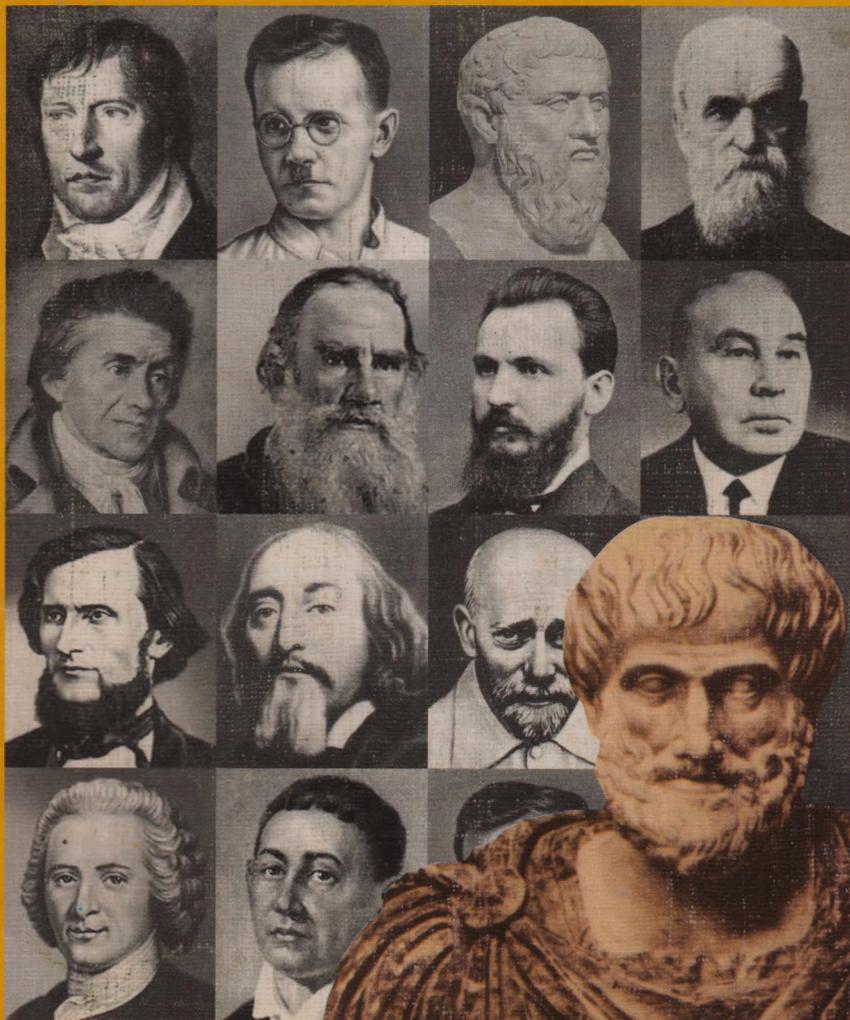


АНТОЛОГИЯ  
ГУМАННОЙ ПЕДАГОГИКИ

# АРИСТОТЕЛЬ



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ  
ШАЛВЫ АМОНАШВИЛИ



## Дорогие друзья!

Хотелось бы мысленно перенестись во времени и увидеть Вас, будущих читателей этой книги, ощутить очарование тайны, рождающейся от соприкосновения пытливого разума и вдохновенного сердца со священной мудростью тысячелетий, запечатленной в ее строчках.

Профессия учителя, пожалуй, более чем какая либо другая профессия, предполагает наличие особого качества — способности творческого отношения к жизни. Педагог, участвующий в самом загадочном и сокровенном процессе — рождении человеческой личности, — лишен способности поступать по инструкциям и в соответствии со стандартами. Он обречен на то, чтобы в каждой новой педагогической ситуации находить свое собственное, неповторимое решение.

Но великий и удивительный парадокс состоит в том, что любой самый уникальный педагогический поступок каким-то необыкновенным, чудесным способом согласуется с драгоценным опытом предшественников. Учитель формирует себя в процессе его постижения.

Искренне желаю Вам счастливых откровений в Ваших воображаемых диалогах с мудрейшими.

*Ю.А.Дворяшин,*  
доктор филологических наук,  
профессор, действительный член  
Международной педагогической  
академии

# **АНТОЛОГИЯ ГУМАННОЙ ПЕДАГОГИКИ**

---

---

## **РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ**

Амонашвили Ш.А. — глава Издательского Дома

Асмолов А.Г.

Бордовский Г.А.

Дарчия М.Д.

Загвязинский В.И.

Зуев Д.Д. — главный редактор

Кезина Л.П.

Матросов В.Л.

Неменский Б.М.

Никандров Н.Д.

Ниорадзе В.Г.

Петровский А.В.

Рябов В.В.

Сартания В.Ш.

Шадриков В.Д.



**ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ  
ШАЛВЫ АМОНАШВИЛИ  
МОСКВА**

СОСТАВИТЕЛЬ И  
АВТОР ПРЕДИСЛОВИЯ

ПЕРВЫЙ ЧИТАТЕЛЬ  
УЧИТЕЛЬ

ПЕРВЫЙ ЧИТАТЕЛЬ  
ФИЛОСОФ



**Корнетов  
Григорий  
Борисович**  
Доктор  
педагогических  
наук,  
г.Москва



**Гуткина  
Лариса  
Давыдовна**  
Заслуженный  
учитель школы  
России,  
г.Москва



**Бирич  
Инна  
Алексеевна**  
Учитель,  
кандидат  
философских наук,  
г.Москва

# АНТОЛОГИЯ ГУМАННОЙ ПЕДАГОГИКИ

# АРИСТОТЕЛЬ



**ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ  
ШАЛВЫ АМОНАШВИЛИ  
МОСКОВСКИЙ ГОРОДСКОЙ  
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ**

**МОСКВА  
2004**

Федеральная целевая программа  
«Культура России»  
(подпрограмма «Поддержки  
полиграфии и книгоиздания России»)

**Аристотель.** — М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 2004. — С. 224 (Антология гуманной педагогики).

Данный том Антологии дает представление как об Аристотеле-философе, так и об Аристотеле-педагоге. Он был энциклопедически образованным человеком и передавал своим ученикам большой запас знаний. Но гораздо важнее то, что он сам служил им примером. Если судить по его практической деятельности, связанной с обучением и воспитанием царственного ученика Александра Македонского, то можно сделать вывод, что он был выдающимся педагогом.

## АНТОЛОГИЯ ГУМАННОЙ ПЕДАГОГИКИ АРИСТОТЕЛЬ

Составитель и автор предисловия  
*Корнетов Григорий Борисович*

Первый читатель-учитель  
*Гуткина Лариса Давыдовна*

Первый читатель-философ  
*Бирич Инна Алексеевна*

Редакционно-издательская подготовка,  
оформление и макет  
Издательского Дома Шалвы Амонашвили

Лицензия ИД № 02878 от 20.10.2001 г.

Подписано к печати 26.02.2004. Формат 60×90 1/16.

Усл. п. л. 14. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Заказ № 3934.

Издательский Дом Шалвы Амонашвили  
МГПУ, Лаборатория гуманной педагогики  
113184, Россия, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 16  
тел.: (095) 959-55-54 доб. 121, 120

Отпечатано с готовых диапозитивов в Смоленской областной  
ордена «Знак Почета» типографии им. Смирнова,  
214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.

# ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ

---

Кто делает успехи в науках,  
но отстает в нравственности,  
тот скорее идет назад, чем  
вперед...

*Аристотель*

Аристотеля по праву называют самым универсальным умом древности. Значительно уступая своему великому учителю Платону в смелости мысли и в литературно-художественном даровании, он создал философско-научное учение, глубина, энциклопедизм и систематичность которого оставались непревзойденными вплоть до Нового времени. Заложив фундамент европейской науки, Аристотель подверг философскому обсуждению многие отрасли знания — от математики, физики, зоологии, биологии и психологии до этики, политологии, социологии, эстетики и риторики.

В центре научно-философских исканий Аристотеля стоял человек-микрокосм, живущий в природно-общественном макрокосме, познающий мироздание, взаимодействующий с другими людьми и стремящийся к личному счастью. Творчество Аристотеля пронизано стремлением понять природу человеческого разума и нравственных поступков людей, разработать пути и способы развития способности суждения и формирования добродетельного поведения.

Наследие Аристотеля в своей основе глубоко педагогично, ибо именно в образовании он видел, с одной стороны, способ осуществления человеком своей сущности, а с другой — средство решения острейших социальных проблем.

Аристотель, прозванный Стагиритом, родился в 384 г. до н.э. Его родина — город Стагир (Стагиры), греческая колония, расположенная в окружении иллирийских и фракийских племен на северо-западном побережье Эгейского моря.

Отцом Аристотеля был потомственный врач Никомах, служивший у македонского царя Аминты III. Античные источники утверждают, что он происходил из рода Асклепиадов — потомков божественного врача Асклепия, сына Аполлона.

Аристотель рос при дворе царя в столице Македонии городе Пелле вместе с сыном Аминты, будущим правителем Македонии

Филиппом II (382—336 гг. до н.э.). Аристотель, с ранних лет помогавший отцу в его врачебной практике, не стал продолжателем семейной традиции. Потеряв в возрасте пятнадцати лет родителей, он в 367 г. до н.э. отправился в Афины для получения философского образования.

В Афинах Аристотель поступил в Академию Платона, где на протяжении 20 лет был сначала учеником, а затем преподавателем. Стагирит читал лекции по философии и риторике. По свидетельству античных авторов, он учил юношей говорить, соединяя мудрость с красноречием, развивая у них как присущую философам тонкость рассуждения, так и присущую риторам способность убеждать. От множества сочинений, написанных Стагиритом в платоновской Академии, до нашего времени дошло лишь незначительное количество небольших фрагментов.

Высоко ценивший Аристотеля Платон называл его «умом» и говорил, что и он нуждается в узде. Постепенно Аристотель, всю жизнь сохранявший глубоко уважительное отношение к своему учителю, отошел от его главной концепции об идеях. После смерти Платона (347 г. до н.э.) Аристотель покинул Академию, во главе которой встал племянник умершего философа Спенсипп.

К этому времени родной Стагир был разрушен македонскими войсками. Три года Аристотель провел в малоазийском городе Ассосе в Троаде в качестве «философа-консультанта» тирана Гермия. Здесь он женился на племяннице тирана Пифиаде. В Ассосе Стагирит возглавил философский кружок, ставший основой будущей аристотелевской школы. Затем Аристотель по приглашению своего друга и помощника Теофраста приехал на остров Лесбос в город Митилену.

В конце 343 или начале 342 г. до н.э. Аристотель, будучи уже известным философом, принял приглашение друга детства, македонского царя Филиппа II, стать наставником его сына Александра (356—323 гг. до н.э.).

По мнению самого выдающегося педагога Римской империи Квинтилиана (I в. н.э.), Аристотель был убежден, что, познакомив своего питомца с основами наук, изложенными самым правильным и наилучшим образом, он сумеет привести личность воспитанника к совершенству.

Аристотель на протяжении всей своей жизни оставался приверженцем полисных политических традиций. Однако для него было несомненно, что Эллада могла бы владеть миром, будь она объединена. Он не сомневался в культурном превосходстве Греции над всеми окружавшими ее народами. С другой стороны, будучи воспитан при македонском дворе, Аристотель не чувствовал остроты противоречий, встающих перед традиционно связанной рамками города-государства политической жизнью греков и возможностью их объединения. Противоречие между патриархальной царской властью и демократической свободой городов для него вполне могла разрешить выдающаяся личность царя, в ко-

горой как бы воплотилась сама Греция. Такого царя Аристотель и увидел в Александре.

О событиях, связанных с приглашением Аристотеля к македонскому двору и осуществлением им воспитания наследника престола, рассказывает греко-римский философ и писатель Плутарх (II в. н.э.): «Филипп видел, что Александр от природы упрям, а когда рассердится, то не уступает никакому насилию, но зато разумным словом его легко можно склонить к принятию правильного решения; поэтому отец старался больше убеждать, чем приказывать. Филипп не решился полностью доверить обучение и воспитание сына учителям музыки и других наук, входящих в круг общего образования, считая, что дело это чрезвычайно сложное... Поэтому царь призвал Аристотеля, самого знаменитого и ученого из греческих философов, а за обучение расплатился с ним прекрасным и достойным способом: Филипп восстановил им же самим разрушенный город Стагир, откуда Аристотель был родом, и возвратил туда бежавших или находившихся в рабстве граждан. Для занятий и бесед он отвел Аристотелю и Александру рощу около Миезы, посвященную нимфам. И поныне показывают каменные скамьи, на которых сидел Аристотель, и тенистые места, где он гулял со своим учеником. Александр, по-видимому, не только усвоил учения о нравственности и государстве, но приобщился и к тайным, более глубоким учениям, которые философы называли «устными» и «скрытыми» и не предавали широкой огласке... Мне кажется, что и любовь к врачеванию Александру, более чем кто-либо другой, внушил Аристотель... Вообще Александр от природы был склонен к изучению наук и чтению книг... Список «Илиады», исправленный Аристотелем... он всегда имел при себе, храня его под подушкой... Александр... восхищался Аристотелем и, по его собственным словам, любил учителя не меньше, чем отца, говоря, что Филиппу он обязан тем, что живет, а Аристотелю тем, что живет достойно» [Плутарх. Сравнительные жизнеописания, с.119—120].

Известно, что наставник и его воспитанник, объединяемые жадной познания неизвестного, обрели истинную дружбу. Аристотель знакомил своего ученика с этикой и политикой, естествознанием, географией, медициной, с философскими идеями и литературными произведениями. Благодаря Стагириту Александр обрел свой идеал в Ахилле — герое «Илиады» Гомера.

В 338 г. до н.э. Филипп разгромил объединенные греческие войска и утвердил свою власть в Элладе. Через два года он был убит, и на престол взошел Александр. В 335 г. до н.э. Аристотель приехал в Афины и открыл собственную философскую школу — знаменитый Ликей, который располагался за чертой города на месте гимнасия, находившегося около храма Аполлона Ликейского. В Ликее Стагирит читал лекции как избранному кругу слушателей, разбирая наиболее трудные вопросы своей философии.

фии, так и менее подготовленным ученикам, постепенно вводя их в круг проблем философии и риторики.

В Ликее проводились научные исследования по самым различным направлениям. По свидетельству Диогена Лаэртского, Аристотель «говорил друзьям и питомцам, когда и где бы ни случалась какая беседа, что как зрение впитывает свет из окружающего [воздуха], так и душа — из наук» [Диоген Лаэртский, с. 193]. В отличие от платоновской Академии, деятельность Ликее имела по преимуществу практическую направленность. Под руководством Аристотеля были составлены описания государственного устройства 158 городов, из которых сохранилась только «Афинская полития». Проводились изыскания в области зоологии, в других отраслях естествознания. Эти работы финансировались высокими покровителями Стагирита, среди которых первое место принадлежало Александру Македонскому.

Александр на протяжении всей жизни вел переписку со своим учителем и оказывал ему свое покровительство. В письмах Аристотеля часто содержались моральные наставления, обращенные к царю. В одном из них он, в частности, писал: «Помни одно: ты воспитан не неразумно, как некоторые, получившие нелепые убеждения; у тебя и знатный род, и унаследованное царство, и надежное образование, и повсеместная слава. И насколько ты выделяешься дарами судьбы, настолько ты должен и первенствовать в доблести и прекрасных делах. Впрочем, твори полезное, довершая задуманное» [цит. по: Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Аристотель, с. 283—284].

Аристотель, следуя греческой традиции, резко противопоставлял эллинам все прочие народы. Он поддерживал идею господства греков, объединенных в единое государство, над другими странами. Стагирит утверждал, что эллины, занимая срединное место между жителями Севера и Азии, объединяют в себе лучшие природные свойства и тех и других — мужественный характер, присущий первым, и развитый ум, присущий вторым. Аристотель, с почтением относившийся к своему царственному ученику, не разделял стремления Александра обеспечить греко-варварское единство за счет приобщения варваров к эллинской культуре. Не одобрял Стагирит и покровительство Александра смешанным бракам, который сам женился сначала на бактрийке Роксане, а затем на дочери персидского царя Дария — Статире.

В 323 г. до н.э., после неожиданной смерти в Вавилоне тридцатитрехлетнего Александра Македонского, в Афинах вспыхнуло антимакедонское восстание. Аристотель, обвиненный в святотатстве и хорошо помнящий печальную судьбу Сократа, бежал в город Халкиду, находящийся на острове Эвбея, где и умер в 322 г. до н.э. от болезни желудка (по другой версии, Аристотель покончил жизнь самоубийством, выпив яд).

Аристотель был исключительно плодовитым автором. В древних каталогах упоминаются сотни его сочинений, из которых до

нас дошла лишь незначительная часть. Погибли все ранние работы Аристотеля, а также созданные под его руководством коллективные труды (за исключением «Афинской политики»). Большинство сохранившихся текстов представляют собой конспекты его лекций, в основном записанные слушателями. Эти тексты не отредактированы и часто противоречивы. Не сохранилось сочинение Аристотеля «О воспитании», о котором упоминает Диоген Лаэртский, дающий список трудов Стагирита. Отсутствует большая часть того раздела «Политики», в котором Аристотель систематически изложил свои педагогические взгляды.

Основными дошедшими до нас сочинениями Аристотеля являются, во-первых, «Метафизика» («О первой философии»), «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», посвященные главным образом учению о бытии; во-вторых, «Категории», «Об истолковании», «Первая Аналитика», «Вторая Аналитика», «Топика», в которых рассматриваются проблемы логики, их обычно называют «Органоном», т.е. орудием (философии); в-третьих, психологический трактат «О душе»; в-четвертых, «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика», посвященные вопросам этики; в-пятых, «Поэтика» и «Риторика», в которых анализируются вопросы искусства; в-шестых, «Политика», содержащая политическое учение Аристотеля; в-седьмых, историческое сочинение «Афинская политика», рассматривающее государственное устройство Афин; в-восьмых, естественнонаучные труды «Метеорология», «О частях животных», «О происхождении животных», «История животных».

Для реконструкции педагогических взглядов Аристотеля особое значение имеют его трактаты «Метафизика», «О душе», «Риторика», «Никомахова этика», «Большая этика», «Политика».

Аристотель исследовал научные и философские проблемы, опираясь на тщательное изучение мнений предшественников и современников. Для него поиск истины был связан не с поиском общности мнений, а с преодолением противоположных точек зрения. И хотя этот подход в меньшей степени был реализован им при обсуждении проблем образования, он имел огромное значение для дальнейшего развития научного познания в целом и научно-педагогического познания в частности.

Аристотель жил в сложную и противоречивую эпоху. В середине IV в. до н.э. полисы (города-государства) Древней Греции, истерзанные междоусобицами и внутренней политической борьбой, оказались беззащитными перед македонской экспансией. Античный мир стоял на пороге новой эпохи — эпохи эллинизма. Начало эллинизму в последней трети IV в. положили завоевания Александра Македонского, в результате которых на огромных пространствах — от Сицилии до Индии — возникли эллинистические монархии. В них правили потомки полководцев Александра. Они опирались на отряды греческих и македонских наемников и поселенцев. Эллинизм способствовал распространению греческой культуры, создал предпосылки для ее синтеза с элементами самобытных восточ-

ных культур. Политический строй эллинистических монархий был близок к восточным деспотиям. И хотя города, основанные греками, сохраняли некоторые внешние черты прежних полисов, они оказались включенными в имперские государственные системы и утратили былой полисный демократизм. Противоречия между богатыми и бедными горожанами приобрели в эллинистическую эпоху не только социально-политический, но и культурный характер.

Ко времени Аристотеля в Греции сформировалась мощная педагогическая традиция. Эталонами ее практического воплощения стали системы спартанского и афинского образования, сложившиеся в VI—V вв. до н.э. в двух самых могущественных полисах Эллады. Ее теоретическое осмысление было неразрывно связано с разработкой идеалов риторического и философского образования, которая интенсивно велась в V—IV вв. до н.э.

Спартанское образование было государственным: с 7 лет частично, а с 12 лет полностью мальчики были оторваны от семьи и до 30 лет вели казарменную жизнь. Спартанское образование имело своей целью подготовку мужественных, дисциплинированных, закаленных воинов. От мальчиков, объединенных в составленные по возрасту отряды, требовалось беспрекословное повиновение командирам из числа старших юношей. Их приучали довольствоваться самой скромной пищей, самостоятельно заботиться о своем пропитании, стойко переносить холод и непогоду.

Подростков обучали владеть оружием, развивали у них силу и выносливость с помощью занятий борьбой, бегом, метанием копий. Обучение грамоте ограничивалось самыми элементарными навыками чтения и письма. Зато достаточно развито было музыкально-поэтическое образование, во многом опиравшееся на устную героическую поэзию и соответствовавшие ей суровые мелодии.

Несмотря на жестокость и прагматизм, спартанское образование оказалось в конечном счете неэффективным. Военные успехи Спарты лишь ускорили процесс разложения спартанского общества. В IV в. до н.э. появление наемных армий привело к утрате спартанцами преимущества в области военной выучки. Причиной упадка Спарты являлось отсутствие у спартанцев культуры досуга, широкой гуманитарной образованности. Высокоспециализированное спартанское образование, подавлявшее индивидуальность в человеке, развивая его физическую природу, терпело неудачу там, где человек должен был проявлять себя как активная, самостоятельная личность.

Иной вариант полисной системы образования представляло афинское общество. Афинское государство строилось на принципах демократии: верховная власть принадлежала народному собранию, в котором заседали все свободные и полноправные граждане мужского пола. Афинская система была настоящей системой политического воспитания, основанной не на подавлении индивидуальных различий (как в Спарте), а на большем стимулировании развития индивидуальных способностей и их использовании

на благо государства с помощью демократических институтов, предполагавших открытое и систематическое обсуждение политических вопросов, борьбу мнений и культуру устной речи. В этом контексте становится понятным тот авторитет, которым пользовались в Афинах философия и философы — любители мудрости.

Каждый афинский гражданин в принципе считался способным, а иногда и обязанным участвовать в прениях на народном собрании, давать отчет об отправлении городских должностей, заполняемых как по жребию, так и на выборной основе. Насущная потребность разрешения политических проблем заставляла афинян интенсивно искать ответ на вопрос о том, достигается и поддерживается ли образцовое поведение — **арете** и каким должно быть ведущее к нему воспитание — **пайдейя**. В центре **афинского образования стояла личность с выраженной индивидуальной способностью к политическому (социальному) самовыражению**. Процесс ее формирования был ориентирован на идеал пайдейи, разный в разные времена.

В Афинах до 7 лет дети воспитывались на женской половине дома матерью, а в состоятельных семьях — кормилицами. Затем мальчики посещали мусическую школу, где их обучали чтению, письму, счету, знакомили с греческой поэзией и драматургией, учили игре на лире и пению. С 10 лет параллельно в палестрах начинались интенсивные занятия физическими упражнениями (бег, борьба, кулачный бой, метание копья, диска). С 16 лет юноши посещали гимнастические школы. Образование заканчивалось двухлетней военной службой — эфебией (18—20 лет). Первый год эфебы проводили в афинских гимнасиях, занимались физической и военной подготовкой, затем получали оружие и год служили на границе или в крепостях.

Система афинского образования сложилась к середине I тыс. до н.э. В это время на фоне хозяйственного подъема и расцвета политического самоуправления в древнегреческих городах-государствах бурно развивалась духовная жизнь. Именно в эту эпоху в античной Греции расширяются личные свободы полноправных граждан полисов, утверждаются моральные нормы, ставящие в центр гармоничное сочетание интересов индивида с интересами коллектива, усиливается ориентация на достижение личного успеха. Все начинает подвергаться сомнению, идеалы и ценности предков соотносятся с практической пользой и реальными результатами.

В середине V в. до н.э. с идеей относительности всего сущего выступили философы-софисты (Протагор, Горгий, Гиппий и др.) — платные учителя, обучающие особой мудрости управлять мнением народным.

Исходя из относительности добра и зла, добродетели и справедливости, софисты выдвинули идеал «способного» и «сильного» человека. Этот человек был ориентирован только и исключительно на прямую целесообразность, стремление к достижению личного успеха, ибо объективно, как утверждали софисты, нет ни плохого,

ни хорошего, ни истинного, ни ложного, а есть лишь полезное, есть лишь удача, за которую и следует бороться. А так как высшей целью честолюбия у свободного грека в V в. до н.э. было достижение успехов в управлении государственными делами, то именно политическая деятельность и оказывалась главной сферой реализации честолюбивых замыслов, требуя соответствующей подготовки. Эту подготовку и стремились дать софисты. А то обстоятельство, что они были платными учителями, заставляло их искать такое содержание и методы обучения, которые гарантировали бы успех.

По сути своей образование, которое давали софисты, было «наукой побеждать» в любом споре. Именно поэтому софисты учили двум главным, с их точки зрения, искусствам — диалектике (искусству спорить) и риторике (искусству говорить). При этом они старались привить своим ученикам широкую общую культуру, так как готовили их к умению вести споры на любую тему. Софисты, стремясь к тому, чтобы их ученики, действуя в условиях полисной демократии, умели внушать другим свое мнение, подчинять их своему влиянию, стояли у истоков формирования идеала риторического образования.

Если софисты считали задачей образования развитие политически ориентированной личности, то их современник и непримиримый оппонент Сократ (469—399 гг. до н.э.) понимал личность прежде всего с точки зрения ее внутреннего мира, отношения человека к самому себе.

Идеал самопознания был центральным пунктом всей сократовской философии, что объясняет его напряженный интерес к проблемам образования. На глазах Сократа неумолимо нарастал кризис полиса. Это проявлялось и в усиливающемся имущественном расхождении его граждан, и в резком обострении политической борьбы, и в «падении нравов» среди свободных граждан, и в крушении традиционных ценностей аристократической морали, и в усиливающейся борьбе за гегемонию между древнегреческими городами-государствами. В этих условиях афинский мудрец впервые в истории европейской мысли попытался последовательно связать оздоровление общества с правильным образованием каждого человека.

В молодости Сократ посетил Дельфийский храм бога Аполлона и увидел знаменитую надпись, начертанную на нем: «Познай самого себя». Эти слова произвели на него неизгладимое впечатление и стали девизом всей его последующей жизни.

Сократ обратился к внутренней сфере человека и перенес акцент с погони за внешними достижениями в конкретных видах деятельности на стремление к познанию Истины. Он утверждал, что и справедливость, и всякая другая добродетель есть мудрость, основывающаяся на овладении истинным знанием. Сократ провозгласил существование абсолютной умопостигаемой истины, знание которой, в отличие от знания ложных мнений, пусть и широко распространенных, только и дает настоящую мудрость.

Так Сократ связал добродетель с истинным знанием. Эта установка и определила суть его педагогических взглядов.

Сократ считал человека рожденным для образования. Оно как бы насыщало внутреннюю жизнь людей высшим богатством, просвещая ее, позволяя познать истину, обрести свободу и сохранить ее в сложных и неблагоприятных ситуациях. Сократ отказывался рассматривать образование как способ постижения формальной («книжной») науки, как овладение «прагматическим» знанием. Он понимал образование как единственно возможный путь духовного развития, основанный на осознании человеком своего невежества, на самопознании, опирающемся на адекватную оценку собственных возможностей. И тогда оно способствует оздоровлению нравственности человека, а следовательно, и укреплению нравственных устоев общества.

Сократ, ведя свои знаменитые философские беседы, не навязывал ученикам готовое знание. Он, как повитуха, помогал собеседникам «родить» собственную мысль, которая неизбежно приобретала для них личный смысл. Поэтому-то он и называл свой метод майевтикой — искусством порождения истины. Педагогический метод Сократа изначально предполагал критическое отношение учеников как к традиционным представлениям, так и к утверждениям учителя, провоцировал их на спор, способствовал самостоятельному осмыслению обсуждаемой проблемы, был направлен на развитие интеллектуальной активности.

В 399 г. до н.э. пришедшие к власти в Афинах представители демоса обвинили Сократа «в отрицании богов» и «своращении молодежи». Истинная причина обвинений коренилась в резко отрицательном отношении Сократа к выбору должностных лиц по жребию, в его дружбе с представителями аристократии, в его огромном авторитете, на который он опирался, критикуя многие демократические установления. Суд большинством голосов признал Сократа виновным, и тот, отказавшись от побега, подготовленного его друзьями, исполнил приговор суда — выпил чашу с ядом.

Крайне тяжело пережил смерть любимого учителя наиболее талантливый ученик Сократа Платон (427—347 гг. до н.э.). Трагическая смерть Сократа, по мнению Платона, свидетельствовала о том, что для переустройства человеческой жизни недостаточно преобразования личности с помощью знания, о чем говорил Сократ. Необходимо, утверждал Платон, преобразовать само государство, и сделать это можно только с помощью системы общественного воспитания и обучения. С этой точки зрения в наиболее крупных произведениях Платона («Государство» и «Законы»), а также в ряде других диалогов подробно разработана теория образовательного процесса.

Все творческое наследие Платона пронизывает глубоко укоренившаяся в древнегреческом сознании идея пайдеи. Если софисты отстаивали идею, согласно которой кого угодно можно было научить чему угодно, то ей противостояла идея аристокра-

тической пайдеи, уходящей своими корнями в героический период античной истории. Аристократическая пайдея была избирательна. Она неразрывно связывалась с «породой», наследуемой представителями высшего сословия и реализуемой в добродетельной жизни. Сократ, веривший в «добрую природу человека», видел сущность пайдеи в ее направленности на «взрачивание», с помощью педагогических усилий наставника, внутренней духовной культуры добродетельных, мудрых людей, способных «жить по справедливости».

Платон наиболее сблизил понятие «пайдея» с понятием «образование». По существу, у Платона впервые пайдея означает тот путь (а также руководство этим путем, его педагогическую организацию), который должен пройти человек, что устремлен к идеалу духовного и физического совершенства — **калокагатии**. Понятие «калокагатия» включало, с одной стороны, внешнюю красоту и силу безупречного тела, а с другой — справедливость, мудрость, целомудрие, мужество и другие внутренние добродетели — арете.

Платон, говоря о людях достойных, отмечал прежде всего благородство их по рождению, а затем их воспитание и образованность. Он опирался на традиции аристократического духа. Но он осознавал, что одна лишь «порода» не может гарантировать достижения человеком идеала калокагатии, обретения арете. Платон, вслед за Сократом, в полном объеме сформулировал проблему фундаментальных ценностей, т.е. таких ценностей, которые обладают абсолютным значением и задают нормативные рамки жизни людей в обществе.

Именно в сократовском методе обучения Платон видит единственно возможный педагогический способ помощи людям в приобщении к абсолютному знанию, содержащемуся в человеческих душах как память об общении с миром сверхчувственных умопостигаемых идей.

Согласно Платону, природе человека, его бессмертной душе присущи любовь к благу, стремление к добродетели, к совершенству и гармонии. Древнегреческий мыслитель провозгласил арете, составляющую славу человека в обществе, его духовной сущностью. Подлинная реализация человеческой природы, по Платону, связана с осуществлением этого стремления. А происходит реализация стремления к добродетели в процессе образования. Таким образом, пайдея оказывается способом осуществления самой природы людей.

Поэтому, признавая, что «нет ничего более божественного в делах людей, чем то, что касается воспитания», Платон считал главной задачей государства заботу об образовании своих граждан. Саму политику он трактовал как искусство делать людей лучше, а пайдею рассматривал как политическое искусство. Согласно Платону, во главе государства должен стоять правитель-философ, ставший добродетельным, достигнувший совершенства, познавший истину. Такой поворот мысли был вполне закономерен для

человека, пришедшего к выводу, что жизненный путь каждого отдельного индивида и судьба общества в целом определяются образованием, которое получают вступающие в жизнь поколения.

С критикой оторванного от реальной жизни идеала философского образования выступил Исократ (436—338 гг. до н.э.), который, преодолев подчеркнутый утилитаризм софистов, завершил разработку риторического идеала образования. Процесс обучения, в центре которого стояло овладение риторикой (она, будучи необходимой для успешной карьеры, занимала все большее место в содержании образования), Исократ строил на изучении классических литературных текстов, проникнутых полисной традицией. Свой жизненно ориентированный педагогический идеал Исократ наполнил историко-литературным содержанием (идеализированное прошлое Греции, греческая поэзия и драматургия).

Стремясь научить учеников говорить на любую заданную тему, он призывал не спорить, как это делали софисты, а прямо и непосредственно разрабатывать культуру слова и доносить ее до воспитанников. Исократ требовал очистить риторику от какой-либо философской проблематики, затрагивающей вопросы смысла человеческого бытия, сообщая лишь минимум жизненно необходимых знаний.

Некоторые исследователи, опираясь на античные источники, высказывают предположение, что Аристотель, до того как приехать к платоновской Академии, непродолжительное время посещал школу Исократа. Однако на протяжении всей своей жизни **Стагирит был и оставался приверженцем идеала философского образования**. Уже в раннем, не дошедшем до наших дней сочинении «Увещевание» Аристотель утверждает платоновский идеал философствующего правителя и вытекающую из этого идеала необходимость наставлять молодежь с помощью философских рассуждений. Стагирит видит высший смысл жизни в стремлении к истине, постичь которую можно, лишь обратясь к философии и занимаясь философским созерцанием. Такая постановка вопроса отвергает отстаиваемый Исократом и становящийся все более популярным риторический идеал образования.

Однако Аристотель, как и Исократ, видел, что идеал образования, развиваемый Платоном, далек от реальной жизни. Он понимал также, что и философия Платона, стержень которой составляло учение об объективном мире совершенных идей (эйдосов), организуемых материей извне, оторвана от реального жизненного содержания. Вместо идеи Аристотель вводит понятие формы-сущности, которую мыслит как нечто присущее материи изнутри. Материю же Аристотель мыслит как нечто, содержащее в себе форму как возможность, как способность к определенному осуществлению, как силу. Материя, осуществляющая свою цель (энтелехию), заложенную в форме, и образует действительную вещь.

Мироздание для Аристотеля есть процесс, в котором материя непрерывно формируется, реализуя содержащуюся в ней способ-

ность к осуществлению, двигаясь от низших форм к высшим. Мировой порядок Стагирит мыслит как развитие. Таким образом, он преодолел господствовавшую в греческой мысли от Парменида до Платона традицию, согласно которой знание о бытии материального мира могло быть только недостоверным мнением, а не научной истиной, в силу текучести и иллюзорности этого мира. Для Аристотеля объекты материального мира наряду со своим действительным бытием содержат в себе определенные возможности, потенциальное бытие, которое реализуется по мере их развития.

Как форма у Аристотеля является энтелехией (осуществлением цели) материи, так и душа является энтелехией тела. Цель и смысл жизни органическому существу придает его душа.

Человеком, по Аристотелю, делает человека такая отличительная черта, как обладание разумом. Но человек при этом может иметь различные телесные и душевные особенности. В учении Аристотеля человек — высшее существо материального мира, в котором соединены материя (тело) и форма (душа). Тело есть возможность души. Ум, будучи высшим элементом души, возникает из ее низших функций как из возможности.

По Аристотелю, душа состоит из трех частей: первая — растительная, связанная со способностью души к питанию и росту; вторая — чувственная, аффективная. Она «в каком-то смысле подчиняется суждению», ибо поддается вразумлениям, обвинениям и поощрениям; третья — разумная часть души — обладает суждением. Для Аристотеля назначение человека как существа прежде всего разумного есть деятельность души, согласованная с суждением. Человек, согласно Аристотелю, обладает врожденной способностью к ощущению и памяти. По его глубочайшему убеждению, люди от природы стремятся к знанию, что следует из их влечения к чувственным восприятиям. Познавая мир посредством ощущений, они накапливают в душе их отпечатки. Так появляются воспоминания, на основе частого повторения которых возникает опытность.

На учении о душе основывает Аристотель свою этику, или учение о добродетели. Добродетель находится в душе. Добродетель делает хорошим то, в чем она проявляется. «В самом общем смысле, — утверждает Аристотель, — добродетель — это наилучшее состояние». Понимая счастье как высшее, всегда значимое само по себе благо в качестве предельной цели человеческой деятельности, Аристотель представляет благо как деятельность души сообразно добродетели. Задаваясь вопросом, есть ли счастье результат обучения, приучения или еще какого-то упражнения, Аристотель утверждает, что счастье может принадлежать всем, кто не увечен для добродетели. Счастье — это определенное качества деятельность души сообразно добродетели. Отсюда Стагирит делает вывод, что поскольку дети (как и животные) не могут быть причастны в силу своей неподготовленности к такой деятельности, они не являются счастливыми. По мнению Аристоте-

ня, людей хорошими и добродетельными делают троякого рода факторы: «природа, привычка и разум».

Природа добродетели такова, что ее губят и избыток, и недостаток. Добродетель для Аристотеля есть обладание серединой, а середина такова, как определяет верное суждение. К обладанию серединой, таким образом, ведет разум, приравненный Стагири- том к мудрости. Точка зрения Стагирита была типична для антич- ной цивилизации, культивирующей рационализм и преодолеваю- щей ориентированность расположенных по соседству восточных обществ на традицию и ритуал. Наставники юных более мудры не благодаря умению действовать по образцу, а потому, что они об- ладают отвлеченным знанием и знают причины. Потому ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и следствиях.

Рассматривая человека прежде всего как разумное существо, Аристотель выделяет еще одну его сущностную характеристику. «Человек в силу своей природы, — пишет он, — есть существо политическое». Для Аристотеля, мыслящего в логике полисной традиции, самодостаточен не отдельный человек, которого он определяет как общественное существо (точнее, как полисное животное), а человек вместе с семьей и согражданами.

Жизнь человека, по мнению Стагирита, в принципе невоз- можна вне системы социальных связей и отношений, без обще- ния с другими людьми, которые, преследуя свои цели, объединя- ются в государство. «Поскольку, — пишет он в трактате «Поли- тика», — ...всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стреми- тся то общение, которое является наиболее важным из всех и об- нимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством, или общением политическим».

Вот почему Аристотель объявляет этику частью политики, важнейшей задачей которой является воспитание хороших граж- дан и забота об их общем благе. Стагирит утверждает, что совер- шенно невозможно действовать в общественной жизни, не будучи человеком определенных этических качеств, а именно человеком добродетельным. Поэтому необходимо общественное внимание к воспитанию. Закон имеет принудительную силу и предписывает человеку обязательное добродетельное поведение. Но если обще- ственное внимание к воспитанию отсутствует, предупреждал Ари- стотель, — тогда каждому подобает способствовать своим детям и друзьям в достижении добродетели самостоятельно.

Согласно точке зрения Аристотеля, наука о государстве боль- ше всего уделяет внимания тому, как создать граждан определен- ного качества, т.е. добродетельных и совершающих прекрасные поступки. Таким образом, Аристотель ставит пайдейю в зависи- мость от двух обстоятельств: во-первых, она должна соответство-

**вать человеческой природе и восполнять то, чего в ней нет; во-вторых, пайдейя должна соответствовать государственному строю, сохраняя и укрепляя его.**

В несохранившемся сочинении «О благородном происхождении» Аристотель высказывал мысль о том, что добродетель может быть родовым качеством, передаваемым от поколения к поколению. При этом он обращал внимание на то, что родители должны не просто обладать доблестями, но также обладать и особой природной способностью порождать многих подобных. В более поздних произведениях Аристотель все больше склонялся к мысли, что добродетели приобретаются людьми прижизненно, признавая, однако, наличие определенных врожденных свойств, которые раскрываются по мере взросления человека. По его мнению, природные свойства человека нуждаются в руководстве разумной части души, развитие которой осуществляется посредством образования.

Уточняя цели пайдейи, Аристотель исходил из того, что война существует ради мира, полезное — ради прекрасного, занятия — ради досуга. Отсюда он выводил главную педагогическую задачу, которую, по его мнению, обычно упускали из вида, — воспитание в гражданине умения пользоваться досугом и счастьем. «Вся человеческая жизнь, — писал Стагирит, — распадается на занятия и досуг, на войну и мир, а вся деятельность человека направлена частью на необходимое и полезное, частью на прекрасное... Нужно, чтобы граждане имели возможность заниматься делами и вести войну, но, что еще предпочтительнее, наслаждаться миром и пользоваться досугом, совершать все необходимое и полезное, а еще более того — прекрасное. Имея в виду эти цели, следует установить и соответствующее воспитание для детского и для остальных возрастов, нуждающихся в воспитании» (трактат «Политика»).

Рассматривая вопрос о последовательности педагогических усилий, Аристотель пишет, что забота о теле должна предшествовать заботе о душе, а затем, после тела, нужно позаботиться о воспитании наклонностей, чтобы воспитание их послужило воспитанию ума, а воспитание тела — воспитанию души. Таким образом, физическое воспитание должно предшествовать нравственному и умственному, а развитие навыков — развитию ума.

Предлагая сообразовывать педагогическую организацию жизни человека с природой, Аристотель разделил воспитание применительно к трем возрастам: от рождения до 7 лет, от 7 до 14 лет (до достижения половой зрелости) и от 14 лет до 21 года.

Рассматривая первое семилетие жизни ребенка, Стагирит говорит о необходимости заботиться о питании и движениях новорожденных. Закаливать детей, приучать их к холоду надо с самого раннего возраста. До 5 лет детей не надо ни обучать, ни обременять работой — это может помешать их росту. Ребенок должен двигаться, чтобы не оставаться в бездействии. Он должен играть в игры, достойные свободнорожденных. Эти игры должны под-

ражать будущим серьезным занятиям. Воспитатели должны заботиться об отборе мифов, уместных для этого возраста.

Продолжая развивать идеи Платона о необходимости педагогизации среды, Аристотель требовал, чтобы с самого раннего детства социальное окружение ребенка способствовало формированию у него положительных качеств и регулировалось взрослыми. Дети, по его мнению, как можно меньше времени должны проводить в обществе рабов. Их надо воспитывать в домашней обстановке. По возможности, дети не должны видеть и слышать то, что не соответствует достоинству свободнорожденного. Об этом должен заботиться законодатель. Вообще же, утверждал Аристотель, успех воспитания во многом зависит от соответствующего уклада жизни.

Будучи сторонником общественного воспитания, Аристотель считал, что дети до 7 лет в основном должны воспитываться в семье. Он признавал, что частное воспитание может оказаться намного более эффективным, чем общественное, так как позволяет значительно более полно учитывать индивидуальные особенности каждого ребенка.

До наступления половой зрелости нужны легкие гимнастические упражнения, недопустимы непосильные работы и насильственное откармливание, ибо следует обеспечить нормальный физический рост. По достижении возмужалости подростки в течение трех лет должны изучать грамоту, музыку, рисование. По мнению Аристотеля, всякое обучение и всякое основанное на размышлении учение исходит из уже имеющегося знания. Он обращает внимание на то, что обучение надо иногда начинать не с первого и не с того, что есть начало в предмете, а оттуда, откуда легче всего научиться. Размышляя о путях и средствах организации обучения, Аристотель исходил из убеждения, что внешние впечатления накапливаются человеком по законам ассоциаций, которые бывают трех видов — сходства, контраста и смежности, т.е. следования друг за другом.

После наступления половой зрелости, считал Аристотель, подростков возможно подвергнуть трудам и принудительному питанию, но нельзя заставлять одновременно работать и умственно, и физически. Та часть «Политики», где Аристотель рассматривает вопросы воспитания юношей, не сохранилась. Однако в «Риторике» Стагирит дал емкую характеристику этому возрасту. «Юноши, — писал он, — по своему нраву склонны к желаниям, а также склонны исполнять то, чего желают... Но они вовсе не корыстолюбивы, потому что еще не испытали нужды... Они не злы, а добродушны, потому что еще не видели много низостей. Они легковерны, потому что еще не во многом были обмануты. Они исполнены надежд...» Все эти возрастные особенности необходимо учитывать при организации образования юношей.

По мнению Стагирита, нравственное воспитание является необходимой подготовкой для изучения науки о государстве, т.е. для

получения политического образования. Аристотель считал, что юноши являются неподходящими слушателями науки о государстве, во-первых, в силу своей неопытности в житейских делах, из которых исходят и с которыми связаны политические рассуждения, а во-вторых, потому, что, обуреваемые страстями, они не могут контролировать свои поступки. Задачей же изучения науки о государстве является не познание, а формирование правильного поведения. Для тех, чьи стремления и поступки согласованы с рассуждением, знать подобные вещи будет в высшей степени полезно.

Определяя принципы отбора содержания образования, Стагирит пишет, что из числа полезных предметов должны изучаться те, которые действительно необходимы, но не все: «Поскольку все занятия делятся на такие, которые приличны для свободнорожденных людей, и на такие, которые свойственны несвободным, то, очевидно, следует участвовать лишь в тех полезных занятиях, которые не обратят человека, участвующего в них, в ремесленника... Ремесленными мы называем такие искусства и занятия, которые исполняются за плату: они лишают людей необходимого досуга и принижают их» («Политика»). Ограничивает Аристотель и изучение свободных наук, ибо чрезмерное увлечение ими, по его мнению, также уменьшает возможность досуга.

Обычно изучали грамматику, гимнастику, рисование и музыку. Грамматика и рисование имели практическое значение и полезны в житейском обиходе. Грамотность нужна для государственной деятельности, для ведения денежных дел, для домоводства, для научных занятий. Рисование развивает глаз, помогая оценивать произведения искусства. Гимнастика способствует развитию мужества и телесных сил, укрепляет здоровье. Музыка необходима для заполнения досуга, который является определяющим началом для всего.

Особыми воспитательными функциями наделял Аристотель искусство, причем разные его виды играли различную воспитательную задачу. Так, трагедия (или драма как род искусства) имела особую функцию «очищения» («катарсис») человеческих аффектов во время эмоционального переживания публикой трагической судьбы героев. Речь шла о функции, необходимой для всего полиса, то есть для всего взрослого населения, посещающего театр — зрелище демократическое, куда приходили как «благородные» граждане, так и ремесленники, наемные рабочие. Античная трагедия была «детищем толпы, демоса» в полном смысле этого слова. В своей «очищающей» роли она выступала как одно из важнейших орудий социальной интеграции.

Однако трагедия не выполняла более высокие, с точки зрения Аристотеля, задачи общественного воспитания, связанные с качественным формированием личности свободнорожденных граждан и заполнением их досуга. К таким видам искусства относились, прежде всего, музыка, затем пластические искусства. В них задача воспитания, по Аристотелю, заключалась в культивирова-

нии аффектов будущих граждан, в том, чтобы научить их «правильно» страдать и «правильно» радоваться, как это отвечает требованиям высокой нравственности. Так Аристотель этику связал с эстетикой, когда хорошо воспитанный человек подобен эстетически развитому человеку, у которого зрение и слух настроены только на восприятие прекрасного в жизни.

Аристотель настаивает на необходимости давать такое образование, которое достойно свободнорожденного человека и прекрасно само по себе, а не исходя из его полезности и необходимости. Аристотель считает неприличным для людей высоких душевных качеств, свободнорожденных искать одну лишь пользу. Стагирит считает, что души и телесная организация различны у рабов и свободных людей. У свободных душа и телесная организация должны быть пригодны для политической жизни, которая разделяется на деятельность в военное и в мирное время, хотя одни могут иметь только свободные тела, а другие — только свободные души.

