владетел Крез, че е необходимо да се въздържаме да определяме човек за щастлив, докато е жив. Защото обективната оценка за нравствения облик на човека изисква съвкупността от всички основни фактори на жизнената среда и пълнота на човешкото битие. [↑](#endnote-ref-62)
63. Вж. Политика, VI, IX, 2. [↑](#endnote-ref-63)
64. Мисъл на Симонид (VI–V в. пр. н. е.) от о-в Кеос. Платон (Протагор, 339 в) я привежда по-пълно:

    *„Добър човек да станеш е*

    *трудно, с ръце, крака и ум*

    *квадратен безупречно създаден“.*

    Според питагорейското схващане квадратът е числото четири, което е завършек на диадата, степенуване на числото две, е единство (събиране) на числото две със самото себе си. Поради това квадратът е сетивната форма или наглед на завършеност и пълнота [↑](#endnote-ref-64)
65. Аристотел възразява на мнението, според което „като че ли действителните причини за щастието са външните блага. Но това е все едно ако като причина за блестящата и прекрасна мелодия на китарата се смята самият инструмент, а не изкуството на свирещия“. (Политика, VII, XII, 4). В Голяма етика (I, 33) достойнството и съвършенството на моралното съзнание и поведение се свързват и със справедливостта. Изобщо без нравствени качества няма и прекрасно (Реторика, 1,9). Величието, благородството или възвишеността на духа (калокагатия) не е присъща в еднаква степен на всички хора (Политика, I, V, 4:5). Във Втора аналитика възвишеността на духа се определя като единство на прекрасното и благото (II, 13). Без нравствени устои човек е „нечестиво и диво същество“ (Политика, I, I, 12). [↑](#endnote-ref-65)
66. В Политика (IV, IX, 2) Аристотел отбелязва, че онзи живот е „блажен“ и щастлив, при който не съществуват препятствия за реализиран ето на добродетелите. [↑](#endnote-ref-66)
67. Тази мисъл не се съгласува със схващането на философа, отричащо безсмъртието на индивидуалната душа. По всяка вероятност тук се визира общото гледище и вярване, присъщи на обикновените хора и свързани с култовата практика на античния свят. [↑](#endnote-ref-67)
68. Този пасаж се пояснява в Голяма етика (I, 2): „Нека да се опитаме да определим в колко смисъла се говори за благото. От благата едни се отнасят към ценните неща, други – към похвалните, а трети – към възможностите. Ценно аз наричам божественото благо, най-хубавото, напр. душата, ума, онова, което е изначално, първопринцип и друго подобно. При това ценното е нещо почитаемо... Добродетелта е също ценност, щом като благодарение на нея човек става достоен. Тогава той достига присъщата на добродетелта красота. Похвалното благо е също добродетел в тази степен, в каквато са похвални действията, предизвикващи похвала. Блага-възможности – това са властта, богатството, си лата, кр асо тата. Добродетелният човек ги използва за добро, лошият – за лошо. Поради тази именно причина такива блага се наричат възможности. Те действително са блага, доколкото всяко едно от тях се установява (доказва) като такова с това, как го използва не лошият, а достойният човек. Такива блага понякога имат за своя причина случайността. По силата на случая може да се придобие и богатство, и власт, и изобщо онова, което спада към възможностите. [↑](#endnote-ref-68)
69. Този въпрос се третира по-подробно в кн. Х, гл. 8 на трактата. [↑](#endnote-ref-69)
70. Божеството е щастливо и блажено не благодарение на някакви външни блага, а сам по себе си и поради присъщите му по природа Качества (Политика, VII, I, 5). [↑](#endnote-ref-70)
71. Евдокс Книдски – древногръцки философ, математик, астроном и законодател, представител на Академията. Живее през IV в. пр. н. е. (Вж. Диоген Лаерций, VIII, 86-91). Доколкото приема удоволствието за морален принцип, той се отдалечава от схващанията на Платон. По-нататък (X, 2) Аристотел отново привежда възгледа му като характерно гледище в етиката на античния свят. [↑](#endnote-ref-71)
72. Гледната точка на Евдокс не може да се отъждестви с тази на радикалните хедонисти. Евдокс има предвид не само и не толкова т.нар. телесни удоволствие. Той изтъква значението и на духовните удоволствия, измерими по отношение на „Бога и висшето благо“. В действителност неговият възглед утвърждава оптимистичния „поглед“ върху живота и ролята на високонравствените духовни качества и мотиви на действие. [↑](#endnote-ref-72)
73. Вероятно Аристотел има предвид софистите. [↑](#endnote-ref-73)
74. Срв. Политика, II, VI, 1-23. [↑](#endnote-ref-74)
75. Този проблем се третира от различни антични мислители. В Тимей (69 а –72 а) Платон предлага една трихотомия на душата. И в Държавата (580 е) той говори за три „части“ или страни на душата – разумна, волева и сетивна, подчертавайки сложността за определяне на тази материя (Пак там, 436 а). В За душата (II, 2) Аристотел разграничава такива способности на душата: растителна, сетивна, разумна и способност за движение. Срв. Пак там, III, 8. А в Голяма етика (I, 5) той пише: „Ние твърдим, че душата има две части – разумна и неразумна. Към обладаващ ата разум част на душата се отнасят разумността, проницателността, мъдростта, способността към научаване (обучение на паметта) и пр., а към неразумната – добродетели те – благоразумието, справедливостта, мъжеството и други черти на нрава, които предизвикват одобрение... Но неразумната част на душата... се съгласува с разумната и й служи“. Срв. Пак там, I, 34. [↑](#endnote-ref-75)
76. Вж. За душата, II, 2. [↑](#endnote-ref-76)
77. За разлика от математическите отношения, където доказателствата се налагат по необходимост. [↑](#endnote-ref-77)
78. Подразделение, предложено на основата на психологизма и което има основно значение в моралната философия на философа. Срв. Голяма етика, I, 5. В Топика (I, 16) като видове добродетели се сочат: справедливостта, мъжеството, разсъдителността и умереността. А в Реторика (I, 9) се отбелязват: справедливостта, смелостта, умереността, щедростта, великодушието, свободата на духа, кр асо тата (прекрасното), разсъдителността, мъдростта. Разумът, който „създава“ мъдростта господства над стремежите и страстите, както душата по отношение на тялото (Политика, I, II, 11). философът, който борави с него, се чувства във философията като в свой дом, в който отвсякъде е „обкръжен“ от истината (Протрептикос, фр.5).

    Етическият рационализъм на Аристотел е логическо продължение и обогатяване този на Сократ и Платон. На Платон принадлежи убеждението за разума като „ръководеща добродетел“ (Закони, 688 в; 963 а). И който владее разума, разбирането и знанието, той е „съвършен човек“ (Пак там, 653 а), защото „чистотата на разсъжденията“ обуславя нравствената чистота и възвишеност на духа. В Теетет (176 с) Платон пределно ясно формулира етическия рационализъм, карайки Сократ да изразява убеждението, че знанието е мъдростта и истинската добродетел, а незнанието – невежество и „явно зло“. Срв. Държавата, 350 с; Алкивиад, 125 а; 134 е; Хармид, 174 а-е; Лахет, 194 е; Протагор, 361 а-в; Евтидем, 280 а – 281 е; Горгий, 488 а; 490 а – 491 с; Менон, 88 а –89 а; Пир, 184 с-е; Филеб, 22 е; 66 е и пр. [↑](#endnote-ref-78)
79. Аристотел има предвид промяната на .. (епсилон) в .. (ета), т.е. от ...... (нрав) се отива към ...... (нравственост). В Голяма етика (I, 6) той пише: „Своето име, ако е нужно да се търси истината, изхождайки от буквата (а това може би е нужно), етическата добродетел е получила от следното: думата......произхожда от думата......По този начин етическата добродетел се именува така по съзвучие с думата привичка“. [↑](#endnote-ref-79)
80. Мисъл, издържана напълно в духа на хилеморфизма – учението за материята и формата, възможността и действителността. Срв. физика, I, 7, 9; IV, 5; За душата, II, 2; Метафизика, V, 3, 12; VII, 8, 9; VIII, 6; IX, 8; XII, 2 3.

    Понятието „възможност“ е основна страна от логическата структура на битието, с което се цели да се реши и дилемата „битие-небитие“, наложена във философията след Елейската школа и благодарение на атомистите и представителите на Академията. Оспорва се метафизическата противоположност между битие и небитие, мегарското схващане, допускащо за реално единствено действителното. Въвежда се възгледът за битието във възможност. Съгласно това материята е възможност за актуализиране, а не празно пространство или външно условие за придобиване на конкретни форми в света. Възможността заема междинно място между лишеността, т.е. материята като първи субстрат и наличието на конкретни неща в качеството им на първи същности, представлява отнически преход от отсъствие към присъствие на конкретно (единично) съществуване. По този начин реално основание в действителността представлява и възможността. Във философията на Аристотел определението „възможност“ е многосмислово. Срв. Метафизика, III, 6; V, 11, 12; VIII, 5, 6; IX, 2, 3, 8; X, 6, 8,; IX, 6, 7, 8, 9; физика, И, 1; III, 1, 2, 3, 6, 8; IV, 5, 6, 9, 10; V, 1; VII, 5; VIII, 4, 8; За небето, -, 4, 12; II, 14; III, 2, 3; IV, 3, 4; За възникването и унищожението, I, 2, 5, 6; Никомахова етика, IV, 7; IX, 7. [↑](#endnote-ref-80)
81. Това схващане е ново в античния свят. В Одисея (347-348) напр. се говори за изкуството като божествен дар. Там се отбелязва: „Внушил ми е Богът в сърцето много напеви“. В Йон (533 с–536 е) Платон пише, че божественото вдъхновение и божествените сили определят и мотивират поетично-художественото творчество. [↑](#endnote-ref-81)
82. Както теоретическите науки – физика, математика и първа философия (теология). Срв. физика, II, 1, 2; III, 4; VIII, 13; Метафизика, II, 3; IV, 2; VI, 1; XI, 1, 3, 4, 7. [↑](#endnote-ref-82)
83. Вж. Никомахова етика, I, 11-12. [↑](#endnote-ref-83)
84. Вж. Никомахова етика, VI, 1. [↑](#endnote-ref-84)
85. Тук Аристотел маркира своята идея за средината като норма в нравствения свят на индивида. Срв. Голяма етика, I, 21. Така благоразумието е такава етическа добродетел, в която е осъществена хармонията и мярата между знанието и практическото поведение. Но още Платон (Федър, 238 а) разглежда благоразумието като такава разумност, която е противоположно нравствено качество на необуздаността, като хармония и мяра, власт над определени страсти и удоволствия (Държавата, 430 е). Срв. Хармид, 159 а-С; 160 е–161 в; 163е–164 е; 167 а–173 а. Освен това схващането за средата или средния път е ясно формулирано в Държавата (619 а) на Платон: „В живота трябва винаги да се избира средния начин на живот между двете крайности, като се избягват крайностите, както в настоящия, така и в живота след това.“ [↑](#endnote-ref-85)
86. Срв. Държавата, 401 е. В Закони (653 а-в) Платон отбелязва, че първите усещания на детето са удоволствието и страданието и че благодарение на тях възникват добродетелите и пороците. Изобщо добродетелта е свързана с удоволствието и страданието, схванати като някакви първични дадености или субстрат на нравствения живот на индивида. [↑](#endnote-ref-86)
87. Идея, която по-късно има широко разпространение в етическите учения и особено в тези на представителите на стоицизма [↑](#endnote-ref-87)
88. Добродетелта е многоаспектно определение, което маркира позитивните качества и способности на индивида. Нейните различни смислови значения се третират подробно в диалозите на Платон и особено в онези от тях, написани в т.нар. сократически период от дейността на античния мислител. Гледищата на философа имат отношение към усилията на Аристотел да допълни и обогати разбирането за добродетелта. [↑](#endnote-ref-88)
89. Аристотел се разграничава от крайния утилитаризъм и преутвърждава изразеното от Платон (Алкивиад, 113 е) мнение, че справедливото и полезното не са едно и също нещо. Това становище той защитава и по-нататък в Никомахова етика (кн. кн. VIII-IX). [↑](#endnote-ref-89)
90. Аристотел отбелязва мнение, приписвано на Хераклит, което обаче не е изразено във фрагментите му. [↑](#endnote-ref-90)
91. Тук Аристотел подчертава, че съвършенството и високата нравственост се основават на свободния избор и устойчивостта (твърдостта) на волята. [↑](#endnote-ref-91)
92. Това определение се изяснява отчасти от написаното в Голяма етика (I, 7): „В душата битуват движения на чувствата (страсти), способности и състояния. Явно е, че добродетелта е едно от тези три явления. Движенията на чувствата са гневът, страхът, ненавистта, желанието, завистта, състраданието и всичко друго подобно, на което обикновено съответстват огорчението и удоволствието. Способностите пък са това, благодарение на което изпитваме движенията на чувствата, т.е. благодарение на което ние се гневим, огорчаваме, съжаляваме и т. н. Състоянията са това, в съответствие с което нашето отношение към движенията на чувствата е хубаво или лошо.“ [↑](#endnote-ref-92)
93. ἕξις (ст. гр.) – придобито качество, способност, сръчност, в резултат на което човек има вътрешна нагласа и е в състояние да извършва или възприема различни неща [↑](#endnote-ref-93)
94. Вж. Никомахова етика, II, 1. [↑](#endnote-ref-94)
95. Това изречение се отнася към написаното в Топика (III, 1), където общото определение на добродетелта се осъществява на онтологическа основа. Така добродетелта е субстанция на всички добродетелни явления (действия, състояния) и има предимство пред тях. Справедливостта е за предпочитане пред справедливото. Защото справедливостта е такава по природа, а не „нещо“ зависимо. Срв. Категории, 8. [↑](#endnote-ref-95)
96. Определението на отделните видове или форма на добродетелта е осъществено и на строго логическа основа. Тяхната същност се изяснява, като се изхожда главно от възможните им отношения. А отношението между тях е (1) или съотнесеност (напр. двойното противостои на половината), (2) или отношение между лишеност и обладание (подобно на отношението между слепота и зрение), (3) или като отрицание и утвърждение („той не стои“ и „той стои“), (4) или като отношение между противоположности (благо-зло). Вж. Категории, 10; Метафизика, V, 10. А противоположностите принадлежат (1) или към един и същ род (напр. бялото и черното принадлежат към цвета), (2) или към противоположни родове (напр. справедливостта принадлежи към добродетелта, а несправедливостта – към порока), (3) или те (противоположностите) не принадлежат към никакъв род, понеже сами са родове (напр. благото и злото като пределно общи обективни понятия). Вж. Категории, 11. [↑](#endnote-ref-96)
97. Тези разсъждения се съдържат в Държавата (353 в-с) на Платон. [↑](#endnote-ref-97)
98. Вж. Никомахова етика, II, 2. [↑](#endnote-ref-98)
99. Определението на добродетелите се базира най-непосредствено на категорията „отношение“, която е една синтетична категория. Чрез нея се фиксират техните качествени характеристики и се субординират съобразно такива белези като „общност“, „същност“ „съвършенство“. От тази гледна точка Аристотел отбелязва, че добродетелите притежават различен статус. Напр. справедливостта има по-значимо положение в нравствено-етическата система, отколкото мъжеството. Защото справедливостта е по-същностна форма на добродетелта. Вж. Топика, III, 3. Мъжеството е необходимо спорадично, а справедливостта – по-често и винаги. Вж. Пак там, III, 2. Срв. Голяма етика, I, 9. [↑](#endnote-ref-99)
100. Милон от Кротон – знаменит атлет от VI в. пр. н. е., победител в Олимпийските игри. [↑](#endnote-ref-100)
101. Срв. Топика, IV, 3. [↑](#endnote-ref-101)
102. Мярата е един от основните принципи на античния живот. В Политик (284 а-с) Платон отбелязва, че, съхранявайки мярата, изкуствата запазват и изразяват „доброто и прекрасното“, защото многото и малкото са измерими не само едно спрямо друго, но и по отношение към мярата. Космосът е хармония и всичко в него е свързано в едно (небе, земя, богове, хора), представлява ред, а не безредие и своеволие (в нравствената сфера). Вж. Горгий, 508 а. Срв. Пир, 187 а-с