Пайдейя Аристотеля — это пайдейя свободного, полноправного гражданина. Она ориентирована на идеал общего образования, призванного сформировать в человеке способности, стремления к восприятию культурных ценностей, выработать у него умение правильно судить обо всем, а не делать из него профессионала в той или иной области знаний. Добродетельный в частном, пишет он, и образован применительно к частному, а вообще добродетельный образован всесторонне.

Поступки человека, его реальное поведение являются, по мнению Аристотеля, важнейшим критерием результативности педагогических усилий. Наблюдая за достойным человеком, судят о нем по его делам, поскольку иначе невозможно обнаружить, какому выбору он следовал. **Огромной заслугой Стагирита стало то, что он связал моральную добродетель преимущественно с желанием, хотением, волей человека, который не просто должен знать, что есть хорошо и правильно, но и следовать этому знанию в своих поступках, вести себя соответственно этому знанию.**

Пытаясь приблизить философский идеал образования к реальной жизни, Аристотель, с одной стороны, утверждал необходимость развития у человека способности к философскому созерцанию, а с другой — искал пути и способы формирования должного (добродетельного) поведения. Аристотелю, как и его учителю Платону, присуща гуманистическая установка, согласно которой человек есть прежде всего существо духовное и самоутверждающее себя в познании, философствовании, созерцании.

Под влиянием идей Аристотеля в I в. до н.э. наиболее выдающийся представитель римского риторического образования Цицерон наполнил идеал риторического образования философским содержанием. Цицерон выдвинул широкую программу образования, необходимую, по его мнению, настоящему оратору. Цицерон, следуя Стагириту, настаивал на изучении философии (прежде всего

этики), которая должна дать будущему оратору глубокое знание человеческой природы и понимание сущности добродетели.

Подлинные сочинения Аристотеля распадаются на три класса: опубликованные при жизни литературно обработанные диалоги; собрания материалов и выписок, служащих эмпирической базой для размышлений, на которые ссылались современники и ученики Аристотеля; и собственно научные трактаты философа, ставшие доступными для прочтения только в I в. до н.э., когда римский император Сулла, захватив Афины, присвоил себе библиотеку ученого и привез ее в столицу. Первые два класса утрачены навсегда, а известные и дошедшие до нас сочинения Аристотеля восходят к своду сохранившихся византийских рукописей, переведенных в VI в. на латинский и персидский (пехлеви) языки, а в IX в. — на арабский язык. В Багдаде возникает философская академия (Дом мудрости), основанная на комментировании текстов Аристотеля. С XI в. Испания стала местом встречи арабской и латинской культур и передачи латинскому Западу бережно хранимого арабами наследия античного философа.

С этого времени сочинения Аристотеля обрели новую жизнь в Европе, здесь зародилась научная традиция их изучения. Под влиянием его идей в христианском богословии возникла «школьная наука» — схоластика. На учение Аристотеля опирался в XIII в. Фома Аквинский, создатель идеологии католицизма, дожившей до XX в. Произведения Стагирита интенсивно изучались в средневековых университетах, а его «философия о человеческом» («философ про гуманос») вошла составной частью в разработку философии гуманизма эпохи Возрождения.

Стагирит заложил основы теории сенсуализма (познание посредством чувственных ощущений), оказавшей огромное влияние на развитие педагогической мысли. Именно сенсуалистические взгляды во многом определили педагогический оптимизм Аристотеля, увидевшего в человеке «чистую доску», на которой искусный наставник может начертать добрые письма. На это обстоятельство обратили внимание основоположник научной педагогики Я.А.Коменский (XVII в.), философы и педагоги XVIII в. Дж.Локк, Д.Гартли, Д.Пристли, Д.Дидро, чьи идеи получили свое последовательное воплощение в педагогике ассоцианизма И.Гербарта (XIX в.).

Педагогическая философия Аристотеля и по способу постановки проблем, и по способу аргументации их решений, и по форме изложения, и по своему содержанию была устремлена в будущее. Она помогала осмыслению вопросов теории и практики образования на протяжении двадцати трех столетий, способствовала интеллектуально-духовным исканиям многих великих наставников человечества.

*Г.Б. Корнетов*

## ОТ ПЕРВОГО ЧИТАТЕЛЯ-ФИЛОСОФА

*Всегда трудно от высокой теории, тем более «метафизики», то есть философии, выходящей за рамки природы к универсальным первоначалам бытия, опускаться в долину, где живут и взаимодействуют конкретные люди. Если законы Космоса, согласно античной традиции, пронизаны Красотой и Разумом, то этого нельзя сказать о мире человеческом. Однако для философов Древней Греции этот факт не был пугающим. Наоборот, они были убеждены, что, познав всеобщие законы бытия, люди с радостью обратятся к их исполнению и обретут искомое счастье. Таков и Аристотель — гигантская фигура античной культуры. Постараемся понять истоки его оптимизма.*

*И.А.Бирич*

# МЕТАФИЗИКА

## КНИГА ПЕРВАЯ

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

*Последние исследования творчества Аристотеля показали, что философ писал свои труды параллельно трудам своего учителя Платона, поднимая в них ту же проблематику. Так, его «Метафизика» как бы отвечала лекциям Платона, посвященным идее Блага, а диалоги Платона «Филеб», «О поэтах», «Гомеровские вопросы», трактат «Законы» заставили Аристотеля написать несколько вариантов «Поэтики», «Риторики», «Большой этики». Полемика в Академии Платона по вопросу об абсолютном мире идей обратила взор Аристотеля к космологии, к миру природы. В годы странствий он продолжает изучать и описывать различные формы живой материи (растения, животных, человека), пишет трактат «О душе». Во второй афинский период Аристотель систематизирует все им написанное и разделяет философию на три раздела: теоретическую (умозрительную), цель которой — знание ради знания, практическую, цель которой — знание ради деятельности, и поэтическую (творческую), цель которой — знание ради искусства. Теоретические науки обладают ценностным приоритетом над практическими и поэтическими. Предлагаемые первые два отрывка из «Метафизики» и «О душе» Аристотеля относятся к теоретической философии.*

---

Фрагменты в переводе А.В.Кубицкого печатаются по изданию: Аристотель. Метафизика //Соч.: В 4 т. — Т.1. — М., 1975. — С.65—70, 94—98

**В** *Знаменательное начало. И не только потому, что афинские мыслители традиционно отдавали дань уважения культуре Афины — богини мудрости. На сегодняшнем языке это утверждение означает, что потребность в познании и способность мышления как таковая заложены в Homo Sapiens генетически. И никуда нам от этого факта не уйти. Не развивая мышление, не удовлетворяя своей любознательности, мы удаляемся от своей человеческой природы.*

---

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах].

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому живот-

ные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности помнить; причем сообразительны, но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных; научиться же способны те, кто помимо памяти обладает еще и слухом.

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почти одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол, — и правильно говорит, — а неопытность — случай. Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, — это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным, при сильной лихорадке), — это дело искусства.

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием (logon echein), но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство — знание общего, вся-

кое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, — для кого быть человеком есть нечто привходящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т.е. знают причину. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они

**NB** *О каком «искусстве» (на языке Аристотеля искусство есть синоним особой деятельности — «технэ») может идти речь в трактате по метафизике?! Несомненно, об искусстве духовного наставника, об учителе — знатоке всеобщих причин бытия. Чему же может научить такой учитель? Искусству жить по законам бытия!*

больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. (А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники — по привычке.) Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока — спо-

собность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

Далее, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают «почему», например, почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно потому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни — для удовлетворения необходимых потребностей, другие — для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде

всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

... цель рассуждения — показать теперь, что так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

Так как мы ищем именно эту науку, то следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость. Если рассмотреть те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, достигнем здесь больше ясности. Во-первых, мы предполагаем, что мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мы считаем мудрым того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека (ведь воспринимание чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего

**В** *Если философия — это по-гречески «любовь к мудрости», то, давая целых пять убедительных и на сегодня признаков мудрости, Аристотель тем самым определяет философию как самое ГЛАВНОЕ учение о жизни.*

мудрого в этом нет). В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин, и, [в-четвертых], что из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы, а [в-пятых], та, которая главенствует,

— в большей мере, чем вспомогательная, ибо мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему — тот, кто менее мудр.

Вот каковы мнения и вот сколько мы их имеем о мудрости и мудрых. Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некотором смысле он знает все подпадающее под общее. Но, пожалуй, труднее всего для человека познать именно это наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами: ведь те, которые исходят из меньшего числа [предпосылок], более строги, нежели те, которые приобретаются на основе прибавления (например, арифметика более строга, чем геометрия). Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присущи науке о том, что наиболее достойно познания, ибо тот, кто предпочитает знание ради знания, больше всего предпочтет науку наиболее совершенную, а такова наука о наиболее достойном познания. А наиболее достойны познания

**NB** *Философия — главное учение о жизни еще и потому, что дает самый ЦЕННЫЙ взгляд на нее, так как определяет НАИЛУЧШУЮ ЦЕЛЬ жизни, которой является БЛАГО в каждом отдельном случае. Таким образом, у блага объективная (всеобщая), а не субъективная природа, что делает философию хоть и умозрительным, интеллектуальным учением, но не абстрактным, отвлеченным, а ценностным, отвечающим на очень важный для человека вопрос «зачем?».*

---

людей философствовать. причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о

**NB** *Интересен мотив, выделяемый Аристотелем, что способствует появлению у человека любви к мудрости. «Удивление побуждает людей философствовать» — какой неожиданный афоризм! Ведь за данным чувством стоит признание своего незнания, некой пустоты, которую необходимо заполнить истиной, как об этом говорил еще Сократ. Для Аристотеля же важно здесь подчеркнуть, что истина приходит только к тем, кто любит ее бескорыстно — ради нее самой. Какое полезное наблюдение. Если мы хотим, чтобы наши дети учились с интересом, давайте их по-хорошему удивлять. Во всем!*

---

первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им подчинено. И наука, в наибольшей мере главенствующая и главнее вспомогательной. — та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще — наилучшее.

Итак, из всего сказанного следует, что имя [мудрости] необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины: ведь и благо, и «то, ради чего» есть один из видов причин. А что это не искусство творения, объяснили уже первые философы. Ибо и теперь и прежде удивление побуждает

людей философствовать. причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это, а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так что, по словам Симонида, «бог один иметь лишь мог бы этот дар», человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания. Так вот, если поэты говорят правду и если зависть — в природе божества, то естественнее всего ей проявляться в этом случае, и несчастны должны бы быть все, кто неумерен. Но не может божество быть завистливым (впрочем, и по пословице «лгут много песнопевцы»), и не следует какую-либо другую науку считать более ценимой, чем эту. Ибо наиболее божественная наука также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта — в двойном смысле. А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только, или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной.

Вместе с тем овладение этой наукой должно некоторым образом привести к тому, что противоположно нашим первоначальным исканиям. Как мы говорили, все начинают с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрел причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой. А под конец нужно прийти к противоположному — и к лучшему, как говорится в пословице, — как и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, как если бы диагональ оказалась соизмеримой.

Итак, сказано, какова природа искомой науки и какова цель, к которой должны привести поиски ее и все вообще исследование. <...>

## **КНИГА ВТОРАЯ (а)**

### **ГЛАВА ПЕРВАЯ**

Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но когда все это складывается, получается заметная ветчина. Поэтому если дело обстоит примерно так, как у нас говорится в пословице: «Кто же не попадет в ворота [из лука]?», то в этом отношении исследовать истину легко; однако, что, обладая некоторым целым, можно быть не в состоянии владеть частью, — это показывает трудность исследования истины.

Но поскольку трудность двоякая, причина ее, быть может, не в вещах, а в нас самих: действительно, каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего. И справедливо быть признательным не только тем, чьи мнения мы можем разделить, но и тем, кто высказался более поверхностно: ведь и они в чем-то содействовали истине, упражняя до нас способность [к познанию]. В самом деле, если бы не было Тимофея, мы не имели бы многих лирических песен; а если бы не было Фринида, то не было бы Тимофея. То же можно сказать и о тех, кто говорил об истине, — от одних мы позаимствовали некоторые мнения, а благодаря другим появились эти.

Верно также и то, что философия называется знанием об истине. В самом деле, цель умозрительного знания — истина, а цель знания, касающегося деятельности, — дело: ведь люди деятельные даже тогда, когда они рассматривают вещи, каковы они, исследуют не вечное, а вещь в ее отношении к чему-то и в настоящее время. Но мы не знаем истины, не зная причины. А из всех вещей тем или иным свойством в наибольшей степени обладает

**NB** *Это мысль о том, чтобы любое конкретное явление объяснять восхождением его причин к высшему бытию. Такая истина звучит очень убедительно в аудитории, даже школьной, — сама проверяла.*

та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим; например, огонь наиболее тепел, потому что он и для других вещей причина тепла. Так что и наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами и причина их бытия не

в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

Ясно, во всяком случае, что имеется некоторое начало и что причины существующего не беспредельны — ни в смысле беспредельного ряда, ни по виду. В самом деле, не может одно возникать из другого как из материи беспредельно, например: плоть из земли, земля из воздуха, воздух из огня, и так безостановочно; точно так же и то, откуда начало движения, не составляет беспредельного ряда, например так, что человек приведен в движение воздухом, воздух — солнцем, солнце — враждой и так далее без конца. Подобным же образом и цель не может идти в бесконечность — хождение ради здоровья, здоровье ради счастья, счастье ради чего-то еще, и так беспрестанно одно ради другого. И точно так же дело обстоит и с сущью бытия вещи. Ибо в отношении средних [звеньев], вне которых имеется что-то последнее и что-то предшествующее, предшествующее необходимо должно

быть причиной последующего. Если нам надо сказать, что из этих трех есть причина, то мы укажем первое, во всяком случае не последнее, ибо то, что в конце, ни для чего не есть причина; но и не среднее, ибо оно причина только одного (при этом не имеет никакого значения, будет ли одно среднее или больше, бесконечное ли множество средних [звеньев] или конечное). У беспредельного в этом смысле и у беспредельного вообще все части одинаково средние, вплоть до ныне рассматриваемой; так что если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины.

Но точно так же и по направлению вниз нельзя идти в бесконечность, если по направлению вверх имеется начало, так, чтобы из огня возникала вода, из воды — земля, и так беспрестанно какой-нибудь другой род. В самом деле, в двух смыслах можно говорить, что одно возникает из другого (помимо тех случаев, когда «одно из другого» означает «одно после другого», например Олимпийские игры «из» Истмийских): или так, как из мальчика, который изменяется, — взрослый мужчина, или так, как воздух из воды. Говоря «как взрослый мужчина из мальчика», мы имеем в виду «как возникшее — из того, что прежде возникало, или завершенное — из того, что прежде завершалось» (здесь всегда есть что-то промежуточное: как между бытием и небытием — возникновение, так и возникающее — между сущим и не-сущим; ведь учащийся — это становящийся знаток, и именно это мы имеем в виду, когда говорим, что «из» учащегося возникает знаток.) А «как из воздуха — вода» означает возникновение через уничтожение одного из них. Поэтому в первом случае нет взаимного перехода, и взрослый мужчина не становится мальчиком (ибо здесь из возникновения возникает не то, что находится в возникновении, а то, что существует после возникновения; и точно так же день — «из» утра, потому что день — после утра, и поэтому утро не может возникать из дня). А во втором случае имеет место взаимный переход. Но и в том и в другом случае невозможно идти в бесконечность. Действительно, в первом случае промежуточное необходимо имеет конец, а во втором одно переходит в другое; причем уничтожение одного из них есть возникновение другого.

Вместе с тем первое, будучи вечным, не может уничтожиться; в самом деле, так как возникновение по направлению вверх не беспредельно, то необходимо, чтобы не было вечным то, из чего как из первого возникло что-то через его уничтожение.

Далее, «то, ради чего» — это конечная цель, а конечная цель — это не то, что существует ради другого, а то, ради чего существует другое; так что если будет такого рода последнее, то не будет беспредельного движения; если же нет такого последнего, то не будет конечной цели. А те, кто признает беспредельное [движение], невольно отвергают благо как таковое; между тем никто не принимался бы за какое-нибудь дело, если бы не намеревался прийти к какому-нибудь пределу. И не было бы ума у поступаю-

**NB** *Серьезнейшая и труднейшая для современных философов идея о телеологичности, то есть целенаправленности мира в своем развитии к своему пределу, который есть БЛАГО. И как изящно Аристотель иллюстрирует эту идею, ссылаясь на всем известный факт взросления ребенка, подчеркивая, что это не просто количественные изменения в нем, а качественное становление знатока (вспомним, что это человек, знающий причины) из учащегося, который пока еще просто набирается житейского опыта. Конечная цель для него как идеал развития, или предел, то есть благо, уже существует в самом факте этого развития. Не достигая данного предела или хотя бы не устремляясь к нему, человек бессознательно нарушает законы бытия и своей собственной природы. Чем не критерий учебного и воспитательного процесса? Если, конечно, верить Аристотелю.*

---

щих так, ибо тот, кто наделен умом, всегда действует ради чего-то, а это нечто — предел, ибо конечная цель есть предел.

Но точно так же и суть бытия вещи нельзя сводить к другому определению, более пространному: ведь предшествующее определение всегда есть определение в большей мере, а последующее — нет; если же первое не есть определение сути бытия вещи, то еще менее последующее. Далее, те, кто так утверждает, уничтожают знание: ведь невозможно знать, пока не доходят до неделимого. И познание [в таком случае] невозможно, ибо как можно мыслить то, что беспредельно в этом смысле? Ведь здесь дело не так обстоит, как с линией, у которой деление, правда, может осуществляться безостановочно, но которую нельзя помыслить, не прекратив его; так что, кто хочет обозреть ее в беспредельной делимости, тот не может исчислять ее отрезки. Но в движущейся вещи необходимо мыслить и материю. И ничто беспредельное не может иметь бытие; а если и не так, то во всяком случае существо (to einai) беспредельного не беспредельно.

С другой стороны, если бы были беспредельны по количеству виды причин, то и в этом случае не было бы возможно познание: мы считаем, что у нас есть знание тогда, когда мы познаем

причины; а беспредельно прибавляемое нельзя пройти в конечное время.

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Усвоение преподанного зависит от привычек слушателя; какие у нас сложились привычки, такого изложения мы и требуем, и то, что говорят против обыкновения, кажется неподходящим, а из-за непривычности — более непонятным и чуждым, ибо привычное более понятно. А какую силу имеет привычное, показывают законы, в которых то, что выражено в форме мифов и по-детски просто, благодаря привычке имеет большую силу, нежели знание самих законов. Одни не воспринимают преподанного, если излагают математически, другие — если не приводят приме-

3 *Это замечание Аристотеля как раз по части так называемых «педагогических технологий». Они хороши для усвоения уже готовых знаний, но вот добывать их с помощью технологий, то есть «учиться удивлению», никак нельзя.*

ров, третьи требуют, чтобы приводилось свидетельство поэта. И одни хотят, чтобы все излагалось точно, а других точность тяготит или потому, что они не в состоянии связать [одно с другим], или потому, что считают точность мелочностью. В самом деле, есть у точности что-то такое, из-за чего она как в делах, так и в рассуждениях некоторым кажется низменной. Поэтому надо приучиться к тому, как воспри-

нимать каждый предмет, ибо нелепо в одно и то же время искать и знание, и способ его усвоения. Между тем нелегко достигнуть даже и одного из них.

А математической точности нужно требовать не для всех предметов, а лишь для нематериальных. Вот почему этот способ не подходит для рассуждающего о природе, ибо вся природа, можно сказать, материальна. А потому надлежит прежде всего рассмотреть, что такое природа. После этого станет ясным и то, чем занимается учение о природе (и есть ли исследование причин и начал дело одной или нескольких наук).

# О ДУШЕ

## КНИГА ПЕРВАЯ

### Глава первая

Признавая познание делом прекрасным и достойным, но ставя одно знание выше другого либо по степени совершенства, либо потому, что оно — знание о более возвышенном и удивительном, было бы правильно по той и другой причине отвести исследованию о душе одно из первых мест. Думается, что познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть какбы начало живых существ. Так вот, мы хотим исследовать и познать ее природу и сущность, затем ее проявления, из которых одни, надо полагать, составляют ее собственные состояния, другие же присущи — через посредство души — живым существам.

Добиться о душе чего-нибудь достоверного во всех отношениях и безусловно труднее всего. Поскольку искомое обще многим другим [знаниям] — я имею в виду вопрос о сущности и о сути вещи (*to ti esti*), — можно бы, пожалуй, предположить, что есть какой-то один путь познания всего того, сущность чего мы хотим познать, также как есть один способ показать приводящие свойства вещи, так что следовало бы рассмотреть этот путь познания. Если же нет какого-то одного и общего пути познания сути вещи, то становится труднее вести исследование: ведь нужно будет найти для каждого предмета какой-то особый способ. И даже когда станет ясно, что этот способ есть доказательство, деление или какой-нибудь другой путь познания, остается еще много затруднений и возможных ошибок; надо подумать о том, из чего исходить: ведь для разного начала различны, например для чисел и плоскостей.

Быть может, прежде всего необходимо определить, к какому роду [сушего] относится душа и что она такое; я имею в виду, есть ли она определенное нечто (*tode ti*), т.е. сущность, или же качество, или количество, или какой-нибудь другой из различных нами родов сушего (*kategoriai*); далее, относится ли она к тому, что

---

Фрагменты в переводе П.С.Попова печатаются по изданию: Аристотель. О душе // Соч.: В 4 т. Т.1. — М., 1975. — С.371—374. 394—405, 433—444.

**В** *Неологизм Аристотеля, как и его же термин «энергия», определяет переход возможности, потенции явления в действительность, актуальность. Причем, если «энергия» означает сам переход, то «энтелехия» (от греч. «теле» — цель) — конечный идеал этого перехода. Для определения души как сущности живого организма это очень важное начало рассуждений.*

---

шади, собаки, человека, бога (живое же существо как общее есть либо ничто, либо ничто последующее. Подобным же образом обстоит дело и со всякой другой высказываемой общностью.) Далее, если имеется не множество душ, а только часть души, то возникает вопрос: нужно ли сначала исследовать всю душу или ее части? Трудно также относительно частей определить, какие из них различаются между собой по природе и нужно ли сначала исследовать части или же виды их деятельности (например, мышление или ум, ощущение или способность ощущения). И точно так же относительно других способностей души. Если же нужно сначала исследовать виды ее деятельности, то опять-таки можно было бы поставить вопрос, не следует ли сначала рассмотреть то, что им противоположит, например: ощущаемое прежде способности ощущения, мыслимое — прежде мыслительной способности. По-видимому, полезно не только знать суть вещи для исследова-

существует в возможности, или, скорее, есть некоторая энтелехия: ведь это имеет немаловажное значение.

Следует также выяснить, состоит ли душа из частей или нет и однородны ли все души или нет. И если не однородны, то отличаются ли они по виду или по роду. Это нужно выяснить потому, что те, кто говорит о душе и исследует ее, рассматривают, по-видимому, лишь человеческую душу. Не должно ускользать от нас и то, одно ли определение души, как, например, определение живого существа одно, или душа каждого рода имеет особое определение, как, например, душа лошади,

собаки, человека, бога (живое же существо как общее есть либо ничто, либо ничто последующее. Подобным же образом обстоит дело и со всякой другой высказываемой общностью.) Далее, если имеется не множество душ, а только часть души, то возникает вопрос: нужно ли сначала исследовать всю душу или ее части? Трудно также относительно частей определить, какие из них различаются между собой по природе и нужно ли сначала исследовать части или же виды их деятельности (например, мышление или ум, ощущение или способность ощущения). И точно так же относительно других способностей души. Если же нужно сначала исследовать виды ее деятельности, то опять-таки можно было бы поставить вопрос, не следует ли сначала рассмотреть то, что им противоположит, например: ощущаемое прежде способности ощущения, мыслимое — прежде мыслительной способности. По-видимому, полезно не только знать суть вещи для исследования причин приводящих свойств сущностей, как, например, в математике: что такое прямое, кривое, что такое линия и плоскость для выяснения того, скольким прямым равны углы треугольника, но и обратное: знание приводящих свойств вещи весьма много способствует познанию ее сути. В самом деле, когда мы благодаря нашей способности представления в состоянии [мысленно] воспроизвести приводящие свойства вещи, все или большинство, мы можем самым надлежащим образом говорить также о сущности. Ведь начало всякого доказательства — это [установление] сути вещи. Таким образом, ясно, что мож-

**В** *Камешек в огород софистов, обучавших риторику: они готовы были одновременно доказать правильность двух противоположных тезисов и называли такое доказательство диалектикой. С Аристотеля начинается разработка теории познания (греч. «гносеология» — учение о знании) — одной из основных философских дисциплин, востребованных в течение 2,5 тысяч лет. Она способствует не просто правильному мышлению, а*

*прежде всего наноже-  
нию истины. И начинает-  
ся процесс познания с по-  
иска сущности явления  
или вещи.*

---

но было бы назвать диалектическими  
и пустыми все те определения, при  
помощи которых не только нельзя  
объяснить привходящие свойства, но  
даже нелегко составить предположе-  
ния о них.

Вызывает затруднение и [изучение] состояний души: все ли они принадлежат также и тому, что обладает ею, или есть среди них нечто присущее лишь самой душе. Это, конечно, необходимо выяснить, хотя и нелегко. В большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например: при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе мышление. Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела. Если же имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственные одной душе, то она могла бы существовать отдельно от тела. А если нет ничего присущего ей одной, то, значит, она не может существовать отдельно, а с ней дело обстоит так же, как с прямой линией, которая, поскольку она прямая, имеет много привходящего, например то, что она может касаться медного шара лишь в одной точке; однако прямая линия будет касаться его не как отдельно существующая: ведь она неотделима от тела, поскольку она всегда существует вместе с тем или иным телом.

По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело. Иногда бывает так, что человека постигает большое и очевидное горе, а он не испытывает ни возбуждения, ни страха; иногда же маловажные и незначительные поводы вызывают волнение, а именно когда тело приходит в возбуждение и оказывается в таком состоянии, как при гневе. Это еще более очевидно в тех случаях, когда не происходит ничего такого, что должно было бы возбуждать страх, и тем не менее они приводят в состояние человека, испытывающего страх. Если дело обстоит так, то ясно, что состояния души имеют свою основу в материи. Поэтому их определения должны быть именно такого рода, например: гнев — это некоторое движение такого-то тела (или его части, или его способности), вызванное тем-то ради того-то. Вот почему изучение всей души или такого рода состояний ее есть дело рассуждающего о природе. Однако рассуждающий о природе и диалектик по-разному определили бы каждое из этих состояний души, например что такое гнев. А именно: диалектик определил бы гнев как стремление отомстить за оскорбление или что-нибудь в этом роде; рассуждающий же о природе — как кипение крови или жара около сердца. Последний приводит в объяснение материя, первый — форму и сущность, выраженную в

*А вот и иллюстрация того, как при описании вещи возникает истинное утверждение и приблизительное. Да, есть ее самое общее определение, данное в понятии, например дом. Есть набор материалов, из которых он возведен. Но ни то ни другое не является сутью данного конкретного дома. Сутью же его является его назначение (цель, или энтелехия, или форма, по Аристотелю), например данный дом — дворец или храм.*

---

Или же скорее тот, кто исходит из того и другого? Но кто же такой в таком случае каждый из первых двух? Разве есть закон, кто изучал бы состояния материи, неотделимые от нее, и не рассматривал бы их как отделимые? Рассуждающий же о природе изучает все виды деятельности и состояния такого тела и такой-то материи. А то, что не таково, изучает другой, при случае — сведущий в искусстве, например строитель или врачеватель; свойства же, которые хотя и неотделимы от тела, но, поскольку они не состояния определенного тела и берутся отвлеченно от тела, изучает математик; отделенное же от всего телесного как таковое изучает тот, кто занимается первой философией.

**В** *Первая философия — это учение о первоначалах бытия (греч. «онтология» — учение о сущем). Для Аристотеля это универсальные философские категории, объясняющие сложную динамику постоянного взаимодействия материи и «формы». Отсюда должен начинаться любой поиск истины, и понимание природы человека, его души в том числе.*

---

определении (logos). Ведь сущность вещи, выраженная в определении, есть ее форма, и если вещь имеется, то форма необходимо должна находиться в определенной материи: например, сущность дома, выраженная в определении, такова: дом есть укрытие, защищающее от разрушительных действий ветров, дождей и жары; другой же скажет, что дом состоит из камней, кирпичей и бревен, а третий будет говорить о форме в них, имеющей такие-то цели.

Итак, кто из них есть рассуждающий о природе? Тот ли, кто касается лишь материи, не обращая внимания на выраженную в определении сущность, или тот, кто касается только ее?

Но нужно вернуться к исходной точке нашего рассуждения. Мы сказали, что состояния души неотделимы от природной материи живых существ так, как неотделимы от тела отвага и страх, а не в том смысле, в каком неотделимы от тел линия и плоскость. <...>

## КНИГА ВТОРАЯ

### Глава первая

Итак, под сущностью (души) мы разумеем один из родов сущего; к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным не-

**NB** Понятно, что человек состоит из материи, как любая вещь. Но... это живая материя. И нужно поэтому дать определенную жизнь как таковой. Аристотель для этого использует свой «онтологический ключ», расшифровать который мы можем только благодаря новейшим открытиям в биологической науке. Во-первых, многосоставность живого организма подтверждается учением о живой клетке, являющейся субстратом его различных органов, выполняющих при этом специализированные функции. Во-вторых, за понятием «форма» в качестве «образа» совершенного развития материи мы, безусловно, видим геном данного организма. Его-то Аристотель и называет «душой». Она хранит «знание» («энтелехию»), т.е. наследственную информацию о родовом назначении своего вида, и имеет механизм, отвечающий за свое собственное правильное становление в данной материи и развитие в конкретных условиях — «деятельность созерцания», или «энергию». Вот почему «знание» предшествует «созерцанию». Согласимся, что при такой интерпретации целостное понятие «души» становится не менее существенным, чем научное определение генома через химическую формулу ДНК.

---

что, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы. Материя есть возможность, форма же — энтелехия, и именно в двойном смысле — в таком, как знание, и в таком, как деятельность созерцания.

По-видимому, главным образом тела, и притом естественные, суть сущности, ибо они начала всех остальных тел. Из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет. Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом. Таким образом, всякое естественное тело, причастное жизни, есть сущность, притом сущность составная.

Но хотя оно есть такое тело, т.е. наделенное жизнью, оно не может быть душой. Ведь тело не есть нечто принадлежащее субстрату, а скорее само есть субстрат и материя. Таким образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же [как форма] есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела. Энтелехия же имеет двойкий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле, как знание. Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же — с обладанием, но без действия. У одного и того же человека знание по своему происхождению предшествует деятельности созерцания.

Именно поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами. Между тем части растений также суть органы, правда, совершенно простые, как, например, лист есть покров для скорлупы, а

скорлупа — покров для плода, корни же сходны с ртом: ведь и то и другое вбирает пищу. Итак, если нужно обозначить то, что общее всякой душе, то это следующее: душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами. Потому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть. Ведь хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле.

Итак, сказано, что такое душа вообще. А именно: она есть сущность как форма (logos), а это — суть бытия такого-то тела, подобно тому как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие, например топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако же это только топор. Душа же есть суть бытия и форма (logos) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя. Сказанное нужно рассмотреть и в отношении частей тела. Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз. Сказанное же о части тела нужно приложить ко всему живому телу. А именно: как часть относится к части, так сходным образом совокупность ощущений относится ко всему ощущающему телу как ощущающему.

Но живое в возможности — это не то, что лишено души, а то, что ею обладает. Семя же и плод суть именно такое тело в возможности. Поэтому как раскалывание [для топора] и видение [для глаза] суть энтелехия, так и бодрствование; а душа есть такая энтелехия, как зрение и сила орудия, тело же есть сущее в возможности. Но так же как зрачок и зрение составляют глаз, так душа и тело составляют живое существо.

Итак, душа неотделима от тела; ясно также, что неотделима какая-либо часть ее, если душа по природе имеет части, ибо некоторые части души суть энтелехия телесных частей. Но, конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела. Кроме того, не ясно, есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельщик есть энтелехия судна.

Так в общих чертах пусть будет определена и описана душа.

## Глава вторая

Так как [всякое изучение] идет от неясного, но более очевидного к ясному и более понятному по смыслу, то именно таким образом попытаемся продолжить рассмотрение души. Ведь определение [предмета] должно показать не только то, что он есть,

как это делается в большинстве определений, но оно должно заключать в себе и выявлять причину. В настоящее время определение — это как бы выводы из посылок.

Итак, отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем, что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как полагают, и все растения наделены жизнью. Очевидно, что они обладают такой силой и таким началом, благодаря которым они могут расти и разрушаться в противоположных пространственных направлениях, а именно: не так, что вверх растут, а вниз — нет, но одинаково в обоих направлениях и во все стороны растут все растения, которые постоянно питаются и живут до тех пор, пока способны принимать пищу.

Эту способность можно отделить от других, другие же способности смертных существ от нее отделить нельзя. Это очевидно у растений: ведь у них нет никакой другой способности души.

Таким образом, благодаря этому началу жизнь присуща живым существам, но животное впервые появляется благодаря ощущению; в самом деле, и такое существо, которое не движется и не меняет места, но обладает ощущением, мы называем животным, а не только говорим, что оно живет.

Из чувств всем животным присуще прежде всего осязание. Подобно тому как способность к питанию возможна отдельно от осязания и всякого [другого] чувства, так и осязание возможно отдельно от других чувств (растительной или способной к питанию мы называем ту часть души, которой обладают также растения, а все животные, как известно, обладают чувством осязания. Какова причина этого, мы скажем позже).

**В** *А вот и перечень разных признаков живой материи. Самый общий и самый простой — способность расти (и размножаться отсюда) и способность ощущать у растений. У животных к ним прибавляется способность движения. У человека появляется четвертая фундаментальная способность — размышления. Естественно, что речь идет о трех разных видах живой души.*

---

Теперь же пусть будет сказано лишь то, что душа есть начало указанных способностей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением. А есть ли каждая из этих способностей душа или часть души и если часть души, то так ли, что каждая часть отделима лишь мысленно (logo) или также пространственно, — на одни из этих вопросов не трудно ответить, другие же вызывают затруднения. Так же как у некоторых растений, если их рассечь, части продолжают жить отдельно друг от друга, как будто в каждом таком растении имеет-

ся одна душа в действительности (entelecheia), а в возможности много, точно так же мы видим, что нечто подобное происходит у рассеченных на части насекомых и в отношении других отличительных свойств души. А именно: каждая из частей обладает ощущением и способностью двигаться в пространстве; а если есть ощущение, то имеется и стремление. Ведь где есть ощущение, там и печаль, и радость, а где они, там необходимо есть и желание.

Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего. А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить друг от друга вопреки утверждению некоторых. Что по своему смыслу (logos) они различны — это очевидно. А именно: способность ощущения отлична от способности составлять мнения, если ощущать — одно, а другое — иметь мнения. То же можно сказать и о каждой из других способностей, о которых шла речь.

Далее, одним животным присущи все способности, другим лишь некоторые, иным — только одна (а это и составляет видовое отличие у животных). По какой же причине — это следует рассмотреть в дальнейшем. То же самое и с чувствами. Одни животные обладают всеми чувствами, другие — некоторыми, третьи имеют только одно, самое необходимое — осязание.

Далее, о том, чем мы живем и ощущаем, говорится в двух значениях, точно так же как о том, чем мы познаем: мы познаем, во-первых, благодаря знанию; во-вторых, душой (ведь мы утверждаем, что познаем благодаря тому и другому); совершенно так же двояко и то, благодаря чему мы здоровы: во-первых, благодаря здоровью; во-вторых, благодаря какой-то части тела или всему телу. А из них знание и здоровье есть образ, некая форма, смысл и как бы деятельность способного к ним: знание — способного к познанию, здоровье — могущего быть здоровым. Ведь, по-видимому, действие способного к деятельности происходит в претерпеваемом и приводимом в соответствующее состояние. Так вот, то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем. — это душа, так что она есть некий смысл и форма, а не материя или субстрат. Как уже было сказано, о сущности мы говорим в трех значениях: во-первых, она форма, во-вторых, материя, в-третьих, то, что состоит из того и другого; из них материя есть возможность, форма — энтелехия. Так как одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело есть энтелехия души, а душа есть энтелехия некоторого тела. Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела и не есть какое-либо тело. Ведь душа есть не тело, а нечто принадлежащее телу, а потому она и пребывает в теле, и именно в определенного рода теле, и не так, как наши предшественники приравнивали ее к телу, не уточняя при этом, что это за тело и

каково оно, тогда как мы видим, что не любая вещь воспринимается любой. Тот же вывод можно получить путем рассуждения. Ведь естественно, что энтелехия каждой вещи бывает только в том, что вещь есть в возможности, т.е. в свойственной ей материи. Итак, из сказанного очевидно, что душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким [одушевленным существом].

**NB** *Очень важное место для правильного нашего понимания Аристотеля. Часто в учебниках по философии мы читаем, что Аристотель — чуть ли не родоначальник материализма, так как он был оппонентом Платона — признанного еще при жизни философа-идеалиста. Нет, они оба были детьми своей эпохи, не знавшей материализма в нашем понимании как позитивизма. Недаром ведь именно Аристотель вводит в философию жанр метафизики. Спор между двумя крупнейшими философами античной Греции был гносеологическим, они поразному отвечали на вопрос, как человеку удастся правильно познать мир. Это способность души, отвечал на него Аристотель, в ней-то и кроется смысл и цель человеческого организма, потому что жизнь возникла не случайно, а по законам Бытия.*

---

### Глава третья

Что касается упомянутых способностей души, то, как мы уже сказали, одним существам они присущи все, другим — некоторые из них, иным — только одна. Мы назвали растительную способность, способности стремления, ощущения, пространственного движения, размышления. Растениям присуща только растительная способность, другим существам — и эта способность, и способность ощущения; и если способность ощущения, то и способность стремления. Ведь стремление — это желание, страсть и воля; все животные обладают по крайней мере одним чувством — осязанием. А кому присуще ощущение, тому присуще также испытывать и удовольствие и печаль, и приятное и тягостное, а кому все это присуще, тому присуще и желание: ведь желание есть стремление к приятному. Далее, животные имеют ощущение, вызываемое пищей; именно осязание есть такое ощущение. В самом деле, все животные питаются чем-то сухим и влажным, теплым и холодным, а все это воспринимается посредством осязания. Другие ощущаемые свойства воспринимаются осязанием привходящим образом: ведь ни звук, ни цвет, ни запах ничего не прибавляют к питанию. Что касается вкуса, то он одно из осязательных ощущений. Голод и жажда — это желания, а именно: голод — желание сухого и теплого, жажда — холодного и влажного, вкус же есть как бы приправа к ним. Все это требует выяснения в дальнейшем, теперь же ограничимся утверждением, что животным, обладающим чувством осязания, присуще также стремление. А присуще ли им воображение, это еще не яс-

но и должно быть рассмотрено в дальнейшем. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве, иным — также способность размышления, т.е. ум, например людям и другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют.

<...> у одушевленных существ в последующем всегда содержится в возможности предшествующее, например: в четырехугольнике — треугольник, в способности ощущения — растительная способность. Поэтому надлежит относительно каждого существа исследовать, какая у него душа, например: какова душа у растения, человека, животного. Далее нужно рассмотреть, почему имеется такая последовательность. В самом деле, без растительной способности не может быть способности ощущения. Между тем у растений растительная способность существует отдельно от способности ощущения. В свою очередь, без способности осязания не может быть никакого другого чувства, осязание же бывает и без других чувств. Действительно, многие животные не обладают ни зрением, ни слухом, ни чувством обоняния. А из наделенных ощущениями существ одни обладают способностью перемещения, другие нет. Наконец, совсем немного существ обладают способностью рассуждения и размышления. А именно: тем смертным существам, которым присуща способность рассуждения, присущи также и все остальные способности, а из тех, кому присуща каждая из этих способностей, не всякому присуща способность рассуждения, а у некоторых нет даже воображения, другие же живут, наделенные только им одним. Что касается созерцательного ума (noys theoretikos), то речь о нем особая.

Таким образом, ясно, что рассмотрение каждой отдельной способности души есть наиболее подходящее исследование самой души.

#### Глава четвертая

Тому, кто хочет исследовать способности души, необходимо

**NB** *Интересная ассоциация возникает в связи с этим. Если пища объективно предшествует способности души расти в материи, то что же является «предметом» для такой способности души, как познание? Объективная форма существования информации, направленной на Благо! Она-то и есть «духовная пища» человека, питающая его разумную душу.*

выяснить, что такое каждая из них, далее исследовать все связанное с ней и все другое сопутствующее ей. Если же нужно уразуметь, что такое каждая из них, например: что такое мыслительная способность, способность ощущения и растительная способность, то до этого необходимо еще уразуметь, что такое мыслить и ощущать: ведь по смыслу все виды деятельности и действия предшествуют возможностям. Если это так и если к тому же до этих видов деятельности и действий необходимо исследовать предметы |воздействующие на способ-

ности души]. то по этой же причине необходимо было бы сначала определить эти предметы, каковы пища, ощущаемое и постигаемое умом.

Таким образом, нужно прежде всего поговорить о пище и воспроизведении. Ведь растительная душа присуща и другим, [а не только растениям], она первая и самая общая способность души, благодаря ей жизнь присуща всем живым существам. Ее дело — воспроизведение и питание. Действительно, самая естественная деятельность живых существ, поскольку они достигли зрелости, не изувечены и не возникают самопроизвольно, — производить себе подобное (животное — животное, растение — растение), дабы по возможности быть причастным к вечному и божественному. Ведь все существа стремятся к нему, и оно — цель их естественных действий. Цель же понимается двояко: ради чего и для кого.

**NB** *Простая иллюстрация божественности мира: Бытие не только заботится о сохранении разных видов жизни, но и приглашает человека к осознанному участию в этом процессе. Так об этом пишет Аристотель.*

Так как живое существо не в состоянии постоянно участвовать в вечном и божественном (ибо не может преходящее вечно и оставаться тем же, и быть постоянно единым по числу), то каждое из них причастно [божественному] по мере своей возможности: одно — больше, другое — меньше, и продолжает существовать не оно само, а ему подобное.

оставаясь единым не по числу, а по виду.

Итак, душа есть причина и начало живого тела. О причине говорится в различных значениях. Подобным же образом душа есть причина в трех смыслах, которые мы разобрали. А именно: душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел.

Что душа есть причина в смысле сущности — это ясно, так как сущность есть причина бытия каждой вещи, а у живых существ быть означает жить, причина же и начало этого — душа; кроме того, основание (logos) сущего и возможности — энтелехия.

Очевидно также, что душа есть причина и в значении цели. Ибо так же как ум действует ради чего-то, так и природа, а то, ради чего она действует, есть ее цель. А такая цель у живых существ по самой их природе есть душа. Ведь все естественные тела суть орудия души — как у животных, так и у растений, и существуют они ради души. Цель же понимается двояко: как то, ради чего, и как то, для кого.

Но и то первое, откуда пространственное движение, также есть душа. Впрочем, эта способность присуща не всем живым существам. Превращение и рост также происходят благодаря душе. Ведь ощущение есть, по-видимому, некоего рода превращение, а то, что не имеет души, не ощущает. Так же обстоит дело с ростом и упадком. Ведь не разрушается и не растет естественным

образом то, что не питается, а не питается то, что не причастно жизни.

Эмпедокл неправильно высказался об этом, замечая, что у растений, как прикрепленных корнями рост происходит по направлению вниз потому, что таково естественное направление движения [элемента] земли, а рост вверх происходит потому, что таково направление огня. В самом деле, «вверх» и «вниз» он понимает неправильно. Ведь вверх и вниз не одно и то же для всех и повсюду, и то, что для животных голова, то для растения — корни, если определять тождество и различие органов по их деятельности. Кроме того, что же в растениях скрепляет огонь и землю, имеющие противоположные направления? Они, конечно, разошлись бы, если бы не имелось чего-то, что препятствовало бы им в этом. А если такое имеется, то это и есть душа, причина роста и питания. Некоторые полагают, что вообще в природе огня заключена причина питания и роста, ибо кажется, что из всех тел или элементов только один огонь есть нечто питающееся и растущее. Поэтому можно было бы предположить, что и у растений, и у животных огонь вызывает питание и рост. На самом же деле огонь есть некоторым образом сопутствующая причина, во всяком случае не непосредственная, скорее душа есть такая причина. Ибо возрастание огня идет до бесконечности, пока имеется горючее вещество, между тем для всех естественных образований есть предел и соотношение (*logos*) величины и роста. А это зависит от души, а не от огня, скорее от выраженной в определенной сущности (*logos*), чем от материи.

Так как растительная способность и способность воспроизведения — одно и то же, то необходимо прежде всего рассмотреть питание. Именно эта деятельность отличает растительную способность от других. Полагают, что питание есть поглощение противоположного противоположным, но не всякого противоположного всяким противоположным, а того противоположного, которое не только своим возникновением, но и своим ростом обязано своей противоположности. Ведь многие противоположности возникают друг из друга, но не всегда в отношении количества, например состояние здоровья — из состояний болезни. По-видимому, и у упомянутых противоположностей не одинаковым образом одно есть питание для другого, но, [например], вода есть пища для огня, огонь же воду не питает. У простых тел большей частью дело обстоит, по-видимому, так, что одно есть пища, другое — питающееся. Однако здесь возникает трудность. А именно: одни утверждают, что подобное питается подобным и что так же происходит рост; другие же, как мы сказали, полагают обратное, что противоположное питается противоположным, поскольку подобное от подобного ничего не претерпевает, пища же изменяется и переваривается, а изменение есть для всего переход в противоположное или в нечто промежуточное. Далее, пища претерпевает изменение от питающегося, но питающееся

от пищи нет, так же как строитель не претерпевает изменения от материала, но материал от него претерпевает изменение. Единственное изменение строителя — переход от состояния бездействия к состоянию действия. Небезразлично, однако, что подразумевают под пищей: то, что получается в конце, или то, что имеется вначале. Если же имеют в виду и то и другое (и неперева- ренную и переваренную пищу), то приемлемы оба взгляда на пищу. В самом деле, поскольку пища не переварена, противоположное питается противоположным, поскольку же переварена — подобное питается подобным. Таким образом, очевидно, что в каком-то отношении оба взгляда и верны и неверны.

А так как ничто не частичное жизни не питается, то питаю- щееся, надо полагать, есть одушевленное тело, и именно по- скольку оно одушевленное, так что питание для одушевленного существенно, а не есть нечто привходящее. Но не одно и то же может быть пищей и способствовать росту. В самом деле, по- скольку одушевленное существо есть нечто количественное, оно растущее; поскольку же оно определенное нечто и сущность, оно питающееся. Ведь питание сохраняет сущность питающегося, которое существует до тех пор, пока оно питается, при этом пи- тание способствует порождению, но не того существа, которое питается, а подобного питающемуся. Ведь сущность питающего- ся уже существует, и ничто не порождает само себя, а сохраняет себя.

Таким образом, это растительное начало души есть способ- ность, которая сохраняет существо, обладающее ею, таким, ка- ково оно есть, а пища обеспечивает его деятельность; поэтому существо, лишенное пищи, не может существовать.

Мы различаем тройкое: питающееся, то, чем оно питается, и то, что питает; то, что питает, — это первая душа; питающееся — тело, обладающее душой; то, чем тело питается, — пища. Так как справедливо все называть в соответствии с целью, цель же

**NB** *Потребность в бес- сознательном размноже- нии есть всего-навсего способность раститель- ной души — некий ата- визм, доставшийся нам с доисторических времен.*

состоит здесь в воспроизведении себе подобного, то первой душой следует называть способность воспроизведе- ния себе подобного. И так как то, чем питается тело, двойкого рода (так же как двойкого рода и то, чем управляет- ся корабль, — рука и кормило: пер- вая — движущее и движущееся, вто- рое — только движущее), то необхо-

димо, чтобы всякая пища могла перевариваться, а переварива- ние пищи вызывается теплом; поэтому все одушевленное обладает теплом.

Вот что можно в общих чертах сказать о питании. Более по- дробное изложение этого надо дать в особом сочинении. <...>

## КНИГА ТРЕТЬЯ

### Глава четвертая

Что касается той части души, которою душа познает и понимает, — отделима ли она, притом отделима ли она не пространственно, а лишь мысленно, то необходимо рассмотреть, каково ее отличительное свойство и как именно происходит мышление.

Так вот, если мышление сходно с ощущением, то оно или что-то испытывает от постигаемого умом, или оно нечто другое в этом роде. Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы, т.е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом, и так же как способность ощущения относится к ощущаемому, так и ум — к постигаемому умом. И поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т.е. чтобы [все] познавать. Ведь чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему и заслоняет его. Таким образом, ум по природе не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то). Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определенным качеством, он был бы холодным или теплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; но ничего такого нет. Поэтому правы те, кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности.

Что неподверженность изменениям не одинакова у способности ощущения и у мыслительной способности, это видно, если рассмотреть органы чувств и ощущение. Чувство не в состоянии воспринимать [более слабое], когда сила ощущаемого слишком велика, например воспринимать [слабый] звук среди громких звуков, и нельзя ни видеть, ни обонять [более слабый цвет и запах] среди слишком ярких цветов и слишком резких запахов. Ум же, наоборот, когда мыслит нечто, требующее большого напряжения, мыслит требующее меньшего напряжения не хуже, а даже лучше. Дело в том, что способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него.

Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь сам на себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя.

А так как не одно и то же величина и существо величины, вода и существо воды (и так у многого другого, но не у всего, ибо

у некоторых предметов это одно и то же), то спрашивается, различает ли душа существо плоти и плоть разными способностями или одной и той же, но находящейся в разном состоянии. Ведь плоть не существует без материи, а как курносое, она есть вот это вот в этом. Способностью ощущения душа различает тепло и холод, т.е. то, некоторое соотношение чего есть плоть; существо же плоти душа различает иной способностью: или существующей отдельно от способности ощущения, или находящейся с ней в таком отношении, как ломаная линия с самой собой, когда она выпрямляется.

В свою очередь в отвлеченных предметах прямое воспринимается так же, как курносое: ведь прямая линия связана с плотным. Если же прямизна и прямое не одно и то же, то суть бытия прямого воспринимается чем-то иным: ведь здесь будет двоица. Стало быть, душа различает это или другой способностью, или той же, но находящейся в другом состоянии. И значит вообще, как [формы] вещей отделимы от материи, так дело обстоит и с тем, что относится к уму.

Можно было бы спросить: если ум есть нечто простое, ничему не подверженное и ни с чем не имеющее ничего общего, как говорит Анаксагор, то как он будет мыслить, если мыслить означает что-то претерпевать? Ведь поскольку то и другое имеют нечто общее, одно, по-видимому, есть действующее, другое — претерпевающее. И далее: может ли ум мыслить сам себя? Действительно, в таком случае либо ум присущ всем другим предметам, если он сам мыслим не по-другому, ведь мыслимое по виду едино, либо в нем будет находиться нечто такое, что делает его, как и все прочее, предметом мысли. Или претерпевание ума имеет тот общий смысл, о котором уже было сказано, а именно что в возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум. И он мыслим так же, как все другое мыслимое. Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же. (Остается выяснить причину, почему ум не мыслит постоянно.) У материальных предметов каждое мыслимое имеется лишь в возможности. Поэтому ум не будет присущ таким предметам (ведь ум есть возможность таких предметов без материи), но ему мыслимое будет присуще.

#### Глава пятая

Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существующее), с другой же — причина и действующее [начало] для созидания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то

необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия. И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить.

**NB** *Теперь Аристотель разбирается с таким признаком души, как ум. Это совершенно особая способность, направленная не на материю, а на некие знания, не имеющие материальной природы. Ум есть суть (форма, смысл, цель) разумной души, существующий в двух формах: знания как такового (наверное, это память) и «деятельности созерцания», то есть мышления. Замечание о «чистой дощечке» ума позднее, в XVII в., неверно было понято как «tabula rasa» — мышление якобы начинает работать лишь при получении чувственных ощущений (Дж.Локк). Аристотель, безусловно, подразумевал под этим другое, и он об этом пишет тут же, рядом, сравнивая деятельность ума со светом: как свет делает видимыми цвета, существующие без него лишь как возможность, так и ум, начиная действовать, становится причиной соиздания видимого результата, воздействуя на материю энергией образа-идеала.*

---

## Глава шестая

Мышление о неделимом относится к той области, где нет ложного. А ложность и истина встречаются там, где уже имеется сочетание мыслей, составляющих как бы одно, совершенно так же, как сказал Эмпедокл:

Выросло много голов, затылков лишенных и шеи.

затем головы соединяются силою дружбы. Так и предметы мысли, будучи раздельными, соединяются, как, например, несоизмеримое и диагональ. При мысли о чем-то прошлом или будущем мыслится и присоединяется также время. Ошибка заключается всегда в [неправильном] сочетании. В самом деле, тот, кто мыслит бледное не бледным, сочетал его с не бледным; можно все это назвать также делением. Однако же ошибкой или истиной

может быть не только то, что Клеон бледен, но и то, что он был или будет бледным. А сочетает в одно каждый раз ум.

Так как неделимое можно понимать двояко: как неделимое или в возможности, или в действительности, — то ничто не мешает, когда мыслят протяженное, мыслить его неделимым (ведь оно в действительности неделимо) и в неделимое время: ведь время — подобно протяжению — делимо и неделимо. Итак, нельзя сказать, что мыслит ум в каждую половину времени. Ибо, пока не произведено деление, нет половины, разве только в возможности. Когда же ум каждую половину мыслит отдельно, он вместе с тем делит и время; тогда он мыслит их так, как если бы они были два протяжения. Если же что-то мыслят состоящим из двух частей, то его мыслят и во времени, состоящем из таких же двух частей.

А то, что неделимо не по количеству, а по виду, ум мыслит в неделимое время и неделимой частью души, однако привходящим образом, и не поскольку делимо то, чем ум мыслит, и время, в которое он мыслит, а поскольку они неделимы: ведь в них содержится нечто неделимое, хотя, быть может, и не существующее отдельно, что делает едиными время и протяжение, и точно так же это бывает во всяком непрерывном как по времени, так и по протяжению.

Точка же и всякая часть деления, равно и все в этом смысле неделимое обнаруживаются так же, как лишенность. То же самое можно сказать и о всем прочем, например о том, как познается зло или черное. А именно: их познают некоторым образом через противоположное им. Познающее же должно быть в возможности этими противоположностями, и [вместе с тем] в нем должно быть единое. Если же нечто не имеет противоположного себе, то оно познает само себя, есть [всегда] действительность и существует отдельно.

Высказывание есть высказывание чего-то о чем-то, как, например, утвердительная речь, и всякое высказывание истинно или ложно. Между тем не всякий ум таков: ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]; ум же, касающийся чего-то [другого]. — не [всегда]; и так же как видение того, что свойственно воспринимать зрению, всегда истинно, но [различение того], есть ли вот это бледное человек или нет, не всегда истинно, точно так же обстоит и с бестелесным [как предметом мысли].

### Глава седьмая

Знание в действии тождественно своему предмету, знание в возможности у отдельного человека — но не знание вообще — по времени раньше. Ведь все возникающее возникает из сущего в действительности. Очевидно, что ощущаемое превращает способность ощущения из сущей в возможности в деятельную: ведь последняя не испытывает воздействия и не изменяется. Поэтому

здесь имеется особый вид движения. Дело в том, что движение, как было сказано, есть действие незаконченного, действие же вообще — действие законченного — есть нечто иное.

Чувственное восприятие сходно с простым высказыванием и мышлением. Когда же оно доставляет удовольствие или неудовольствие, [душа], словно утверждая или отрицая, начинает к чему-то стремиться или чего-то избегать. И это испытание удовольствия или неудовольствия есть деятельность средоточия чувств, направленная на благо или зло как таковые. Избегание и стремление в действии также суть эта деятельность, при этом способность стремления и способность избегания не разнятся ни друг от друга, ни от способности ощущения, но бытие их различно.

Размышляющей душе представления как бы заменяют ощущения. Утверждая или отрицая благо или зло, она либо избегает его, либо стремится к нему; поэтому душа никогда не мыслит без представлений, а подобно тому как воздух определенным образом воздействует на зрачок, а сам зрачок — на другое (то же можно сказать и об органе слуха), [точно так же представления воздействуют на размышляющую душу]. Последнее же есть нечто единое, т.е. единое средоточие, бытие же его многообразно.

Уже раньше было сказано, посредством чего душа судит о том, что сладкое отличается от теплого; об этом можно сказать и так. Различающее есть нечто единое, и оно как бы проводит между. И упомянутые [ощущения сладкости и тепла], будучи едиными по соотношению и числу, находятся в таком же отношении друг к другу, как [соответствующие ощущаемые свойства] друг к другу. Какая, в самом деле, разница, спросить ли, как различают разнородное, или спросить, как различают противоположное, например белое и черное? Пусть относятся между собой как такие противоположности *A*, белое, и *B*, черное, а *B* и *Г* — как *A* и *B*, и наоборот. Если, стало быть, *B* и *Г* будут присущи одному, то они будут относиться друг к другу, как *A* и *B*, и они одно и то же и единое, но бытие их различно; подобным же образом будет обстоять дело и с *AB*. То же самое получилось бы, если бы *A* было сладким, а *B* — белым.

Таким образом, мыслящее мыслит формы в образах (phantasmata), и в какой мере ему в образах проясняется, к чему следует стремиться и чего следует избегать, в такой же мере оно приходит в движение и в отсутствие ощущения при наличии этих образов. Например, восприняв вестовой огонь и замечая, что он движется, мыслящее [существо] благодаря общему чувству узнает, что приближается неприятель. Иногда с помощью находящихся в душе образов или мыслей ум, словно видя глазами, рассуждает и принимает решения о будущем, исходя из настоящего. И когда мыслящее скажет себе, что там есть нечто доставляющее удовольствие или неудовольствие, оно и здесь начинает избегать или стремиться и вообще становится деятельным.

**В** *Раскрываются различные свойства здорового ума: видение единства противоположностей, направленность на существо предмета, соединенность блага с чувством удовольствия, умение (от слова «ум», между прочим) порождать правильные представления, наличие развитого воображения, потребность в истине и добре.*

---

А не относящиеся ни к какой деятельности истинное и ложное — одного рода с благом и злом. Разница лишь в том, что истинное и ложное берутся безотносительно, благо и зло — по отношению к чему-нибудь.

Так называемое отвлеченное ум мыслит так, как мыслят курносое: то как курносое в виде чего-то неотделимого [от материи], то как вогнутое, если бы кто действительно его помыслил без той плоти, которой присуще вогнутое; так ум, мысля математические предметы, мыслит их отделенными от тела, хотя они и не отделены от него.

Вообще ум в действии есть то, что он мыслит. Однако может ли он, будучи сам не отделенным от тела (togethos), мыслить что-либо как отделенное или не может, — это следует рассмотреть в дальнейшем.

#### Глава восьмая

Теперь, подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом душа есть все сущее. В самом деле, все сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что познается, а ощущение — то, что ощущается. Но в каком смысле — это надо выяснить.

Итак, знание и ощущение разделяются по предметам: знание и ощущение в возможности относятся к предметам в возможности, знание и ощущение в действии — к предметам в действительности. Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая — тому, что ощущается, вторая — тому, что познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого.

Так как помимо чувственно воспринимаемых величин нет, как полагают, ни одного предмета, который бы существовал отдельно, то постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах: [сюда относится] и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого. И поэтому существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления — это как бы предметы ощущения, только без материи.

Воображение же есть нечто иное, нежели утверждение и отрицание. Ведь истинное и ложное есть сочетание мыслей. Что же от-

личает первично мыслимое от представлений? Или и другое мыслимое не представления, но без представлений оно не бывает.

### Глава девятая

Душа животных отличается двумя способностями: способностью различения, которое осуществляется размышлением и ощущением, и способностью приводить в пространственное движение; об ощущении и уме достаточно выяснено; относительно же движущего следует рассмотреть, что же оно такое в душе, есть ли оно какая-нибудь одна часть души, отделимая либо пространственно, либо только мысленно, или вся душа, и если оно некоторая часть, то есть ли оно некая особая часть помимо тех частей, которые обычно перечисляют и о которых мы говорим, или оно одна из них. И здесь сразу возникает затруднение: в каком смысле следует говорить о частях души и сколько их. Ведь с какой-то стороны кажется, что имеется бесчисленное множество их, а не только части, о которых говорят те, кто различает способности рассуждения, страстей и желания, или те, кто различает способности, основывающиеся и не основывающиеся на разуме. По тем признакам, которыми различают эти способности, обнаруживаются и другие части, значительно различающиеся от указанных, — части, о которых мы уже говорили, а именно: растительная, которая свойственна растениям и всем животным, и способность ощущения, которую нелегко отнести к способностям, не основывающимся или основывающимся на разуме, и, кроме того, способность воображения, отличная по своему существу от всех и вызывающая большое затруднение, с какой из перечисленных частей она тождественна или различна, если признать существование отдельных частей души. Кроме них, еще имеется способность стремления, которое и по своему смыслу, и по силе представляется отличной от всех способностей. И было бы нелепо отрывать ее [от других]. Ведь в разумной части души зарождается воля, а в не основывающейся на разуме — желание и страсть. Если же душа состоит из трех частей, то в каждой части будет стремление.

Так вот и поставлен теперь вопрос: что же такое то, что приводит животное в пространственное движение? Ведь движение роста и упадка, свойственное всем живым существам, вызывается, по-видимому, присущими всем способностью воспроизведения и растительной способностью. Вдыхание и выдыхание, сон и бодрствование будут исследованы позже. Ведь и относительно их возникают большие трудности. Что же касается движения в пространстве, то следует рассмотреть, что движет животное при хождении. Ясно, что это не растительная способность. Ведь хождение всегда совершается ради чего-то и связано с представлением или стремлением, ибо, не стремясь к чему-то или не избегая чего-нибудь, ничто не движется, разве только насильно. Далее, в таком случае растения были бы способны к движению и облада-

ли бы каким-то органом для этого движения. Подобным же образом и способность ощущения не может вызывать движения в пространстве. Ведь многие животные, имеющие ощущения, прикованы к своему месту и совершенно неподвижны. Поэтому раз природа ничего не делает напрасно и не упускает ничего необходимого (разве что у существ уродливых и не достигающих полного развития), а указанные животные достигают полного развития и не уроды, доказательством чего служит то, что они способны к воспроизведению, становятся зрелыми и приходят в упадок, то они должны были бы обладать органами передвижения. Но и способность рассуждения, и так называемый ум также не могут приводить в движение: ведь созерцающий ум не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться, между тем движение всегда принадлежит тому, кто или чего-то избегает, или чего-то добивается. Но и тогда, когда ум созерцает что-либо подобное, он этим не побуждает к тому, чтобы чего-то добиваться или избегать; так, например,

**NB** *Очень важное место в рассуждениях Аристотеля о способностях души. Он вводит еще одну ее фундаментальную характеристику — такую, как воля. Воля есть преобразованные разумом стремление растительной души, желание животной и страсть неразумной. Как видим, волю Аристотель определял как неперенное свойство человеческой природы.*

часто размышляют о чем-то страшном или приятном, однако это не возбуждает страх; приходит же в движение сердце (а когда дело идет о приятном — уже другая какая-то часть). Даже когда ум предписывает, а размышления подсказывают чего-то избегать или добиваться, не побуждают этим к действию, а поступают согласно желанию, как, например, воздержанный человек. И вообще мы видим, что сведущий во врачебном искусстве не обязательно лечит, что показывает, что не знание, а другая сила вызывает действие, согласное знанию.

Но и стремление не есть решающее в этом движении. Ведь владеющие собой люди, хотя и имеют стремление и желание, не делают того, к чему у них есть стремление, а сообразуются со своим умом.

#### Глава десятая

Движут, видимо, по крайней мере две способности — стремление и ум, если признать воображение своего рода мышлением: ведь люди часто вопреки знанию сообразуются со своими представлениями, а у других живых существ нет ни мышления, ни способности рассуждения, а есть одно лишь воображение. Таким образом, и то и другое — ум и стремление — побуждает к пространственному движению, а именно ум, размышляющий о цели, т.е. направленный на деятельность: от созерцающего ума он отличается своей направленностью к цели. Всякое стремление так-

же имеет цель. А то, к чему имеется стремление, есть начало для ума, направленного на деятельность: последнее и есть [движущее] начало действия. Таким образом, нужно считать правильным взгляд, что движут эти две способности — стремление и размышление, направленное на деятельность. А именно: движет предмет стремления, и через него движет размышление, так как предмет стремления есть начало для него. Но и воображение, когда приводит в движение, не движет без стремления.

Итак, движущее одно — предмет стремления. Ведь если бы двигали две способности — ум и стремление, то они двигали бы в силу какого-то общего им свойства. Ум же, совершенно очевидно, не движет без стремления (ведь воля есть стремление, и когда движение совершается сообразно размышлению, оно совершается и сообразно воле). Между тем стремление движет иногда вопреки размышлению: ведь желание есть некоего рода стремление. Ум всегда правилен, стремление же и воображение то правильны, то неправильны. Поэтому приводит в движение всегда предмет стремления, но он есть либо [действительное] благо, либо благо кажущееся, и притом не всякое, а подлежащее осуществлению; благо же, подлежащее осуществлению, таково, что с ним дело может обстоять и иначе.

Итак, очевидно, что движет та способность души, которая называется стремлением. Для тех же, кто различает части души, поскольку они различают и разделяют ее в соответствии со способностями, этих способностей очень много: растительная, способность ощущения, мыслительная, воля, наконец, способность стремления; все они в большей мере отличаются друг от друга, чем способность желания от способности страстей. А так как бывают противоположные друг другу стремления, а это случается, когда разум противостоит желаниям, происходит же это у тех, кто обладает чувством времени (ведь ум велит воздерживаться ввиду будущего, желания же побуждают к осуществлению тотчас же, ибо удовольствие, получаемое сразу же, кажется и безусловным удовольствием, и безусловным благом оттого, что не принимают во внимание будущее), то по виду движущее едино — это способность стремления как таковая (первое же из всего движущего — предмет стремления: ведь он-то и движет, будучи неподвижным, в силу того, что его мыслят или воображают), по числу же движущих много.

**NB** *Воля включается в дело тогда, когда ум размышляет о цели действия. У цели действия всегда есть предмет. И вот здесь начинаются трудности. Воля всегда направлена к благу. Но благо может быть истинным, а может оказаться ложным. Как же в этом разобраться? Аристотель дает совет, верный на все времена! Надо обладать «чувством времени», то есть уметь прогнозировать последствия своих поступков в будущем, иметь такое воображение, которое бы стояло на охране блага как закона Бытия, а не своих собственных страстей. Надо признаться, что за 2,5 тысячи лет эта способность*

*мышления все еще не стала господствующей для Homo Sapiens, и это наводит на грустные мысли о том, что чего-то кардинального, в отличие от Аристотеля, мы о человеке до сих пор не знаем. Напрасно мы в философии, психологии и педагогике отказались от понятия души — ее ценностная природа, которую мы все вместе изнасиловали, не имеет научного объяснения, а только «метафизическое».*

---

Движение включает в себя тройкое: во-первых, движущее, во-вторых, то, чем оно приводит в движение, и, в-третьих, движимое; движущее в свою очередь двояко: или оно неподвижно, или и движет и движимо; неподвижное же движущее — это подлежащее осуществлению благо; то, что и движет и движимо, — способность стремления (ведь стремящееся движется, поскольку оно стремится, и стремление как деятельность есть некоторого рода движение), а то, что движимо, — живое существо. Орган же, которым стремление движет, — это уже нечто телесное; поэтому для исследования его необходимо рассматривать действия, общие телу и душе. Теперь же лишь вкратце укажем, что движущее при помощи органа есть то, у чего начало совпадает с концом, как в сочленении. Ведь в сочленении имеется выпуклое и полое, одно из них — конец, другое — начало; поэтому одно покоится, другое движется; по своей выраженной в определении сущности они различны, пространственно же — неотделимы друг от друга. Все движется через толчок или притяжением; поэтому необходимо, чтобы, как в круге, нечто оставалось в покое и чтобы отсюда начиналось движение.

Вообще же, как сказано, поскольку животное обладает способностью стремления, постольку оно приводит само себя в движение. Без воображения, однако, оно не может быть способно к стремлению. Всякое же воображение связано либо с разумом, либо с чувственным восприятием. Последнему причастны и другие живые существа.

# РИТОРИКА

## КНИГА ПЕРВАЯ

*Аристотелевская теория словесности имеет внешний аспект ее формирования и внутренний. Первый связан со становлением основной проблематики данной теории у софистов, Платона и собственно Стагирита. Второй аспект проявляет, как Аристотель переосмыслил и систематизировал учение о творческой деятельности, объединившее интерес Платона к предмету искусства и акту творчества с интересом софистов к адресату искусства и акту его восприятия на единой основе объективного рационалистического анализа.*

*Риторика, по Аристотелю, относится к поэтике, то есть к «творческой философии». С его точки зрения, искусство как творчество есть одновременно и деятельность («технэ»), и умозрительное знание. Последнее особенно касается риторики, так как она представляет из себя воплощение в речи правильного мышления. С искусством же ее роднит стремление к прекрасному образцу, понимаемому Аристотелем как норма-идеал. Оратор силой своего мышления воздействует («технэ») на чувства собравшейся аудитории с тем, чтобы она приняла истинное, то есть правильное, решение. Чтобы воздействовать на чувства, надо их хорошо знать. По сути, «Риторика» Аристотеля есть первая научная классификация деятельности души. Можно сказать, что в его системе риторика выполняет роль посредника между теоретической и практической философией. Вот почему Аристотель обращался к этой теме на протяжении всей своей творческой деятельности и неоднократно переписывал данное сочинение.*

*Отношение риторики к диалектике. — Всеобщность риторики. — Что должен доказывать оратор? — Польза риторики, цель и область ее.*

Риторика — искусство, соответствующее диалектике, так как обе они касаются таких предметов, знакомство с которыми может некоторым образом считаться общим достоянием всех и каждого и которые не относятся к области какой-либо отдельной науки.

Вследствие этого все люди некоторым образом причастны обоим искусствам, так как всем в известной мере приходится как разбирать, так и поддерживать какое-нибудь мнение, как оправдываться,

**NB** *Риторика — теория и искусство красноречия. Но не только. Риторика есть методология правильной речи, так же как диалектика есть методология правильной философской теории. Они подобны, так как и та и другая опираются на методы построения правильного умозаключения: философия использует силлогизмы (греч. «дедуктивное умозаключение»), риторика — энтимемы (греч. «вывод»). Это умозаключения, состоящие из двух известных суждений (посылок), из которых с помощью среднего члена следует искомым вывод. Если силлогизм есть реконструированная мысль, в которой выявлены все логические связи, то энтимема — это мышление вслух, когда ради ускорения обмена мыслями опускается то, что очевидно: или одна из посылок, или вывод, который формулируется уже самими слушателями. Силлогизмы, как правило, отчуждены от личности рассуждающего, энтимемы зачастую*

так и обвинять. В этих случаях одни поступают случайно, другие действуют согласно со своими способностями, развитыми привычкою. Так как возможны оба эти пути, то, очевидно, можно возвести их в систему, поскольку мы можем рассматривать, вследствие чего достигаются цели как те люди, которые руководятся привычкою, так и те, которые действуют случайно, а что подобное исследование есть дело искусства, с этим, вероятно, согласится каждый.

До сих пор те, которые строили системы риторики, выполнили лишь незначительную часть своей задачи, так как в этой области только доказательства обладают признаками, свойственными ораторскому искусству, а все остальное не что иное, как аксессуары (prosthecai). Между тем авторы систем не говорят ни слова по поводу энтимем, которые составляют суть доказательства, много распространяясь в то же время о вещах, не относящихся к делу; в самом деле: клевета, сострадание, гнев и другие тому подобные движения души относятся не к рассматриваемому судьей делу, а к самому судье. Таким образом, если бы судопроизводство везде было поставлено так, как оно ныне поставлено в некоторых государствах, и преимущественно в тех, которые отличаются хорошим государственным устройством, эти теоретики не могли бы сказать ни

носят эмоциональный оттенок, свидетельствующий об отношении говорящего к проблеме. Это отношение, впрямую не высказанное, тем не менее имеет силу воздействия на аудиторию и полагает ей думать.

значило бы то же, как если бы кто-нибудь искривил ту линейку, которой ему нужно пользоваться.

**NB** Судья беспристрастен, но суд присяжных заседателей (греч. «Ареопаг»), который и выносит вердикт, состоит из живых людей. К ним и обращает свою речь оратор. Аристотель через весь трактат проводит мысль о необходимости оратору служить прежде всего истине, но вовсе не искать симпатии собравшимся к себе любимому — такому талантливому и красноречивому.

чем многих таких людей, которые имеют правильный образ мыслей и способны издавать законы и изрекать приговоры. Кроме того, законы составляются людьми на основании долговременных размышлений, судебные же приговоры произносятся на скорую руку, так что трудно людям, отправляющим правосудие, хорошо различать справедливое и полезное.

**NB** Уже во времена античной демократии было разделение властей: законодательной, исполнительной и судебной. Аристотель как раз и предупреждает о недопустимости смешения разных функций, подчеркивает значение точного исполнения каждой ветвью власти своей задачи. Иначе в обществе наступит неразбериха, непонима-

слова. Все [одобряют такую постановку судопроизводства, но] одни полагают, что дело закона произнести это запрещение, другие же действительно пользуются таким законом, не позволяя говорить ничего не относящегося к делу (так это делается и в Ареопаге). Такой порядок правилен, так как не следует, возбуждая в судье гнев, зависть и сострадание, смущать его: это

Кроме того, очевидно, что дело тяжущегося заключается не в чем другом, как в доказательстве самого факта: что он имеет или не имеет, имел или не имел место; что же касается вопросов, важен он или не важен, справедлив или не справедлив, то есть всего того, относительно чего не высказался законодатель, то об этом самому судье, конечно, следует иметь свое мнение, а не заимствовать его от тяжущихся.

Поэтому хорошо составленные законы главным образом должны, насколько возможно, все определять сами и оставлять как можно меньше произволу судей, во-первых, потому что легче найти одного или немногих,

Самая же главная причина заключается в том, что решение законодателя не относится к отдельным случаям, но касается будущего и имеет характер всеобщности. между тем как присяжные и судьи изрекают приговоры относительно настоящего, относительно отдельных случаев, с которыми часто находится в связи чувство любви или ненависти и сознание собственной пользы, так что они [судьи и присяжные] не могут с достаточной ясностью видеть истину: соображения своего собственного удо-

*ние правил общежития, что неминуемо приводит к социальной нестабильности. Ох, как нам это хорошо знакомо!*

---

вольствия и неудовольствия мешают правильному решению дела.

Итак, относительно всего прочего нужно предоставлять судье как можно меньше простора; что же касается вопросов, совершился ли известный факт

или нет, совершится или нет, есть ли он в наличности или нет, то решение этих вопросов необходимо всецело предоставить судьям, так как законодатель не может предвидеть частных случаев.

Раз это так, очевидно, что те, которые [в своих рассуждениях] разбирают другие вопросы, например вопрос о том, каково должно быть содержание предисловия, или повествования, или каждой из других частей [речи], касаются вопросов, не относящихся к делу, потому что [авторы этих сочинений] рассуждают в таком случае только о том, как бы привести судью в известное настроение, ничего не говоря о технических доказательствах, между тем как только таким путем можно сделаться способным к энтимемам. Вследствие всего этого, хотя и существует один и тот же метод для речей, обращаемых к народу, и для речей судебного характера и хотя прекраснее и с государственной точки зрения выше первый род речей, чем речи, касающиеся сношений отдельных личностей между собой, — тем не менее исследователи ничего не говорят о первом роде речей, между тем как каждый из них пытается рассуждать о судебных речах.

Причина этому та, что в речах первого рода представляется менее полезным говорить вещи, не относящиеся к делу, а также и та, что первый род речей представляет менее простора для коварной софистики и имеет более общего интереса: здесь судья судит о делах, близко его касающихся, так что нужно только доказать, что дело именно таково, как говорит оратор. В судебных же речах этого недостаточно, но полезно еще расположить слушателя в свою пользу, потому что здесь решение судьи касается дел, ему чуждых, так что судьи, в сущности, не судят, но предоставляют дело самим тяжущимся, соблюдая при этом свою собственную выгоду и выслушивая пристрастно [показания тяжущихся].

Вследствие этого во многих государствах, как мы и раньше говорили, закон запрещает излагать не относящееся к делу, но там сами судьи в достаточной мере заботятся об этом.

Так как очевидно, что правильный метод касается способов убеждения, а способ убеждения есть некоторого рода доказательство (ибо мы тогда всего более в чем-нибудь убеждаемся, когда нам представляется, что что-либо доказано), риторическое же доказательство есть энтимема, и это, вообще говоря, есть самый важный из способов убеждения, и так как очевидно, что энтимема есть некоторого рода силлогизм и что рассмотрение всякого рода силлогизмов относится к области диалектики — или в полном ее объеме или какой-нибудь ее части, то ясно, что тот, кто обладает наибольшей способностью понимать, из чего и как со-

ставляется силлогизм, тот может быть и наиболее способным к энтимемам, если он к знанию силлогизмов присоединит знание того, чего касаются энтимемы, и того, чем они отличаются от чисто логических силлогизмов, потому что с помощью одной и той же способности мы познаем истину и подобие истины. Вместе с тем люди от природы в достаточной мере способны к нахождению истины и по большей части находят ее; вследствие этого находчивым в деле отыскивания правдоподобного должен быть тот, кто так же находчив в деле отыскивания самой истины.

Итак, очевидно, что другие авторы говорят в своих системах о том, что не относится к делу; ясно также и то, почему они обращают внимание более на судебные речи.

**NB** *Наш философ обращает внимание на то, что сама способность логического мышления еще не есть признак добродетельного ума. Он становится таковым, только когда служит истине. И наоборот, истина и справедливость в устах говорящего быстрее достигают сердец слушателей.*

Риторика полезна, потому что истина и справедливость по своей природе сильнее своих противоположностей, а если решения постановляются не должным образом, то истина и справедливость необходимо побеждаются своими противоположностями, что достойно порицания. Кроме того, если мы имеем даже самые точные знания, все-таки нелегко убеждать некоторых людей, говоря на основании этих знаний, потому что [оценить] речь, основанную на знании, есть дело образования, а здесь [перед толпой] это невозможно. Здесь мы непременно должны вести доказательства и рассуждения общедоступным путем... Кроме того, необходимо уметь доказывать противоположное, так же как и в силлогизмах, не для того, чтобы действительно доказывать и то и другое, потому что не должно доказывать что-нибудь дурное, но для того, чтобы знать, как это делается, а также чтобы уметь опровергнуть, если кто-либо пользуется доказательствами несогласно с истиной.

Из остальных искусств ни одно не занимается выводами из противоположных посылок; только диалектика и риторика делают это, так как обе они в одинаковой степени имеют дело с противоположностями. Эти противоположности по своей природе не одинаковы, но всегда истина и те, что лучше по своей природе, более поддаются умозаключениям и, так сказать, обладают большей силой убедительности.

Сверх того, если позорно не быть в состоянии помочь себе своим телом, то не может не быть позорным бессилие помочь себе словом, так как пользование словом более свойственно человеческой природе, чем пользование телом. Если же кто-либо скажет, что человек, несправедливо пользующийся подобной способностью слова, может сделать много вреда, то это замечание можно [до некоторой степени] одинаково отнести ко всем благам, исключая добродетели, и преимущественно к тем, кото-

рые наиболее полезны, как, например, к силе, здоровью, богатству, военачальству: человек, пользуясь этими благами как следует, может принести много пользы, несправедливо же [пользуясь ими], может сделать очень много вреда.

Итак, очевидно, что риторика не касается какого-нибудь отдельного класса предметов, но, как и диалектика, [имеет отношение ко всем областям], а также что она полезна и что дело ее — не убеждать, но в каждом данном случае находить способы убеждения; то же можно заметить и относительно всех остальных искусств, ибо дело врачебного искусства, например, заключается не в том, чтобы делать всякого человека здоровым, но в том, чтобы, насколько возможно, приблизиться к этой цели, потому что вполне возможно хорошо лечить и таких людей, которые уже не могут выздороветь.

**В** *Риторика, по определению, есть искусство манипулирования массами. Так было в античности, так есть и сейчас. Необходимость риторики выводится Аристотелем из утверждения, согласно которому масса не способна постичь истину сама по себе, так как руководствуется мнениями, страстями, предпочитая правдоподобную ложь неправдоподобной истине. Однако, в отличие от мыслительной эквилибристики софистов, Аристотель вводит ценностный аспект в искусство оратора и призывает его, как и философ, служить истине. Но в отличие от философа, который ее созерцает, оратор ее ВНУШАЕТ и потому должен идти общедоступным путем, то есть одевать истину в пестрые одежды видимости, апеллируя не к разуму собравшихся людей, а к их чувствам. Оценить речь, основанную на знании, есть дело образования, считал Аристотель, а перед массами — это невозможная вещь. Но вполне реально негативным страстям и чувствам толпы придать положительный характер... при условии выполнения законов риторики.*

Кроме того, очевидно, что к области одного и того же искусства относится изучение как действительно убедительного, так и кажущегося убедительным, подобно тому как к области диалектики относится изучение как действительного, так и кажущегося силлогизма: человек делается софистом не в силу какой-нибудь особенной способности, а в силу намерения, с которым он пользуется своим дарованием. Впрочем, здесь [в риторике] имя ритора будет даваться сообразно как со знанием, так и с намерением [которое побуждает человека говорить]. Там же [в логике] софистом называется человек по своим намерениям, а диалектиком — не по своим намерениям, а по своим способностям.

Теперь попытаемся говорить уже о самом методе — каким образом и с помощью чего мы можем достигать поставленной цели. Итак, определив снова, как и в начале, что такое риторика, перейдем к дальнейшему изложению.

Теперь попытаемся говорить уже о самом методе — каким образом и с помощью чего мы можем достигать поставленной цели. Итак, определив снова, как и в начале, что такое риторика, перейдем к дальнейшему изложению.

*Место риторики среди других наук и искусств. — Риторика — отрасль диалектики и политики. — Вопросы, которыми занимается риторика.*

Итак, определим риторику как способность находить возможные способы убеждения относительно каждого данного предмета. Это не составляет задачи какого-нибудь другого искусства, потому что каждая другая наука может поучать и убеждать только относительно того, что принадлежит к ее области, как, например, врачебное искусство — относительно того, что способствует здоровью или ведет к болезни, геометрия — относительно возможных между величинами изменений, арифметика — относительно чисел; точно так же и остальные искусства и науки; риторика же, по-видимому, способна находить способы убеждения относительно каждого данного предмета, потому-то мы и говорим, что она не касается какого-нибудь частного, определенного класса предметов.

Из способов убеждения одни бывают «нетехнические», другие же «технические». «Нетехническими» я называю те способы убеждения, которые не нами изобретены, но существовали раньше [помимо нас]; сюда относятся свидетели, показания, данные под пыткой, письменные договоры и т.п.; «техническими» же [я называю] те, которые могут быть созданы нами с помощью методов и наших собственных средств, так что первыми из доказательств нужно только пользоваться, вторые же нужно [предварительно] найти.

Что касается способов убеждения, доставляемых речью, то их три вида: одни из них находятся в зависимости от характера говорящего, другие — от того или другого настроения слушателя, третьи — от самой речи. Эти последние заключаются в действительном или кажущемся доказывании.

Доказательство достигается] с помощью нравственного характера [говорящего] в том случае, когда речь произносится так, что внушает доверие к человеку, ее произносящему, потому что вообще мы более и скорее верим людям хорошим, в тех же случаях, где нет ничего ясного и где есть место колебанию, — и подавно; и это должно быть не следствием ранее сложившегося убеждения, что говорящий обладает известными нравственными качествами, но следствием самой речи, так как несправедливо думать, как это делают некоторые из людей, занимающихся этим предметом, что в искусстве заключается и честность оратора, как будто она представляет собою, так сказать, самые веские доказательства.

Доказательство находится в зависимости от самих слушателей, когда последние приходят в возбуждение под влиянием речи, потому что мы выносим различные решения под влиянием удовольствия и неудовольствия, любви или ненависти. Этих-то способов убеждения, повторяем, исключительно касаются нынешние теоретики словесного искусства. Каждого из этих спосо-

бов в отдельности мы коснемся тогда, когда будем говорить о страстях.

**NB** *Надо понять, что подразумевает Аристотель под «техническими» методами убеждения. Это «технэ», то есть искусство воздействия, соединяющее в себе нравственную позицию говорящего, обращение к чувствам публики, отзывчивой на добро, и только в третьей очередь умение вслуш правильно мыслить.*

---

Наконец, самая речь убеждает нас в том случае, когда оратор выводит действительную или кажущуюся истину из доводов, которые оказываются в наличности для каждого данного вопроса.

Поскольку доказательства осуществляются именно такими путями, то, очевидно, ими может пользоваться только человек, способный к умозаключениям и к исследованиям характеров, добродетелей и страстей — что такое каждая из страстей, какова она по своей природе и вследствие чего и каким образом появляется, так что риторика оказывается как бы отраслью

диалектики и той науки о нравах, которую справедливо назвать политикой. Вследствие этого-то риторика и принимает вид политики, и люди, считающие риторикой своим достоянием, выдают себя за политиков по причине ли невежества, или шарлатанства, или в силу других причин, свойственных человеческой природе. На самом деле, как мы говорили и в начале, риторика есть некоторая часть и подобие диалектики: и та и другая не есть наука о каком-нибудь определенном предмете, о том, какова его природа, но обе они — лишь методы для нахождения доказательств. Итак, мы, пожалуй, сказали достаточно о сущности этих наук и о их взаимных отношениях.

Что же касается способов доказывать действительным или кажущимся образом, то как в диалектике есть наведение, силлогизм и кажущийся силлогизм, точно так же есть и здесь, потому что пример есть не что иное, как наведение, энтимема — силлогизм, кажущаяся энтимема — кажущийся силлогизм. Я называю энтимемою риторический силлогизм, а примером — риторическое наведение: ведь и все ораторы излагают свои доводы, или приводя примеры, или строя энтимемы, и помимо этого не пользуются никакими способами доказательства.

Что же касается различия между примером и энтимемой, то оно очевидно, так как там ранее сказано о силлогизме и наведении: когда на основании многих подобных случаев выводится заключение относительно наличности какого-нибудь факта, то такое заключение называется наведением, здесь — примером. Если же из наличности какого-нибудь факта заключают, что всегда или по большей части следствием наличности этого факта бывает наличность другого, отличного от него факта, то такое заключение называется силлогизмом, здесь же энтимемой.

Очевидно, что тот и другой род риторической аргументации имеет свои достоинства. Одни речи богаты примерами, другие —

энтимемами; точно так же и из ораторов одни склонны к примерам, другие — к энтимемам. Речи, наполненные примерами, не менее убедительны, но более впечатления производят речи, богатые энтимемами. Мы будем позднее говорить о причине этого, а также и о способе, как нужно пользоваться каждым из этих двух родов доводов. Теперь же определим точнее самую их сущность.

Убедительное должно быть таковым для какого-нибудь известного лица, и притом один род убедительного непосредственно сам по себе убеждает и внушает доверие, а другой род достигает этого потому, что кажется доказанным через посредство убедительного первого рода; но ни одно искусство не рассматривает частных случаев: например, медицина рассуждает не о том, что здорово для Сократа или для Каллия, а о том, что здорово для человека таких-то свойств или для людей таких-то; такого рода вопросы входят в область искусства, частные же случаи бесчисленны и недоступны знанию. Поэтому и риторика не рассматривает того, что является правдоподобным для отдельного лица, например для Сократа или Каллия, но имеет в виду то, что убедительно для всех людей, каковы они есть. Точно так же поступает и диалектика; это искусство не выводит заключений из чего попало (ведь и сумасшедшим кое-что кажется убедительным), но только из того, что нуждается в обсуждении; подобно этому и риторика имеет дело с вопросами, о которых обычно советуются.

Она касается тех вопросов, о которых мы совещаемся, но относительно которых у нас нет строго определенных правил, и имеет в виду тех слушателей, которые не в состоянии охватывать сразу длинную нить рассуждений, ни выводить заключения издалека. Мы совещаемся относительно того, что по видимому допускает возможность двоякого решения, потому что никто не совещается относительно тех вещей, которые не могут, не могли и в будущем не могут быть иными, раз мы их понимаем, как таковые, — не совещаемся потому, что это ни к чему не ведет.

Делать заключения и выводить следствия можно, во-первых, из того, что раньше было уже доказано силлогистическим путем, а во-вторых, из

положений, не доказанных ранее путем силлогизма и нуждающихся поэтому в подобном доказательстве, так как иначе они не представляются правдоподобными; в первом случае рассуждения не удобопонятны вследствие своей длины, потому что судья ведь предполагается человеком заурядным, а во втором они неубедительны, потому что имеют своим исходным пунктом по-

**3** *Аристотель подчеркивает, что риторика возникает не на пустом месте (от желания поговорить), не на почве всем известных истин, не требующих доказательства (таких «говорун» мы называем демагогами), а там, где существует реальная проблема, фиксирующая множество противоречивых возможностей ее разрешения. Недаром русское «решение» по-гречески звучит как «кризис» — некая видимая точка перелома изменения ситуации.*

ложения необщепризнанные или неправдоподобные. Таким образом, энтимема и пример необходимо должны быть: первая — силлогизмом, второй — наведением касательно чего-нибудь такого, что вообще может иметь и другой исход. И энтимема, и пример выводятся из немногих положений; часто их бывает меньше, чем при выведении первого силлогизма, потому что, если которое-нибудь из них общеизвестно, его не нужно приводить, так как его добавляет сам слушатель; например для того чтобы выразить мысль, что Дорией победил в состязании, наградой за которое служит веночек, достаточно сказать, что он победил на Олимпийских играх, а что наградой за победу служит веночек, этого прибавлять не нужно, потому что все это знают.

Есть немного необходимых положений, из которых выводятся риторические силлогизмы, потому что большая часть вещей, которых касаются споры и рассуждения, могут быть и иными [сравнительно с тем, что они есть], так как люди рассуждают и размышляют о том, что бывает объектом их деятельности, а вся их деятельность именно такова: ничто в ней не имеет характера необходимости, а то, что случается и происходит по большей части, непременно должно быть выведено из других положений подобного рода, точно так же как необходимое по своей природе должно быть выведено из необходимого.

Отсюда ясно, что из числа тех положений, из которых выводятся энтимемы, одни имеют характер необходимости, другие — и такова большая часть их — характер случайности; таким образом, энтимемы выводятся из вероятного или из признаков, так что каждое из этих двух понятий необходимо совпадает с каждым другим из них.

Вероятное то, что случается по большей части, и не просто то, что случается, как определяют некоторые, но то, что может случиться и иначе; оно так относится к тому, по отношению к чему оно вероятно, как общее к частному.

Что касается признаков, то одни из них имеют значение общего по отношению к частному, другие — частного по отношению к общему; из них те, которые необходимо ведут к заключению, называются явными доказательствами; те же, которые не ведут необходимо к заключению, не имеют названия, которое соответствовало бы их отличительной черте.

Необходимо ведущими к заключению я называю те признаки, из которых образуется силлогизм. Отсюда-то подобный род признаков и называется явным доказательством (*testmerion*), ибо когда люди думают, что сказанное ими может быть опровергнуто, тогда они полагают, что привели *testmerion*, как нечто доказанное и поконченное, потому что в древнем языке *testmerion* и *peras* значат одно и то же.

Из признаков одни имеют значение частного по отношению к общему, как, например, если бы кто-нибудь назвал признаком того, что мудрецы справедливы, то, что Сократ был мудр и спра-

ведлив. Это — признак, но он может быть опровергнут, даже если сказанное справедливо, потому что он не может быть приведен к силлогизму. Другой род признаков, например если кто-нибудь скажет, что такой-то человек болен, потому что у него лихорадка, или что такая-то женщина родила, потому что у нее есть молоко, — этот род признаков имеет характер необходимости. Из признаков один этот род есть *testesignon*, потому что он один не может быть опровергнут, раз верна [посылка]. Признак, идущий от общего к частному, например, если кто-нибудь считает доказательством того, что такой-то человек страдает лихорадкой, тот факт, что этот человек часто дышит; это может быть опровергнуто, если даже верно это утверждение, потому что иногда приходится часто дышать человеку и не страдающему лихорадкой.

Итак, мы сказали, что такое вероятное, признак и примета, и чем они отличаются друг от друга. Мы сказали также, что пример есть наведение, и объяснили, чего касается это наведение: пример не обозначает ни отношения части к целому, ни целого к части, ни целого к целому, но части к части, подобного к подобному, когда оба данных случая подходят под одну и ту же категорию случаев, причем один из них более известен, чем другой; например [мы предполагаем], что Дионисий, прося себе вооруженной стражи, замышляет сделаться тираном; на том основании, что ранее этого Писистрат, замыслив сделаться тираном, потребовал себе стражу и, получив ее, сделался тираном, точно так же поступил Феаген Мегарский и другие хорошо известные нам люди; все они в этом случае делаются примерами по отношению к Дионисию, о котором мы хорошенько не знаем, точно ли он просит себе стражу именно для этой цели. Все приведенные случаи подходят под то общее положение, что раз человек просит себе стражу, он замышляет сделаться тираном.

Мы сказали, таким образом, из чего составляются способы убеждения. Между энтимемами есть одно громадное различие, совершенно забываемое почти всеми исследователями, оно — то же, что и относительно диалектического метода силлогизмов; заключается оно в том, что одни из энтимем образуются согласно с риторическим, а также с дидактическим методом силлогизмов, другие же согласно с другими искусствами и возможностями, из которых одни уже существуют в законченном виде, а другие еще не получили полной законченности. Вследствие этого люди, пользующиеся ими, сами незаметно для себя, пользуясь ими больше, чем следует, выходят из своей роли простых ораторов. Сказанное нами станет яснее, если мы подробнее разовьем нашу мысль.