     Този принцип на мярата се прилага методично от Аристотел. В Поетика, 22 той отбелязва, че мярата е общо условие за всички видове думи; на нея се основава и нормативността в художественото творчество. А в Голяма етика (I, 5) той пише: „За етическите добродетели пагубни са и недостигът, и излишеството... Напр. при гимнастическите упражнения, когато те са твърде много, силите гаснат, и също така, – когато са твърде малко. Също така, при прекомерно много или прекомерно малко храна и пиене се нарушава здравето на човека. Нещо подобно става и с благоразумието, мъжеството и други (етически) добродетели.“ Но мярата има не само подобен морален смисъл. От политическа гледна точка тя представлява количеството и величината. В Политика (VII, IV, 6) четем: „Обикновено прекрасното се въплъщава в количеството и величината. Поради тази причина държава, в която са съчетани величината и пределът, е най-прекрасна. Но и величината на държавата, както и за всичко останало... съществува мяра“. [↑](#endnote-ref-102)
103. Срв. Втора аналитика, II, 2; Топика, IV, 3. [↑](#endnote-ref-103)
104. Има се предвид питагорейското схващане за пределното и безпределното – първото като обективно основание за качествената определеност и съвършенството и синоним на което са светлото начало, доброто, единното и пр., отговарящи в митологията на Аполон и второто като основание на неопределеността и несъвършенството. Срв. Никомахова етика, I, 3; Физика, IV, 1, 3; Диоген Лаерций, IX, 25. [↑](#endnote-ref-104)
105. Авторството на цитата е неизвестно. [↑](#endnote-ref-105)
106. Срв. Голяма етика, I, 5. Определението има основно значение в моралната философия на мислителя. [↑](#endnote-ref-106)
107. Таблицата е преведена в Евдемова етика, II. [↑](#endnote-ref-107)
108. Вж. Никомахова етика, II, 7. [↑](#endnote-ref-108)
109. Вж. Никомахова етика, IV, 1. [↑](#endnote-ref-109)
110. Вж. Никомахова етика, IV, 2. [↑](#endnote-ref-110)
111. „Нищо извън мярката“ – ............ е всеобща норма и конструктивен принцип на античната мъдрост и култура, „идваща“ от най-древни времена. Гнома (мъдрост), приписвана на някои (Талес и др.) от „седемте мъдреци“ на Елада. Средината е това, което следва след друго и след което следва друго. Вж. Поетика, 7. Добродетелта е средина на противоположни морални качества. В Голяма етика (I, 7) четем: „Изглежда добродетелта е някаква средина между противоположни страсти. Ненапразно човек, който желае да бъде уважаван за своя нрав, е длъжен да съблюдава средината във всяко движение на чувствата... Изобщо може да се наблюдава при всяко движение на чувствата, че отдалечаването от средината е леко, а средината, за която ни възхваляват, е трудна. Затова и добродетелта е рядко (срещаща се)“. Средината е мяра и в социалнополитическия живот. Където тя присъства са налице добродетелта и справедливостта в държавата. И Аристотел цитира думите на поета Фокилид (VI в. пр. н. е.) от Милет/ „В средните слоеве е благото, в държавата искам да бъда среден)“ (Политика, IV, IX, 7). Но средината е не просто равенство, а съразмерност. Вж. Политика, II, IV, 5. Тя не е „средната точка“ на две противоположности, а обективното средоточие, действителна и значима битийност на нравствено-етическия свят и свойства на индивида. Срв. Никомахова етика, II, 2. И в музиката най-голямо значение имат онези мелодии, които притежават етически характер, т.е. отговарят на изискването на средината. „... на дорийския лад е присъщо най-голямо спокойствие. Той се отличава с мъжествен характер... Щом като придаваме предпочитание на средината пред крайностите и според нас към нея трябва да се стремим, а между останалите дорийският лад се отличава именно с тези качества, то е ясно, че младежта следва да се възпитава предимно в дорийски мелодии“ (политика, VIII, VII, 10). [↑](#endnote-ref-111)
112. Вж. Никомахова етика, II, 8; IV, 4. [↑](#endnote-ref-112)
113. Вж. Никомахова етика, IV, 7. Срв. Голяма етика, I, 32. [↑](#endnote-ref-113)
114. Срамът е специфична форма на страха. Платон (Закони, 647 а) пише: „Често се страхуваме и от чуждото мнение, за да не ни смятат за лоши хора, ако вършим или говорим нещо не добро. Този вид страх ние, а мисля и всички (останали хора), наричаме срам.“ За софистите обаче срамът е важна „гражданска добродетел“ (Протагор, 322 а–323 с). Според Аристотел срамът не се отнася към добродетелите. В Реторика (I, 9) той не го причислява към тях. [↑](#endnote-ref-114)
115. Вж. Топика, II, 2. [↑](#endnote-ref-115)
116. Вж. Реторика, II, 6. [↑](#endnote-ref-116)
117. Вж. Никомахова етика, V, 1-5. [↑](#endnote-ref-117)
118. Срв. Топика, II, 2. [↑](#endnote-ref-118)
119. За същността и видовете противоположности вж. Категории, 10-11. [↑](#endnote-ref-119)
120. Срв. Платон, Закони, 794 а. В Горгий (507 е–508 а) той препоръчва избягването на „неумерените желания“ и „пристрастяването“ към приятелството, разумността и справедливостта, чрез култивирането на които се постига обща хармоничност в обществото. [↑](#endnote-ref-120)
121. В действителност думи на Омир в Одисея, XII, 219. [↑](#endnote-ref-121)
122. Поговорката „При второто плаване човек избира най-малко лошия път“. [↑](#endnote-ref-122)
123. Имат се предвид следните стихове от Илиада, III, 156-160:

     *„Нека не съдим троянци и медноколенни ахейци,*

     *че за такава жена те отдавна понасят неволи!*

     *Страшно прилича по свойто лице и снага на богиня!*

     *Ала макар и такава, тя нека дома си отплува,*

     *повече да не остава за нас и децата ни гибел.“* [↑](#endnote-ref-123)
124. Вж. Никомахова етика, VI, 10. [↑](#endnote-ref-124)
125. Аристотел има предвид т. нар. етически добродетели, свързани с характера, навика и волята на индивида. [↑](#endnote-ref-125)
126. В някои от своите творби Есхил разкрива тайните на елевсинските мистерии, свързани с култа към богинята Деметра и дъщеря й Персефона. [↑](#endnote-ref-126)
127. Позоваване на трагедия на Еврипид, сюжетът на която по-късно заимства Волтер. [↑](#endnote-ref-127)
128. Срв. Голяма етика, I, 17. Нравите се определят или различават в зависимост от добродетелта и порока. Вж. Поетика, 2. [↑](#endnote-ref-128)
129. Срв. За душата, III, 9-10. Упрек, адресиран не към определени, съществуващи във философията схващания, а изобщо към възможно гледище, присъщо по-скоро на наивното човешко съзнание. Разбирането на Аристотел набляга върху необходимостта от рационализиране на човешката дейност, за да се схване метафизиката на живота. [↑](#endnote-ref-129)
130. Аристотел говори за неразумни желания, които са свързани с естествените потребности на индивида и разумни желания, които са резултат от определени убеждения. Срв. Реторика, I, 11. [↑](#endnote-ref-130)
131. Изразеното схващане има отношение към проблема за съзнателния избор, който се третира по-нататък в трактата. [↑](#endnote-ref-131)
132. Терминът „космос“ означава небе. Вж. За небето, I, 9. По-точно той е едно от определенията на „небе“ (Пак там). [↑](#endnote-ref-132)
133. По всяка вероятност имат се предвид следните стихове от Илиада, II, 50-56:

     „*Цар Агамемнон изпрати вестители красноречиви*

     *да позоват на събрание хубавокоси ахейци.*

     *Викаха много едните, а другите идваха бързо.*

     *Първо накара да седнат в съвета разумните старци*

     *близо до черния кораб на Нестор, владетел на Пилос.*

     *След като всички събра, предложение хитро направи.“* [↑](#endnote-ref-133)
134. Срв. Политика, VII, VII, 4. [↑](#endnote-ref-134)
135. Не всички мотиви, желания и действия водят до щастието. Защото то е състояние или дейност съобразно добродетелта, приложение на добродетелите, което се осъществява не по необходимост, т.е. не като условие и принудително средство за противодействие на пороците и злото, а съобразно прекрасното и като действие, създаващо благото. Така например и справедливо наложените наказания са отчасти акт на добродетелта, извикан по необходимост. Защото за предпочитание е да не се прибягва до такива корективи на човешкото поведение. Напротив, действията, които водят до почит и благосъстояние, са най-прекрасни и създават самото благо или действителната добродетел. С тези именно действия е свързано щастието на човека. Вж. Политика, VII, XII, 3. [↑](#endnote-ref-135)
136. Не е ясен произходът на максимата. [↑](#endnote-ref-136)
137. Това гледище е изразено вече в кн. трета, гл. първа. [↑](#endnote-ref-137)
138. Вж. Никомахова етика, II, 7. Мъжеството включва известна степен страх. Затова мъжествен човек не е нито онзи, който от всичко се бои, нито този, който от нищо не се страхува. Оттук за добродетелта са гибелни и прекомерният страх, и пълното безстрашие. „Мъжеството – пише Аристотел – е мъжество пред страха, така че, когато страхът е умерен, мъжеството се увеличава“ (Голяма етика, I, 5). [↑](#endnote-ref-138)
139. Аристотел има предвид Платон (Срв. Лахет, 191 с-е). [↑](#endnote-ref-139)
140. Гледна точка, защитавана от Платон и други антични автори. Срв. Закони, 873 с-е. [↑](#endnote-ref-140)
141. Пет форми или разновидности на мъжеството: (1) гражданско (истинско), (2) военно, (3) ярост, (4) самонадеяност и (5) безстрашие. Т.е. мъжеството може да бъде основано на гражданското чувство или задължение, на воинския дълг, на гнева, на самочувствието или на незнанието. Срв. Голяма етика, I, 20. [↑](#endnote-ref-141)
142. Вж. Илиада, XXII, 100. [↑](#endnote-ref-142)
143. Вж. Илиада, VIII, 148-149. [↑](#endnote-ref-143)
144. Вж. Илиада, XV, 348-349. Същата мисъл, изразена с думите не на Агамемнон, а на Хектор се съдържа в II, 391-393. [↑](#endnote-ref-144)
145. Аристотел привежда мнението на Сократ, което Платон дава в Лахет (194 е). Срв. Протагор, 360 с-е, където в духа на рационализма знанието се смята за причина на мъжеството, а незнанието – на страха. [↑](#endnote-ref-145)
146. Аристотел има предвид събитията по време на Третата свещена война (354–353 г. пр. н. е.). [↑](#endnote-ref-146)
147. Изрази, извлечени т творбите на Омир.

     Илиада, XVI, 529:

     *„Черната кръв и в сърцето му вдъхва голямо геройство“*

     Илиада, XI, 11-12:

     *„... Вдъхна в сърцето на всеки ахеец*

     *храброст голяма и жар да се хвърля в борба неуморно.“*

     Илиада, XIV, 151:

     *„Вдъхна невиждана сила в сърцата на всички ахейци“*

     Илиада, XV, 231-233:

     *„Далекострелецо, имай ти грижа за светлия Хектор,*

     *вдъхвай му сила голяма, догдето ахейците вкупом*

     *стигнат с бягство до своите кораби и Хелеспонта.“*

     Одисея, XXIV, 318:

     *„На Одисея сърцето заби учестено...“* [↑](#endnote-ref-147)
148. Вж. Илиада, XI, 556-562:

     *„Тъй неохотно Аякс се отдръпна встрани от троянци,*

     *тъжен в душата си, в страх за ахейските кораби черни.*

     *Както лениво магаре, което минава край нива,*

     *плаши децата, при все че си чупят тоягите в него,*

     *тучния посев изпасва спокойно, децата го удрят*

     *с криви тояги, но тяхната сила е малка за него:*

     *късно едвам го прогонват, когато е сито на паша.“* [↑](#endnote-ref-148)
149. Визира се битката при Коринт през 392 г. пр. н. е. [↑](#endnote-ref-149)
150. Срв. Никомахова етика, III, 6. [↑](#endnote-ref-150)
151. Очевидно Аристотел има предвид наемните войници. [↑](#endnote-ref-151)
152. Срв. Голяма етика, I, 21. [↑](#endnote-ref-152)
153. Срв. Никомахова етика, II, 7. [↑](#endnote-ref-153)
154. Намек за двустишието от Илиада, III, 23-24:

     *„Сине мой! Ти докога с ридания горки и жалби*

     *свойто сърце ще терзаеш? Храна и легло си забравил!*

     *Щеше да бъде добре в любов жена да погледнеш.*

     *Дълго не ще ми живееш на тая земя, че до тебе*

     *много наблизо са вече смъртта и съдбата всесилна!“* [↑](#endnote-ref-154)
155. Вж. *Никомахова етика*, II, 2; II, 6 [↑](#endnote-ref-155)
156. Аристотел защитава телеологическия принцип, на к особено тук, в социалната сфера ясно проличава конструктивно определящата му роля. Разумът, ръководещ стремежа към постигането на определена върховна и цел, е мотив в дейността на човека като социално същ Същият този конструктивен мотив на човешката дейност изразен преди това от Платон, който в *Горгий* (507е) п желаещият да бъде щастлив трябва, както изглежда, да се стреми към разумността, да избягва своеволието целта, с поглед към която следва да се живее и всеки трябва да напряга и своите сили, и тези на града си към нейното постигане, за да се сдобие със справедливост разумност.“ [↑](#endnote-ref-156)
157. Срв. *Никомахова етика*, II, 1, 2; VI, 13 [↑](#endnote-ref-157)
158. Срв*. Никомахова етика*, I, 13 [↑](#endnote-ref-158)
159. На проблема за познавателното значение и роля на усещането (и неговите видове) и мисленето (и основните му форми и прийоми) са посветени редица произведения на Аристотел като *За душата*, *Метафизика*, *Първа аналитика*, *Втора аналитика* и др. [↑](#endnote-ref-159)
160. Срв. *Никомахова етика*, III, 1-4 [↑](#endnote-ref-160)
161. *Агатон* – древногр. поет, живял през V в. пр. н. е. в Атина и двора на македонския владетел Архелай. Изпитва влиянието на представителите на т. нар. стара софистика. Близък сподвижник и приятел на Еврипид. В този дух е въпросът към Аякс от едноименната творба на Софокъл (*Аякс*, 377-378): „Защо се вайкаш за неща извършени? С това не ще поправиш нищо сторено!“ Мисълта, че за миналите действия не се отнася свободният избор, е изразена от Платон, който в *Протагор* (324 а-в) пише, че „който се заема разумно да наказва, прави това не заради миналото престъпление…, но заради бъдещето, за да не се провинява повторно нито самият престъпник, нито някой друг, който е бил свидетел на престъплението му.“ Срв. *Закони*, 934 а-с [↑](#endnote-ref-161)
162. Срв. *Никомахова етика*, VI, 1 [↑](#endnote-ref-162)
163. Касае се за най-общото определение на съждението като логическа форма на мисленето, която изразява присъщност или неприсъщност. Проблемът за съждението се третира главно в *За тълкуването*. Вж. също *Метафизика*, IX, 10; *Първа аналитика*, I, 4, 8; *Втора аналитика*, I, 33 [↑](#endnote-ref-163)
164. В познавателната дейност изкуството, което съчетава в себе си действието и знанието, заема според Аристотел междинно място между опита и науката. В *Метафизика* (I, 1) той пише: „Животните са надарени по природа със сетивно възприятие. На базата на сетивното възприятие у някои от тях възниква паметта, а у други не се появява. Тези, които имат памет, са по-съобразителни и по-способни към обучение … Всички животни освен човека живеят с образите на въображението и паметта, а с опита се ползват малко. А човешкият род се ползва също с изкуството и разсъжденията. Опитът възниква у хората благодарение на паметта. Ред спомени за един и същ предмет имат резултат един опит. И опитът, изглежда, е почти еднакъв с науката и изкуството. А науката и изкуството възникват в хората благодарение на опита. Защото, както правилно казва Пол, опитът е създал изкуството, а неопитността – случая. Изкуството възниква, когато в резултат от разглеждането на опита, се установи общ възглед за сходни предмети … По отношение на дейността, изглежда, опитът не се различава по нищо от изкуството. Напротив, ние виждаме, че хора, които постъпват съобразно опита, достигат даже по-голям успех, отколкото онези, които владеят общото понятие, а не притежават опита.“ В *Реторика* (I, 2) се отбелязва, че никакво изкуство не изследва (разглежда) единичното. „ Изкуството“ – пише Аристотел – „възниква тогава, когато основата на придобитите чрез опита сетивни възприятия се създава общ за всички еднакви предмети възглед“ – четем в *Метафизика*, I, 1. „Ако опитът е знание за единичното, то изкуството – знание за общото“ (пак там). Срв. *Физика*, II, 1, 2, 8; *За възникването и унищожението*, II, 9; *Метеорологика*, IV, 12 [↑](#endnote-ref-164)
165. Същото мнение на софиста Пол за изкуството е предадено преди Аристотел от Платон в *Горгий* (448 с) [↑](#endnote-ref-165)
166. Действие (умение) и знание са определения, които имат отношение към изкуството. „Умението“ – казва Сократ – „не се дължи само на изкуството, но и на знанието“ (Платон, *Ион*, 532 с –533 е ). Изкуството е занаят (умение) и знание (*Ион*, 537 се ). Близки до изкуството (реторика, скулптура, живопис и пр.) са научните области аритметика, геометрия, астрономия и пр. (*Горгий*, 450 е – 451 с ). Макар и изкуство, умение (*Пир*, 186 в ), медицината е онази духовна област, която сравнително ясно представя античното разбиране за изкуството като едновременно знание и действие (умение, практика). Вж. *Горгий*, 501 а. [↑](#endnote-ref-166)
167. Първичното познание и изследване – знание за началата, причините и елементите. Вж. *Физика*, I, 1; VII, 3. Този проблем се третира сравнително обстойно в *Метафизика*, *Първа аналитика*, *Втора аналитика*, *Топика* и др. [↑](#endnote-ref-167)
168. *За душата*, I, 3; II, 2; III, 3, 4, 5. Във *Втора аналитика* (1,33; II, 19) умът се характеризира като „начало на науката“, т. е. като принцип на научното познаване. Пак там (I, 33) Аристотел говори за мислене, нус, наука, изкуство, разсъдителност, мъдрост. По-нататък в *Никомахова етика* гой съсредоточава вниманието си главно върху разсъдителността и мъдростта. [↑](#endnote-ref-168)
169. *Метафизика*, I, 1-2 [↑](#endnote-ref-169)
170. *Втора аналитика* (I, 1), където науката се определя като система от логически доказателства. Срв. *Топика*, I, 12; *Първа аналитика*, II, 23; *Втора аналитика*, I, 18. Фактически целият трактат *Първа аналитика* е посветен на проблемите на дедуктивното умозаключение. Първичното знание (*Метафизика*, I, 2) е причинно обяснение на действителността, борави с положения (*Втора аналитика*, 1,2), които имат за обект общото, същността, причините и началата, притежава доказателствена стойност. Научното знание не е сбор от отделни и обособени помежду си факти и определения, а теоретическо осмисляне на тези данни и единство от вътрешно координирани и субординирани тези. Поради това то е свързано с изграждането на единна, цялостна и логически обоснована теория. Във *Втора аналитика* (I, 33) знанието се отнася до универсалното, общото и необходимите теоретически определения [↑](#endnote-ref-170)
171. Става дума за *Втора аналитика*, относно принципите, т. е. предпоставките на силогизма са по-очевидни положения, отколкото заключенията, които произтичат от тях. Тази мисъл е в духа на разбирането на Аристотел за значението на дедуктивното умозаключение (силогизма). При него главна роля имат общите предпоставки, в които фактически се съдържа цялата мощ на доказателството. [↑](#endnote-ref-171)
172. Т. е. популярни, незапазени съчинения на Аристотел [↑](#endnote-ref-172)
173. Срв. *Физика*, I, 5; *Политика*, I, IV, 2-3 [↑](#endnote-ref-173)
174. Разсъдителността или разумността е добродетел на „разумната част на душата“ (*Топика*, V, 6; VI, 6). Но за разлика от знанието, което е свързано с доказателството, тя е по-тясно свързана с действителността. „Разумността е някакво състояние на избора и изпълнението на действия – да се изпълнят или не, което зависи от нас – действия, насочени към (придобиване) на някаква полза. Затова разумността е добродетел, а не знание. Нали и разумните ги хвалят, а предмет на такава оценка е добродетелта… Разумността е по-низша от мъдростта, защото се отнася към низши неща. Ако мъдростта е свързана с вечното и божественото, то разумността – с полезното за човека“ (*Голяма етика*, I, 34) [↑](#endnote-ref-174)
175. Срв. Платон, *Кратил* (411 е – 412 с ), където се обяснява етимологията на термина (…) като здравомислие, „запазване на разсъждението здраво“ [↑](#endnote-ref-175)
176. В изкуството човек може да бъде голям творец, даже когато се заблуждава. [↑](#endnote-ref-176)
177. Срв. *За душата*, III, 5,7,8; *Метафизика*, XII, 9; *Голяма етика*, I, 34 [↑](#endnote-ref-177)
178. Срв. *Метафизика*, I, 1-2; *Голяма етика*, I, 34. Добродетелта по необходимост е „нещо“ красиво, свързано и с изкуството, и с мъдростта (*Реторика*, I, 9) [↑](#endnote-ref-178)
179. *Фидий* – знаменит древногр. скулптор, живописец и архитект, живял през V в. пр. н. е. Ръководи украсата на Партенона, автор на статуи на Зевс, Аполон, Атина и др. Неговите творби са едни от най-значимите постижения на световното изкуство. [↑](#endnote-ref-179)
180. *Поликлет* – древногр. скулптор, живял през V в. пр. н. е. [↑](#endnote-ref-180)
181. Очевидно тук Аристотел има предвид житейската мъдрост (мъдростта на опита и характера), на която не са присъщи теоретическите определения. Срв. *Реторика*, II, 12 [↑](#endnote-ref-181)
182. Поема, погрешно приписвана на авторството на Омир [↑](#endnote-ref-182)
183. Елементите, т. е. звездите. Срв. *Физика*, II, 4 [↑](#endnote-ref-183)
184. *Анаксагор от Клазомена* (Мала Азия) – древногр. философ, живял главно в Атина през V в. пр. н. е. Автор на учението за т. нар. хомеомерии (частноподобни частици) и за нуса като първична организираща космическа сила. [↑](#endnote-ref-184)
185. *Талес от Милет* (Мала Азия) – древногр. мислител, основоположник на античната философия, живял през VII-VI в. пр. н. е., един от седемте мъдреци на Елада, автор на идеята за водата като общо начало и принцип на всичко съществуващо. [↑](#endnote-ref-185)
186. Срв. *Метафизика*, I, 1; *Никомахова етика*, X, 9 [↑](#endnote-ref-186)
187. Срв. *Никомахова етика, I, 1-2; VI* [↑](#endnote-ref-187)
188. Срв. *Никомахова етика*, X, 10 [↑](#endnote-ref-188)
189. Думи от творбата на Еврипид *Филоктет* [↑](#endnote-ref-189)
190. Благото включва освен това нравствено качество, още добродетелта и наслаждението (*Голяма етика*, I, 2) [↑](#endnote-ref-190)
191. Мисъл, която придобива характер на сентенция. [↑](#endnote-ref-191)
192. Срв. *Втора аналитика*, I, 34 [↑](#endnote-ref-192)
193. Срв. *Никомахова етика*, I, 1 [↑](#endnote-ref-193)
194. Тази добродетел спада към интелектуалните добродетели. [↑](#endnote-ref-194)
195. Срв. *Никомахова етика*, X, 9 [↑](#endnote-ref-195)
196. Това нравствено качество е близко до съвестта и е свързано със способността и задължението на „длъжностните лица“ да управляват и произнасят присъди (съдебни решения ), като се ръководят от „най-справедливи съждения“, да внасят съответните поправки в законовата уредба на държавата и поради тази причина има отношение към справедливостта и безпристрастността (*Политика*, XI, 4-5), а също така и с такива действия или форми на поведения, когато „пострадалият и онеправданият сам си наложи тежко наказание“ (*Реторика*, I, 14) или когато добър човек се ръководи преди всичко от неписаните закони (Пак там, I, 15) [↑](#endnote-ref-196)
197. Срв. *Втора аналитика*, II, 19. 44 [↑](#endnote-ref-197)
198. Срв. *Топика*, III, 1 [↑](#endnote-ref-198)
199. Зрението се отнася към тялото така, както умът към душата. Вж. *Никомахова етика*, I, 6. Срв. *Държавата*, 408а –509а [↑](#endnote-ref-199)
200. Моралният облик на човека се изгражда от разумната и от неразумната способност. „Душата на човека има две части. Едната притежава разум…, а другата не притежава…, но се подчинява на разума. Според нашето мнение, човек е добър в зависимост от притежанието на добродетелите и на двете части на душата“ (*Политика*, VII, XIII, 6) [↑](#endnote-ref-200)
201. Вж. *Никомахова етика*, VI, 7 [↑](#endnote-ref-201)
202. Четвъртата част на душата е растителната, вегетативната (вж. *Никомахова етика*, 1,13). Другите са: интелектуалната, разсъдителната и стремежът (влечението или животинската) [↑](#endnote-ref-202)
203. Добродетелта става предмет на теоретическо определение благодарение на използването на общите дефиниции, към които според Аристотел (*Метафизика*, XIII, 4) прибягва за пръв път Сократ в анализа на нравствените явления [↑](#endnote-ref-203)
204. Срв. *Голяма етика* (I, 1), където Аристотел пише: „Сократ говорил за добродетелите по-добре и по-пълно (отколкото Питагор), обаче също като него невярно. А именно той приравнил добродетелите със знанията. Но това е невъзможно. Защото всички знания са свързани със съждението, а то възниква в мисловната част на душата. Така че, ако се вярва на Сократ, всички добродетели възникват в разумната част на душата. По този начин, като отъждествява добродетелите и науките, Сократ изпразва неразумната част на душата, а заедно с нея и страстите и нравите. Този негов подход към добродетелта е неверен… Защото, ако някой знае какво е справедливост, то от това той не става справедлив. Така стои работата и с другите добродетели“. Етическият рационализъм на Сократ, отъждествяващ добродетелта със знанието, е представен добре и от Платон. В *Протагор* (352с) той предава мнението, че знанието е „нещо хубаво“, което ръководи индивида и който разбере какво е „добро и зло“, не е подвластен на нищо. В *Менон* (88а –89а) добродетелта е определена като разум. „У човека всичко зависи от душата, а различните състояния на душата – от разума, ако тя иска да са полезни. Според това определение разумът би бил нещо полезно… И тъй твърдим, че разумът е полезното.“ [↑](#endnote-ref-204)
205. Тук това нравствено качество се схваща по-общо – като основа и предпоставка на добродетелите изобщо. [↑](#endnote-ref-205)
206. Въпросното нравствено качество е една от четирите части на душата (Срв. *Никомахова етика*, VI, 5) [↑](#endnote-ref-206)
207. Отбелязва се темата на десета книга. [↑](#endnote-ref-207)
208. Т. е. включително и нормите на благочестието и неговата практика [↑](#endnote-ref-208)
209. Оттук започва разглеждането на следните основни проблеми:

     – Дали знанието обуславя добродетелни постъпки винаги, както мисли Сократ и защо при правилно мнение за едно или друго явление и действие се извършват

     недобродетелни постъпки;

     – Не всяко въздържание е добро;

     – Какво представлява софистическата позиция и по-точно какво е отношението между въздържане от мнение и добро (разсъдливост);

     – Невъздържаността на разумния човек е за предпочитане пред въздържаността на неразумния;