Я говорю, что силлогизмы диалектические и риторические касаются того, о чем мы говорим общими местами — понятиями (*topoi*); они общи для рассуждений о справедливости, о явлениях природы и о многих других, отличных один от другого предметах; таковы, например, понятия большего и меньшего, потому что одинаково удобно на основании его построить силлогизм

или энтимему как относительно справедливости и явлений природы, так и относительно какого бы то ни было другого предмета, хотя бы предметы и совершенно различны по природе. Частными же я называю энтимемы, которые выведены из посылок, относящихся к отдельным родам и видам явлений: так, например, есть посылки физики, из которых нельзя вывести энтимему

**ВВ** *Вот так началось в истории философии формирование теории познания. Сегодня у нас у всех научное мышление — и это хорошо, это нас объединяет. Но мало кто помнит, что вся наука вышла из философского лоноа. Научно мыслить можно, если ты владеешь методологией философского анализа, обращенного к всеобщим характеристикам бытия, природы и общества.*

или силлогизм относительно этики, а в области этики есть другие посылки, из которых нельзя сделать никого вывода для физики, точно так же и в области всех [других наук]. Те [энтимемы первого рода, то есть *τοροί*] не делают человека сведущим в области какой-нибудь частной науки, потому что они не касаются какого-нибудь определенного предмета. Что же касается энтимем второго рода, то чем лучше мы будем выбирать посылки, тем скорее незаметным образом мы образуем область науки, отличной от диалектики и риторики, и если мы дойдем до основных положений, то будем иметь

перед собой уже не диалектику и риторику, а ту науку, основными положениями которой мы овладели. Большая часть энтимем выводится из этих частных специальных положений; из понятий их выводится меньше. <...>

## КНИГА ВТОРАЯ

### 1

*Цель риторики. — Условия, придающие речи характер убедительности. — Определение страсти.*

...Есть три причины, возбуждающие доверие к говорящему, потому что есть именно столько вещей, в силу которых мы верим без доказательств. — это разум, добродетель и благорасположение;

**ВВ** *Каждый учитель или преподаватель является оратором. Не в смысле публичного деятеля, а в том смысле, что каждый из нас работает «в устном жанре»: воздействует на аудиторию СЛОВОМ и желает иметь на нее положительное влияние. И здесь предварительное замечание Аристотеля о трех причинах доверия к говорящему очень ценно,*

люди ошибаются в том, что говорят или советуют, или по всем этим причинам в совокупности, или по одной из них в отдельности, а именно: они или неверно рассуждают благодаря своему неразумию, или же, верно рассуждая, они вследствие своей нравственной негодности говорят не то, что думают, или, наконец, они разумны и честны, но не благорасположены, почему возможно не лавать наилучшего совета, хотя и знаешь. [в чем он состо-

так как мы используем только первую, а именно — воздействуем на разум слушателей силой логики своего высказывания. И ВСЕ!!! Мы можем позволить себе явиться в класс в плохом настроении или в состоянии отчуждения от преподавательского процесса (это считается «высшим шиком» нашего профессионализма), а уж о том, что наша собственная мораль является условием доверия слушателей к излагаемому материалу, а значит, и его усвоения, мы и вовсе не задумываемся, хотя все великие педагоги об этом писали. И Аристотель среди первых. Думаю, что одна из причин низкой успеваемости наших детей в обучении скрыта именно здесь — они НЕ ДОВЕРЯЮТ нам и потому НЕ СЛЫШАТ. И школьники, и студенты настолько формально относятся к образованию, насколько мы формально относимся к своей работе.

---

## 2

*Определение гнева. — Определение пренебрежения; три вида его. — Как должен пользоваться оратор этой страстью для своей цели?*

Пусть гнев (orge) будет определен как соединенное с чувством неудовольствия стремление к тому, что представляется наказанием за то, что представляется пренебрежением или к нам самим, или к тому, что нам принадлежит, когда пренебрегать бы не следовало. Если таково понятие гнева, то человек гневающийся всегда гневается непременно на какого-нибудь определенного человека, например на Клеона, а не на человека [вообще], и [гневаётся] за то, что этот человек сделал или намеревался сделать что-нибудь самому [гневающемуся] или кому-нибудь из его близких; и с гневом всегда бывает связано некоторое удовольствие, вслед-

ит]. Кроме этих [трех причин], нет никаких других. Если, таким образом, слушателям кажется, что оратор обладает всеми этими качествами, они непременно чувствуют к нему доверие. [Чтобы увидеть], отчего люди могут казаться разумными и нравственно хорошими, нужно обратиться к трактату о добродетелях, потому что одним и тем же способом можно сделать человеком известного склада как себя, так и другого человека; о благорасположении же и дружбе следует сказать в трактате о страстях. Страсти — все то, под влиянием чего люди изменяют свои решения, с чем сопряжено чувство удовольствия или неудовольствия, как, например, гнев, сострадание, страх и все этим подобные и противоположные им [чувства]. Каждую из них следует рассмотреть с трех точек зрения, например гнев: в каком состоянии люди бывают сердиты, на кого они обыкновенно сердятся, за что. Если бы мы выяснили один или два из этих пунктов, но не все, мы были бы не в состоянии возбудить гнев; точно то же [можно сказать] и относительно других [страстей]. Как по отношению к вышеизложенному мы наметили общие принципы, так мы сделаем и здесь и рассмотрим [страсти] вышеуказанным способом.

ствии надежды показать, как приятно думать, что достигнешь того, к чему стремишься. Потому хорошо сказано о гневе:

Много слаще, чем мед, стекает он в грудь человека,

После того же все больше в груди разрастается дымом.

**NB** *Аристотель начал исследовать человеческие страсти с гнева. По всей видимости, это бурное проявление чувств в ответ на несправедливость в античности было обычным делом, когда никому и в голову не приходило сдерживать свой гнев, считая его естественным чувством. Недаром вся античная трагедия построена на противостоянии «справедливого гнева» героя и «справедливого гнева» богов.*

Некоторого рода удовольствие получается от этого и, кроме того, [оно является еще и] потому, что человек мысленно живет в мщении; являющееся в этом случае представление доставляет удовольствие, как и представления, являющиеся во сне.

Но пренебрежение есть акт рассудка по отношению к тому, что нам кажется ничего не стоящим. Видов пренебрежения три: презрение, самодурство и оскорбление. Человек, выказывающий презрение, обнаруживает тем самым пренебрежение, ибо люди презирают то, что в их глазах ничего не стоит, а вещами, ничего не стоящими, люди пренебрегают. И человек, выказывающий самодурство, по-видимому, обнаруживает презрение,

потому что самодурство есть препятствование желаниям другого не для того, чтобы [доставить] что-нибудь себе, а для того, чтобы оно не [досталось] другому; и так как [здесь он действует] не [с той целью], чтобы самому получить что-нибудь, он выказывает пренебрежение [к своему противнику], потому что, очевидно, он считает его неспособным ни причинить ему вред, так как в этом случае он боялся бы его, а не пренебрегал бы им, ни принести сколько-нибудь значительную пользу, так как в таком случае он постарался бы стать его другом.

Человек, наносящий оскорбление, также выказывает пренебрежение, потому что оскорблять значит делать и говорить вещи, от которых становится стыдно тому, к кому они обращены, и притом [делать это] не с той целью, чтобы он подвергся чему-нибудь, кроме того, что уже было, но с целью получить самому от этого удовольствие. Люди же, воздающие равным за равное, не оскорбляют, а мстят. Чувство удовольствия у людей, наносящих оскорбление, является потому, что они, оскорбляя других, в своем представлении от этого еще более возвышаются над ними. Поэтому-то люди молодые и люди богатые легко наносят оскорбления: им представляется, что, нанося оскорбления, они достигают тем большего превосходства. Оскорбление связано с умалением чужой чести, а кто умаляет чужую честь, тот пренебрегает, ибо не пользуется никаким почетом то, что ничего не стоит — ни в хорошем, ни в дурном смысле...

Уважения к себе люди требуют от лиц, уступающих им в происхождении, могуществе, доблести и вообще во всем, в чем один человек имеет большое преимущество перед другими, например богатый перед бедным в деньгах, обладающий красноречием перед неспособным говорить, имеющий власть перед подвластным и считающий себя достойным власти перед достойным быть под властью.

Кроме того, [человек имеет притязание на уважение со стороны лиц], от которых он считает себя вправе ожидать услуг; а таковы лица, которым оказал или оказывает услуги он сам или кто-нибудь через его посредство, или кто-нибудь из его близких, — или хочет, или хотел оказать.

Итак, из вышесказанного уже очевидно, в каком состоянии люди гnevаются и на кого и за что. Они гnevаются, когда испытывают чувство неудовольствия, потому что, испытывая неудовольствие, человек стремится к чему-нибудь. И притом, прямо ли кто противодействует в чем-либо, например, жаждущему в утолении жажды, или не прямо, он является делающим совершенно то же [то есть служит препятствием]. И если кто противодействует или не содействует человеку, или чем-нибудь другим надоедает ему, когда он находится в таком состоянии, он сердится на всех этих людей. Поэтому люди больные, голодные, ведущие войну, влюбленные, жаждущие, вообще люди, испытывающие какое-нибудь желание и не имеющие возможности удовлетворить его, бывают гневливы и раздражительны... каждый своим настоящим страданием бывает подготовлен к гневу против каждого человека. [Сердится человек] и в том случае, когда его постигает что-нибудь противное его ожиданиям, ибо то, что [постигает человека] совершенно неожиданно, способно более огорчить его, точно так же как человека радует вполне неожиданно случившееся, если случилось именно то, чего он желал.

...Итак, вот в каком состоянии люди легко поддаются гневу. Сердятся они на тех, кто над ними насмехается, позорит их и шутит над ними, потому что такие люди выказывают пренебрежение к ним...

**NB** *Наверное, Аристотель первый связал гордость человека с комплексом неполноценности, провоцирующим гнев. Правда, во времена античности гордость была положительной характеристикой человека, если при этом соблюдалась разумная мера ее проявления. Понятие гордыни, да и гнева как смертных грехов человека появилось только в эпоху христианства. Нам, прожившим в хрис-*

людям, дурно говорящих и презрительно относящихся к вещам, которым мы придаем большое значение, как, например, [сердятся] люди, гордящиеся своими занятиями философией, если кто-нибудь так относится к их философии, и люди, гордящиеся наружностью (ideal), если кто [так относится] к их наружности, и подобным же образом и в других случаях. И тут [мы сердимся] гораздо больше, если подозреваем, что [того, что в нас подвергается осмеянию] в нас или совсем нет, или что оно есть в незна-

тианстве уже 2000 лет, тем более поучительно читать эти наблюдения Аристотеля, ибо в них очень многое нам напоминает нас сегодняшних.

больше, чем на недругов, потому что считаем более естественным видеть с их стороны добро, чем зло... [Мы сердимся] еще и на тех, кто не отплачивает нам за добро и не воздает нам равным за равное, а также на тех, кто, будучи ниже нас, действует нам наперекор...

**В** Возникает ощущение, что когда апостол Павел в Первом послании коринфянам раскрывал сущность любви (гл.13), он описывал ее как божественный дар, побеждающий естественное чувство гнева, оппонируя именно Аристотелю, «Риторика» которого была хорошо знакома грекам.

или враждебными нам, так как друзья соболезнуют нам и все чувствуют печаль, взирая на свои собственные бедствия.

Еще [мы сердимся] на тех, кто выказывает нам пренебрежение в присутствии пяти родов лиц: тех, с кем мы соперничаем, кем мы восхищаемся, для кого желаем быть предметом восхищения, кого совестимся и кто нас совестится; если кто-нибудь обнаружит к нам пренебрежение в присутствии таких лиц, мы сильнее сердимся. Еще [мы сердимся] на тех, кто обнаруживает пренебрежение к лицам, которых нам стыдно не защищать, например к нашим родителям, детям, женам, подчиненным... И забывчивость может вызывать гнев, например забвение имен, хотя это вещь незначительная. Дело в том, что забывчивость кажется признаком пренебрежения: она является следствием некоторого рода нерадения, а нерадение есть некоторого рода пренебрежение.

Итак, мы сказали о том, на кого люди сердятся, в каком состоянии и по каким причинам. Очевидно, что обязанность [оратора] — привести слушателей в такое состояние, находясь в котором люди сердятся, и [убедить их], что противники причастны к тому, на что [слушатели] должны сердиться, и что [эти противники] таковы, каковы бывают люди, на которых сердятся.

чительной степени, или же что [другим] кажется, что этого в нас нет. Если же мы считаем себя в высокой степени обладающими тем, из-за чего над нами смеются, тогда мы не обращаем внимания [на насмешки]. И на друзей [в таких случаях мы сердимся]

[Сердимся мы] еще на тех, кто радуется нашим несчастьям или кто вообще чувствует себя хорошо при наших бедствиях, потому что такое отношение свойственно врагу или человеку, относящемуся к нам с пренебрежением. [Гнев наш обращается] и против тех лиц, которые, огорчая нас, нисколько об этом не заботятся; поэтому мы сердимся на тех, кто приносит нам дурные вести, а также на тех, кто спокойно слышит о наших несчастьях или созерцает их, потому что такие люди тоже ответственны с людьми, презирающими нас

*Определение понятия «быть милостивым». — Как должен пользоваться оратор этой страстью для своей цели?*

Так как понятие «сердиться» и гнев противоположно понятию «быть милостивым» и гнев противоположен милости (*praotes*), то следует рассмотреть, находясь в каком состоянии, люди бывают милостивы, по отношению к кому они бывают милостивы и вследствие чего они делаются милостивыми. Определим понятие «милостивиться» как прекращение и успокоение гнева. Если же люди гневуются на тех, кто ими пренебрегает, а пренебрежение есть нечто произвольное, то очевидно, что они бывают милостивы по отношению к тем, кто не делает ничего подобного или делает это произвольно, или кажется таковым, и к тем, кто желал сделать противоположное тому, что сделал, и ко всем тем, кто к нам относится так же, как к самому себе, ибо ни о ком не думают, что он относится с пренебрежением к самому себе, — и к тем, кто сознается и раскаивается: в этом случае люди перестают сердиться, как бы получив вознаграждение в виде сожаления о сделанном. Мы больше наказываем тех, кто нам возражает и отрицает свою вину, а на тех, кто признает себя достойным наказания, мы перестаем сердиться. Причина этому та, что отрицание очевидного есть бесстыдство, а бесстыдство есть пренебрежение и презрение, потому что мы не стыдимся тех, кого сильно презираем.

[Мы бываем милостивы] еще к тем, кто принижает себя по отношению к нам и не противоречит нам, ибо полагаем, что такие люди признают себя более слабыми, чем мы, а люди более слабые испытывают страх, испытывая же страх, никто не склонен к пренебрежению. [Милостивы мы] и по отношению к тем, кто упрямится и умоляет нас, потому что такие люди ниже нас. [Милостивы мы] и к тем, кто не относится высокомерно, насмешливо и пренебрежительно или ни к кому, или ни к кому из хороших людей, или ни к кому из таковых, каковы мы сами. Вообще понятие того, что способствует милостивому настроению, следует вывести из понятия противоположного. Не сердимся мы и на тех, кого боимся или стыдимся, пока мы испытываем эти чувства, потому что невозможно в одно и то же время бояться и сердиться. [Милостиво мы относимся] еще к тем, кто нас уважает.

**NB** *Милость понимается Аристотелем не как активная жизненная позиция милосердия (так мы сегодня понимаем милость), а просто как мирное состояние покоя, противоположное зневу, и потому редкое и нестойкое.*

Очевидно, что те, состояние которых противоположно гневу, милостивы, а такое [состояние сопровождается] шутку, смех, праздник, счастье, успех, насыщение, вообще беспечальное состояние, невысокомерное удовольствие и скромную надежду. [Милостивое настроение является] и в тех случаях, когда гнев затягивается и не имеет свежести, потому что время утоляет гнев.

Точно так же наказание, наложенное раньше на какое-нибудь лицо, смягчает даже более сильный гнев, направленный против какого-нибудь другого лица... [Милостивы мы] и к тем, к кому чувствуем сострадание, а также к тем, кто перенес большее бедствие, чем какое мы могли бы причинить им под влиянием гнева; в этом случае мы как бы думаем, что получили удовлетворение. [Мы бываем милостивы] и тогда, когда, по нашему мнению, мы сами не правы и терпим по справедливости... Ввиду этого прежде [чем наказывать делом], следует наказывать словом; в таком случае даже и рабы, подвергаемые наказанию, менее негодуют.

...Очевидно, что ораторы, желающие смягчить [своих слушателей], должны в своей речи исходить из этих общих положений; таким путем они могут [слушателей] привести в нужное настроение, а тех, на кого [слушатели] гневаются, выставить или страшными, или достойными уважения, или оказавшими услугу раньше, или поступившими против воли, или весьма сожалеющими о своем поступке.

#### 4

*Определение понятия «любить» и понятия «друг». — Виды дружбы и отношение дружбы к услуге. — Понятие вражды и ненависти, отношение их к гневу. — Как может пользоваться этими понятиями оратор для своей цели?*

Кого люди любят и кого ненавидят и почему, об этом мы скажем, определив понятие дружбы (*philia*) и любви (*philein*). Пусть любить значит желать кому-нибудь того, что считаешь благом ради него, а не ради самого себя, и стараться по мере сил доставлять ему эти блага. Друг — тот, кто любит и взаимно любим. Люди, которым кажется, что они так относятся друг к другу, считают себя друзьями. Раз эти положения установлены, другом необходимо будет тот, кто вместе с нами радуется нашим радостям и горюет о наших горестях не ради чего-нибудь другого, а ради нас самих. Все радуются, когда сбывается то, чего они желают, и горюют, когда дело бывает наоборот, так что горести и радости служат признаком желания. [Друзья] и те, у кого одни и те же блага и несчастья, и те, кто друзья одним и тем же лицам и враги одним и тем же лицам, потому что такие люди необходимо имеют одинаковые желания. Итак, желающий другому того, чего он желает самому себе, кажется другом этого человека.

Мы любим и тех, кто оказал благодеяние или нам самим, или тем, в ком мы принимаем участие, — если [оказал] большое благодеяние или [сделал это] охотно, или [поступил так] при таких-то обстоятельствах и ради нас самих; [любим] и тех, в ком подозреваем желание оказать нам благодеяние. [Любим мы] также друзей наших друзей и тех, кто любит людей, любимых нами, и тех, кто любим людьми, которых мы любим.

[Любим мы] также людей, враждебно относящихся к тем, кому мы враги, и ненавидящих тех, кого мы ненавидим, и ненави-

димых теми, кому ненавистны мы сами. Для всех таких людей благом представляется то же, что для нас, так что они желают того, что есть благо для нас, а это, как мы сказали, свойство друга.

[Любим мы] также людей, готовых оказать помощь в отношении денег или отношении безопасности; поэтому-то таким уважением пользуются люди щедрые, мужественные и справедливые, а такими считаются люди, не живущие в зависимости от других, каковы люди, существующие трудами рук своих, и из них в особенности люди, добывающие себе пропитание обработкой земли и другими ремеслами. [Мы любим] также людей скромных за то, что они не несправедливы, и людей спокойных по той же причине.

[Любим мы] и тех, кому желаем быть друзьями, если и они, как нам кажется, желают этого; таковы люди, отличающиеся добродетелью и пользующиеся хорошей славой или среди всех людей, или среди лучших, или среди тех, кого мы уважаем, или среди тех, кто к нам относится с почтением.

[Любим мы] и тех, с кем приятно жить и проводить время, а таковы люди обходительные, не склонные изобличать ошибки [других], не любящие спорить и ссориться, потому что все люди такого сорта любят сражаться, а раз люди сражаются, представляется, что у них противоположные желания.

[Любим мы] и тех, кто умеет пошутить и перенести шутку, потому что умеющие перенести шутку и прилично пошутить, и те и другие доставляют одинаковое удовольствие своему ближнему. [Пользуются любовью] еще люди чистоплотные в своей внешности, одежде и во всей своей жизни, а также люди, не имеющие привычки попрекать нас нашими ошибками... [Любим мы] также людей незлопамятных, не помнящих обид и легко идущих на примирение, ибо думаем, что они по отношению к нам будут таковы же, каковы по отношению к другим, а также людей незлоречивых и обращающих внимание не на дурные, а на хорошие качества людей, нам близких, и нас самих, потому что так поступает человек хороший. [Любим мы] также тех, кто нам не противоречит, когда мы сердимся или когда заняты, потому что такие люди склонны к столкновениям...

Мы любим или желаем быть друзьями тех, с кем соперничаем и для кого желаем быть объектом соревнования, а не зависти.

[Любим мы] и тех, кому помогаем в чем-то хорошем, если от этого не должно произойти большее зло для нас самих. [Мы любим] и тех, кто с одинаковой любовью относится к нам в глаза и за глаза. Вообще [мы любим] тех людей, которые сильно привязаны к своим друзьям и не покидают их, потому что из хороших людей наибольшей любовью пользуются именно те, которые хороши в любви... [Мы любим] еще людей, которые не внушают нам страха и на которых полагаемся, потому что никто не любит того, кого боится.

Виды дружбы — товарищество, свойство, родство и т.п. Порождает дружбу услуга — когда окажешь ее, не ожидая просьбы.

**NB** *На этих страницах Аристотель показывает черты ХОРОШЕГО человека, любить которого так естественно. И в наше время этот портрет узнаваем и вызывает в нас симпатию. Но насколько же эти поучения Аристотеля о любви отличаются от поучений о любви апостола Павла! Между ними интервал всего в 300 лет. Что же изменилось кардинального в ощущениях людей? Аристотель пишет о внешних проявлениях любви среди себе подобных, и другой любви он не знал. Апостол Павел пишет о внутреннем напряжении чувства любви человека к миру и ко всем без исключения людям, основная характеристика которого — бескорыстие.*

---

и когда, оказав ее, не выставляешь ее на вид, ибо в таком случае кажется, что [услуга оказана] ради самого человека, а не ради чего-нибудь другого.

Что касается вражды и ненависти, то очевидно, что их нужно рассматривать с помощью понятий противоположных. Вражду порождают гнев, оскорбление, клевета. Гнев всегда бывает направлен против отдельных объектов, а ненависть [может быть направлена] и против целого рода объектов, например всякий ненавидит вора и клеветника. Гнев врачуетса временем, ненависть же неизлечима. Первый есть стремление вызвать досаду, а вторая [стремится причинить] зло, ибо человек гневающийся желает дать почувствовать свой гнев, а для человека ненавидящего это совершенно безразлично. ...потому что первый желает, чтобы тот, на кого он сердится, за что-нибудь пострадал, а второй желает, чтобы [его врага] не было вовсе.

Из вышесказанного очевидно, что возможно как доказать, что такие-то люди друзья или враги, когда они дей-

ствительно таковы, так и выставить их таковыми, когда на самом деле они не таковы, возможно и уничтожить [дружбу или вражду], существующую только на словах, и склонить в какую угодно сторону тех, кто колеблется под влиянием гнева или вражды.

## 5

*Определение страха. — Понятие смелости, определение его. — Когда и почему люди бывают смелы?*

Чего и кого и в каком настроении люди боятся, будет ясно из следующего. Пусть будет страх (phobos) — некоторого рода неприятное отношение или смущение, возникающее из представления о предстоящем зле, которое может погубить нас или причинить нам неприятность: люди ведь боятся не всех зол; например, [не боятся] быть несправедливыми или ленивыми, — но лишь тех, которые могут причинить страдания, сильно огорчить или погубить, и притом в тех случаях, когда [эти бедствия] не [угрожают] издали, а находятся так близко, что кажутся неизбежными. Бедствий отдаленных люди не особенно боятся. Все знают, что смерть неизбежна, но так как она не близка, то никто о ней не думает. Если же в этом заключается страх, то страшным необходимо будет все то, что, как нам представляется, имеет

большую возможность разрушить или причинить вред, влекущий за собой большие грести. Поэтому страшны и признаки подобных вещей, потому что тогда страшное кажется близким. Это ведь называется опасностью, близость чего-нибудь страшного; такова вражда и гнев людей, имеющих возможность причинить какое-нибудь зло: очевидно в таком случае, что они желают [причинить его] так, что близки к совершению его...

Так как многие люди оказываются дурными и слабыми ввиду невзгод и трусливыми в минуту опасности, то вообще страшно

**В** Вот объяснение возникновения кровной мести: чтобы остановить чувство страха возмездия, тяготеющего над родом, надо дойти до его последнего исполнителя. Только боги могут прервать эту цепь. Античная и вообще древняя культура рассматривала чувство страха как признак нарушения человеком онтологических законов бытия, Космоса, за что человек карался смертью.

быть в зависимости от другого человека, и для того, кто совершил что-нибудь ужасное, люди, знающие об этом, страшны тем, что могут выдать или покинуть его. И те, кто может обидеть, [страшны] для тех, кого можно обидеть, потом что по большей части люди обижаются, когда могут. [Страшны] и обиженные или считающие себя таковыми, потому что [такие люди] всегда выжидают удобного случая. Страшны и обидевшие, раз они обладают силой, потому что боятся возмездия, а подобная вещь, как мы сказали, страшна. [Страшен] и соперник, добивающийся всего того же, [чего добиваемся мы], если оно не может

достаться обоим вместе, потому что с соперниками постоянно ведется борьба.

...Из числа людей, нами обиженных, наших врагов и соперников [страшны] не пылкие и откровенные, а спокойные, насмешливые и коварные, потому что незаметно, когда они близки [к исполнению возмездия], так что никогда не разберешь, далеки ли они от этого...

Отсюда необходимо следует, что испытывают страх те, которые, как им кажется, могут пострадать, и притом [они боятся] таких-то людей и таких-то вещей и тогда-то. Недоступными страданию считают себя люди, действительно или, как кажется, находящиеся в высшей степени благоприятных условиях (тогда они бывают горды, пренебрежительны и дерзки; такими их делают богатство, физическая сила, обилие друзей, власть), а также люди, которым кажется, что они перенесли уже все возможные несчастья, и которые поэтому оконечили по отношению к будущему, подобно людям, забитым уже до полусмерти.

[Для того чтобы испытывать страх], человек должен иметь некоторую надежду на спасение того, за что он тревожится; доказательством этому служит то, что страх заставляет людей размышлять, между тем как о безнадежном никто не размышляет. Поэтому в такое именно состояние [оратор] должен приводить

своих слушателей, когда для него выгодно, чтобы они испытывали страх; [он должен представить их] такими людьми, которые могут подвергнуться страданию, [для этого он должен обратить их внимание на то], что пострадали другие люди, более могущественные, чем они, что люди им подобные страдают или страдали и от таких людей, от которых не думали [пострадать], и в таких вещах и в таких случаях, когда не ожидали...

**NB** *И страх, и смелость Аристотель одинаково связывает с надеждой. Интересно. Наверное, чтобы противостоять страху смерти, надежда тоже должна иметь онтологическое происхождение — источник, откуда черпаются силы жизни.*

Смелость противоположна страху и внушающее смелость противоположно страшному. Таким образом, смелость есть надежда, причем спасение представляется близким, а все страшное — далеким или совсем не существующим. [Смелость является в том случае], если есть много способов исправить и помочь, или если эти способы значительны, или и то и другое вместе. [Мы чувствуем себя смелыми],

если никогда не испытывали несправедливости и сами никогда не поступали несправедливо, если у нас или совсем нет противников, или же они бессильны, или если они, обладая силой, дружески к нам расположены в силу того, что они или оказали нам благодеяние, или сами видели от нас добро, и если люди, интересы которых тождественны с нашими, составляют большинство или превосходят остальных силой, или то и другое вместе.

А смелое настроение является у людей в тех случаях, когда они сознают, что, имев во многом успех, они ни в чем не терпели неудачи, или что, побывав много раз в ужасном положении, они всегда счастливо выходили из него. Вообще люди бесстрастно относятся [к опасности] по одной из двух причин: потому что не испытали ее и потому что знают, как помочь. Так и во время морского путешествия смело смотрят на предстоящие опасности люди, незнакомые с бурями, и люди, по своей опытности знающие средства к спасению... [Смелы мы] и тогда, когда, как нам кажется, на нашей стороне перевес и в количестве, и в качестве тех средств, обладание которыми делает людей страшными, а таковы: значительное состояние, физическая сила, могущество друзей, укрепленность страны, обладание всеми или важнейшими способами для борьбы. [Смелы мы] и в том случае, если мы никого не обидели или обидели немногих, или тех, кого не боимся, и если боги вообще нам покровительствуют, и [это выражается] как во всем прочем, так и в знамениях и прорицаниях оракула: божество же мы представляем себе помощником обиженных.

## 6

*Определение стыда. — Что постыдно и почему?*

Из последующего станет ясно, чего мы стыдимся и чего не стыдимся, перед кем и в каком состоянии мы испытываем стыд.

Пусть будет стыд — некоторого рода страдание или смущение по поводу зол, настоящих, прошедших или будущих, которые, как представляется, влекут за собой бесчестие, а бесстыдство — есть некоторого рода презрение и равнодушие к тому же самому. Если стыд таков, как мы его определили, то человек необходимо должен стыдиться всех тех зол, которые кажутся постыдными или ему самому, или тем, на кого он обращает внимание.

Таковы, во-первых, все действия, проистекающие от дурных нравственных качеств, например бросить щит или убежать [с поля битвы], потому что это является следствием трусости; присвоить себе вверенный залог, потому что это происходит от несправедливости; сближаться с людьми, с которыми не следует, где не следует или когда не следует, потому что это происходит от распушенности. [Постыдно] также добиваться выгоды в вещах незначительных или постыдных или от лиц беззащитных, например бедных или мертвых, откуда и пословица «содрать с мертвого» — потому что это происходит от позорного корыстолюбия и скарденности. [Постыдно], имея возможность оказать помощь деньгами, не помочь или помочь меньше, [чем можно], а также [постыдно] получить пособие от людей менее достаточных, чем мы, и занимать деньги у человека, который, по-видимому, сам готов просить займы, и просить еще, когда [тот, по-видимому, хочет] получить обратно, и требовать обратно у того, кто, [по-видимому, хочет] просить, и хвалить вещь для того, чтобы показалось, будто мы ее просим, и продолжать это, претерпев неудачу; все это — признаки скарденности.

Хвалить людей в лицо — признак лести; слишком расхваливать хорошее и замазывать дурное, чрезмерно соболезновать горю человека в его присутствии и все подобное постыдно, потому что все это — признаки лести. [Постыдно] также не переносить трудов, которые переносят люди более старые или более изнеженные, [чем мы], или люди, находящиеся в лучшем положении, [чем мы], или вообще люди более слабые, потому что все это — признаки изнеженности. [Постыдно] получать благодеяния от другого и часто получать их, [постыдно] также попрекать оказанным благодеянием, потому что все это — признаки малодушия и низости. [Постыдно] также постоянно говорить о себе, выставлять себя напоказ и выдавать чужое за свое, потому что [все это — признаки] хвастовства. Сюда же относятся и поступки, вытекающие из всех других дурных нравственных качеств, признаки их и все подобное им, потому что [все такое] позорно и бесстыдно.

Сверх того, [позорно] быть совершенно непричастным к тем прекрасным качествам, которыми обладают все, или все подобные нам люди, или большинство их (подобными я называю единоплеменников, сограждан, сверстников, родственников, вообще всех, находящихся в равных с нами условиях): постыдно во всяком случае не обладать, например, образованием в той степени, в какой они им обладают, а также и другими подобными ка-

**NB** *От богов зависят жизнь и смерть человека. А вот КАК он ее проживет, это зависит исключительно от его моральных качеств, за которые он отвечает сам. Если в государстве поддерживается престиж образа хорошего человека как образцового гражданина, то тогда действительно стыдно не быть им. А когда в государстве господствует престиж преступного образа жизни, то тогда быть моральным человеком есть нравственный подвиг. Аристотелю в страшном сне не могло присниться подобное состояние государства.*

---

чествами. Все это тем более [постыдно], если недостаток является следствием собственной вины человека: если он сам виноват в том, что с ним происходит, происходило или будет происходить, то это прямо зависит от его нравственного несовершенства.

Во-вторых, стыд вызывается и тем, что люди претерпевают со стороны других, именно когда они переносят, перенесли или должны перенести что-либо такое, что ведет к бесчестию и позору; когда, например, оказывают услуги своим телом или являются объектом позорящих деяний, которыми наносятся оскорбления. Если эти поступки проистекают от распушенности, [они постыдны], произвольны они или произвольны; если они являются следствием насилия, [то они постыдны], если произвольны, потому что терпеть и не защищаться значит

выказать отсутствие мужества и трусость...

Соперничают люди с себе равными, заботятся же о мнении людей мудрых, как обладающих истиной, таковы люди старые и образованные. [Люди] больше [стыдятся того], что делают на глазах других и явно, откуда и пословица «стыд находится в глазах». Поэтому мы больше стыдимся тех, кто постоянно будет с нами, и кто на нас обращает внимание, потому что в том и другом случае мы находимся на глазах этих людей... [Стыдимся мы] и тех, кто имеет привычку разглашать многим [то, что видит], потому что не быть замеченным в чем-нибудь и не служить объектом разглашения — одно и то же. А разглашать склонны люди обиженные, вследствие того, что они поджидают [удобного случая для мести], и клеветники; ибо если они [затрагивают] и людей, ни в чем невиновных, то тем скорее [затронут] людей виновных...

Мы стыдимся не только постыдных поступков, но и постыдных слов. Вообще же мы не стыдимся тех, за коими мы не признаем основательного мнения, ибо никто не стыдится ни детей, ни зверей, и [стыдимся] не одного и того же перед знакомыми и незнакомыми: перед знакомыми [мы стыдимся] того, что нам кажется действительно [постыдным] перед лицом закона.

## 7

*Определение благодеяния (услуги). Как может пользоваться этим понятием оратор для своей цели?*

Что касается того, к кому люди чувствуют благодарность, за что или в каком состоянии, то это станет для нас ясно, когда мы

определим, что такое благодеяние. Пусть благодеяние (charis) есть поступок, который дает повод сказать, что человек, совершающий его, оказывает благодеяние, будет услуга человеку, который в ней нуждается, не взамен услуги и не для того, чтобы [из этого получилась] какая-нибудь [выгода] для человека, оказывающего услугу, но чтобы получилась выгода для того, [кому услуга оказывается]. [Услуга важна], если она оказывается человеку, сильно нуждающемуся в ней, или если она касается важных и трудных вещей, или если [она оказывается] именно в такой-то момент, или если [человек оказывает ее] один, или первый, или в наибольшей степени. Нужды суть стремления, и особенно к таким вещам, отсутствием которых причиняется некоторое страдание: таковы страсти, например, любви, а также те страсти, которые [человек испытывает] во время физических страданий и в опасностях, потому что, подвергаясь опасности или испытывая страдание, человек чувствует страстное желание [избежать их]. Потому-то люди, явившиеся на помощь человеку в бедности или в изгнании, даже если их одолжение ничтожно, считаются оказавшими услугу, так велика нужда и [важно] время... Очевидно также, каким образом можно уничтожить значение услуги и избавить человека от необходимости благодарить: [можно сказать], или что люди оказывают или оказали услугу ради собственной выгоды — а это, как мы сказали, не есть услуга, — или что они поступили так под влиянием стечения обстоятельств, или были принуждены так поступить, или что они не просто дали, а отдали — с умыслом или без умысла; в обоих случаях [услуга оказывается] ради чего-то другого, так что и не может быть названа услугой.

## 8

*Определение сострадания. — Кто доступен и кто недоступен этому чувству?*

Скажем теперь о том, что возбуждает в нас сострадание (*eleos*), к кому и находясь в каком состоянии мы испытываем сострадание. Пусть будет сострадание некоторого рода печаль при виде бедствия, которое может повлечь за собой гибель или вред и которое постигает человека, этого не заслуживающего, [бедствия], которое могло бы постигнуть или нас самих, или кого-нибудь из наших, и притом когда оно кажется близким. Ведь, очевидно, человек, чтобы почувствовать сострадание, должен считать возможным, что сам он или кто-нибудь из его близких может потерпеть какое-нибудь бедствие, и притом такое, какое указано в [данном нами] определении, или подобное ему, или близкое к нему. Потому-то люди, совершенно погибшие, не испытывают сострадания: они полагают, что больше ничего не могут потерпеть, ибо [все уже] претерпели; также и те люди, которые считают себя вполне счастли-

**NB** *Сострадание по-гречески звучит как «элеуса». Так называли первые христиане изображение Богоматери Марии, созданное, по преданию,*

*евангелистом Лукой и известное нам как Образ Владимирской Богоматери (хранится в Государственной Третьяковской галерее). Именно он стал символом сострадания для русских людей в течение многих столетий. А сегодня мы и по квалификации Аристотеля не попадаем в разряд милосердных.*

---

выми, не [испытывают сострадания], но держат себя надменно: если они считают себя обладающими всеми благами, то, очевидно, и благом не терпеть никакого зла, ибо и это принадлежит к числу благ.

К числу же тех, которые считают для себя возможным потерпеть, принадлежат люди, уже пострадавшие и избежавшие гибели, и люди более зрелые, и вследствие размышления, и вследствие опыта, люди слабые и еще более люди очень трусливые, также

люди образованные, ибо [такие люди] правильно рассуждают. И те, у кого есть родители, или дети, или жены, ибо все они нам близки и способны потерпеть указанные [несчастья]. ...И [испытывают сострадание] только те люди, которые некоторых людей считают хорошими, ибо тот, кто никого не считает таким, будет считать всех заслуживающими несчастья.

Итак, мы сказали, в каком состоянии люди испытывают сострадание. Что же касается вещей, возбуждающих наше сострадание, то они ясны из определения: все горестное и мучительное, способное повлечь за собой гибель, возбуждает сострадание, точно так же, как все, что может отнять жизнь; [сюда же относятся] и все великие бедствия, причиняемые случайностью. К числу вещей мучительных и влекущих за собой гибель относятся различные роды смерти, раны, побои, старость, болезни и недостаток в пище, а к числу вещей, причиняемых случайностью, — неимение друзей или малое количество их; возбуждает сострадание также насильственная разлука с друзьями и с близкими, позор, слабость, увечье, беда, явившаяся именно с той стороны, откуда можно было ожидать чего-нибудь хорошего, частое повторение одного и того же подобного, и благо, происходящее уже тогда, когда человек испытал горе, наконец, [возбуждает сострадание] такое положение, когда или совсем не случилось ничего хорошего, или оно случилось, но им нельзя было воспользоваться...

Такие и им подобные вещи возбуждают сострадание. Мы чувствуем сострадание к людям знакомым, если они не очень близки нам, к очень близким же относимся так же, как если бы нам самим предстояло [несчастье]; потому-то и Амазис, как рассказывают, не плакал, видя, как его сына ведут на смерть, но заплакал при виде друга, просящего милостыню: последнее возбудило в нем сострадание, а первое ужас. Ужасное отлично от того, что возбуждает сострадание, оно уничтожает сострадание и часто способствует возникновению противоположной [страсти]. Мы испытываем еще сострадание, когда несчастье нам самим близко. Мы чувствуем сострадание к людям, подобным нам по возра-

сту, по характеру, по способностям, по положению, по происхождению, ибо при виде всех подобных лиц нам кажется более возможным, что и с нами случится нечто подобное. Вообще и здесь следует заключить, что мы испытываем сострадание к людям, когда с ними случается все то, чего мы боимся для самих себя. Если страдания, кажущиеся близкими, возбуждают сострадание, а те, которые были десять тысяч лет назад или будут через десять тысяч лет, или совсем не возбуждают сострадания, или [возбуждают его] не в такой степени, ибо вторых мы не дождемся, а первых не помним, то отсюда необходимо следует, что люди, воспроизводящие что-нибудь наружностью, голосом, костюмом и вообще игрой, в сильной степени возбуждают сострадание, ибо, воспроизводя перед глазами какое-нибудь несчастье, как грядущее или как свершившееся, они достигают того, что оно кажется близким. Весьма также возбуждает сострадание [то бедствие], которое недавно случилось или должно скоро случиться. [Поэтому мы чувствуем сострадание] по поводу признаков, например, платья людей, потерпевших несчастье, и тому подобных вещей, и по поводу слов или действий людей, находящихся в беде, например людей, уже умирающих. Особенно же мы испытываем сострадание, если в подобном положении находятся люди хорошие. Все эти обстоятельства усиливают в нас сострадание, ибо в таких случаях беда кажется близкой и незаслуженной и, кроме того, она у нас перед глазами.

## 10

*Определение зависти. — Что и кто возбуждает зависть? — Как может влиять зависть на решение судей?*

Очевидно также, из-за чего люди завидуют, кому и в каком состоянии, если зависть есть некоторого рода печаль, являющаяся при виде благоденствия подобных нам людей, наслаждающихся вышеуказанными благами, — [печаль], не имеющая целью доставить что-нибудь самому завидующему [человеку], но имеющая в виду только этих других людей. Зависть будут испытывать такие люди, для которых есть подобные или кажущиеся подобными. Подобными — я разумею, по происхождению, по родству, по возрасту, по дарованиям, по славе, по состоянию. [Завидуют] и те, которые обладают почти всем, поэтому-то люди высокопоставленные и пользующиеся счастьем бывают завистливы, так как думают, что все пользуются их собственностью. [Завистливы] бывают также люди, особенно пользующиеся уважением за что-нибудь, преимущественно же за мудрость или удачу. И люди честолюбивые более завистливы, чем люди без честолюбия. И мнимые мудрецы [также завистливы], потому что их честолюбие имеет своим объектом мудрость, и вообще люди, славлюбивые по отношению к чему-нибудь, бывают завистливы в этом отношении. И люди малодушные [также завистливы], потому что им все представляется великим...

[Завидуют] также тем, с кем соперничают, потому что соперничают с перечисленными категориями лиц. Так как люди соперничают со своими противниками в бою, соперниками в любви и вообще с теми, кто помогаете того же, [чего они], то необходимо они завидуют всего больше этим лицам, почему и говорится «и гончар [завидует] гончару». Завидуем мы и тем, чьи приобретения или успехи являются для нас упреком; ведь такие люди нам близки и подобны нам: здесь очевидно, что мы по собственной вине не обладаем данным благом, так что это [соображение], причиняя нам печаль, порождает зависть. [Завидуем мы] и тем, кто имеет или приобрел то, чем следовало бы обладать нам или чем мы обладали; поэтому-то старики [завидуют] молодым, а люди, много истратившие на что-нибудь, завидуют тем, кто истратил на то же немного. И те, кто еще не достиг или совсем не достиг чего-нибудь, завидуют тем, кто быстро [достиг этого же самого]. Таким образом, если [судьи] придут в такое настроение, а люди, просящие их о сострадании или о даровании какого-нибудь блага, таковы, каковы указанные нами люди, то очевидно, что эти последние не добьются сострадания от власть имеющих.

## 11

*Определение чувства соревнования. — Кто и что его возбуждает?  
— Отношение этого чувства к презрению.*

Отсюда ясно, в каком настроении люди соревнуют, по отношению к кому и в чем. Чувство соревнования есть некоторое огорчение при виде кажущегося присутствия у людей, подобных нам по своей природе, которые связаны с почетом и которые могли быть приобретены нами самими, возникающее не потому, что эти блага есть у другого, а потому что их нет у нас самих. Поэтому-то соревнование [как ревностное желание сравняться] есть нечто хорошее и бывает у людей хороших, а зависть есть нечто низкое и бывает у низких людей. В первом случае человек под влиянием чувства соревнования старается сам достигнуть благ, а во-втором — под влиянием зависти стремится, чтобы его ближний не пользовался этими благами. Склонными же к соревнованию будут необходимо люди, считающие себя достойными тех благ, которых они не имеют, ибо никто не желает того, что кажется невозможным. Поэтому-то такими [то есть склонными к соревнованию] бывают люди молодые и люди, обладающие величием души, а также люди, владеющие такими благами, которые достойны мужей, пользующихся уважением; к числу этих благ принадлежат богатство, обилие друзей, власть и другие тому подобные блага: так как им подобает быть людьми хорошими, то они ревностно стремятся к достижению таких благ, потому что они должны принадлежать людям хорошим.

[Склонны к соревнованию] также люди, которых другие считают достойными [этих благ]. Точно так же люди — предки или

**NB** *Еще раз о государственном престиже добродетельных граждан. Не послушных, а именно добродетельных. В добродетелях можно и нужно было соревноваться жителям античной Греции.*

---

родственники, или близкие, или соотечественники, или отечество которых пользуется уважением, — выказывают в этом отношении ревнивое чувство, потому что считают это близким себе и себя достойными этого. Если чувство соревнования проявляется по отношению к благам, пользующимся уважением, то сюда необходимо нуж-

но относить добродетели и все то, с помощью чего можно приносить пользу и оказывать благодеяние другим людям, потому что люди уважают благодетелей и людей добродетельных, а также все те блага, которыми могут пользоваться и наши ближние, каковы, например, богатство и красота более, чем здоровье...

Люди противоположного сорта пользуются презрением, ибо презрение противоположно соревнованию, и «презирать» [противоположно] понятию «соревновать». Люди, находящиеся в таком состоянии, что соревнуют кому-нибудь или служат предметом соревнования для кого-нибудь, необходимо склонны презрительно относиться ко всем вещам и лицам, которые возбуждают соревнование. Поэтому они часто презирают людей, пользующихся удачей, когда удача выпадает им без благ, пользующихся уважением.

Мы сказали, при помощи чего возникают и исчезают страсти, из чего образуются способы убеждения. Вслед за этим изложим, каковы бывают нравысообразно со страстями людей, их качествами, возрастом и жребием.

## 12

*Нравы (черты характера) людей в различных возрастах: черты, свойственные юности.*

Я называю страстями гнев, желание и тому подобные [движения души], о которых мы говорили раньше, качествами — добродетели и пороки, о них сказано раньше, а также о том, что предпочитают отдельные личности и что они способны делать. Возраст — это юность, а зрелый возраст и старость. Делом случая (tyche) я называю благородство происхождения, богатство, власть и вещи противоположные этим, и вообще удачу и неудачу.

Юноши по своему нраву склонны к желаниям, а также склонны исполнять то, чего пожелают, и из желаний плотских они всего более склонны следовать желанию любовных наслаждений и не воздержанны относительно его. По отношению к страстям они переменчивы и легко пресыщаются ими, они сильно желают и скоро перестают [желать]; их желания пылки, но не сильны, как жажда и голод у больных. Они страстны, вспыльчивы и склонны следовать гневу. Они слабее гнева, [не могут совладать с гневом], ибо по своему честолюбию они не переносят пренебрежения, и негодуют, когда считают себя обиженными.

Они любят почет, но еще более любят победу, потому что юность жаждет превосходства, а победа есть некоторого рода превосходство. Обоими этими качествами они обладают в большей степени, чем корыстолюбием: они совсем не корыстолюбивы, потому что еще не испытали нужды.

Они не злы, а добродушны, потому что еще не видели многих низостей. Они легковверны, потому что еще не во многом были обмануты. Они исполнены надежд, потому что юноши так разгорячены природой, как люди, упившиеся вином; вместе с тем [они таковы], потому что еще не во многом потерпели неудачу. Они преимущественно живут надеждой, потому что надежда касается будущего, а воспоминание — прошедшего; у юношей же будущее продолжительно, прошедшее же кратко: в первый день не о чем помнить, надеяться же можно на все. Их легко обмануть вследствие сказанного: они легко поддаются надежде. Они чрезвычайно смелы, потому что пылки и исполнены надежд; первое из этих качеств заставляет их не бояться, а второе быть уверенными. Никто, будучи под влиянием гнева, не испытывает страха, а надеяться на что-нибудь хорошее значит быть смелым. Молодые люди стыдливы: они воспитаны исключительно в духе закона и не имеют понятия о других благах. Они великодушны, потому что жизнь еще не унизила их и они не испытали нужды; считать себя достойным великих [благ] означает великодушие, и это свойственно человеку, исполненному надежд.

В своих занятиях они предпочитают прекрасное полезному, потому что живут более сердцем, чем расчетом; расчет касается полезного, а добродетель прекрасного. Юноши более, чем люди в других возрастах, любят друзей, семью и товарищей, потому что находят удовольствие в совместной жизни и ни о чем не судят с точки зрения пользы, так что и о друзьях [судят так]. Они во всем грешат крайностью и излишеством, они все делают через меру: чересчур любят и чересчур ненавидят и во всем остальном также. Они считают себя всеведущими и утверждают это; вот причина,

**В** *Когда это высокомерие юности, у которой все впереди, — это наглость. А когда острят старики?.. Какой жесткий и точный афоризм Аристотеля.*

---

почему [они все делают] чрез меру. И несправедливости они совершают по своему высокомерию, а не по злобе. Они легко доступны состраданию, потому что считают всех честными и слишком хорошими: они меряют своих ближних своей собственной неиспорченностью, так что полагают, что те терпят незаслуженно. Они любят посмеяться и сказать острое словцо, так как остроумие есть отшлифованное высокомерие.

### 13

*Черты характера, свойственные старости.*

Что же касается людей более старых и пожилых, то их нравы слагаются, можно сказать, по большей части из черт, противополо-

ложных вышеизложенным: так как они прожили много лет и во многом были обмануты и ошиблись, так как большая часть [человеческих дел] оказывается ничтожной, то они ничего положительно не утверждают и все делают в меньшей мере, чем следует. И все они «полагают», но ничего не «знают»; в своей нерешительности они всегда прибавляют «может быть» и «пожалуй», и обо всем они говорят так, ни о чем не рассуждая решительно. Они злонравны, потому что злонравие есть понимание всего в дурную сторону. Они подозрительны вследствие своей недоверчивости, а недоверчивы вследствие своей опытности. Они малодушны, потому что жизнь смирила их: они не жаждут ничего великого и необыкновенного, но лишь того, что полезно для существования. Они не щедры, потому что имущество — одна из необходимых вещей, а вместе с тем они знают по опыту, как трудно приобрести и как легко потерять. Они трусливы и способны всего заранее опасаться; они настроены противоположно юношам: они охлаждены годами, а юноши пылки; таким образом, старость пролагает дорогу трусости, ибо страх есть охлаждение.

**NB** Боязнь смерти — признак атеизма.

Они привязаны к жизни, и чем ближе к последнему дню, тем больше, потому что желание касается того, чего нет и в чем люди нуждаются, того

они особенно желают. Они эгоисты более чем следует, потому что и это есть некоторого рода малодушие. Они более чем следует живут для полезного, а не для прекрасного, потому что они эгоисты, ибо полезное есть благо для самого [человека], а прекрасное есть безотносительное благо. И они более бесстыдны, чем стыдливы, потому что, не одинаково заботясь о прекрасном и полезном, они пренебрегают тем, из чего слагается репутация. Они не поддаются надеждам вследствие своей опытности, ибо житейское по большей части ничтожно, и по большей части оно оканчивается дурно; [они таковы] еще вследствие своей трусости. И они более живут воспоминанием, чем надеждой, потому что для них остающаяся часть жизни коротка, а прошедшая длинна, надежда относится к будущему, воспоминание же — к прошедшему. В этом же причина их болтливости: они постоянно говорят о прошедшем, потому что испытывают наслаждение, предаваясь воспоминаниям. И гнев их пылок, но бессилен, а из страстей одни у них исчезли, другие утратили свою силу, так что они не склонны желать и склонны действовать не сообразно своим желаниям, но сообразно выгоде. Поэтому люди в таком возрасте кажутся умеренными, ибо страсти их ослабели и подчиняются выгоде. И они в своей жизни более руководятся расчетом, чем сердцем, потому что расчет имеет в виду полезное, а сердце — добродетель. Они поступают несправедливо вследствие злобы, а не вследствие высокомерия. И старики доступны состраданию, но не по той самой причине, по какой [ей доступны] юноши: эти последние — вследствие человеколюбия, а первые — по своему

бессилию, потому что на все бедствия они смотрят как на близкие к ним, а это, как мы сказали, делает человека доступным состраданию. Поэтому они ворчливы, не бойки и не смешливы, потому что ворчливое противоположно смешливому.

Таковы нравы юношей и стариков, и так как все хорошо относятся к речам, соответствующим их характеру, и к людям себе подобным, то отсюда очевидно, как должно поступать в речи, чтобы и сами [ораторы] и их речи показались таковыми.

#### 14

*Черты характера, свойственные зрелому возрасту.*

Что касается людей зрелого возраста, то очевидно, что они по своему характеру будут между указанными возрастами, не обладая крайностями ни того ни другого, не выказывая ни чрезмерной смелости, потому что подобное качество есть дерзость, ни излишнего страха, но как следует относясь к тому и другому, не выказывая всем ни доверия, ни недоверия, но рассуждая более соответственно истине, не живя исключительно ни для прекрасного, ни для полезного, но для того и другого вместе, не склоняясь ни на сторону скупости, ни на сторону расточительности, но держась надлежащей меры. Подобным же образом [они относятся]

**NB** *А что же делать человеку в те 15 лет, которые проходят от его физического расцвета зрелости до зрелости души, наступающей в 50? Аристотель предлагает учиться благородности, то есть предаться философии, которая как раз начинает быть доступной человеку, когда у него наступает возраст «акме» — возраст душевной зрелости.*

и к гневу, и к желанию. Они соединяют благоразумие с храбростью и храбрость с благоразумием. В юношах же и старцах эти качества являются разьединенными, ибо юноши мужественны и необузданны, а пожилые люди — благоразумны и трусливы. Вообще говоря, они обладают всеми полезными качествами, которые есть у юности и у старости в отдельности, что же касается качеств, которыми юность и старость обладают в чрезмерной или недостаточной степени, то ими они обладают в степени умеренной и надлежащей. Тело достигает

цветущей поры от тридцати до тридцати пяти лет, а душа — около [сорока девяти лет].

#### 15

*Черты характера, свойственные людям благородного происхождения.*

Благородство происхождения (eugeneia) влияет на характер так, что обладающий этим благородством более честолюбив: все люди, раз у них есть что-нибудь, обыкновенно копят это [свое достояние], а благородство происхождения есть почетное положение предков. [Люди благородного происхождения] склонны презирать даже и тех, кто подобен их предкам, потому что [деяния] этих по-

**NB** *Эту фразу Аристотеля можно понять таким образом: человек по природе своей создан быть «благородным по характеру», а быть «благородным по происхождению» есть дело случая.*

следних, как далеко отстоящие, кажутся более почетными и дают более повода к хвастовству, чем то, что происходит близко от нас. Название «благородного по происхождению» указывает на знатность рода, а название «благородного по характеру» на невырождение в сравнении с природой, чего по большей части не случается с людьми благородного происхождения, так как обыкновенно они ничего особенного собой не представляют. В родах мужей, как и в произведениях земли, бывает как будто урожай, и иногда, если род хорош, из него в продолжение некоторого времени происходят выдающиеся мужи, но затем они исчезают; прекрасно одаренные роды вырождаются в сумасбродные характеры, а роды солидные — в глупость и вялость.

## 16

*Черты характера, свойственные людям богатым.*

Что касается характера, который связан с богатством, то его легко видеть всем: [обладающие им люди] высокомерны и надменны, находясь в некоторой зависимости от богатства. Они так настроены, как будто обладают всеми благами; богатство есть как бы мерка для оценки всех остальных благ, поэтому кажется, что все они могут быть куплены с помощью богатства. Они склонны к роскоши и хвастовству — к роскоши ради самой роскоши и ради выказывания своего внешнего благосостояния: они

**NB** *Как опечалился бы Аристотель, если бы он попал сейчас в нашу российскую действительность и увидел бы, что его наблюдения над жизнью общества никак не устарели именно со стороны ее негативной характеристики. Но если философ давал нравственную оценку незрелости человеческих поступков и не боялся говорить правду, то мы сегодня делаем вид, что так жить нормально и даже весело: сколько юмористов и сатириков вскормила наша действительность, сколько анекдотов мы сочинили про «новых русских»!*

хвастливы и дурно воспитаны, потому что все люди обыкновенно постоянно говорят о том, что они сами любят и чему удивляются, и потому что они [то есть богатые] думают, что другие заботятся о том же, о чем они. Вместе с тем они вправе так думать, потому что есть много нуждающихся в тех, кто имеет [состояние]. Отсюда изречение Симонида о мудрых и богатых: лучше быть богатым, потому что приходится видеть, как мудрецы постоянно торчат у дверей богатых.

[Богатые отличаются] еще тем, что считают себя достойными властвовать, потому что, по их мнению, они обладают тем, что делает людей достойными власти. И вообще характер, сообщаемый богатством, есть характер человека неразумного и счастливого. Характер у людей, недавно разбогатевших, и у людей, давно богатых, различен именно

тем, что люди, недавно разбогатевшие, обладают всеми пороками в большей и худшей степени, потому что быть вновь разбогатевшим значит как бы быть невоспитанным богачом. И несправедливые поступки, которые они совершают, порождаются не злобой, не высокомерием и невоздержанностью, как, например, побои и прелюбодеяние.

## 17

*Черты характера, свойственные людям: могущественным (обладающим властью), счастливым (удачливым).*

Равным образом очевидны, можно сказать, все главнейшие черты характера, стоящие в связи с властью, ибо власть обладает отчасти теми же чертами, какими обладает богатство, отчасти лучшими. По своему характеру люди, обладающие властью, честнее и мужественнее людей богатых, потому что они стремятся к делам, которые им возможно исполнить вследствие их власти. Они заботливей, так как находятся в хлопотах, принужденные смотреть за [всем], что касается их власти. Они держатся с большой торжественностью и важностью, потому что их сан делает их более торжественными; поэтому-то они умеряют себя. Торжественность их отличается мягкостью, а важность — благопристойностью. И когда они поступают несправедливо, их проступки значительны, а не ничтожны.

Что касается счастья [удачи], то оно отчасти обладает указанными чертами характера, потому что счастье, кажущееся величайшим, к этому сводится, и еще к хорошим делам; счастье влечет за собой обилие физических благ. Под влиянием счастья люди делаются высокомернее и

**NB** *Что касается счастья, о нем Аристотель подробно пишет в «Никомаховой этике».*

безрассуднее; со счастьем связана одна прекраснейшая черта характера — именно та, что люди счастливые боголюбивы; они известным образом относятся к божеству, веря в него, под влиянием того, что им дает жребий.

Мы сказали о чертах характера сообразно возрасту и счастью; противоположное же очевидно из противоположного, например характер человека бедного, несчастного и не имеющего власти.

## КНИГА ТРЕТЬЯ\*

### 10

*Средства добиваться изящества и снискивать одобрение, доставляющие интеллектуальное удовлетворение. Понятия метафоры и антитезы. Как надо представлять будущее.*

\*Фрагмент в переводе С.С.Аверинцева печатается по изданию: Аристотель и античная литература. Риторика. книга III. М.: Наука, 1978. С. 193—204.

**NB** «Остроумие» (букв. «городская речь») — непереводимое греческое слово совмещает в себе значения «изящный», «изысканный», «тонкий», «меткий», характеризующая речь развитого столичного жителя, в противоположность речи отсталого сельского жителя. Интересно, к какому роду отнес бы сегодня Аристотель нашу речь, звучащую на улицах Москвы?

---

Так, если поэт называет старость «стеблем, остающимся после жатвы», то он учит и сообщает знание при помощи родового понятия, ибо то и другое — <нечто> отиветшее. То же самое <действие> производят сравнения у поэтов, и потому если они хорошо <выбраны>, то кажутся изящными. Сравнение, как было сказано раньше, та же метафора, но отличающаяся присоединением <вводящего слова>; поэтому она не так приятна, ибо длиннее; и она не утверждает, что «то есть это», и наш ум этого не ищет.

**NB** Познание не просто приобретается — это особое познание. Метафора (греч. «перенос») как вид литературного тропа (греч. «оборот») разворачивает наш ум в неожиданную сторону, дает нам новую точку зрения на привычный предмет или явление, всегда укрупняя их масштаб в контексте единства мира. Это знание не прагматическое, а ценностное, духовное. И потому убедительное. Ведь «фора» — это побуждающий возглас «вперед!». У метафоры поэтому всегда есть скрытая возможность стремительного достижения познания, минуя логические ступеньки.

---

Выяснив предыдущее, следует сказать о том, откуда речь приобретает остроумие и привлекательность. Добиваться этого — дело даровитого или опытного <ритора>, а разяснить, в чем тут суть, дело нашего изыскания.

Итак, назовем <приемы> и перечислим их, а начнем вот с чего: учиться легко — по природе приятно всякому, а слова нечто означают, так что среди слов приятнее всего те, которые дают нам чему-то научиться. Но редкие слова невразумительны, а общепотребительные мы <и так> знаем, а потому метафора в наибольшей степени достигает желаемого.

Итак, по необходимости будут изящны такой слог и такие энтимемы, которые быстро сообщают нам знание. Потому поверхностные энтимемы не в чести — мы называем «поверхностными» те <энтимемы>, которые для всякого очевидны и в которых ничего не надо исследовать, — но <не в чести> и такие энтимемы, которые, будучи высказаны, остаются непонятными; <нравятся> те, высказывание которых сопровождается появлением познания, даже если <этого познания> прежде не было, и те, относительно которых мысль немного отстает. Ведь в последних случаях как бы <приобретается> познание, а в первых — нет.

Итак, подобные энтимемы привлекательны ради высказанной в них мысли; а ради слога и внешнего облика — те, в которых употребляются противоположения... <Энтимема мо-

жет воздействовать> и отдельными словами, если в ней заключается метафора, и притом не слишком далекая, ибо ее смысл трудно понять, не слишком поверхностная, ибо она не производит впечатления; также такая, которая представляет <вещь> перед нашими глазами; ибо <слушатель> должен видеть совершающееся, а не предстоящее.

Итак, нужно стремиться к этим трем <вещам>: метафоре, противоположению, осуществлению (energeia).

**NB** *Лептин — афинский политический деятель — уподобил Спарту и Афины, соперничавшие друг с другом за первенство среди греческих городов-государств, двум «глазам» Эллады. Эта его метафора сразу же стала крылатой фразой среди античных авторов.*

Из четырех родов метафор наиболее привлекательны основанные на соответствии (analogia): так, Перикл говорил, что молодежь, погибшая на войне, исчезла из города подобно тому, как если бы кто-нибудь изъясил из годового круга весну; и Лептин о спартанцах — что не допустит-де, чтобы Эллада окривела на один глаз...

Ификрат, осуждая договор Афин с Эпидавром и побережьем, приговаривал, что афиняне сами отняли у себя провиант на случай войны... Перикл требовал убрать Эгину как «бельмо на глазу Пирея»... То же — ямб Анаксандрида о дочерях, запаздывавших с замужеством:

Мои девицы брачный день просрочили...

Эсион <говорил>, что государство выплеснули в Сицилию: это метафора, и притом наглядная. «Так что Эллада возопила»: и это в некотором роде метафора, и тоже наглядная. И еще как Кефисодот увещевал, как бы не происходило многих «стечений» <народа>; у Исократы <употреблено то же слово> применительно к сходящимся на празднества. И как в «Надгробном слове» <сказано>, что Элладе прилично было бы обрезать волосы в скорби по жертвам Саламинской битвы, ибо вместе с их доблестью была погребена свобода. Если бы он <только> сказал, что прилично плакать о погребенной доблести, это метафора и притом наглядная, а в словах «вместе с доблестью — свобода» заключено некое противоположение... И сказать <так>: «звать опасности на помощь противу опасностей», — наглядная метафора... Или, что божество «зажгло внутри души свет ума»: то и другое <то есть свет и ум> проясняет нечто... Или сказать, что мирный договор есть трофеей более прекрасный, нежели <те трофеи, что бывают> от побед над врагами: последние обязаны милости и единовременной удаче, первые же — всей войне <в целом>. Ведь то и другое — знаки победы. И еще: «государства платят великую пеню людскому порицанию»; ведь пеня — это некий урон, причиняемый по справедливости.

Наглядностью обладает метафора, представляющая предмет в действии. Одушевление предметов. В чем заключен эффект остроумия. Краткость метафоры и «мальчишество» гиперболы.

О том, что остроумие создается из метафоры по соответствию и из наглядности, мы, стало быть, сказали; теперь надо объяснить,

**NB** Это метафора, странная для нашего восприятия, но убедительная для античного. Она восходит к пифагорейцам, усматривавшим в четырехугольной фигуре и ее числовых соответствиях символ правильности и полноты, завершенности. Сам Аристотель пользуется данной формулой в одном из своих сочинений: «Он поистине хорош и безупречно четырехуголен», имея в виду сущность человека, но не его внешний образ.

нужно, что значит «наглядность» и как она достигается. Я утверждаю, что наглядны те <выражения>, которые означают <вещи> в действии. Так, назвать хорошего человека «четыреугольником» — метафора, ибо то и другое совершенно, однако <метафора эта> не означает действия; а вот «он цветет своею силою» — действие, и «тебя, пасущегося на просторе» — действие, и <в словах>

Тут эллины взметнули ноги быстрые...—

«взметнули» — и действие, и метафора.

И Гомер часто пользовался метафорой, одушевляя неодушевленное. Во всех <этих случаях> введение дей-

ствия имеет успех, как в словах:

Вниз по горе на равнину катился обманчивый камень, —

и еще:

...И прынула стрелка

Остроконечная, жадная в сонмы влететь сопротивных, —

и еще:

...Сквозь перси влетело бурное жало.

Во всех этих <случаях> <вещи> представлены в действии через то, что они одушевлены: ведь быть «обманчивым» или «влетать» и прочее — действие. Гомер ввел это метафорой по соответствию: каков камень по отношению к Сизифу, таков обманщик по отношению к обманываемому. Это он делает и в своих <всеми> одобряемых сравнениях относительно неодушевленных <вещей>:

Горы клокочущих волн по немолчношумящей пучине,  
Грозно нависнувших, пенных, одни, а за ними другие...

Здесь он представляет все движущимся и живым, а действие — это движение.

Метафоры нужно брать, как уже было сказано, от <вещей> сродных, но не явно похожих, как и в философии <почитаются проявлением> пронизательности видеть сходство и в далеких друг от друга <вещах>, вроде того, как Архит сказал, что судья и алтарь — одно и то же: и к тому, и к другому прибегает <все>, терпящее обиду, так же можно сказать... «государства сравнялись между собой», <что значит приравнять вещи>, сильно различающиеся местоположением и могуществом.

Остроумие по большей части также достигается через метафору и благодаря обману. <Слушателю> заметнее, что он <чему-то> научился, когда это противоположно <его ожиданиям>, и его ум словно бы говорит: «Как это верно! А я-то думал!..» Изречения тем и бывают остроумны, что говорят не то, что сказано... И хорошие загадки обязаны своей приятностью тому же: это научение, и это метафора. И то, что Феодор называет «новизной» речи — то же: она возникает, когда <мысль> парадоксальна и сказанное не соответствует ожиданию, <а относится к нему так>, как в смехотворных <стихах> подмененные слова. Отсюда и действие шуток, основанных на изменении одной буквы: они обманывают ожидания. То же в стихах — не так, как ждал слушатель.

Так он ступал, и была под пятой опора нарывов.

— а он-то думал «сандалий»! Но такое должно быть ясно тотчас, как сказано. <Шутки же с заменой одной буквы> достигают того, что <человек> говорит не то, что он говорит, а то, куда повернет его слово...

Но то и другое надо употреблять уместно. Сюда же относятся и такие остроты, когда, например, говорится, что «если под началом Афин было море, это не стало для них началом бед», а выгодой; или, <наоборот>, как Исократ сказал, что «начало» <над морем> было для города «началом бед». В

**NB** *Игра со словом «ар-хэ», означающим и «начальство», и «начала».*

обоих случаях сказанное неожиданно, но оказывается верным. Невелика мудрость назвать «начало» — «началом», однако оно молвится два раза не в одном <смысле, но то так, то эдак>, да и в первом случае отрицаемое — не то же самое <«начало»>. Во всех этих <случаях> выходит хорошо, если слово удобно для омонимии или метафоры.

Например, <сказать —>

Не должно, чтобы странник слишком странен был, —

**NB** *В греческом языке «гость» и «чужеземец» обозначаются одним словом. И потому «чужак» в*

«слишком странен» — все равно что <сказать>: «страннику не во всем должно быть чужаком», ибо во втором случае «странный» — это «чуждый».

*лучшем случае — это ди-  
ковинный, забавный чело-  
век, а в худшем случае —  
несносный.*

---

Сюда же относится снискавшее похвалы <изречение> Анаксандрида:

Прекрасно умереть, не заслуживши смерть.

Это все равно что сказать: «достойно умереть, не будучи до-  
стойным умереть, то есть не делая дел, достойных смерти. Во  
всех этих случаях род слога один и тот же; но чем короче сказан-  
ное и чем <отчетливее> противополо-  
жение, тем больше успех. Причина та,  
что от противоположения мы учимся  
большему, а от краткости — быстрее.

**NB** *По Аристотелю, у на-  
слаждения красноречием  
познавательные корни:  
остроумная фраза дает  
мгновенное и неожидан-  
ное озарение — макси-  
мум нового знания при  
минимуме затраченного  
времени.*

---

При этом говоримое должно быть рассчитано на слушателя и сказано правильно, то есть верно и притом не-  
ожиданно. Это не всегда совпадает.  
Например, «должно умереть, не сделав  
ничего дурного», — <верно>, но не

остроумно. «Достойному следует жениться на достойной» — то-  
же не остроумно. <Остроумие возникает тогда>, когда есть то и  
другое: «умереть достойно, не будучи достойным умереть». Чем  
больше этого, тем остроумнее покажется <речь>, например, если  
слова будут <употреблены как> метафоры, и <притом> метафо-  
ры определенного рода, с противоположениями, приравнивани-  
ями и такие, что показывают действие.

Сравнения, имеющие успех, — некоторым образом те же ме-  
тафоры, как было сказано и выше. В самом деле, они всегда сла-  
гаются из двух составных, как и метафоры по соответствию. Так,  
мы скажем, что щит — чаша Ареса, а лук — бесструнная фор-  
минга (арфа): это будет не простая <метафора>; а если сказать,  
что лук — форминга, а щит — чаша, то простая. Точно так же  
строят и сравнения, например флейтиста — с обезьяной, или  
гаснущего светильника — с близоруким человеком, <потому что  
оба мигают>. Сравнение хорошо, когда оно — метафора; можно  
сравнить щит с чашей Ареса и развалины — с «лохмотьями до-  
ма»... В таких вещах поэты терпят наибольший провал, если  
<сравнение> нехорошо, а если хорошо, то имеют наибольший  
успех....

Пословицы тоже метафоры, «от вида к виду»; так, если кто-то  
заведет себе что-либо, ожидая добра, но потерпит урон, он гово-  
рит: «как у карпафийца с зайцем», —  
потому что оба одинаково потерпели  
<неудачу>.

**NB** *Жители острова Кар-  
пафа (между Критом и  
Родосом) вошли в посло-  
вицу, ввезя на остров па-  
ру зайцев, которые рас-  
плодилось и принялись ка-  
тастрофически опусто-  
шать поля.*

---

Пользующиеся успехом гипербо-  
лы — тоже метафоры, как про челове-  
ка с подбитым глазом <говорят>: «я  
готов был принять его за корзину ту-  
товых ягод», — ведь подбитый глаз

багров, но количество <багрового> преувеличено. Выражение вроде «это, как то и то» разнится с гиперболой <лишь> по словесному выражению... В гиперболах есть нечто мальчишеское; они выражают неистовство. Потому и употребляют их больше всего люди во гневе:

Или хоть столько давал бы мне, сколько песку здесь и праху...

Дщери супругой себе не возьму от Атреева сына.

Если красую она со златой Афродитою спорит.

Если искусством работ светлоокой Афине подобна...

Этим больше всего пользуются аттические ораторы. По <названной> причине человеку преклонных лет не пристало говорить такое.

**NB** *В «Словаре литературоведческих терминов», изданном издательством «Просвещение» в 1974 г., риторика, кроме исторической дефиниции, определяется также и в оценочном аспекте как «осуждающее определение напыщенного, внешне красивого, но малосодержательного произведения, речи» (с.324), а в «Кратком словаре литературоведческих терминов» для учащихся, изданном тем же издательством в 1985 г., этого слова нет вообще. Сегодня изданы учебники по риторике, созданы учебные программы по этому предмету: политическая деятельность действительно требует красноречия. Вот только создается впечатление, что мы в этом деле опустились до софистики и демагогии и уже забыли, не успев развить, учение Аристотеля о нравственно-ориентированной риторике.*

---

## **НИКОМАХОВА ЭТИКА**

*Этика и политика, по классификации Аристотеля, относятся к практической философии. Они образуют единый комплекс «философии о человеческом», занимающейся сферой деятельности человека в обществе. Если этика имеет дело с правильной нормой, то основной задачей политики государства является воспитание граждан в нравственной добродетели. Эти проблемы Аристотель разрабатывал как альтернативу утопии Платона об идеальном государстве особенно интенсивно в последние годы своей жизни, в контексте социальной реальности складывающейся на глазах греческой империи, совмещающей в себе демократию и рабство. Однако трактат «Политика», в отличие от других трудов философа, не был широко известен в Европе вплоть до эпохи Возрождения, так как оказался единственным произведением, не переведенным на арабский язык, который сыграл роль посредника между греческим и латинским. Зато трактат Аристотеля «Никомахова этика», написанный им незадолго до своей смерти и посвященный памяти рано умершего сына, можно считать философским завещанием древнегреческого мудреца. Он был хорошо знаком ученым, жившим по всей ойкумене Средиземного моря.*

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

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

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

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

Разве познание его не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки, видя мишень перед собою, разве не вернее достигнем мы должного? А если так, надо попытаться хотя бы в общих чертах представить себе, что это такое и к какой из наук, или какому из умений, имеет отношение. Надо, видимо, признать, что оно [высшее благо] относится к ведению важнейшей [науки, т.е. науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве (или политика). Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в каком объеме должен изучать каждый. Мы видим, что наиболее почитаемые умения, как-то: умения в военачалии, хозяйствовании и красноречии — подчинены этой [науке]. А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее

цель включает, видимо, цели других наук, а следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще].

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

**В** С данным выводом Аристотеля невозможно не согласиться. Но, к сожалению, в настоящее время эта точка зрения не является общепринятой. Хотя в процессе образования современная школа пытается привить учащимся мысль о том, что только хорошо образованный и воспитанный человек сможет в будущем полноценно служить достижениям и сохранению блага государства.

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

(III). Рассуждение будет удовлетворительным, если удастся добиться ясности, сообразной предмету, подлежащему [рассмотрению]. Ведь не во всех рассуждениях, так же как не во всех изделиях ремесла, следует добиваться точности в одинаковой степени. Между тем [в понятиях] прекрасного и правосудного, которые, собственно, имеет в виду наука о государстве, заключено столько разного и расплывчатого, что начинает казаться, будто [все это] возможно только условно (πομοί), а от

природы (physei) этого нет. Такая же своего рода расплывчатость заключена в [выражении] «блага», потому что многим от [благ] бывает вред. Ведь известно, что одних сгубило богатство, других — мужество. Поэтому при подобных предметах рассуждений и подобных предпосылках желательно приблизительно и в общих чертах указать на истину, а если рассуждают о том, что имеет место лишь в большинстве случаев и при соответствующих предпосылках, то [довольно уже и того, чтобы] и выводы [распространялись лишь на большинство случаев]. Конечно, таким же образом нужно воспринимать и каждое наше отдельное высказывание; ведь человеку образованному свойственно добиваться точности для каждого рода [предметов] в той степени, в какой это допускает природа предмета (pragma). Одинаково [нелепым] кажется как довольствоваться правдоподобными рассуждениями математика, так и требовать от ратора строгих доказательств.

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

Вот почему юноша — неподходящий слушатель науки о государстве: он ведь неопытен в житейских делах (praxeis), а из них [исходят] и с ними [связаны наши] рассуждения. Кроме того, покорный страстям, он будет слушать впустую, т.е. без пользы, тогда как цель [данного учения] не познание, а поступки. Неважно,

впрочем, годами ли молод человек, или он юноша правом, ибо этот недостаток бывает не от возраста, а от того, что живут по страсти и [по страсти же] преследуют всякую [цель]. Таким людям познание не помогает, так же как невоздержным, но для тех, чьи стремления и поступки согласованы с рассуждением, знать подобные [вещи] будет в высшей степени полезно.

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

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

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

**NB** *Рассуждения автора о счастье и его разном понимании различными людьми интересны и правомерны. Хотя представляется, что люди часто подменяют представление о счастье путем к нему, ибо, достигнув цели и добившись своего счастья, человек сразу переключается на другое. Отсюда можно сделать вывод, что счастье — это миг, о котором потом только с радостью вспоминаешь. Рассуждения же о благе как о самом по себе, служащем для всех этих благ причиной, кажутся, с точки зрения Аристотеля, неубедительными. Он прав, пожалуй.*

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

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

Обсуждать все мнения, вероятно, бесполезно, достаточно обсудить наиболее распространенные или же такие, которые, как кажется, имеют известные основания. Мы не должны упускать из виду, что рассуждения, отправляющиеся от начал и приводящие к

началам, различны. Платон тоже правильно задавался этим вопросом и спрашивал, от начал или к началам [идет] путь [рассуждений]. Начинать, конечно, надо с известного, а оно бывает двух видов: известное нам и известное безотносительно. Так что нам, вероятно, следует все-таки начинать с известного нам. Вот почему, чтобы сделаться достойным слушателем [рассуждений] о

прекрасном и правосудном и вообще о предметах государственной науки, нужно быть уже хорошо воспитанным в нравственном смысле. В самом деле, начало [здесь] — это то, что [дано], и если это достаточно очевидно, не будет надобности еще и в «почему». Такой [воспитанный, человек] или имеет начала, или легко может их приобрести. А тот, кому не дано ни того ни другого, пусть послушает Господа:

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

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

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

Люди достойные и деятельные (praktikoi) [понимают под благом и счастьем] почет, а цель государственного образа жизни почти это и есть. Но и такое кажется слишком поверхностным в сравнении с искомым [благом]. Действительно, считается, что почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают, а в благо мы угадываем нечто внутренне присущее и неотчуждаемое. Кроме того, к почету стремятся, наверное, для того, чтобы удостовериться в собственной добродетели. Поэтому добиваются почета у людей рассудительных и знакомых и [притом почета] за добродетель. Ясно, стало быть, что по крайней мере для таких добродетель лучше почета. Вероятно, ее даже скорее можно представить себе целью государственного образа жизни. Но, оказывается, и она не вполне совпадает с этой целью. В самом деле, обладать добродетелью можно, как кажется, и во время сна или всю жизнь бездействуя, а кроме того, обладая ею, можно пережить беды и величайшие несчастья. Но того, кто так живет, пожалуй, не назовешь счастливым, разве только отстаивая положение [своего учения]. Но довольно об этом. Об этом ведь достаточно было сказано в сочинениях для широкого круга.

Третий образ жизни — созерцательный. Мы рассмотрим его впоследствии.

[Жизнь] стяжателя как бы подневольная, и богатство — это, конечно, не искомое благо, ибо оно полезно, т.е. существует ради чего-то другого. Потому-то названные ранее [удовольствие и

**NB** *Очень верная мысль, жаль, что ее не всегда понимают (а может быть, о ней и не догадываются) те, кто своей целью в жизни видит только достижение богатства.*

---

вопросом, в каком смысле о нем говорят, хотя именно такое изыскание вызывает неловкость, потому что идеи ввели близкие [нам] люди. И все-таки, наверное, лучше — во всяком случае это

**NB** *«Долг благочестия — истину чтить выше» — достойная мысль, которую надо взять на заметку и по возможности следовать ей.*

---

например, как бог и ум, в категории качества, например, — как добродетель, в категории количества — как мера, в категории отношения — как полезное, в категории времени — как своевременность, в категории пространства — как удобное положение и так далее), то ясно, что «благо» не может быть чем-то всеобъемлюще общим и единым. Ведь тогда оно определялось бы не во всех категориях, а только в одной.

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

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

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

почет] скорее можно представить себе целями, ибо они желанны сами по себе. Но, оказывается, и они не цели, хотя в пользу того, [что они цели], приведено много доводов. Итак, оставим это.

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

И вот если «благо» имеет столько же значений, сколько «бытие» (так, в категории сути благо определяется,

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

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

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

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

каждом из этих [благ], пусть из него ничего не следует, мы бы все-таки остановили выбор), так и ради счастья, ибо они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих [благ], ни ради чего-то другого.

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

**NB** *Итак, Аристотель связывает счастье с определением человека как существа общественно-го. Что же тогда «полное и конечное» счастье?*

Иначе счастье, разумеется, [делалось бы] более достойным избрания с [добавлением даже] наименьшего из благ, потому что добавлением создается перевес в благе, а большее из благ всегда достойнее избрания. Итак, счастье как цель действий — это, очевидно, нечто совершенное, [полное, конечное] и самодостаточное.

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

В самом деле, жизнь представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений, а искомое нами присуще только человеку. Следовательно, нужно исключить из рассмотрения жизнь с точки зрения питания и роста. Следующей будет жизнь с точки зрения чувства, но и она со всей очевидностью то общее, что есть и у лошади, и у быка, и у всякого живого существа. Остается, таким образом, какая-то деятельная [жизнь] обладающе-

**В** *Рассуждения Стагири- та о высшем смысле жизни, о высшем благе и добродетели могут показаться современному читателю достаточно сложными и тяжеловесными, но вывод ясен: «полное» счастье — это известнейший аристотелевский «идеал калокагатии» — прекрасной жизни.*

*Если все это так, то человеческое благо (читай — счастье) представляет собой деятельность души сообразно добродетели за полную человеческую жизнь. Можно ли с этим согласиться? Думается, только отчасти. В настоящее время, по-моему, существует иной акцент, чем думать, что жизнь человека — это его дело, дело, которому он служит. Если рассуждать так, то тогда понятие счастья будет значительно ограниченным. Ибо жизнь человека в широком смысле значительно многограннее и сложнее.*

*Тем не менее рассуждения автора интересны и обогащают читателя нравственно. Их следует использовать и в педагогической деятельности, например в беседах с учащимися, при обсуждении житейских ситуаций, в спорах, дискуссиях, рассуждениях о счастье.*

го суждением [существа]. (Причем одна его [часть] послушна суждению, а другая обладает им и мыслит.) Хотя и эта [жизнь, жизнь разумного существа] определяется двояко, следует полагать ее [именно] деятельностью, потому что это значение, видимо, главнее.

Если назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного человека, как тождественно назначение кифариста и изрядного кифариста, и это верно для всех вообще случаев, а преимущества в добродетели — это [лишь] добавление к делу (так, дело кифариста — играть на кифаре, а дело изрядного кифариста — хорошо играть), — если это так, (то мы полагаем, что дело человека — некая жизнь, а жизнь эта — деятельность души и поступки при участии суждения, дело же добропорядочного мужа — совершать это хорошо и прекрасно в нравственном смысле (kalos), и мы полагаем, что каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей ему добродетели; если все это так), то человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]. Добавим к этому: за полную [человеческую] жизнь. Ведь одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми.

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

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

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

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

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

Итак, блага подразделяют на три вида: так называемые внешние, относящиеся к душе и относящиеся к телу, причем относящиеся к душе мы [все] называем благами в собственном смысле слова и по преимуществу, но мы именно действия души и ее деятельности представляем относящимися к душе. Таким образом, получается, что наше определение [высшего блага и счастья] правильно, по крайней мере оно согласуется с тем воззрением, которое и древнее, и философами разделяется.

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

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

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

Одним счастьем кажется добродетель, другим — рассудительность, третьим — известная мудрость, а иным — все это [вместе] или что-нибудь одно в соединении с удовольствием или не без участия удовольствия; есть, [наконец], и такие, что включают [в понятие счастья] и внешнее благосостояние. Одни из этих воззрений широко распространены и идут из древности, другие же

разделяются немногими, однако знаменитыми людьми. Разумно, конечно, полагать, что ни в том ни в другом случае не заблуждаются всецело, а, напротив, хотя бы в каком-то одном отношении или даже в основном бывают правы.

Наше определение, стало быть, согласно с [мнением] тех, кто определяет счастье как добродетель или как какую-то определенную добродетель, потому что добродетели как раз присуща деятельность сообразно добродетели. И может быть, немало важно следующее различие: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души (hexis) или деятельность. Ибо может быть так, что имеющийся склад [души] не исполняет никакого благого дела, — скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, — а при деятельности это невозможно, ибо она с необходимостью предполагает действие, причем успешное. Подобно тому как на Олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки. И даже сама по себе жизнь доставляет им удовольствие. Удовольствие ведь испытывают в душе, а между тем каждому то в удовольствие, любителем чего он называется. Скажем, любителю коней — конь, любителю зрелищ — зрелища, и точно так же правосудное — любителю правое, а любящему добродетель — вообще все, что сообразно добродетели. Поэтому у большинства удовольствия борются друг с другом, ведь это такие удовольствия, которые существуют не по природе. То же, что доставляет удовольствие любящим прекрасное, доставляет удовольствие по природе, а таковы поступки, сообразные добродетели, следовательно, они доставляют удовольствие и подобным людям, и сами по себе. Жизнь этих людей, конечно, ничуть не нуждается в удовольствии, словно в каком-то приукрашивании, но содержит удовольствие в самой себе. К сказанному надо добавить: не является добродетельным тот, кто не радуется прекрасным поступкам, ибо и правосудным никто не назвал бы человека, который не радуется правому, а щедрым — того, кто не радуется щедрым поступкам, подобным образом — и в других случаях. А если так, то поступки, сообразные добродетели, будут доставлять удовольствие сами по себе. Более того, они в то же время добры и прекрасны, причем и то и другое в высшей степени, если только правильно судит о них добропорядочный человек, а он судит так, как мы уже сказали.

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

Право прекрасней всего, а здоровье — лучшая участь,  
Что сердцу мило добыть — вот удовольствие нам.

**NB** *Это открытие Аристотеля: счастье — не чувство, не состояние, а деятельность!*

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

10(IX). В этой связи ставят вопрос: есть ли счастье результат обучения, привыкания или еще какого-то упражнения, дается ли оно как некая божественная доля или оно случайно? Конечно, если вообще существует какой-нибудь дар богов людям, весьма разумно допустить, что и счастье дается богами, тем более что это наилучшее из человеческих благ. Но данный вопрос, вероятно, скорее принадлежит другому исследованию; тем не менее ясно, что даже если счастье не посылается богами, а является плодом добродетели и своего рода усвоения знаний или упражнения, оно все-таки относится к самым божественным вещам, ибо наградою и целью добродетели представляется наивысшее благо и нечто божественное и блаженное.

**NB** *Далее Стагирит пытается определить, какие благоприятные обстоятельства нужны для счастья: Обучение? Привыкание? Какие-то упражнения? Это некая божественная доля? Или оно случайно? Отвечая на эти вопросы, Аристотель замечает, что весьма разумно допустить, что счастье — дар богов людям. Скорее можно согласиться с мыслью, что счастье является плодом добродетели, усвоения знаний или упражнений. Ведь хорошо известны мудрые изречения более позднего времени: «Только знания делают человека счастливым», «Чем больше ты знаешь, тем ты счастливее» и т.п. Следовательно, прав Стагирит, что счастье — нечто общее для многих, ведь благодаря своего рода обучению и усердию оно может принадлежать всем, кто не*

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

Однако, по-видимому, для счастья

В то же время [счастье] — это нечто общее для многих, ведь благодаря своего рода обучению и усердию оно может принадлежать всем, кто не увечен для добродетели. А если быть счастливым так лучше, чем случайно, то разумно признать, что так и бывают [счастливыми], коль скоро сообразному с природой свойственно иметь состояние наипрекраснейшее из возможных, так же как и сообразному с

**«увечен» для добродетели, как мы понимаем, — всем, кто нравственно воспитан.**

---

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

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

**В** Вероятно, нельзя согласиться с тем, что ребенок не является счастливым, ибо он по возрасту еще не способен к таким поступкам и не обладает ни полнотой добродетели, ни полнотой жизни. С моей точки зрения, дети именно разделяются на счастливых и несчастных. Счастливы те как раз, которых семья, окружение, школа учат быть счастливыми: знать, уметь общаться, иметь благородную цель и стремиться к ней. И несчастны те дети, которые не имеют такого окружения, лишены такого влияния и обучения. Зачастую они с первых шагов своей жизни лишаются надежды на будущее счастье, потому что не могут быть воспитанными достойным образом, чтобы выполнить главное свое предназначение — прожить жизнь достойно и добродетельно. И одна из главных задач школы — не только помогать счастливым детям, но делать все возможное, чтобы несчастных повернуть лицом к счастью.

---

искусством со всякой причиной, а особенно (сообразному) с наилучшей. Предоставлять же случаю самое великое и прекрасное было бы слишком опрометчиво.

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

11(X). Может быть, тогда вообще никого не следует считать счастливым, покуда он жив, а нужно, по Солону, «взирать на конец»?

В самом деле, если нужно «взирать на конец» и тогда только причислять того или иного человека к блаженным, причем не как блаженного ныне, но

**В** *Может быть, сложность этих рассуждений заключается в том, что сегодня мы по-разному понимаем понятия «счастливым» и «блаженный». На мой взгляд, счастливым можно быть при жизни, блаженным — после смерти.*

потому, что он был блаженным прежде, то как избежать нелепости: о человеке, когда он счастлив, утверждать это в соответствии с его состоянием не будет истиной только потому, что живых не хотят признать счастливыми из-за [возможных] перемен и потому, что под счастьем понимают нечто постоянное и ни в коем случае не подверженное переменам, между тем как

судьбы одних и тех же [людей] принимают разный оборот? Ясно ведь, что если следовать за превратностями судьбы, тогда одного и того же человека мы будем называть то счастливым, то снова злосчастливым, представляя счастливого своего рода хамелеоном и как бы шаткой постройкой. Может быть, следовать за превратностями судьбы отнюдь не правильно? Ведь хорошее или плохое зависит не от них (хотя без них, как мы то уже сказали, человеческая жизнь не обходится); для счастья же главное — деятельности сообразно добродетели, а противоположные деятельности — для противоположного счастью.

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

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

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

**В** Я так понимаю Аристотеля: чистая совесть есть залог счастливой жизни.

Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни? Может быть, нужно прибавить:

«так прожившего и соответственно скончавшегося». поскольку будущее нам неясно, а счастье мы полагаем целью во всех отношениях совершенной [и конечной]? А раз это так, то мы назовем блаженными в течение жизни тех, кто обладает и будет обладать описанными выше [качествами], причем блаженными именно как люди. Будем считать, что с этим мы несколько разобрались.

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

благо или его противоположность, из этих [наших рассуждений следует], что, взятое безотносительно или по отношению к умершим, это «что-то» бледно и незначительно, а если нет — все равно величина и свойство этого таковы, что не могут ни превратить в счастливых несчастливых, ни [счастливых] лишить блаженства.

12(XII). Покончив с этим разбором, обратимся к [следующему] вопросу о счастье: относится ли оно к вещам, заслуживающим похвалы, или, скорее, к тому, что ценится? Ясно ведь, что к возможностям оно, во всяком случае, не относится. Между тем все заслуживающее похвалы, очевидно, заслуживает ее за известное качество и определенное отношение к чему-либо; мы ведь хвалим правосудного и мужественного и вообще добродетельного и добродетель за дела и поступки, а сильного и быстрого и всякого такого — за известное природное качество и известное отношение к чему-то благому и доброкачественному. Это ясно и на примере похвал богам; боги ведь кажутся смешными, если их соотносят с нами, а это происходит потому, что, как мы уже сказали, похвала предполагает соотношение.

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

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

Таким образом, хвала подобает добродетели, ибо благодаря последней люди совершают прекрасные [поступки], а прославления подобают плодам трудов, как телесных, так и духовных. Но

**NB** Счастье, бесспорно, относится к вещам ценным и совершенным.

знать тонкости в этих вопросах свойственнее, вероятно, тем, кто потрудился над прославлениями. Нам же из сказанного ясно, что счастье относится к вещам [высоко] ценным и совершенным. Это так, должно быть, еще потому, что [счастье] — это начало в том смысле, что все [мы] ради него делаем все остальное, а [такое] начало и причину благ мы полагаем чем-то ценным и божественным.

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

Настоящий государственный муж (politikos) тоже, кажется, больше всего старается о добродетели, ибо он хочет делать гражд-

дан добродетельными и законопослушными. Образец таких [государственных людей] мы имеем в законодателях критян и лакедемонян и других, им подобных, если таковые были. Коль скоро рассмотрение этого вопроса относится к науке о государстве, [т.е. к политике], то, очевидно, наши поиски идут [путем], избранным в самом начале. Ясно, что добродетель, которую мы должны рассматривать, человеческая, ведь и благо мы исследовали человеческое, и счастье — человеческое.

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

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

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

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

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

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

**NB** В 13-м разделе Аристотель рассматривает вопрос о том, что есть добродетель. Интерес, на мой взгляд, здесь представляет деление добродетелей, т.е. качеств души, на мыслительные: мудрость, сообразительность и рассудительность — и нравственные: щедрость

*и благоразумие. Однако интересно только само деление. А перечисленные одни и других, по-моему, спорно. Так, думается, что благоразумие, например, добродетель мыслительная, так как понятия «рассудительность» и «благоразумие», на мой взгляд, тождественные.*

---

## КНИГА ВТОРАЯ

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

**ВВ** *Итак, добродетелям учатся — в обучении и в жизни, было бы с кого пример брать.*

---

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

**ВВ** *Эта мысль любопытно проецируется на науку о государстве. То государственное устройство, которое не может приучить граждан к законам и тем самым сделать их добродетельными, — плохое государство. Очень полезно было бы обращать на этот вывод внимание наших законодателей и государственных деятелей.*

---

Отсюда ясно, что ни одна из нравственных добродетелей не врождена

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

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

Доказывается это и тем, что происходит в государстве, ведь законодатели, приучая [к законам] граждан, делают их добродетельными, ибо таково желание всякого законодателя; а кто не преуспевает [в приучении] — не достигает цели, и в этом отли-

чие одного государственного устройства от другого, а именно добродетельного от дурного.

Далее, всякая добродетель и возникает, и уничтожается, так же как искусство, из одного и того же и благодаря одному и тому же. Играя на кифаре, становятся и добрыми (agathoi) и худыми (kakoi) кифаристами, и соответственно — [добрыми и худыми] зодчими и всеми другими мастерами, ибо, хорошо строя дома, станут добрыми зодчими, а строя худо — худыми. Будь это не так, не было бы нужды в обучении, а все так бы и рождались добрыми или худыми [мастерами].