     – Въздържаността и невъздържаността са относителни нравствени качества и не се отнасят до абсолютно всички човешки действия. [↑](#endnote-ref-209)
210. Вж. *Илиада*, XXIV, 259; Срв. *Политика*, VII, XIII, 1 [↑](#endnote-ref-210)
211. Аристотел намеква за древното предание, което с възникването на философията е представено теоретически като идея за безсмъртието на душата. По този повод отличително е написаното от Платон във *Федон* (82с-е): „Колкото до божия ред – човек, който не се е занимавал с философия и който не е напуснал живота напълно чист, той няма право да иде сред боговете. Единствено устременият към знание има право на това. Тъкмо поради тази причина… истинските философи се въздържат от всички желания на тялото, постоянстват и не им отстъпват, не се страхуват от разорение и бедност, за разлика от мнозинството, което е користолюбиво. И макар, за разлика от властолюбивите и честолюбивите, не се страхуват от безчестие и безславие, продукт на от лошия живот, те се въздържат от тези страсти… Приживе ги занимава не ваенето на тялото, а грижата за душата… И понеже са убедени, че не бива да се постъпва противно на философията, на освобождението и очистването, постигано с нея, те я следват и тръгват по пътя, по който ги води тя.“ [↑](#endnote-ref-211)
212. Визира се краят на диалога на Платон *Менон* (99с-е): „Значи, Меноне, струва си да наричаме божествени тези мъже, които, без да са знаещи, довеждат до щастлив край много и важни дела с действие и слово. Правилно бихме нарекли божествени мъжете, за които току-що говорихме, прорицатели, пророци и всякакви поети. А също и за политиците бихме казали, че не са по-малко божествени и че са вдъхновени, както и че се въодушевяват, екзалтирани от Бога, всеки път, когато. успяват да извършат със словата си многобройни и велики дела, … А и жените, Меноне, наричат ценните мъже божествени. Спартанците например, когато похвалят някой такъв мъж, казват: „Той е божествен мъж.“ [↑](#endnote-ref-212)
213. Срв. *Никомахова етика*, I, 8 [↑](#endnote-ref-213)
214. Има се предвид мнението на софистите. Срв. *Никомахова етика*, VII, 2 [↑](#endnote-ref-214)
215. Подобно нравствено качество се свързва „със съзвучието и хармонията“ в поведението на индивида (Срв. Платон, *Държавата*, 430е), което е необходимо на онези, на които е поверена грижата за държавните дела (Срв. *Горгий*, 491с-е). [↑](#endnote-ref-215)
216. В тази глава Аристотел се насочва към третирането на проблема за основанията на рационалистическия евдемонизъм и такива негови характеристики като въздържаност или умереност и др. п. [↑](#endnote-ref-216)
217. Мнението на Сократ се привежда от редица антични автори и става синоним на етическия рационализъм. В *Спомени за Сократ*, (VIII, IX, 4-5) Ксенофонт пише: „Сократ не правеше разлика между знание и нравственост, а наричаше оногова, който знаеше какво е красиво и добро в нравствено отношение и си служеше с тези ценности, както и оногова, който познаваше онова, което е лошо, знаещ и нравствен човек. Освен това Сократ казваше, че и справедливостта, и всяко друго добро качество е знание, тъй като всяка красива постъпка и всичко друго, което става в резултат на друго освен тях, докато онези, на които познанията за тези неща липсват, не могат да ги прилагат на дело… Тъй като обаче всички справедливи и изобщо всички добри и благородни постъпки имат като предпоставка едно съответно добродетелно поведение, ясно е, че справедливостта и всяка друга добродетел е знание“. По този повод в *Голяма етика* (II, 6) Аристотел подчертава: „Сократ… съвсем премахва невъздържаността. Той твърди, че тя не съществува, заявявайки, че никой не избира за себе си зло, знаейки, че то е зло. Невъздържаният, както изглежда, знае, че злото е зло обаче, притиснат от страстта, ѝ отдава предпочитание. По силата на този довод Сократ смятал, че не съществува невъздържаността. Но той не е прав. Нелепо е, доверявайки се на такова разсъждение, да не забележиш онова, в съществуването на което ние се убеждаваме от опита. Невъздържани хора има, и те знаят, че постъпват лошо, обаче постъпват така. Ако невъздържаността съществува, поставя се въпросът: притежава ли невъздържаният някакво знание, с помощта на което той вижда и изследва, че лошото е лошо? Както изглежда, че не, защото е нелепо, щото най-хубавото и трайното в нас да е било победено, а нали знанието е тъкмо и най-постоянното в нас и най-неотделимото. Така че разсъждението на Сократ се опровергава с още един довод – с довода, че невъздържаният няма знания.“ Срв. Платон, *Протагор*, 352с [↑](#endnote-ref-217)
218. Вероятно Аристотел визира представителите на Старата академия Спевсип и Ксенократ. [↑](#endnote-ref-218)
219. Срв. *Голяма етика*, II, 6 [↑](#endnote-ref-219)
220. Диоген Лаерций (VI, 12) привежда близкото до Сократовото учение мнение на представителя на Ки- ническага школа Антистен, че разумността е незиблема твърдина, „изградена“ върху здравия фундамент на „неопровержимите съждения (определения)“. Срв. Платон, *Протагор*, 357с [↑](#endnote-ref-220)
221. Вж. *Никомахова етика*, VI, 2-4 [↑](#endnote-ref-221)
222. От *Филоктет* на Софокъл (54-100) Аристотел визира онази част, която най-ясно илюстрира отношението между хитростта и почтеността, олицетворение на които са съответно Одисей и Неоптолем. Одисей желае с помощта на Неоптолем да залови хитро чистосърдечния Филоктет и да му отнеме лъка на Херакъл. Вродената почтеност взема връх над софистическата хитрост, което е изразено и в думите на Неоптолем: „Нека, вършейки добро, сгреша, а не да победя със зло“. [↑](#endnote-ref-222)
223. Тук авторът посочва софистическото разсъждение *Лъжецът* на сократовия последовател от Милет и мислител от Мегарската школа Евбулид „дали, който казва, че лъже, е лъжец“. Ако се отговори с „да“ това противоречи на признанието, което означава, че се казва истината, т. е. че не лъже. Ако се отговори с „не“, това противоречи на мисълта, понеже той сам съзнава, че лъже. По този начин не е възможен еднозначен отговор. Голямата предпоставка обуславя недостоверността на всички съждения на лъжеца. В *За софистическите опровержения* (XXV, 180 а 35–180 в 7) Аристотел пише: „Може ли един и същ човек в едно и също време да вярва и да не вярва на един и същ човек? Онзи, който не вярва, не вярва не изобщо, а в нещо. Такова именно е съображението относно изказването, че един и същ човек в едно и също време говори неистина и истина. Но от това, което е нелеко да се забележи, прилага ли се „изобщо“ към израза „говори истина“ или към израза „говори неистина“, да се разкрие софизмът изглежда трудно. Обаче нищо не пречи, щото един и същ човек изобщо да говори неистина, а в някакво отношение и за нещо да говори истина или щото в нещо той да е правдив, а изобщо да е неправдив“. Срв. Цицерон, *За предсказанието*, IIa, 11; Диоген Лаерций, II, 108 [↑](#endnote-ref-223)
224. Аристотел се присъединява към отрицателното отношение, което Платон има към софистите. В *Менон* (91с-92 а) Платон пише: „Значи те (софистите), които единствено претендират, че могат да направят някакво добро, толкова се отличават от останалите (философи), че не само не са полезни както другите, но и обратно – развалят всяко нещо, което някой им повери, така ли? И затова ли те открито искат да им се плаща възнаграждение?… Защото познавам един мъж, а именно Протагор, спечелил с това знание повече пари и от Фидий, толкова прочут с прекрасните си произведения, и от други десет скулптори, взети заедно… Как тогава Протагор би скрил от цяла Елада, че разваля тези, които общуват с него, и че ги отпраща още по-порочни, отколкото, когато ги е приел, нещо, което той е правил повече от четиридесет години… И не само Протагор, но и много други, живели преди него или които сега живеят“. *Протагор* (328в-с: „Аз (Протагор) имам следната практика за хонорара: когато някой свърши да учи при мен, ако желае, ми дава сумата, която искам, ако ли не, отива в някой храм, заклева се за колко оценява уроците ми и ми плаща толкова.“ [↑](#endnote-ref-224)
225. Вж. *Голяма етика* (II, 6): „Нелепо би изглеждало това, че човек, който има знание, се лишава от него или се изменя. Същият довод запазва своята сила и за мнението, защото е безразлично дали става дума за знание или за мнение. Ако мнението е силно с това, че е твърдо и непоколебимо, то тогава хората ще се придържат към мнението, че всичко е така, както им изглежда и мнението няма по нищо да се различава от знанието.“ Такова било становището на Хераклит Ефески за нещата, за които той имал свое мнение. Явно Аристотел визира отделни фрагменти на Хераклит, като този, че и най-способният човек познава само привидното, приведен от Климент Александрийски (фр. 28). В *Теетет* Платон обосновава тезата, че знанието не е само правилно мнение (187в-201 с), нито пък правилно мнение с обяснение (201с-210в). [↑](#endnote-ref-225)
226. Срв. *Никомахова етика*, VI, 10 [↑](#endnote-ref-226)
227. Аристотел се връща отново към становището на Сократ, за което говори по-горе в трактата (VII, 2) [↑](#endnote-ref-227)
228. Става дума за телесните удоволствия и страдания. По-нататък Аристотел разграничава (дистанцира) своето схващане от гледището на крайния хедонизъм на Киренската школа на Аристип и др., който не отчита точно ролята на духовните фактори за изграждането на човешкото битие. В тази връзка по-късно Епикур класифицира удоволствията (желанията) на 1. Естествени и необходими, 2. Естествени, но не необходими и 3. Неестествени и не необходими. [↑](#endnote-ref-228)
229. Според една версия Антропос (Човек) е име на атлет, победител в Олимпийските игри. [↑](#endnote-ref-229)
230. Срв. *Никомахова етика*, III, 11 [↑](#endnote-ref-230)
231. Вж. по-горе в същата глава. [↑](#endnote-ref-231)
232. *Ниоба* – дъщеря на цар Тантал и на нимфата Диона. Възгордяла се заради многобройната си челяд и забравила честването на Лето (Латона), която имала две деца. Аполон и Артемида изтребили децата на Ниоба. [↑](#endnote-ref-232)
233. *Сатири* – низши божества, *сатир филопатор* – обичащ баща си. [↑](#endnote-ref-233)
234. Срв. *Политика*, VIII, III, 1 [↑](#endnote-ref-234)
235. *Фаларид* – тиран в Агригент, VI в. пр. н. е., известен със своята жестокост. Своите жертви-врагове пекъл в кух меден бик. [↑](#endnote-ref-235)
236. В *Голяма етика* (I, 6) е отбелязано: „… Нито една добродетел на неразумната част на душата не възниква в нас от природата. Това, което съществува по природа, то не се изменя под влиянието на привичката. Например камъкът и тежестта изобщо по природа падат надолу. Колкото и да ги хвърляме нагоре, те няма да се носят нагоре, а ще падат надолу.“ [↑](#endnote-ref-236)
237. Този текст се пояснява в съответния пасаж на *Голяма етика* (II, 6): „Поставя се въпросът: какво заслужава повече порицание – невъздържаността в гнева или сетивните удоволствия? Невъздържаността в гнева прилича на онези слуги, които са напълно готови да слугуват… Такъв вид невъздържаност не трябва много да се осъжда. А пък влечението към наслаждение (удоволствие) предизвиква порицание. Този вид невъздържаност се отличава от първия вид невъздържаност. В последния случай е налице разумен довод, предпазващ човека от наслаждение. Но човек постъпва въпреки разума. Именно поради тази причина подобна невъздържаност заслужава повече порица- ние, отколкото онази, предизвикана от гняв.“ [↑](#endnote-ref-237)
238. Вж. *Илиада*, XIV, 217 [↑](#endnote-ref-238)
239. Срв. *Никомахова етика*, VII, 5 [↑](#endnote-ref-239)
240. Наглост (похотливост), буйност, лакомия – качества, които според древните елини са въплътени съответно в магарето, глигана и свинята. Вж. Аристотел, *За частите на животните*, II, 4 [↑](#endnote-ref-240)
241. Срв. *Голяма етика*, II, 5 [↑](#endnote-ref-241)
242. Срв. *Никомахова етика*, III, 11; VII, 4 [↑](#endnote-ref-242)
243. Срв. *Никомахова етика*, II, 7-8 [↑](#endnote-ref-243)
244. Защото разпуснатият човек постъпва съобразно волята и се стреми към удоволствия по силата на съзнателния, добре пресметнатия избор. [↑](#endnote-ref-244)
245. Признак на аристократични обноски. [↑](#endnote-ref-245)
246. *Филоктет* – трагедия на Теодект (IV в. пр. н. е.), приближен на кръга на Платон и Аристотел. Следва линията на Еврипид в трагедията [↑](#endnote-ref-246)
247. *Каркин* – трагически поет, внук на едноименния поет Каркин. Живее през IV в. пр. н. е. Работи в Сиракуза, в двора на тирана Дионисий Младши [↑](#endnote-ref-247)
248. *Ксенофант* – музикант (IV в. пр. н. е.) в двора на Александър Македонски. За въздействието на песните му вж. Сенека (*За гнева*, II, II, 6), който предава: „Разправят, че както слушал песента на Ксенофант, Александър посегнал към меча си.“ [↑](#endnote-ref-248)
249. Вж. Херодот, I, 105 [↑](#endnote-ref-249)
250. Срв. Платон, *Държавата*, 573с [↑](#endnote-ref-250)
251. Срв. *Никомахова етика*, VII, 2 [↑](#endnote-ref-251)
252. Аристотел защитава рационалистическото начало в поведението на индивида. Срв. *Никомахова етика*, VII, 1. А в *Голяма етика* (II, 6) той пише: „Невъздържаността е два вида. Единият вид невъздържаност е буйната, необмислената, внезапната невъздържаност. Така например при вида на красива жена ние изведнъж сме обхванати от някакво чувство и благодарение на страстта възниква някакъв порив да направим може би нещо неподобаващо. Вторият вид невъздържаност е болезнената невъздържаност, примесена със съображения, отклоняващи от действие. Първият вид сякаш не предизвиква силно порицание. Такава невъздържаност е присъща на достойни, запалени и надарени хора. Вторият вид е присъщ на студени и мрачни хора, които трябва да се порицават. И още нещо. Човек не се поддава на чувство в случай, че разумът го предпазва… По-голямо порицание заслужава онзи човек, който от разума знае, че не трябва да постъпва така обаче се предава на удоволствието, фактически такъв невъздържан човек никога не може да стане достоен човек. Това е случай, когато предпазващият разум не е в състояние да лекува. Въпреки че този разум има господстващо положение в неговата душа, човек не му се подчинява и се отдава на властта на удоволствията…“ [↑](#endnote-ref-252)
253. *Демодок* – рапсод, поет, VI в. пр. н. е. [↑](#endnote-ref-253)
254. Срв. *Втора аналитика*, I, 7 [↑](#endnote-ref-254)
255. Предпочитанията на философа са на страната на човека, който притежава ръководно начало на своето поведение, а не постъпва слепешката. [↑](#endnote-ref-255)
256. Подобно нравствено качество е специфично благо, средина, противоположна на излишъка и недостига (*Категории*, 11; *Топика*, III, 2), съзвучие на душевни свойства (*Топика*, IV, 3; VI, 2), на волевата (желателната) част на душата, каквато е разсъдителната за разумната част на душата (*Топика*, V, 8). [↑](#endnote-ref-256)
257. Вж. *Никомахова етика*, VII, 2 [↑](#endnote-ref-257)
258. Софокъл, *Филоктет*, 930 и сл. На тази творба Аристотел се позовава и по-рано в трактата си (VII, 2) [↑](#endnote-ref-258)
259. Срв. *Никомахова етика*, I, 4; VI, 12 [↑](#endnote-ref-259)
260. Срв. *Никомахова етика*, VI, 10, 12-13 [↑](#endnote-ref-260)
261. *Анаксандрид от о-в Родос* – съвременник на Аристотел, поет-комедиограф, представител на т. нар. средна комедия [↑](#endnote-ref-261)
262. *Евен* – древногр. поет и софист от V в. пр. н. е., родом от о-в Парос, автор на елегии. Според Платон (*Федър*, 267а) той пръв въвежда „страничното обяснение и косвената похвала“, за да имат стиховете по-голяма ефективност и за да се запомнят по-лесно. [↑](#endnote-ref-262)
263. Вж. *Никомахова етика*, II, 11 [↑](#endnote-ref-263)
264. Тук, както и често другаде, Аристотел прибягва до изясняване етимологията на термините, които използва. [↑](#endnote-ref-264)
265. Мнение, принадлежащо, общо взето, на представителите на Киническата школа (Диоген от Синопа и др.) [↑](#endnote-ref-265)
266. Това и предшестващото становище са инспирирани от платонизма. Срв. *Филеб*, 51а-52е; *Федон*, 65а [↑](#endnote-ref-266)
267. Положения, които по-късно залягат в основата на нравствено-етическата програма на питагорейството. [↑](#endnote-ref-267)
268. По-горе (III, 10) авторът свързва това нравствено качество и с телесните наслаждения, докато тук има предвид отсъствието на изкуство за удоволствието. [↑](#endnote-ref-268)
269. Оттук произтичат две гледища: 1. Удоволствието е дейност и 2. Състояние на душата. Първото гледище, основано на релативизма, което се приписва на някои софисти и привърженици на Сократ, се оспорва от Аристотел. В *Голяма етика* (II, 7) той пише: „Нито едно наслаждение не е ставане, защото даже онова удоволствие, което предизвикват яденето и пиенето, не е ставане. И заблуждават се онези, които наричат всички подобни удоволствия ставане… В душата съществува част, благодарение на която усещаме удоволствие, когато консумираме онова, което ни липсва. Тази част и се движи. Нейната дейност и движение са удоволствието. Поради това, че тази част на душата действа при приемането на храната или поради нейното действие те наричат удоволствието ставане, доколкото приемането на храната е явно, а частта на душата – неявна… Съществува някаква част на душата, чрез която ние изпитваме удоволствие, и тази част действа, когато е налице потребление. Затова никакво удоволствие не е ставане.“ [↑](#endnote-ref-269)
270. Голяма част от диалога на *Филеб* на Платон е посветена на този проблем. [↑](#endnote-ref-270)
271. Вж. *Никомахова етика*, VII, 4 [↑](#endnote-ref-271)
272. Вж. Никомахова етика, III, 11 [↑](#endnote-ref-272)
273. Подразбират се количествените определения, на основата на които се трансформира учението на Платон за битието и които се прилагат към анализа на проблемите на моралната философия. Във философията на Спевсип единното е реално обективният принцип, а доброто или благото го следва по йерархическата стълбица. Единното е противоположното на множеството, както доброто (благото) – на злото. Единното не е тъждествено с доброто. Тяхното тъждество предполага тъждеството на множеството със злото. Защото множеството включва злото като един свой възможен елемент и представлява диадата и разностранното изобщо (материалното). В *Метафизика* (XII, 7) в критичен тон по адрес на схващането на Спевсип Аристотел подчертава: „Неправилно е мнението на онези, които като питагорейците и Спевсип смятат, че най-прекрасното и най-доброто не принадлежат на началото (принципа).“ Срв. *Метафизика*, I, 6, 9; XII, 1; XIII, 5, 7, 8, 9; XIV, 4 [↑](#endnote-ref-273)
274. Аристотел има предвид схващанията на киниците. Тук „се прокрадват“ възгледи, които ще бъдат обосновани малко по-късно от стоиците. [↑](#endnote-ref-274)
275. Мнение на философите от Киренската школа (Аристип и др.) и на Евдокс. За схващането на Евдокс вж. *Никомахова етика*, X, 2 [↑](#endnote-ref-275)
276. Стих от *Дела и дни* (763) на Хезиод. [↑](#endnote-ref-276)
277. Божественият елемент у човека – това е нусът (умът). Божествената природа – това е неподвижният двигател. В *Метафизика* (II, 7) Аристотел пише: „Умът чрез съпричастността на предмета на мисълта мисли сам себе си. Той става предмет на мисълта, влизайки в съприкосновение с него и мислейки за него, така че умът и неговият предмет са едно и също нещо. Защото онова, което е способно да приема в себе си предмета на мисълта и същността, е умът. А той е деен, когато притежава предмета на мисълта. Така че като божественото в него трябва да се приема по-скоро обладанието, отколкото способността към него, и умозрението е най-приятното и най-хубавото… Дейността на ума – това е животът, а Бог е дейност. И дейността му, каквато тя е сама по себе си, е най-хубавият и вечният живот.“ [↑](#endnote-ref-277)
278. Злото възниква, по думите на Платон посещава човешката природа и нашия свят, „по необходимост“ (Теетет, 176а) [↑](#endnote-ref-278)
279. Срв. *Никомахова етика*, II, 6 [↑](#endnote-ref-279)
280. Вж. *Никомахова етика*, VII, 5 [↑](#endnote-ref-280)
281. В етическите учения на античния свят голямо значение има отношението между удоволствието и страданието. В зависимост от неговото характеризиране се очертават различни насоки в моралната философия. За радикалния хедонизъм целта на човешкото поведение са удоволствията и особено телесните. В умерения хедонизъм те са необходими, доколкото са биологически целесъобразни. А обикновените хора, според Аристотел, компенсират отсъствието на значими духовни удоволствия с телесни удоволствия. [↑](#endnote-ref-281)
282. В *Метафизика* (XII, 7) Аристотел пише: „От такова начало (Бог) зависят небесата и цялата природа. И неговият живот е най-хубавият, какъвто е присъщ на нас, хората за много кратко време. В такова състояние то е винаги (у нас това не може да бъде), защото неговата дейност е също удоволствие…“ [↑](#endnote-ref-282)
283. Вж. Еврипид, *Орест*, 234 [↑](#endnote-ref-283)
284. Този проблем Аристотел ще разглежда по-нататък в книга десета. [↑](#endnote-ref-284)
285. Този проблем е поставен в трактата. Вж. *Никомахова етика*, II, 7; IV, 6, 12. Но тук се третира във всичките му възможни аспекти. [↑](#endnote-ref-285)
286. „Дружбата“ – пише Аристотел – „се простира през целия живот и при различни обстоятелства. И ние виждаме, че тя е благо, и поради тази причина за нея трябва да се говори като (благо), което има отношение към щастието“ (*Голяма етика*, II, 11). А по-нататък той пише: „Да познае човек себе си – това е най-трудното и най-радостното. Но сами не можем да видим себе си. И това личи от факта, че като упрекваме другите, ние не забелязваме, че сами вършим сходни постъпки. Това се дължи на снизхождението към себе си или на пристрастието. И много от нас ги заслепява, пречейки им да преценяват вярно. Затова както при желанието да видим своето лице ние гледаме в огледалото и го виждаме, така и при желанието да познаем себе си, ние можем да познаем себе си, гледайки приятеля си. Нали приятелят, както казваме, – това е „второто аз“. Така че, ако е радостно да познаем себе си, а това е невъзможно без помощта на приятеля си, то и самозадоволяващият се човек се нуждае от дружбата, за да познае себе си… Затова съвместният живот е приятен и необходим. Ако всичко това е прекрасно, необходимо и приятно и не може да съществува без помощта на дружбата, то самозадоволяващият се човек е длъжен да изпитва потребността от дружбата.“ (*Голяма етика*, II, 15) [↑](#endnote-ref-286)
287. Тя е за предпочитане пред богатството, защото човек я постига повече сам, отколкото чрез друг човек (*Топика*, III, 3) [↑](#endnote-ref-287)
288. Срв. *Реторика* (II, 4): „ Приятел е този човек, който обича и на свой ред е обичан. Тези ,които се смятат за така разположени един към друг, се смятат за приятели… Приятел е този, който се радва на нашите радости и скърби с нашите болки не заради нещо друго, а заради нас… Приятели са онези, за които едни и същи неща са добро или зло… Затова обичаме онези, които са сторили добро или на нас, или на тия, които ни са скъпи…, които са приятели на нашите приятели…, които са готови да ни помогнат… Обичта бива: другарство, близост, роднинство и други такива, фактори на обичта са благосклонността, готовността да направим нещо, без да бъдем помолени.“ [↑](#endnote-ref-288)
289. *Илиада*, X, 220-227. Думи на Диомед, цар на Аргос:

     „Несторе, мойто сърце и духът ми безстрашен ме карат

     да се промъкна в близкия стан на мъжете враждебни.

     Но ако с мене поискат а дойде и друг от ахейци,

     повече бодрост ще имам и много по-дързък ще бъде.

     Двама когато отиват, взаимно обмислят усърдно

     как да успеят; а сам-самин, колкото и да премисля,

     все пък умът му е бавен и волята доста по-слаба“.

     На същото място от *Илиада* се позовава Платон в някои свои диалози (*Протагор*, 348е; *Пир*, 174е) [↑](#endnote-ref-289)
290. *Филантропията* (човеколюбието) – най-висшата и съвършена форма или проява на вроденото чувство за близост между хората. Близо две столетия преди това древнокитайският мъдрец Конфуций издига като върховна норма на човешкото съжителство човеколюбието – т. нар. „жън“. Очевидно Аристотел визира и своите продължителни пътувания, които го отвеждат в различни части на древния цивилизован свят – в Пела, столицата на Македония, Стагира, родното му място, Атина, Атарней (Мала Азия), Митилена (о-в Лесбос), отново Пела, Миеза (Македония) и др. [↑](#endnote-ref-290)
291. Дружбата изключва враждата, коренните различия в интересите на хората, предполага сходството между тях (Срв. *Илиада*, XXII, 262-264), а не себелюбието (Срв. Платон, *Закони*, 732а). Тя се свързва със справедливостта, равенството на две величини, т. е. на две личности. Най-голямото приятелство съществува между подобни по характер хора (Вж. Платон, *Горгий*, 510в). Равенството предполага равно удоволствие, а сходството поражда дружбата (срв. Платон, *Федър*, 240с). Дружбата или приятелството, както ще обобщи по-късно Диоген Лаерций (V, 31), позовавайки се на своите предшественици и преди всичко на Платон и Аристотел, е равенство на взаиморазположеност. Аристотел разглежда дружбата или приятелството в морално-етически и социален план. В *Първа аналитика* (II, 22) четем: „Любовта по-скоро произтича от дружбата, отколкото от сетивното влечение. Но ако е така, то дружбата представлява целта на любовта.“ Дружбата представлява и единодушието между гражданите, което се схваща като благо в държавата. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 8 [↑](#endnote-ref-291)
292. Срв. *Реторика*, II, 4 [↑](#endnote-ref-292)
293. На това място Аристотел възпроизвежда текста от диалога *Лизис* (213е-214с), където Платон привежда мнението на поетите, учените и философите. Платон има предвид мнението на Омир, Солон и натурфилософите от Милетската школа (Талес, Анаксимандър, Анаксимен) и особено схващането на Емпедокъл, за който основните елементи, т.нар. корени на нещата се събират благодарение на любовта (дружбата). [↑](#endnote-ref-293)
294. Аристотел визира *Одисея* (XVII, 219-220), където е казано: „…помъкнал безделник след себе си друг безделник, както се случва: събира подобен с подобния Богът.“ Платон (*Горгий*, 510в) привежда мнението на древните мъдреци, че най-искрената дружба съществува между сходни помежду си хора. Срв. *Държавата*, 329а; *Федър*, 240с [↑](#endnote-ref-294)
295. Противоположното схващане, че сходните хора се съперници, изразява Хезиод (*Дела и дни*, 25-26): С ревност строителя гледа строител, грънчар пък грънчаря, просяк на просяк завижда, а също певец на певеца. Същата мисъл се привежда от Платон (*Лизис*, 215с) [↑](#endnote-ref-295)
296. Фрагмент от Еврипид, запазен от Атеней (II-III в.) [↑](#endnote-ref-296)
297. Тези мисли на античния философ са обединени в едно и представляват фрагмент №8 в изданието на Х. Дилс. [↑](#endnote-ref-297)
298. *Емпедокъл* – древногр. философ, роден в Агригент (Акрагант), Сицилия, V в. пр. н. е. Запазени са фрагменти от поемите му *За природата* и *Пречиствания*, в които се разкрива въпросното схващане и учението си за корените (началата, елементите) на всичко (земя, вода, въздух, огън) съществуващо и за двете космически сили (дружбата и раздора) [↑](#endnote-ref-298)
299. Срв. *Голяма етика* (II, 11): „Лошите хора встъпват в дружба, търсейки удоволствия, мислят, че тя е дружба, основана на добродетелта, което е невъзможно… Сдружавайки се заради удоволствието, те търсят в дружбата нещо добродетелно, но това не е вярно. Защото където има удоволствие и изгода, там няма добродетел.“ [↑](#endnote-ref-299)
300. Срв. *Голяма етика* (II, 11): „Дружбата на добрите хора се опира на добродетелта, дружбата на мнозинството – на изгодата, а при грубите и посредствените хора дружбата зависи от наслаждението, което се получава.“ „Прието е да се мисли, че съществува дружба с Бога и неодушевените неща. Но това е невярно. Защото дружбата според нас има място там, където е възможна ответна любов. А дружбата с Бога не допуска ответна любов, нито изобщо каквато и да е любов. Нали е нелепо да се слуша от някой, че той „дружи със Зевс“. Точно така не може да се говори, че неодушевените неща имат ответна любов“ (Гол*яма етика*, II, 11). За разлика от дружбата при любовта предметът на чувствата не винаги е техен субект. В *Голяма етика* (II, 11) Аристотел отбелязва, че предметът предизвикващ любовта, не е същият, както този, който изисква любовта към себе си. Даден предмет може да е предмет на любовта, но той не се стреми към онзи, който се възползва от нея. Ето защо дружбата е тази, която поражда любовта. Дружбата е целта на любовта. Оттук сетивното влечение и любовта са подчинени, служат ѝ (*Първа аналитика*, II, 22). Дружбата е по-ценно от богатството, понеже е нещо прекрасно сам по себе си (*Топика*, III, 1) [↑](#endnote-ref-300)
301. Този въпрос се разглежда по-нататък в трактата (IX, 5). [↑](#endnote-ref-301)
302. Срв. *Голяма етика*, II, 11 [↑](#endnote-ref-302)
303. Срв. *Голяма етика*, II, 11: „Дружбата, основана на несходството, търси изгодата. Бедният човек е приятел на богатия, доколкото му липсва онова, което притежава богатият… Дружбата между несходните хора е основана на изгодата и ненапразно Еврипид казва: „Когато земята е суха, мил й е дъждът“ (*Орест*, 667), подразбирайки, че между тези противоположности възниква дружба, основана на изгодата.“ [↑](#endnote-ref-303)
304. Срв. *Реторика*, II, 13: „По-възрастните и отминалите зрелостта си хора в повечето случаи имат характер, право противоположен на този на младите. След като са преживели много години и са претърпели много измами и грешки и след като човешките работи вървят зле, те не твърдят нищо с категоричност… Те са подозрителни поради неверието си, а не вярват заради опита си. Ето защо нито много обичат, нито много мразят, а според наставлението на Биант обичат, сякаш готови да намразят, и мразят, сякаш готови да заобичат. Малодушни са, понеже са били унижавани от живота. Не се стремят към нищо велико и изключително, а само към нужното за живота. Не са щедри… Жизнелюбиви са, и особено в края на живота си… Себелюбиви са повече, отколкото е нужно… Живеят не за красивото, а повече за полезното… Не хранят надежди поради опитността си… Живеят повече със спомена, отколкото с надеждата, понеже остатъкът от живота им е малък, а отминалото е дълго… Това именно е причина и за бъбривостта им… Гневът им е остър, но безсилен, а едни от желанията им са ги изоставили, други са слаби… Те вършат несправедливости от злоба, не от дързост. Старите са също склонни към състрадание… Те мислят, че всички беди са близки за тях…, откъдето постоянно мърморят.“ [↑](#endnote-ref-304)
305. Срв. *Реторика*, II, 12: „По характер младите са склонни към желанията и са настроени да вършат това, което пожелаят. От плътските желания те са по-склонни да следват любовните наслаждения и не са въздържани в тях. По отношение на желанията те са непостоянни и капризни, силно желаят и бързо престават да желаят. Желанията им са остри, но не силни – като жаждата и глада у болните. Пламенни, избухливи и са склонни да следват гнева си… Обичат почестите и победите. Защото младостта желае превъзходство… Те живеят главно с надежда, защото тя се отнася до бъдещето, а споменът засяга миналото, а за младите бъдещето е дълго, а миналото – кратко… Лесно се мамят, защото лесно се надяват. Те са и по-смели, защото са избухливи и пълни с надежди… Те предпочитат да вършат красивото, а не полезното, понеже се ръководят повече от характера си, отколкото от съображения… Обичат приятелите и другарите си повече в сравнение с другите възрасти поради радостта от задружния живот… Грешат във всичко поради крайност и неумереност…, защото вършат всичко пряко мярката.“ [↑](#endnote-ref-305)
306. Съвършената дружба е присъща на хората в зряла възраст. [↑](#endnote-ref-306)
307. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 4 [↑](#endnote-ref-307)
308. Мисъл, използвана от Цицерон. Вж. *Лелий, или за приятелството*, XIX [↑](#endnote-ref-308)
309. Срв. Платон, *Федър*, 237а-244а [↑](#endnote-ref-309)
310. Две основни понятия в учението на Аристотел. Срв. *Никомахова етика*, I, 5; X, 6 [↑](#endnote-ref-310)
311. Авторът на стиха е неизвестен. [↑](#endnote-ref-311)
312. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 3 [↑](#endnote-ref-312)
313. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 11 [↑](#endnote-ref-313)
314. Идеята за дружбата (приятелството) като равенство на „отделни елементи“ е защитавана от питагорейците. Диоген Лаерций (VIII, 10) пише по този повод: „Питагор разделил живота така: „Двадесет години – момче, двадесет – младеж, двадесет – зрялост, двадесет – старец. Възрастите съответстват на годишните времена: момчето – на пролетта, младежът – на лятото, зрелият човек – на есента, старецът – на зимата“… Той пръв по думите на Тимей, казал: „При приятелите всичко е общо“ и „Дружбата е равенство“. И наистина неговите ученици носили всичко добро заедно“. Същата идея е многократно третирана в произведенията на Платон. [↑](#endnote-ref-314)
315. В този пасаж Аристотел по всяка вероятност има предвид своята учебно-възпитателна работа, упражнявана в двореца на македонския владетел Филип II, бащата на Александър Македонски. [↑](#endnote-ref-315)
316. Срв. *Никомахова етика*, V, 3 [↑](#endnote-ref-316)
317. Срв. *Политика*, V, I, 7: „Равенството е два вида: равенство по количество и равенство по достойнство. Под количествено равенство разбирам тъждеството и равенството като количество или размер, а под равенство по достойнство – равенството като съотношение.“ Срв. Голяма етика, И, 11. Срв. Платон, Закони, 757 а-в, където се говори за два вида равенство: 1. Равенство на мярката, теглото, числото, т. е. аритметическо равенство и 2. Геометрическо равенство, което е истинско и „създава благото“ и представлява „върховната добродетел“. Преди това в *Горгий*, 508а Платон пише: „Геометрическото равенство има голяма сила и между боговете, и между хората“, защото е „присъдата на Зевс“. [↑](#endnote-ref-317)
318. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 2 [↑](#endnote-ref-318)
319. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 1 [↑](#endnote-ref-319)
320. Срв. Диоген Лаерций, VIII, 10. В *Лизис*, 207с Платон привежда питагорейската норма, придобила характер на максима, че за приятелите всичко е общо. [↑](#endnote-ref-320)
321. Аристотел подчертава приоритета на общите интереси в държавата. [↑](#endnote-ref-321)
322. *Фила* и *дем* – териториално-административни единици. *Дем* – подразделение на *фила* в полиса, въведено от Атина от Клистен през втората половина на VI в. пр. н. е [↑](#endnote-ref-322)
323. *Тиас* – култова група, извършваща религиозни обреди. *Еранисти* – участници в общи тържествени пирове. [↑](#endnote-ref-323)
324. Проблемът за основните форми на държавното устройство е сравнително пространно разгледан от Платон, който в *Държавникът* (302с) ги свежда до монархията, аристокрацията и олигархията. А в *Закони* (693е) като най-утвърдени той смята Монархията и демокрацията, които се установяват най-пълно съответно в Персия и Елада. Почти всички останали форми са „пъстро съединение“ на монархията и демокрацията. Срв. *Държавата*, 544с; *Закони*, 624а.