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

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

именно приучаться с самого детства.

**NB** *Это очень важное заключение и следующий за ним вывод о том, что очень многое, даже все зависит от того, к чему именно приучаются с самого детства. Эту мысль, безусловно, надо взять на заметку.*

2(II). Итак, поскольку нынешние [наши] занятия не [ставят себе], как другие, цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку), постольку необходимо внимательно рассмотреть то, что относится

к поступкам, а именно как следует поступать. Ведь мы уже сказали: от того, как мы поступаем, зависит, какими быть складам [души, или устоям].

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

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

сами иметь в виду их уместность и своевременность, так же как это требуется от искусства врача или кормчего.

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

**NB** *Показалось необходимо обратить внимание на мысль, что как избыток, так и недостаток губят любую добродетель, а обладание серединой благотворно. Вот только как определить эту середину?*

вятся распушенными, а сторонясь, как неотесанные, всякого удовольствия, — какими-то бесчувственными. Итак, избыток (*hyperbole*) и недостаток (*elleipsis*) губельны для благоразумия и мужества, а обладание серединой (*mesotes*) благотворно.

Но добродетели не только возникают, возрастают и гибнут благодаря одному и тому же и из-за одного и то-

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

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

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

**В** Мысль, что нравственная добродетель связана с удовольствиями и страданиями, показалась и сложной, и спорной. А вот мысль, что с самого детства человека надо вести к тому, чтобы наслаждение и страдание доставляло то, что следует, очевидно верная. Это, по крайней мере, одна из сторон правильного воспитания.

---

Далее, если добродетели связаны с поступками и страстями (pathe), а всякая страсть и всякий поступок сопровождаются удовольствием или страданием, то уже поэтому, вероятно, [нравственная] добродетель связана с удовольствием и страданием. Это показывают и наказания, ибо это своего рода лекарства, а лекарства по своей природе противоположны [заболеванию].

Кроме того, как мы сказали ранее, всякий склад души проявляется по отношению к тому и в связи с тем, что способно улучшать его и ухудшать, ибо

[нравственные устои] становятся дурными из-за удовольствий и страданий, когда их добиваются и избегают, причем либо не того, чего следует, либо не так, как следует, либо [неверно] в каком-нибудь еще смысле. Вот почему добродетели определяют даже как некое бесстрашие и безмятежность. Но это [определение] не годится, потому что не указывается, при каких условиях [это так, а именно]: как, когда и при каких имеющихся обстоятельствах.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**NB** *Аристотель описывает здесь раздвоенность сознания — массовую болезнь сознания — массовую болезнь души современного человека.*

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

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

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

Итак, сказано, что есть добродетель по родовому понятию.

5(VI). Впрочем, нужно не только указать, что добродетель — это [нравственные] устои, но и [указать], каковы они. Надо сказать между тем, что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго коня, хорошего для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне.

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

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

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

Но не следует понимать так середину по отношению к нам. Ведь если пищи на десять мин много, а на две — мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало. Так и с бегом и борьбой. Поэтому избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя [именно] ее, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас.

Если же всякая наука успешно совершает свое дело (to ergon) таким вот образом, т.е. стремясь к середине и к ней ведя свои результаты (откуда обычай говорить о делах, выполненных в совершенстве, «ни убавить, ни прибавить», имея в виду, что избыток и недостаток губельны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные мастера, как мы утверждаем, работают с оглядкой на это [правило]), то и добродетель, которая, так же как природа, и точнее и лучше искусства любого [мастера], будет, пожалуй, попадать в середину.

Я имею в виду нравственную добродетель, ибо именно она сказывается в страстях и поступках, а тут и возникают избыток, недостаток и середина. Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и в страдании возможно и «больше», и «меньше», а и то и другое не хорошо. Но все это, когда следует в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели.

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

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

Добавим к этому, что совершать проступок можно по-разному (ибо зло, как образно выражались пифагорейцы, принадле-

жит беспредельному, а благо — определенному), между тем поступать правильно можно только одним-единственным способом (недаром первое легко, а второе трудно, ведь легко промахнуться, трудно попасть в цель). В этом, стало быть, причина тому, что избыток и недостаток присущи порочности (kakia), а обладание серединой — добродетели.

Лучшие люди просты, но многосложен порок.

**NB** *Одна строчка стиха является отличной квинт-эссенцией длинного рассуждения о срединности добродетели между избытком и недостатком.*

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

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

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых [страстей] в самом названии выражено дурное качество, например: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков — блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит, в этом никогда нельзя поступать правильно, можно только совершать проступок; и «хорошо» или «не хорошо» невозможно в таких [вещах; например, невозможно] совершать блуд с кем, когда и как следует; вообще совершать какой бы то ни было из таких [поступков] — значит совершать проступок. Будь это не так, можно было бы ожидать, что в неправосудных поступках, трусости, распушенности возможны обладание серединой, избыток и недостаток, ведь тогда было бы возможно по крайней мере обладание серединой в избытке и в недостатке, а также избыток избытка и недостаток недостатка. И подобно тому как не существует избытка благоразумия и мужества, потому что середина здесь — это как бы вершина, так и [в названных выше пороках] невозможно ни обладание серединой, ни избыток, ни недостаток, но, коль скоро так поступают, совершают проступок. Ведь, вообще говоря, невозможно ни обладание серединой в избытке и недостатке, ни избыток и недостаток в обладании серединой.

7(VII). Нужно не только дать общее определение [добродетели], но и согласовать его с каждым [ее] частным [проявлением]. Действительно, в том, что касается поступков, общие определения слишком широки, частные же ближе к истине, ибо поступки —

это все частные случаи и [определения] должны согласовываться с ними. Теперь это нужно представить на следующей таблице.

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

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

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

С отношением к имуществу связаны и другие наклонности. Обладание серединой здесь — великолепие (великолепный ведь не то же, что щедрый: первый проявляет себя в великом, второй — в малом), а избыток здесь — безвкусная пышность и недостаток — мелочность. Эти [виды порока] отличаются от тех, что соотносятся со щедростью, а чем именно, будет сказано ниже.

В отношении к чести и бесчестию обладание серединой — это величавость, избыток именуется, может быть, спесью, а недостаток — приниженностью.

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

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

Возможны избыток, недостаток и обладание серединой в связи с гневом, причем соответствующие наклонности, видимо, безымянны, и все же, называя ровным человека, держащегося в этом середине, будем называть обладание серединой ровностью, а из носителей крайностей тот, у кого избыток, пусть будет гневливым и его порок — гневливостью, а у кого недостаток — как бы безгневным и его недостаток — безгневностью.

Существуют еще три [вида] обладания серединой, в одном они подобны, в другом различны. Все они касаются взаимоотношений [людей] посредством слов и поступков; а различия их в том, что один связан с правдой в словах и поступках, а два других — с удовольствием; это касается как развлечений, так и [вообще] всего, что бывает в жизни. Поэтому надо сказать и об этом, чтобы лучше понять, что обладание серединой похвально в чем бы то ни было, а крайности и не похвальны, и не правильны, но достойны [лишь] осуждения. Впрочем, и тут по большей части нет названий. Мы же попытаемся все-таки, так же как и раньше, тут тоже создать имена ради ясности изложения и простоты усвоения.

Итак, что касается правды, то пусть кто держится середины, называется, так сказать, правдивым, обладание серединой — правдивостью, а извращения [истины] в сторону преувеличения — хвастовством и его носитель — хвастуном, а в сторону умаления — притворством и (его носитель) — притворой.

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

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

Негодование — это обладание серединой по сравнению со злобой завистью и злорадством; это все связано со страданием и удовольствием из-за происходящего с окружающими. Кто склонен к негодованию — страдает, видя незаслуженно благоденствующего, а у завистливого в этом излишек, и его все [хоро-

шее] заставляет страдать; что же до злорадного, то он настолько лишен способности страдать, что радуется [чужой беде]. Об этом, однако, уместно будет сказать и в другом месте.

Что же касается правосудности, поскольку это слово не однозначно, то после разбора вышеназванных [добродетелей] мы скажем о той и другой [правосудности], в каком смысле каждая представляет собою обладание серединой. (Это же относится и к добродетелям рассуждения.)

**В** Все это можно выразить в следующей таблице.

ОТНОШЕНИЕ К ЧЕМУ	НЕДОСТАТОК	СЕРЕДИНА	ИЗБЫТОК
<i>К страху и отваге</i>	<i>Трусость</i>	<i>Мужество</i>	<i>Смелость</i>
<i>К удовольствиям и страданию</i>	<i>Бесчувствие</i>	<i>Благоразумие</i>	<i>Распущенность</i>
<i>К деянию</i>	<i>Скупость</i>	<i>Щедрость</i>	<i>Мотовство</i>
<i>К имуществу</i>	<i>Мелочность</i>	<i>Великолепие</i>	<i>Безвкусная пышность</i>
<i>К чести и бесчестию</i>	<i>Приниженность</i>	<i>Величавость</i>	<i>Спесь, честолюбие</i>
<i>К гневу</i>	<i>Гневливость</i>	<i>Ровность</i>	<i>Безгневность</i>
<i>К правде</i>	<i>Притворство</i>	<i>Правдивость</i>	<i>Хвастовство</i>
<i>К удовольствиям и развлечениям</i>	<i>Неотесанность</i>	<i>Остроумие</i>	<i>Шутовство</i>
<i>К доставлению удовольствия</i>	<i>Зловредность, вздорность</i>	<i>Дружелюбие</i>	<i>Угодничество, подхалимство</i>
<i>К проявлению страстей</i>	<i>Беззастенчивость</i>	<i>Стыдливость</i>	<i>Робость</i>

«Обладание серединой похвально в чем бы то ни было, а крайности и не похвальны и не правильны, но достойны лишь осуждения», — утверждает автор. Вероятно, с таким делением можно поспорить. Во-первых, потому, что и сам автор порой не находит названий описываемым им качествам души, во-вторых, потому, что сам же Аристотель говорит о том, что все это деление относительно, так как связано с тем, что с чем сравнивается, и с личными качествами того, кто сравнивает. В связи с этим все это деление достаточно условно. На мой взгляд, главный интерес приведенных рассуждений состоит в том, что дает возможность определить достойный склад души, нравственная добродетель которой определяется умением поддерживать середину как в страстях, так и в поступках. Из этого сопоставления, очевидно, складывается тот нравственный идеал, к которому надо стремиться в воспитании.

8(VIII). Итак, существуют три наклонности: две относятся к порокам — одна в силу избытка, другая в силу недостатка — и одна к добродетели — в силу обладания серединой; все эти [наклонности] в известном смысле противоположны друг другу, ибо крайние противоположны и среднему, и друг другу, а средний —

крайним. Ведь так же как равное в сравнении с меньшим больше, а в сравнении с большим меньше, так и находящиеся посредине (mesai) склады [души располагают] избытком сравнительно с недостатком и недостатком сравнительно с избытком как в страстях, так и в поступках. Так, мужественный кажется смельчаком по сравнению с трусом и трусом — по сравнению со смельчаком.

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

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

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

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

9(IX). Вот почему трудное это дело быть добропорядочным, ведь найти середину в каждом отдельном случае — дело трудное.

**В** В заключение своих рассуждений Аристотель делает небезынтересный и справедливый вывод. «Трудное это дело быть добропорядочным... Недаром совершенство и редко, и похвально, и прекрасно».

*Отсюда следует рекомендация, которую хорошо бы усвоить каждому человеку. Делая середину (читай — совершенство) целью, прежде всего нужно держаться подальше от того, что резче противостоит середине, т.е. от крайностей (читай — пороков и проступков).*

полнить тем способом, какой мы указываем. Мы должны следить за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать — к чему, можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону, потому что, далеко уводя себя от проступка, мы придем к середине, что и делают, например, исправляя кривизну деревьев.

Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно...

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

**В** Завершая 2-ю книгу, автор еще раз подчеркивает главную для него мысль: срединный склад во всех случаях заслуживает похвалы, и подтверждает, что следует отклоняться в одних случаях к избытку, а в других — к недостатку, ибо так мы легче всего достигнем совер-

как и середину круга не всякий определит, а тот, кто знает, [как это делать]. Точно так и гневаться для всякого доступно, так же как и просто [раз] дать и растратить деньги, а вот тратить на то, что нужно, столько, сколько нужно, когда, ради кого и как следует, способен не всякий, и это не просто. Недаром совершенство и редко, и похвально, и прекрасно. А значит, делая середину целью, прежде всего нужно держаться подальше от того, что резче противостоит середине...

Ведь в одной из крайностей погрешность больше, а в другой меньше, и потому, раз достичь середины крайне трудно, нужно, как говорят, «во втором плаванье избрать наименее дурной путь», а это лучше всего исп-

*шенства. В какой-то степени вторая часть вывода представляется прямо противоположной предыдущему высказыванию. Разрешение этого кажущегося противоречия, очевидно, в том, что жизнь подвижна и добродетель имеет творческий характер. Давая схему, Аристотель все же пытался доказать на протяжении всей второй книги, что жизнь нельзя уложить в заданные заранее рамки.*

---

## КНИГА ШЕСТАЯ

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

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

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

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

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

вательно, рассчитывающая часть — это [только] какая-то одна часть [части], наделенной суждением.

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

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

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

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

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

3(III). Итак, снова начнем наше рассуждение об этих [душевных складах] от начала. Допустим, что душа достигает истины, утверждая и отрицая благодаря пяти [вещам], а именно: искусст-

ву, науке, рассудительности, мудрости, уму (поскольку в предположениях и мнениях можно обмануться, [мы их не учитываем]).

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

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

Итак, научность — это доказывающий склад (сюда надо добавить и другие уточнения, данные в «Аналитиках»), ибо человек обладает научным знанием, когда он в каком-то смысле обладает верой и принципы ему известны. Если же [принципы известны ему] не больше вывода, он будет обладать наукой только входящим образом.

4(IV). В том, что может быть так и иначе, одно относится к творчеству, другое к поступкам, а творчество и поступки — это разные вещи (в этом мы доверяемся сочинениям для широкого круга). Следовательно, и предполагающий поступки склад, причастный суждению, отличается от причастного суждению склада, предполагающего творчество. Поэтому они друг в друге не содержатся, ибо ни поступок не есть творчество, ни творчество — поступок...

Всякое искусство имеет дело с возникновением, и быть искусным — значит разуметь (theorein), как возникает нечто из вещей, могущих быть и не быть и чье начало в творце, а не в творимом. Искусство ведь не относится ни к тому, что существует или возникает с необходимостью, ни к тому, что существует или возникает естественно, ибо [все] это имеет начало [своего существования и возникновения] в себе самом. А поскольку творчество и поступки — вещи разные, искусство с необходимостью относится к творчеству, а не к поступкам.

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

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

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

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

Но, однако, если для искусства существует добродетель, то для рассудительности нет. К тому же в искусстве предпочтение отдается тому, кто ошибается по своей воле, но в том, что касается рассудительности, [такой человек] хуже [ошибающегося произвольно], точно так же как в случае с добродетелями. Ясно

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

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

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

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

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

Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость — это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают они

[предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют.

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

И не только с общим имеет дело рассудительность, но ей следует быть осведомленной в частных [вопросах], потому что она направлена на поступки, а поступок связан с частными [обстоятельствами]. Вот почему некоторые, не будучи знатоками [общих вопросов], в каждом отдельном случае поступают лучше иных знатоков [общих правил] и вообще опытни в других вещах. Так, если, зная, что постное мясо хорошо переваривается и полезно для здоровья, не знать, какое [мясо бывает] постным, здоровья не добиться, и скорее добьется [здоровья] тот, кто знает, что (постное и) полезное для здоровья [мясо] птиц.

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

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

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

9. Итак, знание [блага] для себя будет одним из видов познания, но оно весьма отличается от прочих. И согласно общему мнению, рассудителен знаток собственного блага, который им и

занимается; что же до государственных мужей, то они «лезут в чужие дела».

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

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

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

10. Поиски отличаются от принятия решений, потому что принятие решения — это один из видов поисков. Что касается разумности в решениях, то надо понять, в чем ее суть, является ли она своего рода знанием, [или наукой], мнением, наитием, или это нечто другого рода.

Конечно, это не знание, ведь не исследуют то, что знают, а разумность в решениях — это разновидность принятия решения, и тот, кто принимает решение, занимается поисками и расчетом. Но это, конечно, и не наитие, ибо наитие [обходится] без [рас]суждения и [является] внезапно, между тем как решение принимают в течение долгого времени; и пословица гласит: ре-

шению скоро выполняться, приниматься медленно. Наконец, и проницательность отличается от разумности в решениях, ибо проницательность — это своего рода наитие.

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

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

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

11(X). Соображение и сообразительность, в силу которых мы зовем людей соображающими и сообразительными, не тождест-

венны науке или мнению в целом (ибо тогда все были бы соображающими) и не являются какой-либо одной из частных наук, как, скажем, врачебная [наука], связанная со здоровьем, или геометрия, связанная с величинами. Соображение ведь не относится ни к вечно сущему, ни к неизменному, ни к чему бы то ни было, находящемуся в становлении, но к тому, о чем можно задаться вопросом и принять решение. А потому, будучи связано с тем же, с чем связана рассудительность, соображение не тождественно рассудительности. Рассудительность предписывает, ведь ее цель [указать], что следует делать и чего не следует, а соображение способно только судить. Соображение и сообразительность [по сути] одно и то же, так же как соображающие и сообразительные.

Соображение не состоит ни в обладании рассудительностью, ни в приобретении оной, но подобно тому, как применительно к научному знанию усваивать означает соображать, так применительно к мнению соображать означает судить о том, в чем [сведущ] рассудительный, когда говорит об этом другой человек, причем судить хорошо, потому что «сообразительно» и «хорошо» (kalos) одно и то же.

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

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

**NB** По Аристотелю, добрый человек всегда судит правильно, так как опирается на свою совесть. Здесь совесть — способность рассуждать.

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

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

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

К частным же случаям и последним данностям относится вообще все, что осуществляется в поступках, ведь нужно, чтобы и рассудительный их знал; и соображение вместе с совестью тоже существует для поступков, а они представляют собою послед-

ную данность. И ум тоже имеет дело с последними данностями, [но последними] в обе стороны, ибо и для первых определений, и для последних данностей существует ум (а не суждение), и если при доказательствах ум имеет дело с неизменными и первыми определениями, то в том, что касается поступков, — с последней данностью, т.е. с допускающим изменения и со второй посылкой; эти [последние, или вторые послышки] — начала в смысле целевой причины, потому что к общему [приходят] от частного; следовательно, нужно обладать чувством этих [частных, последних данностей], а оно-то и есть ум.

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

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

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

13 (XII). Можно задать вопрос: зачем они нужны? Мудрость ведь не учит, отчего человек будет счастлив, ибо ничто становящееся не есть ее предмет, рассудительность же занимается этим. Но какая в ней надобность, коль скоро предмет рассудительности — правосудное, прекрасное и добродетельное применительно к человеку, а это и есть поступки, какие свойственны добродетельному мужу? При чем благодаря [одному только] знанию того, что [правосудно, добродетельно и прекрасно], мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках (поскольку добродетелен суть склад [души]), точно так, как не [становятся здоровее и закаленнее], зная, что такое «здоровое» и «закалка» (если только понимать под [здоровьем и закалкой] не то, что создает [такое состояние], а то, что при таком состоянии — складе имеет место); действительно, обладая [наукой] врачевания или гимнастики, мы ничуть не более способны к соответствующим поступкам.

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

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

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

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

И далее: назначение [человека] выполняется благодаря рассудительности и нравственной добродетели; ведь добродетель делает правильной цель, а рассудительность [делает правильными] средства для ее достижения. Но для четвертой, т.е. способной к питанию, части души нет такой добродетели, потому что от этой части не зависит свершение или несвершение поступка. Что же касается утверждения, что от рассудительности мы ничуть не делаемся способнее совершать нравственно прекрасные и правосудные поступки, то тут нужно начать несколько более издали и вот что принять за начало.

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

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

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

Существует способность под названием «изобретательность»; свойство ее состоит в способности делать то, что направлено к предложенной цели, и достигать ее. Поэтому, если цель прекрасна, такая способность похвальна, а если дурна, то это изворотливость, недаром даже рассудительных мы называем изобретательными и изворотливыми. Но рассудительность не является этой способностью, однако и без этой способности она не существует. И [добродетельным] складом, [т.е. рассудительностью, изобретательностью], становится при наличии того «ока души» [и] при ус-

ловии добродетели, что и было сказано, да и ясно. Действительно, силлогизмы, имеющие своим предметом поступки, включают исходный принцип: «поскольку такая-то цель и есть наилучшее...» (причем безразлично, что именно, ибо при рассуждении это может быть что угодно), но что есть [наилучшее], никому, кроме добродетельного, не видно, так как испорченность сбивает с толку, заставляя обманываться насчет исходных принципов поступков. Таким образом, ясно, что быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно.

(XIII). Теперь нужно снова рассмотреть добродетель, так как в случае с добродетелью имеет место такое же соотношение, как между рассудительностью и изобретательностью: с одной стороны, это не одно и то же, а с другой — [нечто] подобное; так и природная добродетель соотносится с добродетелью в собственном смысле слова. Действительно, всем кажется, что каждая [черта] нрава дана в каком-то смысле от природы, ведь и правосудными, и благоразумными, и мужественными, и так далее [в каком-то смысле] мы бываем прямо с рождения, однако мы исследуем некое иное «добродетельное», [или «благо»], в собственном смысле слова, и такие [добродетели] даны иным способом [нежели от природы]. В самом деле, и детям, и зверям даны природные [склады], но без руководства ума они оказываются вредными. Это же, наверное, видно при таком сравнении: как сильное тело, двигаясь вслепую, сильно ушибается, потому что лишено зрения, так и в данном случае [возможен вред]. Когда же человек обрел ум, он отличается по поступкам [от неразумных детей и зверей]; и [только] тогда склад [души], хотя он и подобен [природной добродетели], будет добродетелью в собственном смысле слова.

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

Именно поэтому некоторые утверждают, что все добродетели — это [разновидности] рассудительности, и Сократ, исследуя добродетель, в одном был прав, а в другом заблуждался, а именно: он заблуждался, думая, что все добродетели — это [виды] рассудительности, и правильно считал, что добродетель невозможна без рассудительности. Вот тому подтверждение: и ныне все [философы] при определении добродетели, сказавши, что это склад [души] и с чем он имеет дело, прибавляют: «согласный с верным суждением», а верное суждение согласуется с рассудительностью. Значит, по-видимому, все так или иначе догадываются, что именно такой склад есть добродетель — склад, согласный с рассудительностью. Но нужно сделать еще один шаг. Дело в том, что добродетель — это не только склад [души], согласный с верным суж-

дением, но и склад, причастный ему, а рассудительность — это и есть верное суждение о соответствующих вещах. Таким образом, если Сократ думал, что добродетели — это [верные] суждения (потому что, [по его мнению], все они представляют собою знание), то мы считаем, что они лишь причастны [верному] суждению.

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

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

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

**В** Книга шестая содержит многословные рассуждения о том, что есть добродетели души, которые относятся к мысли. Речь идет о таких добродетелях, как рассудительность, ум, мудрость, сообразительность. Интересной оказалась мысль: если никто не бывает мудр от природы, то совесть, соображение и ум имеют от природы. Эти способности появляются с возрастом, и определенный возраст обладает умом и совестью. А следовательно, эти качества развиваются. Верно то, что ум дается человеку от природы. Неожиданна для философа следующая мысль: «недоказательным утверждениям и мнениям опытных и старших (или рассудительных) внимать следует не меньше, чем доказательствам благодаря тому, что опыт дал им «око», они видят все правильно». Этим «оком», вероятно, является интуиция.

И наконец, в конце шестой книги содержится вполне доступный и важный вывод: «при наличии рассудительности, хотя это только одна из добродетелей, все нравственные добродетели окажутся в наличии». Этот вывод, безусловно, необходимо принять и ему следовать в жизни, стараясь передать его своим воспитанникам.

## КНИГА ДЕВЯТАЯ

6(VI). <...> Счастье — это не склад, [или состояние, души], ибо тогда оно было бы и у того, кто проспал всю жизнь, кто живет, как растение, или у того, кто претерпел величайшие несчастья. Если же и такое не годится, но, скорее, счастье следует относить к деятельности, как и было сказано в предыдущих [рассуждениях], причем из деятельностей одни необходимы и заслуживают избрания ради других, а вторые заслуживают его сами по

**В** Счастье очевидно и не требует ничего разрешения: да, это так.

себе, то ясно, что счастье следует полагать одной из деятельностей, заслуживающих избрания сами по себе, и не одной из тех, что существуют ради чего-то другого; счастье ведь нужды

ни в чем не имеет, но довлеет себе.

Сами же по себе заслуживают избрания те деятельности, в которых ничего помимо [самой] деятельности не ищут. Именно такими считаются поступки сообразно добродетели, ибо совершение прекрасных и добропорядочных [поступков] относится к заслуживающему избрания ради себя самого.

Таковыми являются и развлечения, доставляющие удовольствия, потому что их избирают не ради других [благ]: от них ведь, скорее, бывает вред, а не польза, [ибо из-за них] не уделяют внимания своему телу и имуществу. К такого рода времяпрепровождению прибегают большинство тех, кого почитают счастливыми, и тираны потому высоко ставят остроумных при подобном провозждении времени; дело в том, что во всем, к чему бывает тяга у тиранов, такие люди умеют сделать себя источником удовольствий, а в таких людях тираны нуждаются.

Потому эти развлечения и считаются признаками счастья, что в них проводят свой досуг государи; но подобные [счастливыцы] не доказывают, наверное, [что счастье — это развлечение], ведь от обладания властью государя не зависят ни добродетель, ни ум, а именно они — источники добропорядочных деятельностей; и если, не имея вкуса к удовольствию чистому и достойному свободнорожденного, прибегают к удовольствиям телесным, то из-за этого не следует думать, будто эти удовольствия предпочтительны; дети ведь тоже уверены, что самое лучшее это то, что ценится между ними.

Так что вполне разумно, чтобы разные вещи казались ценными детям и мужам, дурным и добрым. Вместе с тем, как говорилось уже неоднократно, и ценным является и доставляет удовольствие [в собственном смысле слова] то, что таково для добропорядочного, ибо для каждого наиболее предпочтительна деятельность в соответствии с его собственным складом и для добропорядочного тем самым такова деятельность, сообразная добродетели.

Следовательно, не в развлечениях заключается счастье, ведь это даже нелепо, чтобы целью было развлечение и чтобы человек

всю жизнь работал и терпел беды ради развлечений. Ведь, так сказать, ради другого мы избираем все, за исключением счастья, ибо счастье и есть цель. А добропорядочное усердие и труд ради развлечений кажутся глупыми и уж слишком ребячливыми; зато развлекаться для того, чтобы усердствовать в добропорядочных [делах], — это считается правильным, потому что развлечение напоминает отдых, а, не будучи в состоянии трудиться непрерывно, люди нуждаются в отдыхе.

Отдых, таким образом, — не цель, потому что он существует ради деятельности.

Далее, считается, что счастливая жизнь — это жизнь по добродетели, а такая жизнь сопряжена с добропорядочным усердием и состоит не в развлечениях. И мы утверждаем, что усердие и добропорядочность лучше потех с развлечениями и что деятельность лучшей части души или лучшего человека всегда более добропорядочная и усердная. А деятельность наилучшего выше и тем самым более способна приносить счастье.

Первый попавшийся, в том числе раб, будет вкушать телесные удовольствия, наверное, ничуть не хуже самого добродетельного. Но долю в счастье никто не припишет рабу, если не припишет и участие в жизни. Ведь счастье состоит не в таком времяпрепровождении, но в деятельности соответственно добродетели, как то и было сказано прежде.

7(VII). Если же счастье — это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, — наивысшей, а такова, видимо, добродетель наивысшей части души. Будь то ум или что-то еще, что от природы, как считается, начальствует и ведет и имеет понятие о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли само божественным, то ли самой божественной частью в нас, — во всяком случае, деятельность этого во внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным, [полным и завершенным], счастьем.

Уже было сказано, что это — созерцательная деятельность, что, вероятно, представляется согласованным с предыдущими рассуждениями и с истиной. Действительно, эта деятельность является высшей, так как и ум — высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум. Кроме того, она наиболее непрерывная, потому что непрерывно созерцать мы скорее способны, чем непрерывно делать любое другое дело.

Мы думаем также, что к счастью должно быть примешано удовольствие, а между тем из деятельности, сообразных добродетели, та, что сообразна мудрости, согласно признана доставляющей наибольшее удовольствие. Во всяком случае, принято считать, что философия, [или любомудрие], включает в себе удовольствия, удивительные по чистоте и неколебимости, и, разумеется, обладающим знанием проводить время в [созерцании] доставляет больше удовольствия, нежели тем, кто знания ищет. Да и так называемая самодостаточность прежде всего связана с созерцательной деятельностью, ибо в вещах, необходимых для

существования, нуждается и мудрый, и правосудный, и остальные, но если эти достаточно обеспечены, то правосудному нужны еще и те, на кого обратятся и вместе с кем будут совершаться его правосудные дела (подобным образом обстоит дело и с благородным, и с мужественным, и с любым другим добродетельным человеком); мудрый же и сам по себе способен заниматься созерцанием, причем тем более, чем он мудрее. Наверное, лучше [ему] иметь сподвижников, но он все равно более всех самодостаточен.

Далее, одну эту деятельность, пожалуй, любят во имя нее самой, ибо от нее ничего не бывает, кроме осуществления созерцания, в то время как от деятельностей, состоящих в поступках, мы в той или иной степени оставляем за собой что-то помимо самого поступка.

**В** *Парадоксальной показала мысль, что «счастье заключено в досуге, ведь мы лишаемся досуга, чтобы иметь досуг...» (не очень понятно, почему). Хотя, может быть, отдавая большую часть жизни труду, мы лишаем себя досуга, чтобы потом, закончив труд, иметь право и возможность полноценно провести досуг.*

Далее, считается, что счастье заключено в досуге, ведь мы лишаемся досуга, чтобы иметь досуг, и войну ведем, чтобы жить в мире. Поэтому для добродетелей, обращенных на поступки, область деятельности — государственные или военные дела, а поступки, связанные с этими делами, как считается, лишают досуга, причем связанные с войной — особенно (никто ведь не собирается ни воевать ради того, чтобы воевать, ни готовить войну ради нее самой, ибо невероятно кровавым покажется тот, кто станет даже

друзей делать врагами, лишь бы сразаться и убивать). И деятельность государственного мужа тоже лишает досуга, потому что помимо самих государственных дел он берет на себя господство и почет, может быть, даже счастье для самого себя или граждан, при том, что оно отлично от [собственно] государственной деятельности; его-то мы и исследуем, разумеется, как отличное [от политической деятельности].

Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою определенные цели, а не избираются во имя них самих; и поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никаких целей, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, величие досуга и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, — все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет полным [и совершенным] счастьем человека, если охватывает полную

продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного.

Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не ввиду того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью.

Нет, не нужно [следовать] увещаниям «человеку разуметь человеческое» и «смертному — смертное»; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе; право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит.

Видимо, сам [человек] и будет этой частью его, коль скоро она является главной и лучшей [его частью]. А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе].

Сказанное нами ранее подойдет и к настоящему случаю: что по природе присуще каждому, то для каждого наивысшее и составляет наивысшее удовольствие; а значит, человеку присуща жизнь, подчиненная уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая.

8(VIII). На втором месте — жизнь по [любой] другой добродетели, ибо деятельности, сообразные любой другой добродетели, тоже человеческие. Действительно, правосудные и мужественные поступки и все прочее, что от добродетели мы совершаем в отношении друг друга при сделках, при нужде, при всевозможных действиях и претерпеваниях, соблюдая приличное каждому; все это явно человеческие дела. Считается, однако, что некоторые страсти бывают у нас от тела и добродетель нрава во многих отношениях тесно связана со страстями.

Далее, рассудительность сопряжена с добродетелью нрава, а последняя, в свою очередь, с рассудительностью, коль скоро принципы рассудительности согласуются с нравственными добродетелями, а правильность в нравственных добродетелях согласуется с рассудительностью. Поскольку же нравственная добродетель и рассудительность имеют дело со страстями, они принадлежат, видимо, составленному из разных частей; но добродетели того, что составлено из разных частей, — это человеческие добродетели, а отсюда следует, что и жизнь по этим добродетелям, и счастье — человеческие. Напротив, добродетель ума отделена от тела и страстей. Сказанного достаточно, ибо более подробный разбор выходит за пределы поставленной перед нами [задачи].

Пожалуй, и во внешнем оснащении [счастье от добродетели ума] будет нуждаться мало или, [во всяком случае], меньше, чем [счастье от нравственной добродетели]. И пусть потребность в вещах, необходимых в том и другом случае, будет [считаться] равной, хотя государственный муж и больше заботится о теле и тому подобном, ведь разница тут будет невелика, значительна она будет с точки зрения деятельности.

В самом деле, у щедрого будет нужда в деньгах на щедрые поступки, и у правосудного — для воздаяния (ибо желания не явны, и люди неправосудные прикидываются, будто тоже желают делать правосудные дела), а у мужественного будет нужда в силе, если он действительно исполняет что-то относящееся к его добродетели, и [даже] у благоразумного — в возможности [вести себя так или иначе]; как еще выяснится, таков ли данный человек, или он один из прочих?

Спорят и о том, что главнее в добродетели: сознательный выбор или [сами] поступки, раз уж она зависит от того и другого. Ясно, что [понятие] совершенства требовало бы того и другого вместе; при этом для поступков нужно многое, и чем они величественней и прекрасней, тем больше. Тому же, кто созерцает, ни в чем подобном нет нужды, во всяком случае для данной деятельности; напротив, это даже, так сказать, препятствия для созерцания, по крайней мере это так; но в той мере, в какой созерцающий является человеком и живет сообща с кем-то, он предпочитает совершать поступки, сообразные также и [нравственной] добродетели, а значит, у него будет потребность в подобных [названных выше вещах], чтобы существовать как человек.

Что совершенное счастье — это некая созерцательная деятельность, станет, наверное, очевидно также из нижеследующего. В самом деле, блаженными и счастливыми мы представляем себе в первую очередь богов. Какие же поступки нужно им приписать? Может быть, правосудные? Но разве боги не покажутся смешными при заключении сделок, возвращении вкладов и при всех подобных делах? Тогда, может быть, представить их мужественными, стойкими в опасностях и идущими на риск, потому что это прекрасно? А может быть, щедрыми? Однако кому станут они давать? Да и нелепо, если у них будет монета или что-то в этом роде. А благоразумные поступки, в чем бы они могли состоять? Разве не унизительна для богов похвала за то, что у них нет дурных влечений? Если перебрать все, то обнаружится, что все ничтожно и недостойно богов. И тем не менее все представляют себе богов живыми, а значит и деятельными. Не спят же они, в самом деле?

Но если у живого отнять поступки и, более того, если отнять творчество, что тогда остается, кроме созерцания? Следовательно, деятельность бога, отличающаяся исключительным блаженством, будет созерцательной, и таким образом из человеческих деятельностей та, что более всего родственна этой, приносит самое большое счастье.

Доказательство сему и в том, что остальные [живые существа], будучи полностью лишены такой деятельности, не имеют доли в счастье.

Итак, для богов вся вообще жизнь блаженна, а для людей — лишь настолько, насколько присутствует в ней некое подобие такой деятельности. Из других же живых существ ни одно не бывает счастливо, поскольку они никак не причастны созерцанию.

Таким образом, насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует [способность] созерцать, в том — и [способность] быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от [самого] созерцания, ибо оно ценно само по себе. Так что счастье будет видом созерцания.

9. Будет, однако, нужда и во внешних благоприятных обстоятельствах, коль скоро речь идет о человеке. Ведь природа человека не самодостаточна, чтобы [можно было] заниматься [только] созерцанием, но нужно еще, чтобы тело было здорово, чтобы была пища и прочий уход. Тем не менее не следует все-таки думать, что кто будет счастлив, будет нуждаться во многом и большем, хотя и невозможно быть блаженным без внешних благ.

**NB** *Пожалуй, две темы можно выделить в девятой книге. Первая тема — это опять-таки рассуждения о том, какую жизнь можно считать счастливой. На первое место Аристотель ставит жизнь, подчиненную уму. По его мнению, эта жизнь самая счастливая, так как она созерцательна и соответствует лучшей и главной части человека.*

*На втором месте — жизнь, в которой принципы рассудительности согласуются с нравственными добродетелями, которые обеспечивают спокойную совесть.*

*После длительного рассуждения о жизни созерцательной, сопоставления жизни богов с жизнью людей автор приводит высказывание Солона, которое и близко, и понятно. Это вдохновляет до сих пор.*

Действительно, [наша] самодостаточность и то, как мы поступаем, не зависит от избытка, и, не будучи владыкой земли и моря, можно совершать прекрасные поступки. Даже между людьми средними найдется кто-то, кто способен поступать сообразно добродетели. Это можно видеть со всей ясностью: по общему мнению, частные лица совершают добрые поступки не хуже, но даже лучше государей. И довольно, чтобы имелось столько благ, [сколько у обычного, среднего человека], ибо счастлива будет жизнь у занятого деятельностью, сообразной добродетели.

Солон, наверное, удачно изобразил счастливых, говоря, что это люди средне обеспеченные внешними благами, совершившие, по его мнению, наипрекраснейшие поступки и прожившие жизнь благоразумно: в самом деле, у владеющих средним достатком есть возможность совершать поступки, какие должно...

Итак, мнения мудрецов, как кажется, согласуются с нашими рассуждениями. Такое согласие внушает, ко-

нечно, известное доверие, но об истине в связи с поступками судят по делам и из [самого] образа жизни, ибо главное заключается здесь. Итак, нам следует посмотреть на высказанные ранее [суждения] применительно к делам и образу жизни, и если они согласуются с делами, следует их принять, а если противоречат, следует представить их [диалектическими] рассуждениями...

10(IX). Итак, если об этих вещах и о добродетелях, а также о дружеских отношениях и удовольствиях в общих чертах сказано достаточно, то надо ли думать, что цель, избранная нами прежде, достигнута? Или же, как говорят, цель всего, что имеет отношение к поступкам, не в том, чтобы охватить созерцанием и знать каждый предмет, но, скорее, в том, чтобы осуществлять сами поступки. И в случае с добродетелями недостаточно знать, [что это такое], но нужно стараться обладать ими и их применять или еще как-то становиться добродетельными.

Так что если бы самих по себе рассуждений было достаточно, чтобы сделать людей добрыми, эти [рассуждения] по праву получили бы множество великих наград, и нужно было бы ими обзавестись.

Но в действительности оказывается, что силой [рассуждения] можно подстегнуть и подвигнуть возвышенных (elevtheriouis) между юношами, а нрав благородный и воистину любящий прекрасное заставить вдохновляться [одной] добродетелью: однако обратиться к нравственному совершенству большинство [рассуждения] не способны, потому что большинству людей по природе свойственно подчиняться не чувству стыда, а страху и воздерживаться от дурного не потому, что это позорно, но опасаясь мести. Живя страстью, они, конечно, ищут присущих им удовольствий и того, что их сулит, а избегают страданий, противоположных [присущим им удовольствиям]; но о прекрасном и поистине доставляющем удовольствие они не имеют понятия, поскольку не знают его вкуса.

**В** *Далее идет довольно интересное и, на мой взгляд, верное утверждение, что только с помощью рассуждений нельзя сделать людей добрыми. И хорошо замечено, что если бы такие рассуждения были, они получили бы множество великих наград.*

*Но если нельзя повернуть человека лицом к добродетели путем рассуждений, то что же тогда надо использовать? Стагирит считал, что так как большинству лю-*

Какое же рассуждение могло бы переменить таких-то людей? Ведь невозможно и, во всяком случае, непросто с помощью рассуждения совершить перемену в том, что издавна воспринято нравами. Так что, наверное, нужно быть довольными, если, располагая всем, благодаря чему, по нашему мнению, становятся добрыми, мы смогли получить толику добродетели.

Одни думают, что добродетельными бывают от природы, другие — что от привычки, третьи — что от обучения. Ясно, разумеется, что присутствие в нас природного от нас не зави-

*дей присуще не чувство стыда, а страх, то нужно не рассуждение, которое не может переубедить того, кто живет по страсти, так как он не станет слушать, а если и послушает, то не сообразит, что к чему, а нужно НАСИЛИЕ. А насиллие должно быть выражено в законе. «Получить смолоду правильное руководство к добродетели трудно, если не быть воспитанным соответствующими законами, — считает автор. Именно поэтому воспитание и занятия должны быть установлены по закону». Можно ли с этим согласиться? Думается, только отчасти. Да, нравственные законы очень важны, но приучать к их исполнению нужно, очевидно, не только с помощью насилия, но и с помощью рассуждений, убеждений, а главное — личного примера.*

знакомое не будет причинять страданий.

Однако, вероятно, недостаточно в молодости получить правильное воспитание и встретить внимание; напротив, поскольку, уже будучи мужем, надо заниматься подобными вещами и приучаться к ним, постольку мы будем нуждаться в законах, касающихся этих вещей и вообще охватывающих всю жизнь. Ведь большинство, скорее, послушны принуждению, нежели рассуждению, а взысканию — скорее, нежели прекрасному.

Недаром некоторые уверены, что законодателям следует призывать и понуждать к добродетели во имя прекрасного, [понимая при этом], что прислушаются те, кто благодаря привычке уже продвинут в сторону добра, а на непослушных и людей сравнительно худой породы налагать наказания и возмездия; несправимых же вообще изгонять вон из государства, ибо добрый человек, соотносящий свою жизнь с нравственной красотой, будет повиноваться суждению, а дурной в стремлении к удовольствию обуздывается страданием, словно скот ярмом. Потому и говорят, что страдания эти должны быть такими, какие в наибольшей мере противодействуют излюбленным удовольствиям.

сит, но в силу неких божественных причин дается поистине удачливым.

Рассуждение же и обучение, пожалуй, не для всех имеют силу, а нужно, чтобы душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена для правильного наслаждения и ненависти, подобно [вспаханной] земле, [готовой] взрастить семя. Ведь кто живет по страсти, пожалуй, и слушать не станет рассуждения, которые отвращают [его от страсти], а если и станет, не сообразит, [что к чему]. Как же при таком складе можно переубедить? И вообще, страсть, по-видимому, уступает не рассуждениям, а насиллию.

Итак, надо, чтобы уже заранее был в наличии нрав, как бы подходящий для добродетели, любящий прекрасное и отвергающий постыдное.

Получить смолоду правильное руководство [на пути] к добродетели трудно, если не быть воспитанным соответствующими законами: ведь жить благоразумно и выдержанно большинству не доставляет удовольствия, и особенно молодым. Именно поэтому воспитание и занятия должны быть установлены по закону, так как близко

Так что если, как говорилось, добродетельный должен быть хорошо воспитан и приучен [к хорошему] и если в таком случае он должен проводить жизнь в добрых занятиях и ни волей, ни неволей не совершать дурных поступков, то это, скорее всего, бывает у тех, кто по образу жизни так или иначе подчиняется уму и правильному порядку, причем обладающему силой. Но предписание отца не является ни применением силы, ни принуждением, а значит, и вообще не является таковым [приказание] одного человека, коль скоро он не царь или кто-то в этом роде. Закон же имеет принудительную силу, поскольку является суждением, основанным так или иначе на рассудительности или уме. И если к людям, которые противодействуют нашим порывам, мы испытываем вражду, даже если они поступают правильно, то закон, устанавливая доброе, не бывает ненавистен.

Только в государстве лакелемонян [Спарта] и. (может быть), в немногих других законодатель, видимо, уделил внимание воспитанию и занятиям [молодежи]. а в большинстве государств к таким вещам нет внимания и каждый живет, как желает, «право творя над детьми и супругой».

Поэтому самое лучшее — это чтобы появилось общественное внимание к таким вещам, причем правильное.

Но если общественное внимание [к воспитанию] отсутствует, тогда, видимо, каждому подобает способствовать своим детям и друзьям [в достижении] добродетели (и уметь это осуществлять) или, по крайней мере, сознательно избирать это. К [воспитанию] же, как может показаться, более всего способен тот, кто, как следует из сказанного, научился создавать законы. Ведь ясно, что общественное внимание [к воспитанию] возникает благодаря законам, причем доброе внимание — благодаря добропорядочным законам. Писанные это законы или неписанные, один человек или многие будут благодаря им воспитаны, едва ли будет иметь значение, так же как не имеет это значения в музыке или гимнастике и в других занятиях.

В самом деле, подобно тому как в государствах имеет силу законное и то, что в нравах [общества], так, и даже еще в большей степени, в семьях силу имеют суждения отца и его привычки из-за близкого с ним родства и из-за его благодеяний, ведь [в домашних] заложена любовь [к главе семьи], и они от природы [ему послушны].

Кроме того, воспитание каждого по отдельности отличается от воспитания общественного, подобно [отличию общего и частного случая] во врачебном деле; так, по общему правилу, при жаре нужны покой и голодание, но определенному больному, может статься, не нужны, и кулачный боец не всех, наверное, обучает одному и тому же приему борьбы.

Придется признать, однако, что при внимании [к воспитанию] в частном порядке в каждом отдельном случае достигается большая точность, ибо каждый тогда получит то, что ему больше

**В** *Наконец завершается книга девятая мыслями об общественном и индивидуальном воспитании. Здесь, на мой взгляд, следует обратить внимание на два положения.*

*Первое положение таково. Самое лучшее, чтобы в государстве было общественное внимание к воспитанию и занятиям молодежи, причем правильное. А общественное внимание к воспитанию возникает благодаря законам, причем доброе внимание — благодаря добропорядочным законам.*

*Второе положение состоит в следующем. Если общественное внимание к воспитанию отсутствует, тогда, видимо, каждому подобает способствовать своим детям и друзьям в достижении добродетели и уметь это осуществлять. При этом воспитание каждого по отдельности отличается от воспитания общественного, ибо каждый тогда получает то, что ему больше подходит, и в каждом отдельном случае достигается большая точность. И с этим нельзя не согласиться.*

*И, наконец, надо иметь в виду, что не всякий способен правильно наставлять кого бы то ни было, кого ему предложено воспитывать. По мнению Аристотеля, это должен быть ЗНАТОК, обладающий вниманием к другим, рассудительностью и умеющий создавать законы, следуя которым человек может стать добродетельным. И тому и другому надо учиться.*

подходит. Но и к каждому врач и учитель гимнастики и всякий другой мог бы с наибольшим успехом проявлять внимание, зная общие правила: что, мол, годится для всех и что для таковых (науки ведь имеют дело с общим, как говорят и как оно и есть). Вместе с тем ничто, видимо, не мешает, чтобы что-то одно человек осмыслил правильно, — даже и не обладая научным знанием, но тонко различая благодаря опыту, что происходит в каждом отдельном случае; так, иные слынут самыми лучшими врачами для самих себя, хотя ничем не способны поддерживать [здоровье другого]. Тем не менее, во всяком случае тому, кто хочет стать мастером и быть способным охватывать предмет умозрением, — тому, надо полагать, следует прибегать к общему правилу и, насколько возможно, с ним ознакомиться. Ведь сказано, что науки имеют дело с общим.