     Този проблем е една от любимите теми за Аристотел. Монархията (царската власт) има предвид „общата полза“ (*Политика*, III, V, 2), представлява една от „правилните“ форми на държавното устройство. Аристотел разграничава четири разновидности на царската власт. 1. В Спарта царската власт е основана главно на закона и не е върховна власт в пълния смисъл на думата. Тя е наследствена или изборна. 2. Царска власт в неелинските народи, базирана на закона и на правото на наследяване и притежаваща характера на тирания. 3. Т. нар. „есиментия“, срещаща се у древните гърци. За разлика от „варварската монархия“ тя не е наследствена, а изборна. Такава форма е напр. управлението на Питак от Митилена. 4. Монархия от т. нар. героично време, основана на „доброволно съгласие“ на народа и на правото на наследяване. Неговото върховенство има ограничени пълномощия и се осъществява по време на война, при извършване на жертвоприношения и в съда. В Древна Гърция царската власт постепенно отслабва. В най-древни времена царете ръководят непосредствено външната и вътрешната политика на държавата, а впоследствие се запазват само правото на жертвоприношения или правото на главнокомандващи войските зад пределите на страната. Аристокрацията представлява „правилна“ форма на държавно устройство, власт на не много, но на най-добрите от гледна точка на добродетелите граждани. При нея „добрият мъж и добрият гражданин са едно и също нещо“, изборът на управляващите е съобразен с богатството, високо нравствените качества и интереса на народа. Специфична разновидност на аристократическата форма представлява Спартанската държава. Трета разновидност на аристокрацията е т. нар. „полития“. Вж. *Политика*, III, V, 2; IV, V, 11 [↑](#endnote-ref-324)
325. Разликата, която съществува в учението за формите на държавното устройство, се основава на факта, че в *Политика* Аристотел доразвива схващанията си, отбелязани сравнително по-мимоходом в *Никомахова етика* [↑](#endnote-ref-325)
326. Политията е обща за всички видове управления, които са в интерес на мнозинството (*Политика*, III, V, 2). В известен смисъл тя е междинна форма между демокрацията и олигархията (Пак там, IV, VI, 2), съчетаваща свободата, богатството и добродетелта при изискването за умереност и съблюдаване влиянието на средните слоеве на обществото (Пак там, IV, IX, 6-12). Понякога политията се обозначава като тимокрация. [↑](#endnote-ref-326)
327. Тиранията е „неправилна форма“ на държавно устройство – деформация на царската власт. Тя защитава интересите на един единствен държавник, представлява „деспотична монархия“ (*Политика*, III, V, 5), отрицание на гражданските добродетели и на добродетелта изобщо, власт в интерес на самата себе си, а не в изгода на поданиците. [↑](#endnote-ref-327)
328. Има се предвид изборът по жребий на архонта-василевс в Атина. [↑](#endnote-ref-328)
329. Олигархията е „отклонение“ от аристокрацията (*Политика*, III, V, 3-6), при която властта се упражнява …от малобройна група състоятелни граждани. При първата разновидност на олигархията собствеността е „умерена и се намира в ръцете на мнозинството, но властта се упражнява от известни негови представители“ (Пак там, IV, V, 1, 6). При втората разновидност на олигархията собствеността е съсредоточена в ръцете на по-малко граждани, решаваща роля има големият имуществен ценз, на основата на който е осигурен достъпът до властта. При третата разновидност на олигархията собствеността е съсредоточена в ръцете на по-малобройни състоятелни граждани и властта е наследствена (Пак там, IV, V, 8). Четвъртата разновидност на олигархията е т. нар. династия, близка до монархията (Пак там). [↑](#endnote-ref-329)
330. Демокрация е властта на народа. Нейна отличителна черта е равенството на неимуществените и имуществените граждани по отношение на упражняването на властта (*Политика*, IV, IV, 2). При нея народът е мнозинство и взема участие в управлението. Втората разновидност е онази демократична уредба, при която загубилият имуществения си ценз се лишава от участие в управлението. При третата разновидност на демокрацията гражданите, които са безспорно „такива по рождение“, имат достъп до управлението. В зависимост от гражданския статус на родителите съществуват и други разновидности на демокрацията (Пак там, IV, IV, 3-7). [↑](#endnote-ref-330)
331. Тук и в други свои работи Аристотел очертава отношението между демократизма и деспотизма, по-специално между елините и персийския начин на живот, стил и манталитет. Вж. Есхил, *Персите*, 181-196:

     „Сънувах две жени в одежди гиздави –

     едната бе в дорийски пеплос, другата –

     в персийски,.– и пред мене те застанаха,

     по кръшен стан по-царствени от днешните

     жени, с дивна красота, сестри по кръв.

     Елада бе отечество на първата,

     на втората пък – варварските краища.

     И, както ми се стори, те започнаха

     раздор, а моят син, като видя това,

     ги задържа и усмири, запрегна ги

     в колата си, па вмъкна вратовете им

     в хомот. И в него тръгна, гордо втората,

     захапала послушно свойте поводи,

     но първата заскача, смъкна сбруята

     с ръце, та я понесе с мощ, изтръгна се,

     от поводите и разби ярема си.“

     (Прев. Ал. Ничев)

     Относно ролята на географския фактор вж. *Закони*, 705а-747е, където Платон отбелязва, че морето „вселява в душата“ на хората лицемерие и „лъжливи привички“, в резултат на което гражданите стават „недоверчиви и враждебни“ едни други. [↑](#endnote-ref-331)
332. Т.е. върху жената, детето и роба. [↑](#endnote-ref-332)
333. Когато дъщерята е единствената наследница (епиклер). [↑](#endnote-ref-333)
334. В държавните форми се проявяват нравствено етическите отношения: в монархията – отношението между бащата и сина, в тимокрацията – между брата и брата, в демокрацията – отношението между приятели, в тиранията – между човека и средствата за производство. [↑](#endnote-ref-334)
335. *Илиада*, II, 243 [↑](#endnote-ref-335)
336. Срв. *Голяма етика*, II, 12 [↑](#endnote-ref-336)
337. Вж. *Политика*, I, V, 2: „Властта на бащата по отношение на децата може да се сравни с властта на царя. Родителят властва над децата поради силата на любовта си към тях и поради това, че е по-възрастен от тях. А такава именно е царската власт. Поради това прекрасно се е изразил Омир (*Илиада*, I, 544), наричайки Зевс „баща на хората и боговете“, като цар на всички.“ [↑](#endnote-ref-337)
338. Този пасаж се изяснява по-добре в *Голяма етика*, II, 11, където четем: „Дружба, която е основана на неравенството, е дружба между баща и син, началник и подчинен, добър и лош, мъж и жена. И изобщо такава дружба има място навсякъде, където между хората е налице висша и низша степен. Такава дружба предполага пропорционалност… С това се постига пропорционално равенство: в някакво отношение лошият, получил по-малко добро, се равнява с по-добрия, който е получил повече.“ [↑](#endnote-ref-338)
339. Срв. *Политика*, I, V, 1-2. В домакинството на семейството има три елемента на властта: 1. Властта на господаря над роба, 2. Над децата и 3. Над жената. „Властта на мъжа над жената може да се сравни с властта на политическия деец, а властта на бащата над децата – с властта на царя. По своята природа мъжът е по-призван да ръководи, отколкото жената.“ [↑](#endnote-ref-339)
340. Отношението между господаря и роба съответства на отношението между душата и тялото. [↑](#endnote-ref-340)
341. Майката е несъмнена, и е дарител на живота. Бащинството може да се оспори или постави под съмнение. В *Одисея*, I, 216-218 четем:

     „Моята майка разказва сега, че съм син Одисеев.

     Сам аз не зная. И кой ли със сигурност знае рода си?“ [↑](#endnote-ref-341)
342. „Една кръв“. Вж. Есхил, *Евменидите*, 650. „Същият корен“, вж. Еврипид, *Йон*, 1576 [↑](#endnote-ref-342)
343. В Реторика, I, 1 Аристотел привежда о този повод поговорката: „Връстник на връстник се радва“, „Всеки дири винаги подобния си“, „Звярът звяр познава“, „Гарга върви (хвърчи) с гарга“. Срв. Платон, *Федър*, 240е [↑](#endnote-ref-343)
344. Срв. *Политика*, I, I, 11, където е застъпено друго гледище. „Първично по природа е държавата в сравнение със семейството и с всеки един от нас. Нали е необходимо цялото да предшества частите. Като се унищожи живото същество като цяло у него не съществуват вече нито нозе, нито ръце.“ [↑](#endnote-ref-344)
345. Вж. *Никомахова етика*, VIII, 3 [↑](#endnote-ref-345)
346. *Литургия* – повинност под формата на парични средства, налагана на богати граждани на Атина. Тя се използва за устройване периодически на театрални представления, за изпълнение на религиозни празници и пр. В зависимост от това тя е: 1. Хорегия (формиране на хор); 2. Гимназиархия (организиране на публични игри); 3. Хестиазис (угощения); 4. Архитеория (изпращане на посланичество) [↑](#endnote-ref-346)
347. Срв. *Политика*, III, X, 8 [↑](#endnote-ref-347)
348. Вж. *Никомахова етика*, V, 5 [↑](#endnote-ref-348)
349. Вж. пак там [↑](#endnote-ref-349)
350. Вж. *Никомахова етика*, VIII, 3 [↑](#endnote-ref-350)
351. Протагор – древногр. софист, живял през V в. пр. н. е. Позовавайки се на диалектиката, той издига като основна теза на своето учение „Човекът е мярка на всичко съществуващо“. Платон и Аристотел се отнасят критически към възгледите и дейността му, превърната в средство за препитание. В *Протагор*, 328в-с Платон предава думите му: „Аз мисля, че съм един от тях и че мога повече от другите да помогна на някого да стане благороден човек, че заслужавам парите, които искам, и нещо повече – самият слушател да има това мнение.“ [↑](#endnote-ref-351)
352. Вж. Хезиод, *Дела и дни*, 371-373:

     „Плата дори на приятел да бъде уречена твърдо,

     винаги, даже за брат си, с усмивка повикай свидетел,

     тъй като вяра погубва човека наравно с невяра“ [↑](#endnote-ref-352)
353. Тук Аристотел има предвид първите софисти, живели по времето на Сократ, защото по-късно софистиката се изменя и нейните представители компрометират доста философията. За оценката на софистиката вж. *За софистическите опровержения*, 11; *Топика*, 1,11; *Втора аналитика*, I, 6; *Метафизика*, III, 2; VI, 2. [↑](#endnote-ref-353)
354. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 13 [↑](#endnote-ref-354)
355. Дейността на учителите по философия е високо престижна дейност, която не може да се измерва с пари и отношенията между слушателите и учителя не са равноправни и равностойни. [↑](#endnote-ref-355)
356. Предимството, което се отдава на бащата, може да се схване като висока оценка на чувството спрямо родителите. [↑](#endnote-ref-356)
357. Срв. *Никомахова етика*, I, 2-3; П, 2. [↑](#endnote-ref-357)
358. Срв. Платон, *Закони*, 775а. [↑](#endnote-ref-358)
359. При пиршествата по-младите отстъпват място на по-възрастните. Ксенофонт (*Спомени за Сократ*, II, 3, 16) пише: „Нима не е прието, когато се срещнат младият да направи път на възрастния? Нали, ако младият е седнал, става и в знак на уважение предлага на възрастния най-хубавото място, а в разговор му дава най-напред думата?“ [↑](#endnote-ref-359)
360. Вж. *Никомахова етика*, VIII, 12 [↑](#endnote-ref-360)
361. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 1 [↑](#endnote-ref-361)
362. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 5 [↑](#endnote-ref-362)
363. Вж. *Никомахова етика*, VIII, 4 [↑](#endnote-ref-363)
364. Характерът на дружбата (приятелството) се определя от отношението, което човек има към себе си и от отношението му към другите. Но отношението към другите обуславя характера на отделния човек. [↑](#endnote-ref-364)
365. Тук Аристотел има предвид такива характеристики на дружбата (приятелството) като: 1. Отношението на майката към децата и 2. Отношението между приятелите. [↑](#endnote-ref-365)
366. Вж. *Никомахова етика*, III, 4 [↑](#endnote-ref-366)
367. Срв. Платон, *Държавата*, 351а-352а [↑](#endnote-ref-367)
368. За това нравствено качество вж. *Голяма етика*, II, 12: „За дружба признават разположеността (предразположеността), която, както изглежда, не е дружба. Към много хора ние често сме предразположени, виждайки или слушайки за някого нещо хубаво. Но нима от това следва, че ние вече сме приятели? По-скоро, не. Нали ако някой е благосклонен към персийския цар Дарий още не означава, че има дружба с него? Обаче предразположението, както изглежда, може да бъде начало на дружба. То може да стане дружба тогава, когато човек, способен да върши добро, присъедини към предразположеността желанието да прави добро на онзи, към който той е предразположен. Предразположеността е нравствено качество и е насочено към нравственото начало. Нали не казват, че човек е предразположен към виното или към някакво друго неодушевено благо и удоволствията. Предразположеност хранят към онези, които са добродетелни по нрав. Предразположеността е неотделима от дружбата и се проявява в същото, както и тя. Затова я признават за дружба.“ [↑](#endnote-ref-368)
369. Вж. *Никомахова етика*, VIII, 2 [↑](#endnote-ref-369)
370. Вж. *Голяма етика*, II, 13: „Съгласието (единодушието) е много близко до дружбата, ако то се разбира в собствения смисъл на думата. Да допуснем, че някой има същите възгледи и приема самите елементи, както и философът Емпедокъл. Единодушен ли е такъв човек с Емпедокъл или не? Всъщност единодушието има предвид нещо друго. То се проявява не в умозрението, а в практическите дела, и то не тогава, когато еднакво ги разбират, а когато, разбирайки ги еднакво, дават предпочитание на едно и също дело, за което размишляват. Така например ако двамата мечтаят за властта, всеки за себе си, то едва ли тогава са единодушни. Но ако аз сам искам да упражнявам властта и той също иска аз да властвам, то тогава ние сме единодушни. Единодушието е налице, когато искат едно и също нещо.“ [↑](#endnote-ref-370)
371. *Питак от Митилена* (о-в Лесбос) – един от седемте мъдреци на Древна Гърция, живял през VII-VI в. пр. н. е. Вж. Платон, *Протагор*, 343а; Диоген Лаерций, 1,13. Като посочва различни форми или разновидности на „царската власт“ (пожизнена стратегия, царска власт у някои варварски племена и пр.) Аристотел (*Политика*, III, IX, 5) визира случая с Питак, когото жителите на Митилена са избрали за управител, но който и след определения срок останал на длъжността си. И Аристотел пише: „Друг вид на монархията при древните елини носи името есимнетия. Тя представлява изборна тирания и се отличава от варварската монархия на се това, че не се основава на закона, а само с това, че не е наследствена. Едни са я притежавали пожизнено, други са били избирани за определено време или за изпълнение на определени поръчения. Така напр. гражданите на митилена някога са избрали за есимнет Питак за защита от изгнаниците.“ [↑](#endnote-ref-371)
372. Вж. Еврипид, *Финикий*, 588 и сл., сюжетът на която трагедия е борбата между братята Етеокъл и Полиник. [↑](#endnote-ref-372)
373. *Еврип* – проливът между Беотия и о-в Евбея, водите на който сменят посоката на движението си няколко пъти в денонощието. Оттук той става символ и пример за непостоянство. В *Метеорологика* (II, 8) Аристотел пише: „Когато пък началото на движението на пневмата, променяйки подобно на Еврип своето направление, прониква навътре, излишъкът от пневма предизвиква по-силно земетресение.“ Срв. Платон, *Федон*, 90с [↑](#endnote-ref-373)
374. *Епихарм* – древногр. писател-комедиограф, VI-V в. пр. н. е. Вероятно роден в Сиракуза (Сицилия). Упражнява влияние върху атическата комедия. За Платон той има това значение в комедията, каквото Омир – в трагедията. [↑](#endnote-ref-374)
375. Рефлексия на хилеморфизма – идеята за дейността като осъществяване на възможността. [↑](#endnote-ref-375)
376. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 8 [↑](#endnote-ref-376)
377. Директен отговор на този въпрос се дава в *Голяма етика*, II, 14: „В един случаи достойният човек ще обича повече от всичко себе си, а в други – не. Доколкото... ще се откаже от благата в полза на приятеля си, достойният човек ще го обича. Но той се отрича от тях в полза на приятеля си, придобивайки прекрасното за себе си. Следователно, в едни случаи – себе си. Когато става дума за изгода, той обича приятеля си повече, отколкото себе си. Когато пък става дума за прекрасното и за благото, то той обича себе си по-силно, защото тези неща – а те са най-прекрасни – той придобива за себе си. Значи той е добролюбив, а не себелюбив... Лошият човек пък е себелюбив. В него няма нищо, което може да е предмет на обич, няма нищо прекрасно.“ [↑](#endnote-ref-377)
378. Срв. *Голяма етика*, II, 13: „Себелюбивият човек върши всичко заради себе си, за да придобие изгода. Значи той е лош човек, защото върши всичко за себе си. А достойният човек не е такъв. Той и затова е добродетелен, защото работи за другия и следователно не е себелюбив. Обаче всички се стремят към блага и са убедени, че именно на тях са им нужни повече блага. Там, където става дума за богатство и власт, това е особено очевидно. Достойният човек се отказва от тях в полза на другия, но не защото не му прилича да ги има в излишък, а защото той вижда, че другият по-добре ще се възползва от тях.“ [↑](#endnote-ref-378)
379. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 2 [↑](#endnote-ref-379)
380. Вж. *Никомахова етика*, IX, 4 [↑](#endnote-ref-380)
381. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 5 [↑](#endnote-ref-381)
382. Срв. *Политика*, III, IV, 1 [↑](#endnote-ref-382)
383. Срв. думите на Ахил от *Илиада*, IX, 410-415:

     „Майка ми, сребърнонога богиня Тетида, разказва, че

     отредила съдбата двояка кончина за мене:

     ако остана сега за троянския град да се бия,

     няма дома да се върна, но слава безсмъртна ще имам;