Может быть, тому, кто желает делать людей — многих или немногих — лучшими, уделяя внимание [их воспитанию], надо постараться научиться создавать законы, коль скоро благодаря законам мы можем стать добродетельными. Конечно, не всякий способен правильно наставить кого бы то ни было, кого ему предложено [воспитывать], а если кто и способен, то это знаток, так же как во врачебной науке и в прочих [делах], в которых [потребны] своего рода внимание [к другим] и рассудительность.

А потому не нужно ли теперь тщательно рассмотреть, отчего и как можно обрести качества законодателя? Может быть, как и в других случаях, [учиться надо] у государственных мужей? Ибо мы сочли, что законодательное искусство — часть государственного. Но, может быть, с государственным искусством дело обстоит не так, как с прочими науками и умениями? Ибо в других случаях, как мы видим,

одни и те же люди и передают свои способности [детям], и проявляют их сами в своей деятельности, как, скажем, врачи и художники; обучать же государственным делам берутся софисты, но ни один из них не действует [в этой области]; а те здесь действуют, кто занимается делами государства, однако они, надо полагать, действуют так благодаря известной способности и, скорее, руководствуясь опытом, а не мыслью. Они-то, оказывается, не пишут и не произносят речей о таких [предметах, как политика], хотя, может статься, это было бы прекраснее, чем речи в суде и в народном собрании, и, наконец, они не сделали государственным людям своих сыновей или кого-нибудь из друзей. А это было бы вполне разумно, умей они [воспитывать], ибо они не могли бы оставить своим государствам лучшего наследства, да и сознательно избрать для самих себя и для самых близких друзей что-либо важнее такой способности. Впрочем, и опыт, наверное, немало прибавляет к способности, иначе не становились бы государственными людьми благодаря близкому знакомству с государственной жизнью. Вот почему тем, кто тянется к знанию государственных дел, нужен, надо полагать, еще и опыт.

Действительно, в каждом деле опытные правильно судят о том, что сделано, и соображают, посредством чего и как исполняется [работа] и что к чему подходит. Что же касается неопытных, то они должны быть довольны, если от них не скроется, хорошо сделана работа или плохо, как, скажем, в живописи.

Законы между тем похожи на произведения государственного искусства. Как же тогда по ним научиться создавать законы или судить, какие самые лучшие? Мы же видим, что и врачами становятся не по руководствам, и это несмотря на то, что [сочинители подобных руководств] стараются все-таки не только назвать лечение, но, предварительно разобрав, какие бывают склады [людей, указать], как может быть исцелен [такой-то больной], и как надо лечить каждого в отдельности. Но если для опытных это считается подспорьем, то для не владеющих научным знанием это бесполезно. А раз так, то своды законов и [описаний] государственных устройств только тем, должно быть, сослужат добрую службу, кто способен охватить их умозрением и рассудить, что в них хорошо или, напротив, [плохо] и каким государствам какие подходят законы. Но тем, кто пересмотрит такие [собрания], не имея соответствующего склада [и навыка], тем не будет дано правильно судить об этих вещах, разве только совершенно случайно, однако они, возможно, станут больше соображать в таких вопросах.

Поскольку же наши предшественники оставили без разбора вопрос о составлении законов, лучше, вероятно, рассмотреть его с большим вниманием, а значит, и вопрос о государственном устройстве в целом, чтобы так философия, касающаяся человеческих дел, получила по возможности завершенность [и полноту].

Прежде всего мы постараемся проверить, не высказали ли наши предшественники что-нибудь правильное в частностях; затем, исходя из сопоставления государственных устройств, постараемся охватить умозрением, какие причины сохраняют и уничтожают государства [вообще] и какие [служат сохранению и уничтожению] каждого [вида] государственного устройства, а также по каким причинам одними государствами управляют хорошо, а другими плохо. Ведь охватив это умозрением, мы скорее, наверное, узнаем, какое государственное устройство является наилучшим, каков порядок при каждом [государственном устройстве], какие законы и обычаи имеют в нем силу.

**NB** *Утверждение Аристотеля, что совершенно невозможно действовать в общественной жизни, не будучи человеком определенных этических качеств, а именно человеком достойным, не только современно, но даже, можно сказать, очень актуально. Аристотель развивает эту мысль дальше. Быть достойным человеком — значит обладать добродетелями. И тому, кто думает действовать в общественной и политической жизни, надо быть человеком добродетельного нрава.*

---

# БОЛЬШАЯ ЭТИКА

## КНИГА ПЕРВАЯ

1. Собираясь говорить о вопросах этики, мы должны прежде всего выяснить, частью чего является этическое. Всего короче будет сказать, что этическое, по-видимому, — составная часть политики.

**В** *Если бы все политики и люди, проявляющие активный интерес к общественной жизни и принимающие в ней активное участие, всегда соответствовали этому утверждению, думается, что в нашей стране было бы значительно меньше проблем и мир был бы совершеннее.*

В самом деле, совершенно невозможно действовать в общественной жизни, не будучи человеком определенных этических качеств, а именно человеком достойным. Быть достойным человеком — значит обладать добродетелями. И тому, кто думает действовать в общественной и политической жизни, надо быть человеком добродетельного нрава. Итак, этика, по-видимому, входит в политику как ее часть и начало; и вообще, мне кажется, этот

предмет по праву может называться не этикой, а политикой.

Так что прежде всего, как видно, надо сказать о добродетели, что она такое и из чего возникает, ведь, пожалуй, бесполезно иметь знание о добродетели, не понимая, как и из чего она появляется...

Во-первых, надо обратить внимание на то, что у любой науки и умения есть какая-то цель и эта цель есть всегда некое благо: ни одна наука, ни одно умение не существуют ради зла. И если благо — цель всех умений, то очевидно, что целью высшего умения будет высшее благо.

**В** *Можем ли мы согласиться с мыслью, что высшее умение, несомненно, политическое искусство, и поэтому целью политики будет высшее благо, причем наше благо в общественной, политической жизни? Трудно сказать. Очевидно только, что к этому надо стремиться.*

А высшее умение, несомненно, политическое искусство, так что именно целью политики будет высшее благо. Нам нужно, стало быть, говорить о благе, причем не вообще о благе, а о нашем благе, — ведь мы не должны говорить здесь о благе богов, потому что о нем другое учение и исследовать его надо иначе. Итак, наше дело говорить о благе в общественной, политической жизни...

Фрагменты в переводе Т.А.Миллер печатаются по изданию: *Аристотель. Большая этика* // Соч.: В 4 т. Т.4. М., 1983. С.296—337.

Определение имеет целью назвать сущность каждого [предмета и говорит], что [предмет] хорош, плох или еще какой-нибудь; и определение именуется такое-то благо как благо вообще, т.е. как нечто само по себе достойное избрания. То, что принадлежит всем вещам как их общий признак, подобно определению. Но определение говорит: то и то есть благо. Между тем никакая наука и никакое умение не заявляют о себе, что их цель — благо, это рассматривает какое-либо другое умение. Так, ни врач, ни строитель не говорят, что здоровье или дом — это благо, но говорят: один — что такие-то вещи создают здоровье и как именно создают, другой — что [такие-то вещи создают] дом. Соответственно и политика, очевидно, не должна рассуждать об этом благе вообще, поскольку и она такая же наука, как остальные. Ни одно умение, ни одна наука не скажут, что цель у них — благо вообще. Стало быть, не дело политики рассуждать о благе вообще, существующем по способу определения. Таким образом, ясно, что говорить следует о высшем благе, а именно о высшем в смысле высшего для нас...

2. Разобравшись в этих вещах, попытаемся определить, в скольких смыслах говорится о благе. Из благ одни относятся к ценимым, другие — к хвалимым вещам, третьи — к возможностям. Ценимым я называю благо божественное, самое лучшее, например душу, ум, то, что изначально, первопринцип и тому подобное. Причем ценимое — это почитаемое, и именно такого рода вещи у всех в чести. Добродетель тоже ценность, раз благодаря ей человек становится достойным; он достигает тогда присущей добродетели красоты. Хвалимое благо — это те же добродетели в той мере, в какой согласные с ними действия вызывают похвалу. Блага-возможности — это власть, богатство, сила, красота. Добродетельный человек сумеет воспользоваться ими для добра, дурной — для зла, почему такие блага и называют возможностями. Они действительно блага, поскольку каждое из них удостоверяется тем, как его употребляет не дурной, а достойный человек. Такие блага иногда имеют причиной своего возникновения также и случай: по случаю достаются и богатство, и власть, и вообще то, что причисляется к возможностям. Существует еще четвертый вид блага: нечто сохраняющее или создающее другое благо; так, гимнастика сохраняет здоровье, и тому подобное.

Есть и другие подразделения блага. Скажем, из благ одни всегда и всячески заслуживают избрания, другие — не всегда: например, справедливость и прочие добродетели всегда и всячески достойны избрания, а сила, богатство, власть — не всегда и не всячески. И еще другой [способ деления]: благо может быть целью и может не быть целью; скажем, здоровье — цель, но то, что делается ради здоровья, — не цель. Из них всегда высшее благо — цель; так, здоровье выше, чем исцеляющие средства, и вообще всегда выше то, ради чего существует остальное. В свою очередь, среди целей совершенная лучше, чем несовершенная. Совершенное есть то, при наличии чего мы уже ни в чем не нуждаем-

ся, несовершенное — то, при наличии чего продолжаем нуждаться. Например, имея справедливый нрав, мы еще во многом нуждаемся, а имея счастье, уже ни в чем не нуждаемся. И совершенная цель есть то наше высшее благо, которого мы ищем. Таким образом, совершенная цель есть благо и цель всех других благ.

Как после этого надлежит исследовать высшее благо? Причисляя его к другим благам? Но это нелепо. Высшее благо есть совершенная цель, совершенная же цель сама по себе есть, по видимому, не что иное, как счастье. Но счастье слагается из многих видов блага. Если, рассматривая высшее благо, ты и его причислишь [к видам блага], оно окажется выше самого себя, раз оно — высшее. Возьми средства, доставляющие здоровье, и рядом с ними само здоровье и рассмотри, что здесь высшее: высшее — здоровье, и если оно высшее из всего, оно выше и самого себя! Получается нелепость. Высшее благо нельзя, конечно, рассматривать таким образом.

Тогда каким же? Может быть, как существующее отделенно? Или это, скорее, тоже нелепость? Ведь счастье состоит из каких-то благ, и нелепо рассматривать то, что состоит из отдельных благ, как лучшее, чем они: счастье не есть нечто существующее отделенно от них, но совпадает с ними.

Может быть, правильное было бы прибегнуть к какому-то сравнению при исследовании высшего блага? Например, сравнивая счастье, состоящее из отдельных благ, с тем благом, которое не входит в состав счастья, мы сумеем правильно исследовать высшее благо? Но высшее благо, которое мы сейчас ищем, не есть нечто однородно простое. Можно было бы, пожалуй, сказать, что разумность — высшее благо из всех, если сопоставлять с ним каждое по отдельности. Но едва ли так удастся разыскать высшее благо. Мы ведь тут ищем совершенного блага, а разумность одна сама по себе еще несовершенна; значит, она не то и не в том смысле высшее благо, какое мы исследуем.

3. Наряду с этим существует еще и другое деление блага. Благо может находиться в душе — таковы добродетели, или в теле — таковы здоровье, красота, или вне того и другого — таковы богатство, власть, почет и им подобное. Самое высшее благо — то, которое в душе. Благо, находящееся в душе, расчленяется на три: разумность, добродетель и наслаждение...

Теперь, если мы рассмотрим все науки, то увидим, что нет особой науки, которая бы строила дом [как таковой], и [другой] науки, которая бы строила хороший дом, но есть [одна] наука — зодчество. Причем достоинство (arete) строителя способно делать то, что он делает, хорошим. Так обстоит дело и со всем остальным.

4. Всякая добродетель, как мы сказали, делает хорошим то, в чем она проявляет себя. Душа совершает, конечно, и многое другое, однако прежде всего она есть то, благодаря чему мы живем; стало быть, благодаря добродетели души мы сможем жить хорошо. А хорошей жизнью и благополучием мы называем не что иное,

как счастливую жизнь. Причем счастье должно заключаться в некоем пользовании, т.е. в деятельности; ведь, как мы говорили, когда даны и обладание, и пользование, целью является именно пользование, т.е. действие. Добродетелью душа обладает, но для последней возможно также и действие, и применение добродетелей, и, значит, цель ее — в этом действии и пользовании. И счастье в том, чтобы жить согласно добродетели. Итак, поскольку высшее благо — это счастье и оно — цель, а совершенная цель — в деятельности, то, живя добродетельно,

**NB** *Аристотель много раз подчеркивает, что счастливая жизнь — жизнь под знаком делания добра. Когда нет этого, то и жизнь теряет свой смысл и удовольствие.*

мы можем быть счастливы и обладать высшим благом...

5. Прежде всего надо сказать о ее источнике, душе, — не о том, что такое душа (об этом другое рассуждение), а как она в общих чертах расчленяется. Душа, утверждаем мы, разделена на

**NB** *Утверждение о том, что за мыслительные добродетели, данные человеку природой, его не хвалят, так как они от него не зависят, в то время как за нравственные (что то же самое этические) добродетели человек достоин похвалы и одобрения, заслуживает внимания. Так же как, впрочем, и то, что их одобряют только тогда, когда они согласуются с разумной частью души, т.е. с мыслительными добродетелями, или качествами.*

две части — обладающую разумом и внеразумную. В обладающей разумом заключены разумность, проникательность, мудрость, способность к научению, память и тому подобное: во вне-разумной — то, что зовется добродетелями: благоразумие, справедливость, мужество и другие черты нрава, вызывающие одобрение. В самом деле, за них нас одобряют, тогда как за свойства, входящие в разумную часть души, никто никого не благодарит: человеку никогда не выражают одобрение за то, что у него есть ум, разумность или иное подобное свойство. Но и вне-разумную часть души одобряют, конечно, только когда она согласуется с разумной частью души и служит ей.

Для этической добродетели губительны и недостаток, и излишество. В том, что вредны как недостаток, так и излишество, легко убедиться на примере чувственно воспринимаемых вещей (когда речь идет о неочевидном, надо пользоваться свидетельством очевидного). В самом деле, мы сразу убеждаемся в сказанном на примере гимнастических упражнений: когда их слишком много, силы гаснут, и когда слишком мало — бывает то же. То же самое с питьем и едой: при очень большом количестве их здоровье портится, при малом — также, а когда все в меру, силы и здоровье сберегаются. Нечто подобное происходит и с благоразумием, мужеством и другими добродетелями: сделай человека чересчур бесстрашным, так что он и богов не станет бояться, — он уже не мужественный, а безумный; а если всего боится, то трус. Мужественным поэтому будет и не тот, кто всего боится, и не тот, кто

ничего не боится. Добродетель и губится, и умножается при помощи одного и того же: и чрезмерные страхи, и страх всего губительны, и полное бесстрашие тоже. Мужество — это мужество перед страхом, так что, когда страх умерен, мужество увеличивается; одни и те же вещи и увеличивают, и губят мужество: под действием тех же самых страхов люди становятся и мужественны, и трусливы. То же самое можно сказать и про другие добродетели...

**В** *Истолкование понятия «этическая добродетель» из слова «этнос» (ethos) — обычай, привычка показались интересным. Из этого можно сделать вывод, что этическую добродетель можно воспитать, поистине по изречению: посеешь поступок — пожнешь привычку, посеешь привычку — пожнешь характер, посеешь характер — пожнешь судьбу.*

6. Свое название, если нужно исследовать истину исходя из буквы (а это, пожалуй, нужно), этическая добродетель получила вот откуда: слово ethos, нрав, происходит от слова ethos, обычай, так что этическая добродетель называется так по созвучию со словом «привычка». Уже отсюда ясно, что ни одна добродетель внеразумной части души не возникает в нас от природы: что существует от природы, то уж не изменится под влиянием привычки...

7. Желая определить, что такое добродетель, мы должны теперь узнать, что именно находится в душе. А находятся в ней движения чувств (pathe),

предрасположенности (dynameis) и состояния (hexeis). Поэтому добродетель явно должна оказаться чем-то из этих трех. Движения чувств — это гнев, страх, ненависть, вожделение, зависть, жалость и все подобное, чему обычно сопутствуют огорчение и удовольствие. Предрасположенности — это то, в силу чего мы зовемся способными испытывать движения чувств, т.е. то, благодаря чему мы в силах гневаться, огорчаться, жалеть и т.д. Состояния — это то, соответственно чему наше отношение к движениям чувств бывает хорошим или плохим. Возьмем отношение к гневу: когда мы слишком гневливы, мы находимся в плохом состоянии по отношению к гневу, а если вовсе не гневаемся, на что следует гневаться, то и тогда наше состояние в том, что касается гнева, плохое. Придерживаться здесь середины — это значит и не слишком распаляться, и не оставаться бесчувственным; когда мы так относимся к нему, мы находимся в хорошем состоянии. То же самое можно сказать о прочих подобных вещах. В самом деле, умеренность в гневе и уравновешенность занимают середину между гневом и бесчувствием по отношению к гневу; и в таком же соотношении находятся хвастовство и притворство: делать вид, что имеешь больше того, что имеешь, — это хвастовство, а меньше — это притворство; середина между ними и есть правдивость.

8. Подобным образом обстоит дело и со всем остальным. А именно благодаря состоянию, в котором мы находимся, наше отношение к движениям чувств хорошо или дурно; и хорошее состояние по отношению к ним есть отсутствие склонности к

их избытку и к их недостатку. Наше состояние хорошо, когда в нас есть склонность держаться середины противоположных движений чувств, и за это нас одобряют; наоборот, дурное состояние — это склонность к их избытку или недостатку. А поскольку добродетель — середина этих движений чувств, движения же чувств — это или огорчения, или удовольствия, или нечто не лишенное огорчения или удовольствия, то и отсюда видно, что добродетель соотносится с огорчениями и удовольствиями.

Есть и другие движения чувств, которые, по-видимому, нехороши независимо от того, слишком их много или слишком мало, как, например, разврат: развратник — не тот, кто совращает свободных женщин больше, чем следует, но предосудительна и эта страсть, и любая подобная ей, заключающаяся в распущенности по отношению к удовольствиям, равно как и заключающаяся в избытке или недостатке...

9. Две причины, по-видимому, заставляют нас противопоставлять середине то избыток, то недостаток. В одном случае смотрят на сам предмет, ближе или дальше он от середины, например, что дальше от щедрости — расточительность или скупость; на щедрость больше походит расточительность, чем скупость, и, стало быть, скупость дальше отстоит от нее, а то, что дальше отстоит от середины, — то, по-видимому, более противоположно ей, так что сам предмет показывает, что в этом случае недостаток более всего противоположен середине. В других случаях смотрят иначе: например, что от природы более свойственно, то более противоположно середине. Например, нам свойственнее распущенность, чем упорядоченность. Мы склоняемся больше в сторону, которая нам свойственна, и к чему мы больше склоняемся, то более противоположно [середине]; однако мы больше преуспеваем в распущенности, чем в упорядоченности; следовательно, избыток [в этом случае] наиболее противоположен середине, ведь распущенность — это избыток по отношению к благоразумию.

**NB** *Невозможно не согласиться с тем, что потому и трудно быть достойным человеком, что в любом деле трудно держаться середины.*

---

Итак, мы рассмотрели, в чем состоит добродетель. Она, по-видимому, есть некая середина между противоположными страстями. Недаром человек, желающий быть уважаемым за свой нрав (ethos), должен соблюдать середину во всяком движении чувств. Оттого и трудно быть достойным человеком.

ведь в любом деле трудно держаться середины. Например, круг начертить может всякий, но установить его середину непросто; подобно этому, и рассердиться легко, и легко впасть в противоположную крайнюю, но удержаться посредине — трудно.

Поскольку о добродетели, таким образом, сказано, следовало бы теперь рассмотреть, возможно ли ее приобрести. или, как говорит Сократ, не в нашей власти стать хорошими или дурными? Ни один человек, по его словам, на вопрос, хотел ли бы он быть

справедливым или несправедливым, не выберет несправедливости. То же можно сказать и про смелость и трусость и про любую добродетель, и если люди бывают дурны, то, очевидно, они дурны не по своей воле; отсюда ясно, что и хорошие тоже не по своей воле добродетельны. Однако такое рассуждение неверно. В самом деле, почему тогда законодатель не позволяет совершать дурных поступков, а прекрасные и достойные велит? Почему он в дурных делах устанавливает наказание, когда их делают, в добрых — когда их не делают? Нелепо было бы узаконивать то, что не в нашей власти исполнить. Нет, видимо, от нас зависит быть людьми достойными или дурными. О том же свидетельствует и сама возможность похвалы и порицания. В самом деле, за добродетель хвалят, за порочность порицают, но ведь за невольные поступки не хвалят и не ругают; значит, в нашей власти поступать достойно или недостойно. Чтобы доказать, что мы не властны в

**В** *Далее рассматривается вопрос, возможно ли приобрести добродетель или это, как говорил Сократ, не в нашей власти? Аристотель не соглашается с Сократом. Он утверждает, что люди по своей воле бывают добродетельны или порочны. И с этим, очевидно, следует согласиться. При этом также верна мысль о том, что приобретение для человека тех или иных добродетелей добровольно и зависит от него, но не абсолютно.*

своих поступках, ссылались на такой пример: почему, если мы больны или некрасивы, никто нас за это не бранит? Это неправда; мы и таких людей браним, если находим, что они сами виновны в своей болезни и в плохом состоянии своего тела. Мы и тут усматриваем добровольное начало. Итак, очевидно, что мы по своей воле бываем добродетельны или порочны.

10. Еще яснее это можно видеть из следующего. Все природное способно порождать себе подобную сущность; скажем, растения и животные — и те и другие способны порождать названным образом. Они порождают из первоначал; дерево, например, родится из семени, которое есть некое первоначало.

Происходящее из первоначал ведет себя таким образом: каковы первоначала, таково и происходящее из первоначал...

11. С человеком — то же самое и подобное тому. Поскольку человек способен порождать те или иные сущности из определенных первоначал, постольку он порождает из некоторых первоначал и те действия, которые он совершает. Что еще иначе могло бы их породить? Ни про неодушевленные, ни про одушевленные существа, кроме человека, мы не говорим, что они действуют, а [говорим так] только о человеке. Ясно, что человек — сила, порождающая действия. Поскольку же действия, как мы видим, изменяются и мы никогда не делаем одного и того же, причем действия проистекают из определенных первоначал, то очевидно, что при изменении действий меняются их первоначала. Первоначало действия, как хорошего, так и плохого, — это намерение, воля и так далее; очевидно, стало быть, и они изме-

няются. Мы свои действия изменяем добровольно, так что и первоначало, т.е. намерение и воля, меняется добровольно. Отсюда ясно, что от нас зависит быть хорошими или дурными.

Кто-нибудь скажет, пожалуй: если от меня зависит быть справедливым и добродетельным, то стоит мне только захотеть, и я стану добродетельнее всех. Но это, конечно, невозможно. Почему? Потому, что даже в вещах, касающихся тела, это недостижимо: не у всякого, кто примется ухаживать за своим телом, оно непременно станет самым прекрасным. Нужен не только уход, нужно, чтобы и от природы тело было ладным и крепким. Уход делает тело лучшим, но не самым лучшим. То же следует предполагать и в отношении души. Человек, стремящийся быть самым добродетельным, тоже не станет им, если его природа этому не способствует, но более достойным станет.

12. Теперь, когда ясно, что быть добродетельными зависит от нас, необходимо сказать о том, что такое добровольный поступок. Это — добровольность — для добродетели имеет решающее значение. Добровольным в собственном смысле слова бывает то, что мы делаем без принуждения. Об этом, впрочем, надо сказать яснее. То, в силу чего мы совершаем тот или иной поступок, есть стремление, стремление же бывает трех видов: страстное желание, порыв, хотение. Рассмотрим сначала поступок, совершаемый по страстному желанию. Добровольен ли он? Не похоже, чтобы он был недобровольным. Почему и на каком основании? Потому, что поступки недобровольные мы совершаем по принуждению, а все, что совершается по принуждению, вызывает огорчение, тогда как поступки, совершаемые по страстному желанию, вызывают наслаждение. Выходит, стало быть, что делаемое по страстному желанию не может быть недобровольным, но должно быть добровольным. Однако есть довод, который говорит против этого, — довод «от распущенности». В самом деле, никто, как считают, по доброй воле не делает зла, если знает, что это зло; человек же распущенный все равно делает зло, зная, что оно зло, и делает его с вожделением. Значит, он поступает не добровольно, следовательно, по принуждению.

Еще одним способом можно показать, что распущенный человек действует по доброй воле: неправые творят свою неправду добровольно, распущенные же неправые и творят неправду, так что распущенный в своей распущенности поступает по своей воле.

13. И опять против этого есть довод в пользу недобровольности. В самом деле, воздержный воздержан по доброй воле: ведь его хвалят, хвалят же за поступки добровольные. Но если совершаемое по страстному желанию оказывается поступком добровольным, то тогда совершаемое наперекор желанию недобровольно. Воздержный же действует наперекор желанию, так что, выходит, воздержный воздержан недобровольно, однако это не похоже на истину. Значит, совершаемое по страстному желанию, в свою очередь, тоже будет недобровольным.

То же самое можно сказать и о действиях, к которым толкает порыв: здесь сохраняют силу те же доводы, что и в отношении страстного желания, и они создают ту же апорию, поскольку гнев может охватывать и распущенного человека, и воздержного.

Нам осталось рассмотреть еще один вид стремления, который мы назвали хотением. Добровольно ли оно? Нам скажут: люди распушенные, к чему они порываются, того и хотят; следовательно, распушенные поступают дурно по своему хотению. Но добровольно ведь никто не делает зла, если знает, что это зло; распушенный же человек хотя и знает, что зло — это зло, все равно делает его, если ему так захотелось. Выходит, он поступает недобровольно и хотение есть вещь недобровольная. Подобным рассуждением, однако, упраздняется [само понятие] распушенности и распущенного. Ведь если распушенный действует недобровольно, его нельзя порицать; но его порицают; стало быть, его действия добровольны и, следовательно, хотение добровольно.

Поскольку некоторые доводы явно противоречат друг другу, надо внести ясность в [понятие] добровольности.

14. Прежде всего, конечно, надо сказать о насилии и принуждении. Насилие [может распространяться и на] неодушевленные предметы. В самом деле, любой неодушевленный предмет имеет свойственное ему место: для огня это верх, для земли низ. Но тут, конечно, возможно применение насилия, так что камень будет двигаться вверх, а огонь — вниз. Насилию можно подвергнуть и животное — скажем, перехватить коня, бегущего прямо, и повернуть в сторону. Когда причина действия, совершаемого наперекор природе или наперекор желанию, лежит вовне, все делаемое так мы назовем делающимся насильно. Наоборот, где причина лежит внутри самих [делателей], там мы не говорим о насилии. А иначе распушенный человек станет возражать и не признает себя дурным: он скажет, что плохо ведет себя из-за того, что страстное желание насилует его.

15. Итак, дадим следующее определение насилью: насилие имеет место там, где причина, заставляющая действовать, лежит вовне; наоборот, где причина внутри, в самих вещах, там нет насилия.

Надо сказать, в свою очередь, о принуждении и о вынужденном. Далеко не всегда следует говорить о чем-либо как о вынужденном. Не следует делать этого тогда, когда мы что-то устраиваем ради наслаждения. Ведь нелепо было бы говорить, что наслаждение вынудило кого-то растлить жену своего друга. Причина в том, что принуждение тоже может исходить не от всего, а только от внешнего, — например, когда кто-то, вынуждаемый обстоятельствами, терпит убыток, спасая что-то более важное; скажем: я был вынужден спешно пойти на поле, иначе там все погибло бы. Итак, принуждение относится к подобным случаям.

16. Если добровольности нет ни в каком порыве, то она, по видимому, коренится в умысле. Невольное — это то, что делается вынужденно, насильственно и, в-третьих, без умысла. Подтверж-

дение тому — случаи [из жизни]. Когда человек ударит, убьет или учинит что другое неумышленно, мы говорим, что он сделал это невольно, и [тем самым признаем, что] добровольное — это умышленное. Рассказывают, например, как одна женщина дала кому-то выпить любовный напиток и человек потом умер от этого напитка, а женщина предстала перед ареопагом, однако была оправдана именно потому, что действовала без злого умысла: напала из любви, но ошиблась. Убийство признали невольным, поскольку она давала любовный напиток без умысла погубить человека. Здесь видно, что добровольное совпадает с умышленным.

17. Осталось рассмотреть, что такое свободный выбор (*proairesin*), стремление ли это или нет. Стремление присуще и другим живым существам, свободный же выбор не присущ; ведь выбор сопровождается рассуждением, рассуждение же не присуще никому из животных, [кроме человека], так что выбор не может быть стремлением. Но, может быть, он — хотение? Или тоже нет? Ведь хотение относится и к вещам недоступным: мы хотели бы, например, быть бессмертными, но не выбираем этого. И еще. Выбор направлен не на саму цель, а на то, что ведет к цели: так, никто не выбирает себе здоровья, но мы выбираем то, что полезно для здоровья, — прогулки, бег; хотение, напротив, направлено на саму цель: мы хотим быть здоровыми. Так что и отсюда тоже видно, что хотение и выбор не совпадают. Выбор, по-видимому, соответствует точному значению этого слова: мы выбираем одно вместо другого, например лучшее вместо худшего. Таким образом, всякий раз, когда из предложенного на выбор мы отдаем предпочтение лучшему, а не худшему, уместно, как нам кажется, говорить о выборе.

Если, таким образом, никакой из видов стремления не есть выбор, то, может быть, с выбором связано раздумывание? Или, пожалуй, тоже нет? Ведь о многом мы думаем и составляем себе мнение при раздумывании, но выбираем ли мы, когда раздумываем? Скорее, нет. Ведь часто мы раздумываем о том, что [делается] в Индии, однако не выбираем ничего. Следовательно, выбор — это и не раздумывание.

Если выбор не совпадает ни с одной из названных вещей в отдельности, а они и есть все то, что находится в душе, то выбор неизбежно должен быть соединением некоторых из них.

Как уже было сказано, выбор касается благ, ведущих к цели, а не самой цели, и он касается вещей нам доступных и позволяющих спорить о том, следует ли избирать то или это; отсюда ясно, что сначала должно быть обдумывание и принятие решения, а затем, когда после обдумывания мы что-то сочтем за лучшее, возникает стремление к действию, и, совершая это действие, мы, по-видимому, поступаем согласно своему выбору.

И вот, если выбор — это некое стремление, соединенное с обдумыванием и решением, то добровольное не тождественно выбору. В самом деле, многое мы делаем добровольно, не успев

подумать и принять решение, например садимся, встаем и много подобного делаем добровольно без обдумывания, тогда как все делаемое по выбору связано с обдумыванием. Значит, добровольное не совпадает с выбором. Наоборот, выбор всегда добровольно: решившись действовать, как избрали, мы поступаем добровольно. В редких случаях даже и законодатели отличают добровольное от намеренно избранного и за добровольное полагают меньшее наказание, чем за совершенное по свободному выбору.

Выбор имеет место там, где совершается действие, и совершается так, что от нас зависит делать дело или не делать, делать его одним способом или другим и, где бывает возможно, установить причину действия. Причина понимается неоднозначно... Как правило, мы находим причину в установленном первоначале. Но при действиях, совершаемых по выбору, дело обстоит иначе (тут ведь нет никакого установленного первоначала); здесь на вопрос: почему ты поступил так? — отвечают: потому что нельзя было иначе, или: потому что так лучше. Исходя из самих обстоятельств, выбирают то, что кажется лучшим, и ради лучшего.

Именно поэтому в подобных случаях и возможно обсуждение того, как надо [поступить]. а в науках — нет. Никто не обсуждает, как писать имя *Архикл*, потому что существует установленное правило, как надо писать имя Архикл. Ошибка тут случается не при обдумывании, а в самом действии письма. Где не может быть ошибки при обдумывании, там не принимается и решений. Там же, где не установлено, как надо [поступить], возможна ошибка.

Установленных правил нет в поступках и действиях, в которых возможны ошибки двух родов. Ошибки в поступках и действиях те же, что и в стремлении к добродетели. Когда мы стремимся к добродетели, мы впадаем в ошибки, уступая своим врожденным склонностям, причем ошибка может быть как в сторону недостатка, так и в сторону избытка. К тому и другому влекут нас удовольствие и страдание. Ради удовольствия мы делаем недостойные вещи, а избегая страдания, уклоняемся от хорошего.

18. Еще. Разум не подобен чувству. Скажем, зрение дает возможность только видеть, слух — только слышать; ничего другого с их помощью сделать нельзя. И мы не обсуждаем того, следует ли нам нашим слухом слушать или смотреть. Разум не таков: он может делать что-то одно, но вместе с тем и другое, поэтому в нем уже уместно обсуждение.

Ошибка при выборе благ тоже касается не целей (ведь все согласны, что здоровье, к примеру, — это благо), а вещей, которые ведут к цели, например хорошо ли для здоровья съесть вот это или нет. Ошибаться в таких случаях чаще всего заставляет удовольствие или неудовольствие, поскольку второго мы избегаем, первое избираем.

После того как мы разобрались, в чем именно и как может произойти ошибка, остается спросить, на что направлена добродетель: на цель или на то, что ведет к цели, например на пре-

красное или на то, чем прекрасное достигается. Как обстоит дело в науке? В том ли дело строительной науки, чтобы хорошо поставить цель, или в том, чтобы увидеть то, что ведет к цели? [Первое]; но если цель хорошо поставлена — например, сделать прекрасный дом, — то и нужное для нее и найдет, и сделает не кто иной, как строитель. Во всех других науках дело обстоит подобным образом.

Это, по-видимому, относится и к добродетели. Ее задача в большей мере цель, которую надо правильно поставить, чем то, что ведет к цели; но создаст для нее все условия и найдет все необходимое тоже не кто иной, [как добродетельный].

И разумно думать, что именно дело добродетели — ставить цель. Всякая вещь, заключающая высшее начало, сама ставит цель и осуществляет ее. Но выше добродетели нет ничего, ради нее и все прочее; и первоначало в ней, и средства существуют по большей части ради [нее как цели]. Цель подобна как бы первоначалу, и всякая вещь существует ради нее. Так, впрочем, и должно быть. Словом, и в добродетели, коль скоро она высшая причина, дело обстоит явно так же, [как в науке]: она устремлена больше к цели, чем к вещам, ведущим к цели.

19. Цель добродетели — прекрасное (to kalon), причем она больше устремлена к нему, чем к его составным частям. Правда,

**NB** *Аристотель отличает этику от науки. В науке есть законы и правила, которые просто нельзя нарушать. Добродетель — дело добровольное и основывается на выборе цели, определяемой в душе человека.*

и они имеют к ней отношение, но нелепо [думать, будто только они]. Это все равно как в живописи можно быть хорошим изобразителем, однако едва ли такого будут хвалить, если он не поставит своей целью подражать самым лучшим [предметам]. Таким образом, непременно дело добродетели — ставить прекрасные цели. Почему же, могут нам возразить, сперва мы

говорили, что деятельность лучше обладания, а теперь приписываем добродетели в качестве ее прекраснейшей черты не то, откуда проистекает деятельность, а то, в чем нет деятельности? Да, но и теперь мы все равно утверждаем, что деятельность лучше обладания. В самом деле, наблюдая за достойным человеком, судят о нем по его делам, поскольку [иначе] невозможно обнаружить, какому выбору он следовал. А если бы можно было видеть совесть человека и его стремление к прекрасному, то его сочли бы добродетельным и без дел.

Раз уж мы перечислили некоторые срединные состояния чувств, надо сказать, о каких чувствах идет речь.

20. Если мужество соотносится с дерзкой самоуверенностью и со страхами, то надо рассмотреть, с какими именно страхами и с какой самоуверенностью. Скажем, человек страшится потерять имущество, — труслив ли он? А если он не боится таких вещей, мужествен ли он? Или, скорее, нет? Все равно как если кто боится

болезни или, наоборот, безрассудно уверен в себе, нельзя утверждать, что боязливый здесь трус, а небоязливый мужествен. Стало быть, мужество заключается не в таких страхах и дерзаниях. Но и не в таких, когда кто не боится грома, молнии или еще чего-нибудь сверхчеловеческого и страшного. Он тогда не мужественный, а какой-то безумец. Итак, мужество обнаруживается в страхах и дерзаниях, соразмерных человеку. Скажем, если кто среди вещей, которых многие все боятся, бывает отважен, тот мужествен.

Проведя это разграничение, можно рассмотреть, какой человек мужествен в том смысле, что люди бывают мужественны по многим причинам. Бывает, что человек мужествен благодаря опыту, как, например, воины: они знают, что в таком-то месте, или в такое-то время, или при таком-то поведении ничего плохого не случится. Знающий это и потому выдерживающий врага не мужествен, ведь если бы этого не было, он не выдержал бы. Не следует поэтому называть мужественными мужественных благодаря опыту. И конечно, Сократ был не прав, когда называл мужество знанием: знание становится наукой, когда от привычки приобретает опыт, а тех, кто благодаря опыту выдерживает [натиск], мы не называем, да и никто не назовет мужественными. Стало быть, мужество не наука. Опять-таки есть люди, ведущие себя мужественно по неопытности: кто не знает по опыту, чем кончится дело, тот не испытывает страха по причине своей неопытности. Таких тоже нельзя называть мужественными. Другие кажутся мужественными из-за своих страстей, например влюбленные или объятые вдохновением. Но и их нельзя назвать мужественными; ведь если у них отнять их страсть, они перестанут быть мужественными, мужественный же должен всегда быть мужественным. Недаром про животных не говорят, что они мужественны, например про свиней, если они отбиваются, когда их больно бьют; и человека мужественного в страсти тоже не следует считать мужественным.

Существует еще и иное мужество, как бы гражданское, когда, к примеру, люди выносят опасность из стыда перед согражданами и кажутся мужественными. Вот образец этого. Гомер изобразил Гектора говорящим: «Первый Полидамас на меня укоризны положит»; Гектор думает поэтому, что надо идти в бой. Но и это нельзя называть мужеством. Для всех таких случаев подойдет одно и то же разграничение: если мужество пропадает, когда человек лишается чего-либо, то он едва ли мужествен; в самом деле, если устранить стыд, благодаря которому он стал мужественным, то он перестанет быть мужественным.

Кажутся мужественными еще и другие, те, кто мужествен в надежде на добро и ожидании его. Их, однако, тоже нельзя называть мужественными, поскольку нелепо называть мужественными тех, кто делается мужественным в зависимости от обстоятельств.

Итак, нельзя признать мужественным никого из таких людей. Тогда надо исследовать, в чем состоит мужество и какой человек

**NB** До этого момента Аристотель вел длительные рассуждения о добровольности и недобровольности, о вынуждении и принуждении, а затем о разных сторонах возможности проявления той или иной добродетели. Но вот вывод, к которому он в конце концов приводит читателя, нам кажется справедливым. Это и сегодня признанный принцип педагогики: человек может считать себя воспитанным (или обладающим определенной добродетелью), если он проявляет это качество, даже оставшись один, когда никто при этом не присутствует, или не проявляет отрицательных качеств опять же тогда, когда никто при этом не присутствует.

---

мужествен. Собственно говоря, мужествен тот, кто мужествен не в силу чего-либо из вышеперечисленного, а потому, что считает мужество благом и действует мужественно независимо от того, присутствует кто-либо при этом или не присутствует. Но, конечно, мужество не бывает вовсе без страсти и порыва. Только этот порыв должен исходить от разума и быть устремлен к прекрасному. Кто осмысленно устремляется ради добра в опасность и не боится ее, тот мужествен, и в этом мужество. «Не боится» [я говорю не в том смысле], что мужественный вовсе не испытывает страха. Не тот мужественный, кому вообще ничто не страшно, — тогда мужественны были бы камень и прочие неодушевленные предметы; нет, мужественный непременно боится, но стоит твердо. А если человек тверд, не испытывая страха, его не назовешь мужественным.

И еще. Как мы уже определили выше, речь идет не о всех вообще страхах и опасностях, а о тех, при ко-

торых дело касается жизни. И еще: мужество проявляется не во всякое вообще время, а в то, когда страхи и опасности ближе всего. Ведь если кто не боится опасности, которая наступит лет через десять, то это еще не значит, что он мужествен, потому что иногда люди мужественны, когда опасность далеко, а очутившись вблизи нее, умирают от страха. Вот каковы мужество и мужественный.

21. Благоразумие — середина между распушенностью и бесчувственностью к удовольствиям. В самом деле, благоразумие и вообще всякая добродетель — это наилучшее состояние, наилучшее же состояние — обладание наилучшим, а наилучшее — середина между избытком и недостатком, поскольку осуждают за то и за другое — за избыток и недостаток; поэтому если середина — наилучшее, то и благоразумие должно быть чем-то средним между распушенностью и бесчувствием (anaesthesias). Итак, оно их середина.

Благоразумие имеет отношение к удовольствиям и огорчениям, но не ко всяким и не по поводу всего. Так, если кто-то наслаждается, созерцая живопись, статую или что-либо подобное, он не становится от этого распушенным. То же можно сказать об удовольствиях слуха или обоняния, благоразумие же проявляется по отношению к удовольствиям, получаемым от осязания или

вкушения. Не будет благоразумным тот, кто не испытывает ни какого удовольствия от этих вещей (такой человек бесчувствен). Благоразумен тот, кто испытывает их, но не увлекается ими настолько, чтобы предаваться им без меры, вменяя ни во что все остальное, и кто ведет себя так только ради самого добра, а не иного чего. Кто воздерживается от чрезмерного наслаждения или из страха, или по другой похожей причине, того нельзя назвать благоразумным. И мы не называем благоразумным ни одно живое существо, кроме человека, потому что у животных нет разума, чтобы с его помощью исследовать и избирать благо. Ведь всякая добродетель имеет целью благо и стремится к благу.

Итак, благоразумие имеет отношение к удовольствиям и огорчениям, какие бывают при вкушении и осязании.

22. Установив это, следовало бы сказать об уравновешенности, что она такое и в чем проявляется. Уравновешенность — середина между гневливостью и безгневием, как и вообще добродетели суть, по-видимому, некие середины. То, что они средины, можно выразить и так: если самое лучшее — середина, добродетель же — наилучшее состояние, то добродетель должна быть чем-то средним. Это становится яснее при рассмотрении каждой из них. В самом деле, гневлив тот, кто по всякому поводу весь охватывается сильным гневом; и он достоин порицания, потому что гневаться надо не по всякому поводу, не на всех, не всецело и не всегда. Однако, с другой стороны, не надо быть и в таком состоянии, чтобы ни на кого никогда не гневаться: такой человек тоже достоин порицания, как бесчувственный. Итак, если достоин порицания и тот, в ком [избыток] гнева, и тот, в ком его недостает, то находящийся посредине будет уравновешенным и заслужит похвалу. Поистине достоин похвал и уравновешен не тот, в ком недостаток гнева, и не тот, в ком избыток его, а тот, кто занимает здесь срединное положение. Уравновешенность — среднее между названными движениями чувств (pathon).

23. Щедрость — среднее между расточительностью и скупостью. Эти движения чувств касаются денег и богатства. Расточителен тот, кто тратит, на что не надо, больше, чем надо, и когда не надо. Скупой, напротив, не тратит, где надо, сколько надо и когда надо. Оба достойны порицания: один — за недостаток, другой — за избыток. Щедрый, поскольку он заслуживает похвалы, должен быть чем-то средним между ними. Кто же он? Тот, кто тратит, где надо, сколько надо и когда надо.

24. Между прочим, существует много видов скупости: мы, например, называем иных скрягами, иных — крохоборами, корыстолюбцами, мелочными. Все они подпадают под [определение] скупости. Поистине зло многообразно, добро же единообразно: здоровье, например, просто, а болезнь многообразна. Все виды скупцов заслуживают порицания за свое обращение с деньгами. Свойственно ли щедрому приобретать деньги и копить их? Или, скорее, нет? И ни одна из прочих добродетелей этим тоже

не занимается. В самом деле, ковать оружие — это дело не мужества, а чего-то другого, но дело мужества — взять его и правильно им воспользоваться. То же [можно сказать] о благоразумии и прочих добродетелях. Заниматься приобретением, конечно, свойственно не щедрости, а искусству приобретения.

25. Благородство — это середина между кичливостью и униженностью. Дело тут касается чести и бесчестья — чести, которая воздается не толпой, а достойными людьми, и именно такой чести больше всего. Ведь достойные люди воздадут честь, правильно поняв и рассудив, а благородный сам предпочтет, чтобы честь ему воздали те, кто сознает, что он достоин чести. И не ко всякой чести будет иметь отношение благородство, а лишь к самой высокой, когда это чтимое есть благо, причем такое, которое занимает в ряду благ место первоначала.

Люди жалкие и дурные, но мнящие себя великими и думающие, что их должны соответственно чтить, — кичливы. Те же, кто считает себя достойными меньшего, чем им подобает, — унижены. Значит, посредине между ними стоит тот, кто не считает себя достойным меньшей чести, чем ему подобает, но и не мнит себя достойным большей, причем не всякие почести принимает. Таков благородный. Ясно, таким образом, что благородство — середина между кичливостью и униженностью.

26. Широта — середина между мотовством и мелочностью. Широта — [добродетель, относящаяся к] тратам, которые следует делать при подобающих обстоятельствах. Тот, кто тратит, где не надо, — мот; скажем, если кто угощает пирующих в складчину так, словно это брачное пиршество, то он мот (мот — это человек, который в неподходящее время показывает свое благосостояние). Мелочный ведет себя противоположным образом: там, где нужны большие траты, он не станет их делать, или, неся расходы на хорегию или свадьбу, будет тратиться недостойно, скудно. Таков мелочный. Широта уже своим названием показывает, что она такова, как мы о ней говорим. Ведь когда человек в подобающее время широко тратится, то «широта» правильно обозначает его. Итак, широта, поскольку она заслуживает одобрения, есть некая середина между недостаточностью и чрезмерностью в расходах, когда человек растрачивается подобающим образом на то, на что следует.

Существуют, по общему мнению, многие виды широты. Ее имеют в виду, когда говорят, например: «Он сделал широкий жест». И в других подобных случаях о широте говорят в переносном, а не в прямом смысле, потому что широта заключается не в этих вещах, а в тех, о которых мы сказали.

27. Негодование — середина между завистью и злорадством. И то и другое чувство заслуживает порицания, негодующий же достоин одобрения. Негодование — это скорбь о том, что блага принадлежат недостойному; негодующий — тот, кого огорчают такие вещи. Он же огорчится и тогда, когда увидит, что кто-то

страдает незаслуженно. Таковы негодование и негодующий. Завистливый же ведет себя противоположным образом. Его будет огорчать благоденствие любого человека, будь оно заслуженное или незаслуженное. Так же и злорадный будет рад беде любого человека, заслуженной и незаслуженной. Негодующий же не таков, он как бы некая середина между ними.

28. Чувство собственного достоинства — середина между своеобразием и подхалимством. Оно проявляется при взаимном общении людей. Своенравный таков, что не способен ни общаться, ни разговаривать с кем-либо. Само имя, по-видимому, указывает на его характер: собственравный — это как бы нравящийся сам себе и довольный самим собой. А подхалим — это умеющий общаться со всеми, всячески, везде. Ни тот ни другой не похвалены. Похвален тот, у кого есть чувство собственного достоинства; как средний между ними, он общается не с любым без разбора, а с достойными и не сторонится всех, но входит в общение с достойными же.