     ако се върна вкъщи, в моята мила родина,

     няма аз слава да имам, но дълъг живот ще живея...“ [↑](#endnote-ref-383)
384. Аристотел отново се връща към темата за щастието, разгледана отчасти в първа книга на трактата. Към нея се насочват по-нататък голяма част от разсъжденията му. [↑](#endnote-ref-384)
385. Приятелят като друго, второ „аз“. Според Аристотел истинското приятелство представлява това, че в различни тела битува една и съща душа. [↑](#endnote-ref-385)
386. Вж. Еврипид, *Орест*, 607. [↑](#endnote-ref-386)
387. Мисъл, която притежава капитално значение в политическата философия на автора. Срв. *Политика*, I, I, 9 [↑](#endnote-ref-387)
388. Т.е. че щастливият човек няма нужда от приятели. Срв. началото на същата глава. [↑](#endnote-ref-388)
389. Вж. *Никомахова етика*, I, 7 [↑](#endnote-ref-389)
390. Вж. *Никомахова етика*, I, 8 [↑](#endnote-ref-390)
391. *Теогнид от Мегара* – древногр. поет, VI в. пр. н. е. Принуден да напусне родния си град, той живее в Сицилия и другаде. На преклонна възраст се връща в Мегара. Автор на елегии, дидактически поеми. В диалога *Менон* (95е-96а) Платон привежда стихове от него, отнасящи се до определенията на добродетелите и възможността за тяхното култивиране и научаване („от почтени хора ще се научиш на почтени неща“) или обратното – невъзможността да бъдат придобивани чрез обучението и възпитанието („никога не ще направиш лошия добър човек“). [↑](#endnote-ref-391)
392. Срв. *Никомахова етика*, I, 8; III, 4 [↑](#endnote-ref-392)
393. Срв. *Метафизика*, IX, 8-9 [↑](#endnote-ref-393)
394. Вж. *Никомахова етика*, X, 1-5, където обаче става дума предимно за удоволствието, а не за страданието. Може би този факт се обяснява с това, че Аристотел има предвид не толкова обстоятелствата, ограничаващи удоволствието и щастието, колкото факторите и условията, които благоприятстват тяхното изграждане и реализиране. [↑](#endnote-ref-394)
395. Вж. Хезиод, *Дела и дни*, 715 [↑](#endnote-ref-395)
396. Срв. *Политика*, VII, IV, 5-7: „Опитът показва, че е трудно, да не кажем невъзможно, да се управлява с добри закони държава, която има твърде много население... Всички онези държави, които имат прекрасно държавно устройство, не допускат прекомерно увеличаване на своето население. Това е ясно и от логическото съображение: нали законът е някакъв реда благоразумието е някакъв добър ред, а прекомерно голямото количество не търпи реда... Обикновено прекрасното се въплъщава в количеството и величината. Поради това и онази държава, в която са обединени в едно величината и ограниченото число от население, е на всяка цена най- прекрасната. За размера на държавата... съществува определена мярка... Държава, която има много малко население, не е в състояние да се самоуправлява. Държава, която има прекомерно много население, е наистина самоуправляваща се по отношение на насъщните потребности, но тя е по-скоро племенна общност, отколкото държавна, понеже й е трудно да има някакво правилно държавно устройство... Оттук следва, че държавата трябва да има такова количество население, което би било самозадоволяващо се за постигането на блажен живот на основата на принципите на политическото общуване.“ [↑](#endnote-ref-396)
397. Срв. *Никомахова етика*, VIII, 5 [↑](#endnote-ref-397)
398. Тезей и Пиритой, Ахил и Патрокьл, Орест и Пилад и др. [↑](#endnote-ref-398)
399. Авторството е неизвестно. Подобна мисъл – да не правим другите съучастни на нашите грижи и неволи – е изразена и от други антични автори. Срв. Софокъл, *Едип цар*, 1062-1063 [↑](#endnote-ref-399)
400. Стих от Теогнид, смисълът на който е предаден в глава 9 на същата книга. [↑](#endnote-ref-400)
401. Аристотел продължава разглеждането на темата за удоволствието, подета в кн. VII, 11-14. [↑](#endnote-ref-401)
402. Този възглед е лайтмотивът на радикалния хедонизъм. В една синтетична форма е предаден от Диоген Jlaepций (Вж. II, 87). [↑](#endnote-ref-402)
403. Аристип, Евдокс и др. [↑](#endnote-ref-403)
404. Обикновено тук имат предвид ученика на Платон Спевсип. Но съществува и противоположно свидетелство, според което Спевсип за разлика от своя учител високо цени удоволствието. В този смисъл е приведеното свидетелство на Диоген Лаерций (IV, 1): „Спевсип се придържал твърдо към схващанията на Платон, но имал друг нрав. Той бил склонен към гняв и жаден за удоволствия. Казват, например, че поради гняв той веднъж хвърлил своето кученце в кладенец и заради удоволствия пътувал в Македония.“ [↑](#endnote-ref-404)
405. Мнението на Евдокс е отбелязано още в самото начало на трактата (I, 1) [↑](#endnote-ref-405)
406. Аргументацията на подобно становище се базира на простите житейски факти и на т.нар. колективно съзнание- аргументация, която според Аристотел няма строго теоретически характер. [↑](#endnote-ref-406)
407. В този смисъл Диоген Лаерций (VIII, 86-91) свидетелства, че Евдокс се завърнал с голяма чест и почит в „отечеството си“ (Книд) и че неговата слава се „разпространила по целия елински свят“. [↑](#endnote-ref-407)
408. Вероятно Аристотел се позовава на диалога на Платон *Филеб*, 20е-22е; 60а-61а. [↑](#endnote-ref-408)
409. Това гледище на Евдокс се разглежда по-напред в трактата (VII, 13). [↑](#endnote-ref-409)
410. Срв. Платон, *Филеб*, 27е-28а. [↑](#endnote-ref-410)
411. Очевидно Аристотел визира мнението на питагорееца Алкмеон за здравето като хармония на различни състояния на човешкото тяло (*Метафизика*, I, 5). И в *За душата* (I, 4) се привежда питагорейското схващане за душата и тялото като хармония, възникваща от „смесването на противоположности“. Срв. Платон, *Филеб* (25е), където се говори за степени и различни състояния, присъщи на здравето и удоволствието. [↑](#endnote-ref-411)
412. Срв. Аристотел, *Физика*, III, 1 [↑](#endnote-ref-412)
413. Срв. *Никомахова етика*, VII, 13 [↑](#endnote-ref-413)
414. Срв. *Евдемова етика*, I, 5; III, 1 [↑](#endnote-ref-414)
415. Срв. *Никомахова етика*, X, 4 [↑](#endnote-ref-415)
416. Както посочва Аристотел (*Никомахова етика*, VIII, 1) такова изследване „от принципа, началото“ започва от разглеждането на „външната природа“ на първичните дадености на човешката природа. [↑](#endnote-ref-416)
417. Срв. *Метафизика*, IX, 6 [↑](#endnote-ref-417)
418. Вж. *Физика*, VI-VIII [↑](#endnote-ref-418)
419. Визира се схващането на питагорейците за числата като общ формален и реален принцип. Единицата или монадата е абсолютното единство и тъждество и общата същност на числото изобщо. В *Метафизика* (I, 8) и другаде Аристотел сравнително подробно анализира възгледа на питагорейците, който според него не обяснява задоволително проблема за движението, изменението и други въпроси на научното познание. [↑](#endnote-ref-419)
420. Срв. Аристотел, *За душата*, II, 12; III, 3, 7-8 [↑](#endnote-ref-420)
421. Има се предвид продължителността на театралните спектакли в Древна Гърция. [↑](#endnote-ref-421)
422. Срв. *Метафизика*, I, 1 [↑](#endnote-ref-422)
423. Тези изрази съставляват фрагмент +9 по изданието на Х. Дилс: „Едни са насладите на коня, други на кучето, трети на човека. И както казва Хераклит, магарето предпочита сламата пред златото. Защото за магарето е по-приятна сламата, отколкото златото.“ [↑](#endnote-ref-423)
424. Срв. *Никомахова етика*, I, 2; III, 5 [↑](#endnote-ref-424)
425. Срв. *Метафизика*, XI, 6; *Никомахова етика*, III, 4 [↑](#endnote-ref-425)
426. Аристотел се насочва към извеждане на общите характеристики на щастието и следователно към едно по-общо определение за отделните елементи, за което той говори в първа книга на трактата си. [↑](#endnote-ref-426)
427. Срв. *Никомахова етика*, I, 5 [↑](#endnote-ref-427)
428. Вж. *Никомахова етика*, I, 7 [↑](#endnote-ref-428)
429. Въпросното схващане е потвърдено в едно писмо на Аристотел до Александър Македонски: „Много мъдри хора са доказали, че да се върши добро, значи да се приобщава човекът към участта на боговете. Защото животът на хората се крепи на това да се отговаря на доброто с добро... Ето защо е добре и справедливо да се съжаляват хората и да се помилват за всички незаслужени нещастия. Нали състраданието е свидетелство за усмирена душа, а жестокостта–за невъзпитана. Нали е безобразно и жестоко да се презира попадналата в неволя добродетел. Поради това аз съм съгласен с нашия приятел Теофраст, който казва, че оказването на милост никога не е обременено от разкаяние... Старай се по-скоро към добри дела и по-бавно към гняв. Защото първото деяние е царствено и милостиво, а второто – отвратително и е присъщо на варварите. Така че, прави онова, което смяташ за правилно, без да пренебрегваш полезните мнения.“ [↑](#endnote-ref-429)
430. Вж. *Никомахова етика*, I, 2; III, 5 [↑](#endnote-ref-430)
431. *Анахарсис* – скитски владетел, съвременник на Солон. Срв. Херодот, IV, 7; Диоген Лаерций, I, 101-105 [↑](#endnote-ref-431)
432. Щастието не е присъщо на роба, доколкото е чужд на определен съзерцателен, т. е. умствен живот. [↑](#endnote-ref-432)
433. Срв. *Никомахова етика*, I, 7. Щастието предполага приятното (*Политика*, VIII, V, 1). Щастието е дейност в духа и приложението на добродетелта (*Политика*, VII, XII, 3). То е действие на добродетелта в съвършения живот. И няма щастие без наслаждение (*Голяма етика*, II, 7). Разбира се „не са едно и също нещо щастливият и добродетелният живот. Защото не е задължително да са тъждествени на това основание, че и двата живота са за предпочитане пред всичко останало. Единият трябва да е подчинен на другия“ (*Топика*, VII, 1). Щастието се обуславя от разума и дейността, която е в съгласие с тях. Поради това индивидът и държавата не са в състояние да извършат нещо прекрасно, ако са лишени от добродетел и разум. Вж. *Политика*, VII, VIII, 2. По един напълно категоричен начин тази мисъл на философа е изказана в *Голяма етика*, 1,4: „Благодарение на добродетелта на душата ние можем да живеем добре. А добър живот и благополучие ние наричаме щастливият живот. Така че щастливият живот и щастието се състоят в това да се живее добре, а добре да се живее – значи да се живее добродетелно. В това се състои целта, щастието и висшето благо.“ [↑](#endnote-ref-433)
434. Срв. *Метафизика*, XII, 7, където като най-висша форма на живота се определя „дейността на ума“. [↑](#endnote-ref-434)
435. Във философията на Аристотел терминът „божествен“ е многоаспектен и различно смислово натоварено определение. Той няма теологически, богословски характер, а определя небесната природа, небесните тела, човешкия интелект, чисто съзерцателния живот, свръхчовешката добродетел и пр. Срв. *Голяма етика*, II, 5 [↑](#endnote-ref-435)
436. Срв. *Никомахова етика*, 1,5, където се определят три основни начина на живот: 1.Отдаденият на удоволствията, 2. Политическият и 3. Умозрителният [↑](#endnote-ref-436)
437. Аристотел възвеличава заниманията с философия. За него те са възможно най-висшата и престижна дейност, съчетаваща отвлечените абстрактнологически конструкции и определения с върховните наслаждения. От нравствено-етическа и естетическа гледна точка заниманията с философия е върховното благо, най-могъщият източник и мотив на морално удовлетворение и наслаждение, и най- прекрасното постижение на човешкия дух. В *Метафизика* (XII, 7) той пише, че върховните и най-ценни предмети на знанието и желанието са тъждествени. Защото предметът на желанието е онова, което е прекрасно, а висшият предмет на желанието е именно това, което на дело е прекрасно. [↑](#endnote-ref-437)
438. Аристотел изразява своите предпочитания към ясно и категорично формулираните определения, които предлагат твърдо установени истини. Оттук и неговият стремеж към по-общи обобщения и систематичност – нещо, което показва универсалността на неговото научно дело. [↑](#endnote-ref-438)
439. Авторитетът на философа се основава на неговата интелектуална и научна самодостатъчност. Нормата на т.нар. „автаркия“ изисква независимост при решаването на философските проблеми, собствен поглед върху тях. В случая автаркията означава наличието на собствена философия. [↑](#endnote-ref-439)
440. Срв. *Метафизика*, I, 2: „Очевидно е, че знание започнали да търсят заради разбирането, а не поради някаква полза... И както свободен човек ние наричаме този, който живее заради самия себе си, а не за друг, точно така и тази наука (философията) е единствено свободна, защото съществува заради самата себе си.“ [↑](#endnote-ref-440)
441. Свободното време е необходимо за изучаването на науките и за усъвършенстването в добродетелите. При него са налице земни грижи и неизвестности, а занимание със значими дейности и достигане на велики цели, на нравствени и прекрасни действия, занимание с философия. В *Политика*, VIII, II, 5 Аристотел отбелязва по този повод: „Свободното време, очевидно, включва в себе си и удоволствие, и щастие, и блаженство. И всичко това се пада... на хората, които имат свободно време... За умението да се ползва свободно време са необходими обучение и възпитание.“ [↑](#endnote-ref-441)
442. Срв. *Метафизика*, I, 2: „Най-божествената наука е и най-ценима. А такава наука е философията – и то в двояк смисъл. Защото божествена е онази от науките, която Бог би притежавал, и точно така божествена би била науката, която се занимава с божествените неща.“ [↑](#endnote-ref-442)
443. Аристотел има предвид безсмъртния характер на активния ум (интелект). В *За душата* (III, 5) той пише: „От една страна съществува такъв ум, който може да стане всичко, а от друга страна – ум, който може да произвежда всичко (в познанието)... И този именно ум съществува отделно и не изпитва никакво действие, не е смесен с нищо, бидейки по своята същност дейност. А действащото винаги е по-висше от онова ,което изпитва въздействие (действие)... И този ум не е такъв, че понякога мисли, а понякога не мисли. И само бидейки отделен, той е това, което е, и само това е безсмъртно и вечно.“ По този повод срв. Платон, който в *Тимей*, 176в отбелязва, че бидейки разумен и справедлив, човек подражава на света на боговете, става до известна степен съпричастен със света на боговете, става до известна степен съпричастен със света на истинските, вечните добродетели. А в *Тимей*, 89е той подчертава, че да се живее съобразно разсъдъка означава човек да ръководи себе си. [↑](#endnote-ref-443)
444. Вж. *Никомахова етика*, Х, 6 [↑](#endnote-ref-444)
445. Аристотел визира етическите добродетели, основани на нрава, характера, страстите на индивида и обуславящи т. нар. благоразумие, т. е. добродетелта, която е като практическо приложение или усвояване на знанието. [↑](#endnote-ref-445)
446. При цялото си уважение на митологията като начин на разбиране и усвояване на света, тук Аристотел дистанцира своето схващане от наивните и по същество антропоморфични представи за божествената природа. На тях той противопоставя философската концепция за божествената природа като космическа мъдрост. Срв. *Метафизика*, XII, 7 [↑](#endnote-ref-446)
447. Сравнявайки ги, Аристотел, естествено, подчертава предимствата на философията пред митологията. За него митологията има и това значение, че представлява специфичен начин за разбиране на света. В *Метафизика*, I, 2 той пише: „Този, който недоумява и се удивлява, смята себе си за знаещ. Затова и онзи, който обича митовете, е в някаква степен (смисъл) философ, защото митът се създава на основата на удивлението.“ [↑](#endnote-ref-447)
448. *Ендимион* – красив овчар, в който се влюбва богинята на луната Селена. Тя измолила Зевс да запази красотата му във вечен сън [↑](#endnote-ref-448)
449. Аристотел визира отговора, който Солон дал на въпроса на Крез дали не е видял най-щастливия човек на земята. Срв. Херодот, I, 30: „Да, царю, видях – Телос в Атина“. Неприятно изненадан от думите му, Крез… попитал: „По какво точно съдиш, че Телос е най-щастливият човек?“ Солон отвърнал: „По това, че... Телос бил от благоденстващ град и имал прекрасни синове, че видял как на тях се родил и деца и нито едно неумряло и че,... след като животът преминал в благополучие според нашите разбирания, краят му бил най-блестящ: в едно сражение на атиняните срещу съседите им в Елевзина Телос се притекъл на помощ, хвърлил се в боя, и, обръщайки неприятеля в бягство, загинал по най-славен начин. Атиняните му устроили погребение на държавни разноски на същото място, където паднал убит, и му отдали големи почести.“ [↑](#endnote-ref-449)
450. Аристотел има предвид мнението и поведението на Анаксагор, често контрастиращи с тези на останалите хора. В тази връзка по-късно свидетелства Диоген Лаерций, II, 6-15: „Анаксагор е не само знатен и богат, но и великодушен, отстъпвайки наследството си на роднините си; упрекван е, че не се грижи за себе си и пренебрегва държавните дела; смятал целия свят за своя родина“ и пр. [↑](#endnote-ref-450)
451. Тук е залегнало общото изискване, което Аристотел следва в своите научни и философски занимания – съобразяване с фактите и нормите на живота. [↑](#endnote-ref-451)
452. Това е философското гледище, възприето от почти всички древногръцки философи. Преди Аристотел то е ясно изразено от Платон, който в *Тимей*, 89е-90е пише: „Както не веднъж сме казвали, в нас обитава три различни души, всяка една от които има собствени движения... Що се отнася до най-важния вид душа, то тя трябва да се мисли като демон, даден ни от Бога... Ако човек се отдава с любов на учението, стреми се към истински разумното и упражнява съответната способност на душата преимуществено пред всички останали, той, докосвайки се до истината, придобива безсмъртие и божествени мисли, а значи обладава безсмъртие в такава пълнота, в каквато може да го вмести човешката природа. А доколкото пък той постоянно отглежда в себе си божественото начало и по необходимия начин прославя съпътстващия го демон, сам той не може а не бъде във степен блажен... Съзерцаващото става, както изисква неговата първоначална природа, подобно на съзерцаемото, и по такъв начин придобива онзи най-висш живот, който боговете са ни предложели като цел на сегашните и бъдещи времена.“ [↑](#endnote-ref-452)
453. Теогнид, *Сентенции*, 434 [↑](#endnote-ref-453)
454. Срв. Платон, който в *Менон*, 70 пише: „Можеш ли да ми кажеш, Сократе, дали добродетелта се постига с обучението? Или се постига с упражнения? Или нито с упражнения, нито с обучение, а е дадена на хората по природа или по някакъв друг начин?“ Аристотел изразява убеждението, че добродетелите се изграждат от „взаимната хармония или съчетание“ на природата, навика и на разума. В *Политика*, VII, XII, 6-7 той пише: „Три са факторите, които правят хората хубави и добродетелни. Това са: природата, навикът (привичката) и разумът. Преди всичко трябва да се роди човек..., който има телесни и духовни качества... Привичката довежда до изменение и някои от вродените качества на човека се развиват в една или друга насока... Човек се подчинява и на гласа на разума, защото единствено той е надарен с него... В човека всички тези фактори трябва да се намират във взаимна хармония.“ [↑](#endnote-ref-454)
455. Срв. *Политика*, I, V, 7-8: „Добродетелите са присъщи на всички същества, но не по един и същ начин... Този, който е началник, трябва да притежава нравствената добродетел в цялата й пълнота..., а всеки друг следва да я притежава дотолкова, доколкото това отговаря на неговия дял в участието при решението на общите задачи. Поради тази причина всеки притежава съответната добродетел... и не едно и също качество и една и съща справедливост, както смятал Сократ, а едно мъжество е присъщо на началника, друго – на слугата. И така стои работата и с останалите добродетели.“ Но добродетелите на „отделното“ трябва да съответстват на „цялото“ (*Политика*, I, V, 12). И в химна, посветен на Хермий, се отбелязва от Аристотел, че добродетелта е най-трудното за човешкия род дело, но и най- прекрасната придобивка за човешкия живот, за която заслужава да се умре. Срв. Диоген Лаерций, V, 7-8 [↑](#endnote-ref-455)
456. Аристотел отстоява необходимостта от възпитание, основано на общи цели и подчинено на законите на държавата, благодарение на което то е ефективно средство за култивиране на високонравствени качества. „Възпитанието трябва да съответства на държавния строй... Защото държавата в нейната цялост има предвид една крайна цел. Оттук е ясно, че за всеки гражданин принадлежат към държавата, понеже всеки един от тях е частица от държавата. И грижата за всяка частица, естествено, трябва да има предвид грижата за цялото. В това отношение може да се съгласим с лакедемонците: те проявяват твърде голяма грижа за възпитанието на децата, и то има у тях обществен характер“ (*Политика*, 1,1,1-3). По този въпрос Срв. Платон, *Закони*, 903в. [↑](#endnote-ref-456)
457. Култивирането на добродетелите е и средство за изграждането на свободния дух на човека и чувството за прекрасното. На тази цел е подчинено възпитанието. И самата гимнастика напр. не бива да се свежда до физическите упражнения. В *Политика*, VIII, III, 4-5 Аристотел подчертава, че в гимнастиката първостепенна роля има не „животинската диващина“ на упражняване на тялото, а прекрасното, достигането на което е присъщо единствено на „добродетелния мъж“. Срв. Платон, *Закони*, 722 а-е [↑](#endnote-ref-457)
458. И други – в Крит, Картаген. Вж. *Политика*, II, VIII, 1-9 [↑](#endnote-ref-458)
459. Вж. *Одисея*, IX, 105-115:

     „Стигнахме скоро в страната на дивото племе циклопи.

     Правдата тез исполини не знаят. Без мярка надменни,

     Нито събрания свикват, ни правни закони познават, волно

     сами обитават високите чуки планински и пещерите дълбоки.

     А властва всеки отделно там над жена и над рожби, за другия

     всеки нехае.“ [↑](#endnote-ref-459)
460. Аристотел за задачите на възпитанието: „Едва ли някой ще се усъмни в това, че законодателят е длъжен да се отнесе изключително внимателно към възпитанието на младежта, понеже в онези държави, където това не е налице, и самият държавен строй търпи загуба. Нали възпитанието трябва да съответства на държавния строй... Освен това всички способности и изкуства изискват за тяхното прилагане... предварително възпитание и предварително обучение. Очевидно е, че всичко това е необходимо за дейността в духа на добродетелта. А тъй като държавата като цяло има предвид една крайна цел, то ясно е, че е необходимо единно и еднакво възпитание, и грижата за това възпитание трябва да бъде обща, а не частна работа“ (*Политика*, VIII, I, 1-2). [↑](#endnote-ref-460)
461. Неписани закони – нравите и нормите, възприети в семейството и обществото. Срв. Софокъл, *Антигона*, 453-460, където неписаните закони се определят като „божи правила“ или закони. [↑](#endnote-ref-461)
462. Добродетелта е не само основата на нравствения живот на човека; тя е изискване и норма на гражданския живот. В едно писмо до Александър Македонски Аристотел го съветва: „Старай се да превръщаш своята власт не във високомерие, а в добри дела съобразно добродетелта, по-горе от която в живота не може да има. Смъртен по природа, човек след неизбежната смърт може благодарение на своите дела да придобие безсмъртна памет. Помни, че ти си възпитан не неразумно, както някои други, получили нелепи убеждения. Ти произхождаш от знатен род, наследяваш царство, имаш надеждно образование и повсеместна слава. И както изпъкваш с даровете на съдбата, така съобразно с това ти си длъжен и да бъдеш пръв в добродетелта и прекрасните дела“ (Авъл Гелий, *Атически нощи*, XX, 5). А щастието на отделния човек е една част или страна от всеобщото щастие в държавата и намира своята завършеност в живота на държавата. Съобразно общото щастие се изграждат нормите на нравствения живот на индивида, защото по природа и същност държавата притежава прерогативи по отношение на отделния човек. И различните форми на държавния строй се определят не само от имуществения ценз и отношението към народа и властта, но и от отношението към добродетелта. Вж. *Политика*, IV, V, 10-11. В аристократичния строй например правата на гражданите се „разпределят в съответствие с добродетелта“ (*Политика*, IV, VI, 4). Най-добри са онези форми на държавния строй, при които добродетелта на гражданина съвпада с добродетелта на мъжа (*Политика*, III, XII, 1). Но общото благополучие или общото щастие се изгражда благополучието и щастието на отделния човек. Защото достойнствата или недостатъците на гражданина се акумулират като достойнство или недостатъците на държавния строй (*Политика*, VII, II, 1) [↑](#endnote-ref-462)
463. Бележка по адрес на представителите на Клиническата школа, проповядващи независимост от законите на държавата и нормите на обществото, недооценяващи ролята на образованието и възпитанието. Срв. Платон, който в *Менон*, 71е отбелязва като характеристика на добродетелта способността на човека да се справя с „държавните дела“. [↑](#endnote-ref-463)
464. Срв. Платон, *Протагор*, 323с–324е [↑](#endnote-ref-464)
465. Визират се учението и дейността на софиста Горгий. [↑](#endnote-ref-465)
466. Трудно може да допусне, че подобно мнение принадлежи на Аристотел. Защото, като се изключат някои въпроси на логиката (умозаключението и др.), Стагирит отчита постиженията на своите предшественици. Би ли могъл той да пренебрегне напр. такива произведения на Платон, като *Закони*, *Държавата*, *Държавникът*, да не отчете техните безспорни достойнства? Защото той познава законодателната дейност на софистите, Солон и други мислители и държавни дейци, мненията и дейността на които често привежда в своята *Политика* и други съчинения. [↑](#endnote-ref-466)
467. Това афиширано намерение на Аристотел не се осъществява напълно и в *Политика*; то е отчасти реализирано в *Атинската полития*, където се разглеждат (описват) формите на държавното устройство на 158 полиса (държави). [↑](#endnote-ref-467)