29. Скромность — середина между бесстыдством и стеснительностью. Она проявляется в поступках и словах. Бесстыжий говорит и действует как придется, при любых обстоятельствах, обращаясь ко всякому. Стеснительный, напротив, остерегается делать и говорить что бы то ни было перед кем бы то ни было (ведь человек, во всем стесняющийся, бездеятелен). Скромность и скромный — некая середина между ними: скромный не станет вслед за бесстыжим говорить все и по-всякому, но и не будет, подобно стеснительному, остерегаться всего и всегда, а будет говорить и делать там, где надо, что надо и когда надо.

30. Чувство юмора — середина между шутковством и дикарством. Его область — насмешки. Шут считает нужным по всякому поводу смеяться над всем, а дикарь отказывается сам смеяться, не хочет, чтобы над ним смеялись, и сердится. Посредине между ними человек с чувством юмора. Он не смеется надо всем по всякому поводу, но и не дичится. О чувстве юмора можно говорить в двух смыслах: человек с чувством юмора — это и тот, кто умеет отпустить меткую шутку, и тот, кто переносит насмешки.

31. Дружелюбие — середина между лестью и враждой. Проявляется оно в поступках и словах. Лестец добавляет больше того, что должно и что имеется на самом деле, а враждебный ненавистник отнимает и то, что есть. Ни тот ни другой по справедливости не заслуживают одобрения. Дружелюбный же занимает срединное место между ними: он не станет добавлять сверх того, что есть, и не будет хвалить того, что не должно, однако и принижать не будет и ни в каком случае не станет говорить противное тому, что думает. Таков дружелюбный.

32. А правдивость — среднее между притворством и хвастовством и проявляет себя в речах, однако не во всяких. Хвастун выказывает себя имеющим больше того, что у него есть, или знающим то, чего не знает; притворщик, напротив, делает вид, что имеет меньше, чем на самом деле, и не говорит того, что знает,

**В** Начиная еще с 20-го раздела и далее Аристотель стремится подробнейшим образом показать, в чем состоят некоторые средние состояния чувств.

Можно спорить с автором о названиях и определениях добродетелей и их крайностей как в сторону избытка, так и в сторону недостатка. Можно не соглашаться с отдельными примерами. Но бесспорным является то, что все эти определения дают широкую и яркую палитру человеческих качеств, помогают читателю познать, к чему надо стремиться и чего избегать, за что можно хвалить и за что можно быть порицаемым. На мой взгляд, это отличная этическая азбука, которая может быть хорошим подспорьем как в самовоспитании, так и в воспитании человека.

но скрывает свое знание. Правдивый не станет делать ни того ни другого: он не будет делать вид, что имеет больше или меньше того, что имеет, но скажет и про имущество, и про знание, что у него есть то, что есть.

Добродетели ли это или не добродетели — об этом другое исследование. Ясно, однако, что они — середины между названными [крайностями], и люди, живущие сообразно [такой середине], бывают хвалимы.

33. Осталось сказать еще о справедливости — что она такое, в чем проявляется и к чему относится. Возьмем сначала справедливое — что оно такое. Справедливое бывает двух родов. Один из них — соответствие закону: справедливым называют то, что приказывает закон. Закон велит поступать мужественно, благоразумно и вообще вести себя в согласии с тем, что зовется добродетелями. Вот почему, как говорят, справедливость — это, по-видимому, некая совершенная добродетель. Ведь если справедливое — это то, что велит делать закон, а закон приказывает исполнять все добродетели, то поступающий справедливо в со-

ответствии с требованиями закона достигнет совершенного достоинства, так что справедливый и справедливость — это некая совершенная добродетель. В этом состоит и к этому относится один род справедливого. Однако мы исследуем не такое справедливое и не такую справедливость. В самом деле, при таком понимании справедливого возможно быть справедливым самому с собой: благоразумный, мужественный, воздержный бывает таким сам по себе. От упомянутого справедливого, требуемого законом, отличен второй род справедливого — справедливое по отношению к другому человеку. В вещах справедливых по отношению к другому человеку нельзя быть справедливым [только] для самого себя. А мы исследуем как раз справедливое по отношению к другому и соответствующую ему справедливость.

Справедливое по отношению к другому есть, собственно говоря, равенство. В самом деле, несправедливое — это неравное: когда люди наделяют себя хорошими вещами больше, а плохими меньше, то тут имеет место неравенство, и принято думать, что таким путем совершают несправедливость и подвергаются ей. Итак, если несправедливость сводится к неравенству, то очевид-

но, что справедливость и справедливое состоят в равенстве обязательств (symbolaion). Поэтому ясно, что справедливость есть некая середина между излишеством и нехваткой, между многими и малым: несправедливый, совершая несправедливость, имеет больше, а терпящий несправедливость, подвергаясь ей, имеет меньше. Середина между ними — справедливое, среднее же — это равное. Так что равное между большим и меньшим справедливо, а справедливый — это человек, стремящийся иметь равное. Причем равное бывает между по меньшей мере двумя лицами. Итак, быть равным по отношению к другому справедливо, и такого человека можно назвать справедливым.

Поскольку, однако, справедливость заключена в справедливом, то есть в равном, то есть в середине, причем о справедливом говорится как о справедливом в чем-то, о равном — как о равном чему-то, о среднем — как о среднем между чем-то, то, следовательно, справедливость и справедливое будут таковыми по отношению к кому-то и в чем-то.

Если справедливое — это равное, то пропорционально равное также будет справедливым... В этом состоит пропорция: земледелец так относится к строителю, как строитель к земледельцу. Равным образом и между сапожником, ткачом и всеми другими существует одинаковая пропорция взаимных отношений, и этой пропорциональностью держится общественная жизнь. Таким образом, общественная жизнь держится справедливостью, и справедливое — то же, что пропорциональное.

Поскольку, однако, строитель ценит свою работу выше, чем сапожник, и сапожнику было трудно обмениваться со строителем — в обмен на обувь нельзя было брать дом, — то постановили пользоваться серебром, объявив его монетой, за которую все это можно купить: каждый за свою вещь назначал цену, и так производили обмен друг с другом; тем самым поддерживалась государственная общность.

Итак, если справедливое заключено в таких вещах и в том, о чем сказано выше, то справедливость в отношении к ним есть некое расположение, намеренно стремящееся к названным вещам в названных обстоятельствах.

Справедливое — это также и взаимопретерпевание... Если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему только глаз вырвали, но в том, чтобы он потерпел еще больше, с соблюдением пропорциональности: ведь и начал он первый, и поступил несправедливо; он несправедлив вдвойне, и справедливо, чтобы пропорционально несправедливостям и он претерпел в ответ больше того, что сделал.

Поскольку о справедливом говорится во многих значениях, следовало бы определить, какое именно справедливое мы исследуем.

Справедливость, которую мы исследуем, — это гражданская справедливость, то есть она больше всего сводится к равенству (ведь граждане и по природе стремятся к равенству, но различают-

ся нравом)... и подобию. К государственному справедливому близко справедливое, бывающее в общении между мужем и женой. Жена ниже мужа, но очень близка ему и в наибольшей мере причастна его равенству, поэтому жизнь их близка к общению, которое имеет место среди граждан, и выходит, что справедливое в отношениях между женой и мужем преимущественно перед другими [видами справедливого] есть [справедливое] гражданское. Итак, поскольку справедливое — это то, что находит себе место в общении людей внутри государства, справедливость и справедливый человек имеют отношение к гражданскому справедливому.

Справедливость может быть природная и установленная законом. Однако не надо понимать этого так, будто [в первом случае] не бывает никаких перемен. Ведь и с ведами, существующими от природы, происходят изменения. Скажем, если бы все мы постоянно упражнялись в бросании левой рукой, обе наши руки стали бы правыми. Но по своей природе левая рука — это левая, и правая все равно лучше, чем левая, в силу своей природы, хотя бы мы и все делали левой рукой, как правой. Из-за этих перемен вещи не перестают быть по природе тем, что они есть. И если в большинстве случаев и большую часть времени левая рука остается левой, а правая — правой, это у них от природы.

Так же обстоит дело и со справедливым от природы. Если при нашем обращении с ним оно изменяется, это не значит, что нет справедливого от природы. Оно есть. Остающееся в большинстве случаев справедливым, видимо, и есть справедливое от природы. То, что мы сами положим и признаем справедливым, становится после этого таковым, и мы называем его справедливым по закону. Справедливое от природы выше справедливого по закону, однако исследуем мы гражданское справедливое, а оно существует по закону, не от природы...

Когда имеет место справедливое, а когда нет? Говоря вообще, когда человек поступает по свободному выбору, добровольно (о том, что такое добровольно, мы говорили выше) и сознавая, по отношению к кому, каким способом и ради чего он это делает, при таком условии совершается справедливое. Подобно этому и несправедливый человек — это тот, кто действует, сознавая, по отношению к кому, каким способом и ради чего [он действует]. Если же кто поступит несправедливо, не ведая ни одной из этих вещей, то он не нарушитель справедливости, а несчастный. Так, если, думая, что убивает врага, человек убьет отца, он поступит несправедливо, однако в этом случае он будет не нарушителем справедливости, а несчастным. Поскольку совершающий несправедливое не бывает нарушителем справедливости, если поступает по неведению, о чем мы только что вели речь, говоря, что он действует, не зная, кому, чем и ради чего наносит вред.

Нам надо теперь дать определение неведению, [показав], в каком случае человек не бывает несправедлив, если даже вредит кому-либо в неведении. Пусть определение звучит так: когда не-

ведение — причина какого-то поступка и человек совершает его не по доброй воле, он не нарушитель справедливости; когда же человек сам причина своего неведения и делает что-то в неведении, он ведет себя несправедливо, и его по праву будут звать несправедливым. Возьмем пьяниц. Совершившие зло в пьяном виде — нарушители справедливости, потому что они сами причина своего неведения. Ведь они могли не напиваться до такой степени, чтобы не сознавать, что бьют отца. Подобно этому и в других случаях нарушителями справедливости бывают те, кто совершает неправый поступок по неведению, которому причина — они сами. Коли же не они сами в нем виновны и причина, по которой содеянное ими было содеяно, — неведение, то они не нарушители справедливости. Таким неведением бывает естественное неведение. Дети, например, в неведении бьют родителей, однако такое естественное неведение не заставляет нас за подобное действие называть детей нарушителями справедливости, потому что причина поступка тут — неведение, но дети неповинны в нем, поэтому и не называют их несправедливыми.

А как с перенесением несправедливости? Можно ли добровольно терпеть несправедливость? Или, скорее, нельзя? В самом деле, мы добровольно совершаем справедливые и несправедливые поступки, но терпим несправедливость от других недобровольно. Мы избегаем даже быть наказанными, так что очевидно, что по доброй воле мы не станем подвергаться несправедливости. Добровольно никто не терпит вреда себе, а терпеть несправедливость — это значит терпеть вред.

Да, скажут нам, но бывает, что люди уступают кому-то, имея право на равную долю, так что если равное, как мы говорили, справедливо, а меньшее — несправедливо, причем имеющий меньше соглашается добровольно, то, выходит, он добровольно подвергнется несправедливости. Но что это опять же не так, ясно из следующего. Все берущие себе меньшую долю приемлют взамен честь, похвалу, славу, дружбу или иное, что в том же роде, а кто получает что-либо взамен того, что упускает, уже не терпит несправедливости; если же не терпит несправедливости, то и не терпит ее по доброй воле. И еще: берущие себе меньшую долю, то есть терпящие несправедливость, как не получающие равного, рисуются этим и превозносятся, говоря: «Я мог взять равную долю и не взял, но уступил старшему или другу». Но терпящий несправедливость никогда этим не станет превозноситься...

Этому и подобным доводам противостоит довод «от невоздержности». А именно невоздержный вредит сам себе, причиняя зло, и делает это добровольно; сознательно вредя сам себе, он, выходит, сам от себя терпит несправедливость добровольно. Однако и здесь известное разграничение не позволяет воспользоваться этим доводом. Разграничение сводится к тому, что никто не хочет терпеть несправедливость. Невоздержный же охотно предается своему невоздержанию, так что сам по отношению к

себе совершает несправедливость. Значит, он хочет, чтобы с ним случилось дурное; но ни у кого не бывает желания терпеть несправедливость. Так что и невоздержный тоже не причиняет добровольно сам себе несправедливость...

И еще. Поступающий несправедливо действует добровольно, а терпящий несправедливость терпит ее невольно, так что если возможно быть несправедливым по отношению к самому себе, то окажется возможным делать одновременно что-то и по доброй воле, и не по доброй. Но это невозможно. Значит, и такое рассуждение исключает возможность несправедливости по отношению к самому себе.

И еще: возьмем несправедливые поступки каждый в отдельности. Люди несправедливы, когда не отдают залога, развратничают, воруют или делают другое какое-нибудь несправедливое дело. Но никто никогда не лишал сам себя своего залога, не впал в блуд с собственной женой и не воровал сам у себя. Поэтому если в этом состоят несправедливые поступки, то невозможно быть несправедливым по отношению к самому себе. Если все же тут возможна несправедливость, то это «домашняя несправедливость», а не гражданская. Ведь душа, разделенная на много частей, имеет в себе часть лучшую и худшую, так что если возникает какая-то несправедливость в душе, то это несправедливость частей души по отношению друг к другу. Такую «домашнюю несправедливость» мы подразделили на несправедливость по отношению к худшей и лучшей части, когда сам человек поступает с собой справедливо и несправедливо. Мы рассматриваем, однако, не это, а гражданскую несправедливость. Таким образом, пока речь идет о несправедливостях, которые подлежат нашему рассмотрению, поступать несправедливо с самим собой невозможно.

И еще вопрос: кто из двух совершает несправедливость и в ком [источник] несправедливого поступка — в получившем что-либо несправедливо или в том, кто судит и присуждает, как случается при состязаниях? Получивший пальму от председательствующего и присудившего ее не бывает не прав, хотя бы пальма была дана ему несправедливо; тот же, кто плохо рассудил и дал ее, — несправедлив. Но и он несправедлив в одном отношении, а в другом — прав: он не различил того, что по истине и по природе своей справедливо, и потому не прав, однако остается правым по отношению к тому, что самому ему кажется справедливым.

**NB** 33-й раздел книги представляет собой рассуждение по вопросу, что такое справедливость, в чем она проявляется и к чему относится. Рассуждения автора хоть и пространны, но в то же время представляют собой добрые наставления в том, как отличить справедливость от несправедливости, как несправедливость претерпевать, и в этом видимая польза данных рекомендаций.

---

34. Про добродетели мы успели сказать и что они такое, и в чем заключены, и на какие вещи направлены, а про каждую из них сказали, что мы по-

ступаем наилучшим образом, действуя в соответствии с правильным рассуждением. Но говорить о действиях в соответствии с правильным рассуждением — это все равно как если бы мы сказали, что всего лучше достичь здоровья, если применять средства, приносящие здоровье. Тут нет ясности. И мне скажут: разъясни, какие средства приносят здоровье. Так и относительно рассуждения [надо выяснить], что оно такое и когда оно правильно.

Необходимо, пожалуй, определить сначала, какой [части души] присущ разум. Выше мы уже провели разграничение в общих чертах, сказав, что в душе есть часть, имеющая разум, и часть, не пользующаяся разумным рассуждением. Обладающая разумным рассуждением часть души делится на две части — на совещательную и познавательную... Поскольку душе подлежат разные предметы, разнообразны и части души, которыми мы их познаем. Мыслимое отлично от чувственного, но и то и другое мы познаем душой; значит, не одна и та же часть будет иметь отношение к вещам мыслимым и чувственным. Совещательная, то есть избирающая, часть души направлена на чувственные предметы, на то, что находится в движении, и вообще на то, что подлежит возникновению и уничтожению. В самом деле, мы совещаемся относительно вещей, делать или не делать которые зависит от нашего выбора, для которых возможны обсуждение и выбор, делать их или не делать. Но таковы вещи чувственные и находящиеся в подвижной изменчивости. Поэтому, если так рассуждать, избирательная часть души касается вещей чувственных.

После этих разграничений, — поскольку речь идет об истине, мы же исследуем, как проявляется себя истина, и поскольку [в качестве проявлений истины] существуют знание, разумность, ум, мудрость, предположение, — должно сказать, на что эти последние направлены. Знание распространяется на то, что познаваемо при помощи доказательства и рассуждения; разумность касается вещей, связанных с деятельностью, когда имеет место выбор и уклонение, когда делать что-либо или не делать зависит от нас... разумность — это некое состояние выбора и исполнения действий, — действий, которые направлены на пользу.

Разумность — это, пожалуй, добродетель, а не знание. Ведь разумных хвалят, хвалят же за добродетель. И еще: существует наивысшая степень всякого знания, но для разумности нет высшей степени, потому что она сама, по-видимому, уже есть некая высшая степень.

Ум направлен на первоначала вещей умопостигаемых и сущих. В самом деле, знание имеет дело с вещами доказуемыми, первоначала же недоказуемы, поэтому не знание, а ум имеет дело с первоначалами. Мудрость же сложена из знания и ума. Ведь мудрость имеет дело и с первоначалами, и с тем, что происходит из первоначал и на что направлено знание; поэтому в той мере, в какой мудрость имеет дело с первоначалами, она причастна уму, а в той, в какой она имеет дело с вещами доказуемыми, сущест-

вующими вслед за первоначалами, — она причастна знанию. Итак, ясно, что мудрое состоит из ума и знания, так что она должна быть направлена на те же предметы, что ум и познание.

Одно и то же ли разумность и мудрость? Или, скорее, нет? Ведь мудрость направлена на вещи доказуемые и неизменные, разумность же — не на них, а на вещи изменчивые. Назовем, к примеру, прямое, кривое, вогнутое и тому подобное — они всегда остаются самими собой. А полезные вещи не пребывают неизменными: сейчас что-то полезно, а назавтра уже нет, одному полезно, другому — нет, в одном виде полезно, в другом — нет. На полезные вещи направлена разумность, но не мудрость. Значит, мудрость отлична от разумности.

Добродетель ли мудрость или нет? Что она — добродетель, можно показать, ссылаясь на разумность. В самом деле, разумность, как мы говорим, — это добродетель одной части из разумных частей души; разумность ниже мудрости, потому что направлена на низшие предметы: мудрость, утверждаем мы, связана с вечным и божественным, разумность — с полезным для человека. Если низшее — добродетель, то для высшего тоже естественно быть добродетелью: поэтому ясно, что мудрость — это добродетель.

А что такое сообразительность, на что она направлена? Сообразительность проявляет себя в том же, что и разумность, — в действиях и поступках. Сообразительным человек зовется тогда, когда он способен принять решение и правильно судить и видеть. Однако суждение его касается малого, в малых вещах. Сообразительность и сообразительный человек — это некая часть разумности и разумного человека, и без них ее не бывает. Нельзя отделить сообразительного от разумного.

Подобным образом, похоже, обстоит дело и с находчивостью. Находчивость и находчивый человек — это не то же самое, что разумность и разумный, при том что разумный находчив и потому находчивость как-то содействует разумности. Но и дурного человека называют находчивым. Разумному и разумности свойственно стремиться к самому лучшему, избирать его и всегда выполнять. Находчивости же и находчивому — усматривать, при помощи каких [средств] может быть выполнено каждое дело, и доставлять их. Итак, находчивый, по-видимому, проявляет себя в этом и имеет дело с подобными вещами.

Может вызвать вопрос и удивление, почему мы, говоря о нравах, то есть неким образом о политике, говорим о мудрости. Во-первых, видимо, потому, что рассмотрение ее не чуждо предмету, если, как мы утверждаем, мудрость — это добродетель. И еще, конечно, потому, что философу свойственно исследовать попутно все, что так или иначе входит в его предмет. Мы говорим о том, что в душе, и необходимо сказать обо всем в ней; мудрость также находится в душе, поэтому речь о мудрости не чужда [нашему предмету].

Как находчивость относится к разумности, так в каждой добродетели, по-видимому, [природное предрасположение относится к совершенному состоянию добродетели]. Всякому человеку, говорю я, уже от природы присущи добродетели. У каждого, например, есть тяга без рассуждения к чему-то смелому и правому, и любая [добродетель предполагает] такую же тягу. Существуют также добродетели по привычке и зависящие от личного выбора. Те, которым сопутствует разум, совершенны и вызывают похвалу. Природной добродетели самой по себе не присуще рассужде-

**В** *Наконец, в 34-м разделе книги речь идет об уме, мудрости, сообразительности. Все это, по мысли автора, качества души, обладающей разумным рассуждением, благодаря чему только и может состояться добродетельный поступок, мотором которому служит, по словам Аристотеля, «порыв к прекрасному». Эта мысль близка и понятна.*

ние; но если она отделена от рассуждения, то мала и не вызывает похвалы, если же соединена с рассуждением и выбором, это делает добродетель совершенной. Поэтому природный порыв к добродетели и содействует разумной добродетели, и вместе с тем не может помимо разума стать добродетелью. С другой стороны, и рассуждение и свободный выбор, если нет природного порыва, не достигают состояния совершенной добродетели. Сократ называл добродетель рассуждением и был не прав. Нынешние судят лучше: добродетель, говорят они, — это [способность] совершать прекрасные дела, соответствующие правильному рассуждению. Однако и они не правы. Ведь человек может совершить справедливый поступок без выбора и без знания о том, что такое прекрасное, но действуя по какому-то нерассуждающему порыву... В этом случае его действие не заслуживает похвалы. Наше определение — «порыв к прекрасному, соединенный с рассуждением» — лучше: такой порыв — это и есть добродетель, и он достоин похвалы...

Требует решения и такой вопрос: первенствует ли разумность над всем в душе, как на первый взгляд кажется, или нет? Над высшими [свойствами], по-видимому, нет. Над мудростью, например, она не первенствует. Но, скажут, разумность обо всем печется, она — госпожа повелевающая. Ее, пожалуй, можно сравнить с управителем дома. В самом деле, он — господин всего и всем управляет, однако не первенствует над всем, а доставляет досуг хозяину, чтобы тому [заботы] о жизненных потребностях не мешали творить прекрасные и приличные ему дела. Подобно этому и разумность, словно управитель у мудрости, доставляет мудрости досуг и возможность делать свое дело, сдерживая страсти и вразумляя их.

# ПОЛИТИКА

## КНИГА СЕДЬМАЯ

I I. Собирающемуся представить надлежащее исследование о наилучшем государственном строе необходимо прежде всего точно установить, какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения. Если это остается невыясненным, то, конечно, неизвестно будет и то, какой государственный строй должен быть признан наилучшим. Ведь ясно, что пользующиеся наилучшим государственным строем должны под влиянием окружающей их обстановки и жить наиболее счастливо, если этому не препятствуют какие-либо неожиданные случайности. Поэтому и надлежит прежде всего прийти к соглашению относительно того, какой образ жизни, говоря вообще, является наиболее предпочтительным, а затем уже решить вопрос, будет ли он одним и тем же или разным для всех вообще и для отдельных людей.

**ВВ** *В труде «Политика» Аристотель ставит перед собой задачу сделать надлежащее исследование о наилучшем государственном строе. Интересно будет узнать, какой строй автор считает наилучшим, каковы условия его создания, какова жизнь людей при наилучшем устройстве государства. Для современного читателя интерес представляет прежде всего следующее. Стагирит пишет: «пользующиеся наилучшим государственным строем должны под влиянием окружающей их обстановки и жить наиболее счастливо». С этим, бесспорно, можно согласиться, хотя на практике в современной жизни далеко не всегда так бывает.*

существует три вида благ: внешние, физические и духовные: все эти блага должны быть налицо у счастливых людей. Ведь никто не назовет счастливым того, кто не обладает, хотя бы в незначи-

2. Полагая, что в наших экзотерических рассуждениях с достаточной полнотой излагается вопрос о наилучшей жизни, мы используем их и теперь. В самом деле, основываясь на указанном в них подразделении, едва ли кто стал бы сомневаться в том, что

Фрагмент в переводе С.А.Жебелева печатается по изданию: *Аристотель. Политика // Соч. В 4 т. Т.4. М., 1983. С.588—644.*

**В** Хотя с момента исследования Аристотеля прошло более чем 22 века, жизнь строится все на том же: счастливая жизнь есть сочетание внешних, физических и духовных благ, и по-прежнему существуют разногласия по поводу размеров и относительной ценности этих благ. И, пожалуй, почти так же обладание добродетелью даже в ничтожной степени люди признают достаточным, а в своем стремлении к богатству, собственности, могуществу, славе и тому подобному они не знают никаких пределов. Далее, Аристотель пытается объяснить, что не достойные нравы приобретаются и охраняются богатством, почетом, могуществом, а, наоборот, богатство, почет и уважение достаются тем людям, которые в избытке обладают добрыми нравами. С этим хотелось бы согласиться. Но приходится с грустью констатировать, что спустя 22 с лишним века добрые нравы не стали цениться больше. Наоборот, часто люди достигают больших внешних благ не в соответствии с добрыми нравами, а скорее вопреки им.

---

тельной степени, мужеством, воздержностью, справедливостью, рассудительностью, кто боится пролетающей мухи, кто не останавливается ни перед какими, даже самыми крайними средствами, лишь бы утолить голод и жажду, кто из-за полушки готов пожертвовать самыми близкими друзьями, кто до такой степени нерассудителен и склонен к заблуждению, что уподобляется ребенку или сумасшедшему. 3. Но между тем как на этот счет почти все пришли к полному соглашению, существует разногласие по поводу размеров и относительной ценности этих благ. И если обладание добродетелью даже в ничтожной степени люди признают достаточным, то в своем стремлении к богатству, собственности, могуществу, славе и тому подобному они не знают никаких пределов. Мы же им скажем, что легко убедиться в том, как здесь обстоит дело, при помощи фактов: стоит лишь обратить внимание на то, что не добродетели приобретаются и охраняются внешними благами, но, наоборот, внешние блага приобретаются и охраняются добродетелями; что счастье в жизни, будет ли оно для людей выражаться в удовольствиях, или в добродетели, или в том и другом, сопутствует тем людям, которые в избытке украшены добрыми нравами и разумом и которые проявляют умение в приобретении внешних благ в гораздо большей степени, нежели тем, которые приобрели больше внешних благ, чем это нужно, но бедны благами внутренними.

4. Впрочем, и теоретическое рассуждение приводит, очевидно, к тем же самым заключениям. Внешние блага, как своего рода орудие, — а всякое орудие пригодно для какой-нибудь определенной цели, — имеют предел; избыток их неизбежно приносит обладателям их вред или во всяком случае не приносит никакой пользы; всякое же из духовных благ, чем более имеется в избытке, тем более оказывается полезным, если вообще можно допустить, что и они представляют собой не только прекрасное, но и полезное. Во всяком случае, мы

скажем, что, очевидно, высшее совершенство предметов, сравниваемых в целях установления превосходства одного из них над другим, стоит в прямом отношении к тому различию между ними, какое мы устанавливаем при исследовании каждого из них, в отдельности взятого. Таким образом, если душа и сама по себе, и по отношению к нам, людям, является более ценной, нежели собственность и тело, то, конечно, и самое совершенное состояние их должно быть в таком же соотношении. Далее, все это, естественно, желательно для души, и все благомыслящие люди должны их желать именно ради души, а не наоборот — душу ради них. 5. Итак, условимся, что на долю каждого приходится столько же счастья, сколько добродетели и разума и согласованной с ними деятельности; порукой нам в том божество, которое счастливо и блаженно не благодаря каким-нибудь внешним благам, но само по себе и благодаря присущим его природе свойствам. В этом и состоит, конечно, отличие счастья от удачи: внешние блага, не духовные, выпадают на нашу долю благодаря случайности и счастливой судьбе, но нет никого, кто был бы справедливым и воздержным от судьбы и благодаря ей. Следствием этого положения, вытекающим из тех же самых оснований, является то, что и наилучшее государство есть вместе с тем государство счастливое и благоденствующее, а благоденствовать невозможно тем, кто не совершает прекрасных поступков: никакого прекрасного деяния ни человек, ни государство не могут совершить, не имея добродетели и разума. Мужество, справедливость и разум имеют в государстве то же значение и тот же облик, какие они имеют в каждом отдельном человеке, который благодаря причастности к ним и называется справедливым, рассудительным и воздержным.

6. Пусть предыдущие соображения послужат предисловием к нашему исследованию. Не коснуться вовсе было бы нельзя, хотя так же невозможно подробно рассмотреть все относящиеся сюда вопросы, — это предмет особой дисциплины. Пока будем считать прочно установленным следующее: наилучшее существование как для каждого в отдельности, так и вообще для государства есть то, при котором добродетель настолько обеспечена внешними благами, что вследствие этого оказывается возможным поступать в своей деятельности согласно требованиям добродетели. Возражения, которые могут быть приведены против этого [положения], мы в настоящем рассуждении оставим в стороне и рассмотрим их впоследствии — на тот случай, если кого-нибудь не убедят приведенные выше доводы.

II 1. Остается разобрать, следует ли признать, что счастье каждого отдельного человека и счастье государства тождественны или что не тождественны. Ответ на это ясен, так как, по-видимому, все согласны с тем, что тождественны. Кто полагает счастливую жизнь одного человека в богатстве, тот признает счастливым и целое государство, если оно будет богатым. Кто всего

более почитает жизнь тирана, тот готов признать самым счастливым такое государство, чья власть распространяется на очень многих. Кто, наконец, оценивает одного человека в зависимости от присущей ему добродетели, тот будет считать более счастливым более благонравное государство. 2. Но здесь возникают два вопроса, требующие разъяснения: один — какая жизнь заслуживает предпочтения — та ли, которая объединяет людей в одном государстве и приобщает их к нему, или, скорее, жизнь чужестранца, стоящего вне государственного общения? И второй — какой государственный строй, какую государственную организацию должно признать наилучшей — ту ли, при которой для всех желательно участвовать в государственной жизни, или ту, при которой это желательно для некоторых, но не для большинства? Ввиду того что делом политического размышления и рассмотрения является именно это, а не то, что предпочтительно для каждого отдельного человека, в нашем исследовании мы теперь будем заниматься преимущественно рассмотрением второго вопроса, считая его основным; первый же вопрос отнесем к числу второстепенных.

**В** Мы позаимствовали у древних греков демократию, чисто формально, не наполнив эту форму правления их ценностными установками. Сегодня бы партия Аристотеля, безусловно, вышла бы в лидеры.

---

3. Итак, ясно, что наилучшим государственным строем должно признать такой, организация которого дает возможность всякому человеку благоденствовать и жить счастливо. Но даже те, которые согласны в том, что всего более предпочтительна жизнь, согласная с требованиями добродетели, спорят, чему отдать предпочтение: политической ли и практически деятельной жизни или такой жизни, которая свободна от всякой внешней деятельности, например той созерцательной жизни, какую некоторые только и считают достойной философа. Легко видеть, что люди, всего выше ставящие достоинство и честь, почти всегда избирают один из этих двух образов жизни — практически деятельный и философский; так было раньше, так обстоит дело и теперь. 4. Далеко не безразлично знать, на чьей стороне истина, так как и всякий верно мыслящий человек, и государство в целом должны, разумеется, сообразоваться с наилучше поставленной целью жизни. По мнению одних, властвовать над своими ближними деспотически — дело величайшей несправедливости, властвовать же над ними по-граждански хотя и не заключает в себе ничего несправедливого, но препятствует счастливому существованию самого властителя. Совершенно противоположно мнение других: практически деятельная и государственная жизнь только и подходит для мужа, потому что в применении каждой добродетели открывается большое поле деятельности не для частного человека, но только для того, кто занимается общественными и государственными делами. 5. Одни думают так, другие

же утверждают, что счастливым является только деспотический и тиранический вид государственного строя. Затем, у некоторых отличительной чертой государственного строя и законов является то, что они имеют целью господство над соседями. Поэтому, тогда как в большинстве случаев законы в своей значительной части находятся, так сказать, в хаотическом состоянии, все же там, где они имеют в виду какую-нибудь определенную цель, они все направлены к господству над другими. Так, в Лакедемоне и на Крите почти все воспитание и масса законов рассчитаны на войну. Также и у всех негреческих племен, достаточно сильных, чтобы иметь превосходство над другими, военная мощь имеет большое значение, например у скифов, персов, фракийцев, кельтов. У некоторых имеются определенные законы, поощряющие эту добродетель, например в Карфагене, где, говорят, считается знаком отличия украшение, состоящее из колец по числу проделанных походов. И в Македонии был в старину закон, в силу которого человек, не убивший ни одного неприятеля, должен был подпоясываться недоуздом. У скифов такой человек не имел права во время одного праздника пить из круговой чаши. У воинственного племени иберов вколачивают вокруг могилы умершего столько кольев, сколько он истребил врагов. И у других существует многое подобное, отчасти установленное законами, отчасти освященное обычаями. 7. Правда, могло бы показаться при ближайшем рассмотрении весьма нелепым, если бы главная задача государственного деятеля заключалась в изыскании средств властвовать и господствовать над соседями, безразлично, желают ли они этого или не желают. В самом деле, каким образом могло бы считаться задачей государственного деятеля или законодателя то, что само по себе незаконно?

8. Ничего подобного мы не усматриваем в остальных областях знания. Ни врач, ни кормчий не ставят своей задачей либо убеждать, либо принуждать силой, один — больных, другой — тех, кого он везет. Однако задачей политики большинство людей считает, по-видимому, деспотическое властвование и не стыдится допускать по отношению к остальным людям такие действия, какие по отношению к самим себе они не считают ни справедливыми, ни полезными; у себя они стремятся к справедливой власти, а по отношению к остальным у них о справедливости нет никакой заботы.

9. Если, однако, по природе одним свойственно быть под деспотической властью, а другим не свойственно быть под такой властью, то, раз дело обстоит так, нелепо стремиться к деспотической власти над всеми, но можно только над теми, кому свойственно подлежать ей; ведь для того, чтобы устроить пир или жертвоприношение, нужно устраивать охоту не на людей, а лишь на те существа, которым свойственно быть предметом охоты, а таковыми являются дикие животные, притом такие, чье мясо съедобно. Далее, и совершенно изолированное государство могло бы оказаться сча-

стливым само по себе в том случае, когда его устройство бесспорно прекрасно, коль скоро возможно вообще существование такого государства, политический строй которого не направлен на войну и одоление врагов — ведь всего этого может и не быть.

10. Отсюда, таким образом, следует, что нужно заботу о военных делах считать прекрасной, но не высшей и главной целью всего, а лишь средством к ее достижению. Законодатель должен стремиться увидеть государство, тот или иной род людей и вообще всякое иное общение людей наслаждающимися благой жизнью и возможным для них счастьем. Конечно, некоторые из устанавливаемых законов будут далеко не одинаковы; и от законодателя зависит предусмотреть, какие меры следует принимать по отношению к каким соседям, если таковые имеются, и каким образом нужно применять к каждому подобные меры. Впрочем, вопрос об этом будет должным образом разобран ниже, когда мы будем исследовать, какие цели должен преследовать наилучший государственный строй.

III 1. Обращаясь к тем, которые соглашались, что предпочтительнее всего жизнь, связанная с добродетелью, но спорят насчет способов употребления этой жизни, мы должны сказать тем и другим (одни отказываются от занятия всякой должности, считая жизнь свободного человека совершенно отличной от жизни государственного мужа и наиболее всего предпочтительной, другие признают последнюю наилучшей, указывая на то, что невозможно человеку, ничем не занимающемуся, благоденствовать, так как деятельность, направленная на благо, тождественна со счастьем) — мы должны сказать, что и те и другие в одном отношении правы, в другом — не правы. Одни — в том смысле, что жизнь свободного человека лучше жизни господина: в том, чтобы иметь дело с рабом, поскольку он раб, нет ничего возвышенного, равно как и в том, чтобы отдавать приказания, касающиеся житейских надобностей, нет ничего общего с прекрасным. 2. Но неправильно считать всякую власть деспотией. Ведь различие в господстве над свободными людьми и над рабами не менее важно, чем различие между существом, по своей природе свободным, и существом, по своей природе рабским, о чем достаточно было сделано указаний в начале нашего рассуждения. С другой стороны, лишено основания превознесение бездеятельности над деятельностью, так как счастье предполагает именно деятельность, причем деятельность справедливых и воздержных людей заключает в своей конечной цели много прекрасного. 3. После такого определения кто-нибудь, пожалуй, будет склонен думать, что иметь верховную власть над всем — высшее благо, ибо в таком случае явилась бы возможность совершить наибольшее число прекраснейших дел, так что тот, кто может властвовать, не должен уступать эту власть своему ближнему...

4. Между подобными друг другу существами прекрасное и справедливое заключается в чередовании, ибо оно и создает ра-

венство и подобие; неравенство же между равными и различие между одинаковыми противоестественны, а ничто противоестественное не может быть прекрасным. Поэтому если кто-нибудь превосходит другого в добродетели и окажется в состоянии проявить наилучшую деятельность, то следовать за таким человеком — прекрасно, а повиноваться ему — справедливо. Такой человек должен не только обладать добродетелью, но и проявлять способность к деятельности.

**В** *Рассуждения Аристотеля верны и не устарели: наилучшая жизнь для каждого человека и для государства — жизнь деятельная. Будь то деятельность практическая, мыслительная или политическая.*

---

5. Если все это так и если счастьем должна считаться благая деятельность, то и вообще для всякого государства, и в частности для каждого человека, наилучшей жизнью была бы жизнь деятельная. Но практическая деятельность не обязательно направлена на других, как думают некоторые; практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных

последствий, вытекающих из самой деятельности, но еще большее значение имеют те теории и размышления, цель которых — в них самих и которые существуют ради самих себя. Ведь и тут целью является благая деятельность, так что и в этом есть своего рода деятельность; и мы даже говорим в строгом смысле о практической деятельности тех, кто своими мыслями направляет внешние действия. 6. Тем не менее и те государства, которые создаются ради самих себя и предпочитают пребывать в таком состоянии, не должны чуждаться деятельности; и они могут проявлять хотя бы частичную деятельность, потому что между частями государства существует многообразное общение. То же самое можно сказать и о каждом из людей, в отдельности взятом, так как в противном случае едва ли мыслимо было бы допустить благое существование божества и всего мира, у которых нет никакой внешней деятельности, помимо присущей им внутренней.

Итак, ясно, что наилучшая жизнь для каждого человека в отдельности и для всего государства в целом должна быть одной и той же.

IV 1. Наилучший государственный строй не может возникнуть без соответствующих внешних условий. Поэтому мы вправе выдвинуть много такого рода предварительных условий в качестве желательных, но ни одно из них, разумеется, не должно быть неисполнимым. Я имею в виду, например, вопросы о количестве граждан, о размере территории.

2. Всякого рода ремесленник, например ткач, кораблестроитель, должен иметь в своем распоряжении материал, пригодный для его работы; и чем лучшего изготовления будет этот материал, тем, разумеется, прекраснее будут и произведения ремесла. Точно так же и в распоряжении государственного деятеля и законодателя должен быть соответствующий и пригодный материал.

Первым условием для обеспечения существования государства является совокупность граждан; возникает вопрос, как велико должно быть их количество, какие они должны иметь природные качества, точно так же какого размера должна быть территория и каковы должны быть ее свойства.

3. Большинство полагает, что счастливое государство должно быть большим по своим размерам. Но если даже это мнение справедливо, все же они не понимают того, какое государство является большим и какое небольшим. Величину государства они измеряют количеством его населения; но скорее нужно обращать внимание не на количество, а на возможности. Ведь и у государства есть свои задачи, а потому величайшим государством следует признать такое, которое в состоянии выполнить эти задачи наилучшим образом. Так, Гиппократ можно назвать большим как врача, а не как человека, по сравнению с другим, отличающимся от него более высоким ростом. 4. Но если даже мерилом должно считаться количество, все же нельзя руководиться при этом случайным количеством (ведь в государствах неизбежно имеется большое число рабов, также метеков и иноземцев), но следует принимать в расчет только то население, которое составляет часть государства и является его существенной принадлежностью. Избыток такого рода населения действительно служит признаком большого государства, а то государство, в котором много ремесленников, но мало тяжеловооруженных, нельзя считать государством большим: ведь не одно и то же — большое государство и многонаселенное.

5. Опыт подсказывает, однако, как трудно, чтобы не сказать, невозможно, слишком многонаселенному государству управляться хорошими законами; по крайней мере мы видим, что все те государства, чье устройство слывет прекрасным, не допускают чрезмерного увеличения своего народонаселения. Это ясно и на основании логических соображений: ведь закон есть некий порядок; благозаконие, несомненно, есть хороший порядок; а чрезмерно большое количество не допускает порядка. Это было бы делом божественной силы, которая скрепляет единство и этой вселенной. 6. Прекрасное обыкновенно находит свое воплощение в количестве и величине; поэтому и то государство, в котором объединяются величина и указанный выше предел, неизбежно является прекраснейшим. Однако же и для величины государства, как и всего прочего — животных, растений, орудий, — существует известная мера. В самом деле, каждое из них, будучи чрезвычайно малым или выдаваясь своей величиной, не будет в состоянии осуществлять присущие ему возможности, но в одном случае совершенно утратит свои естественные свойства, в другом — придет в плохое состояние. Так, например, судно в одну пядь не будет вообще судном, равно как и судно в два стадия; судно, доведенное до определенных размеров, будет совершать плохое плавание в одном случае из-за малых размеров, в другом — из-за чрезмерных.

7. Равным образом и государство с крайне малочисленным населением не может довлеть себе (а государство есть нечто самодовлеющее). Государство с чрезмерно большим населением, правда, является самодовлеющим в отношении удовлетворения насущных потребностей, однако же оно скорее племенная единица, нежели государственная, так как ему нелегко иметь какое-либо правильное устройство. Действительно, кто станет военачальником такого до чрезвычайных размеров возросшего множества, кто будет глашатаем, если он не обладает голосом Стентора? Отсюда следует, что в своем первоначальном виде государство должно заключать в себе такое количество населения, какое было бы прежде всего самодовлеющим для устройства благой жизни на началах политического общения. Возможно и такое государство, которое, превосходя первое по количеству населения, будет больше его; но, как мы уже указали, это увеличение населения не должно быть безграничным. А какова граница избытка населения, легко усмотреть, исходя из действительного положения дел. Деятельность государства распределяется между властвующими и подчиненными; задача первых — давать распоряжения и выносить судебные решения. Для того чтобы выносить решения на основе справедливости и для того чтобы распределять должности по достоинству, граждане непременно должны знать друг друга — какими качествами они обладают; где этого не бывает, там и с замещением должностей, и с судебными разбирательствами дело неизбежно обстоит плохо. Ведь и в том и в другом случае действовать необдуманно — несправедливо, а это явно имеет место при многолюдстве. 8. Сверх того, и иноземцам и метекам легко присваивать себе права гражданства, так как нетрудно проделать это незаметно именно вследствие избытка населения. Таким образом, ясно, что наилучшим пределом для государства является следующий: возможно большее количество населения в целях самодовлеющего его существования, притом легко обозримое. Вот как мы определяем величину государства.

V 1. Приблизительно так обстоит дело и с вопросом о территории. Что касается ее свойств, то, очевидно, всякий одобрил бы такую территорию, которая обеспечивает государству наибольшее самодовление. Таковой является территория, приносящая всякого рода продукты, так как самодовление и заключается в том, чтобы ни в чем не было недостатка. Размеры территории должны быть такими, чтобы население ее имело возможность проводить жизнь, пользуясь досугом, наслаждаясь свободой и вместе с тем воздержно. Правильно или неправильно даваемое нами теперь определение, это мы обстоятельнее рассмотрим впоследствии, когда придется говорить вообще о собственности и об имущественном достатке, именно как и каким образом следует ими пользоваться. При обсуждении этого вопроса возникает немало споров, так как люди в этом отношении впадают в ту или иную крайность: одни ударяются в скряжничество, другие — в роскошь.

2. Общий характер территории определить нетрудно (ведь следует считаться и с некоторыми указаниями людей, сведущих в стратегии): она должна быть труднодоступна для вторжения, но иметь удобные выходы. Сверх того, подобно тому как население государства, по нашему утверждению, должно быть легко обозримо, так легко обозрима должна быть и территория; «легко обозрима» значит, что ее легко можно защищать. Город, если его местоположение должно соответствовать наилучшим пожеланиям, надлежит устроить так, чтобы он был расположен одинаково хорошо и по отношению к морю, и по отношению к остальной территории государства. При этом нужно принять во внимание одно условие, ранее уже указанное: город должен представлять собой среди всего окружающего пространства центральный пункт, из которого было бы возможно выслать помощь во все стороны. Другое условие — чтобы в город можно было легко доставлять получаемые продукты; далее, чтобы был удобный подвоз к нему лесных и всяких других материалов для обработки, имеющихся в стране.

3. Есть много разногласий по поводу того, полезна или вредна для государств, управляемых хорошими законами, близость к морю. Говорят, что продолжительное пребывание в государстве иностранцев, воспитанных в иных законах, не полезно для поддержания в нем благозакония, равно как не полезно для него и многолюдство; оно получается вследствие того, что благодаря удобствам морских сообщений в государство прибывает и проживает в нем масса торговцев из-за границы, а это обстоятельство стоит в противоречии с хорошим управлением.

4. Но если не считаться с указанными неудобствами, то совершенно очевидно, что сообщение города и всей территории государства с морем дает большое преимущество и для обеспечения безопасности государства, и для обильного снабжения его всем необходимым. Ведь гораздо легче тем, кому приходится искать спасения, выдержать неприятельское нападение, когда можно получить помощь с обеих сторон одновременно — и с суши и с моря; равным образом нанести удар нападающим если не с обеих сторон, то хотя бы с одной легче в том случае, когда для государства открыты оба пути. Точно так же удобнее для государства получать те необходимые продукты, каких у него нет, а излишек своих продуктов переправлять за границу, ведь государство должно вести торговлю в своих собственных интересах, а не в интересах других. 5. Те, кто обращает себя в рынок для всех, делают это ради собственной выгоды, но тому государству, которому нет надобности стремиться к такой корысти, не следует иметь такого рода гавань. И теперь мы видим, что во многих странах и городах существуют порты и гавани, которые прекрасно расположены по отношению к городу, не составляют с ним одно целое, но и не слишком далеко от него отстоят и над которыми город господствует благодаря своим стенам и иным такого

же рода укреплениям. Ясно, что если из-за общения с гаванями получается какое-то благо, то это благо и остается для города; если же какой-нибудь вред, то его легко предупредить путем издания соответствующих законов, которые бы определяли и точно обозначали, кому должно быть дозволено и кому запрещено вступать во взаимные сношения.

6. Что касается морской силы, то, совершенно очевидно, лучше довести ее развитие до определенного предела. Ведь государство должно не только быть готово к самозащите, но и вселять страх и быть в состоянии помогать некоторым из соседей как на суше, так и на море. А какова должна быть численность и величина этой силы — это уже нужно сообразовать с образом жизни государства; если оно стремится главенствовать, а не только жить гражданской жизнью, то, конечно, и морская его сила должна находиться в соответствии с этой целью его деятельности.

7. С другой стороны, вовсе нет необходимости в том, чтобы в государстве было многочисленное население, состоящее из морской черни, во всяком случае эта последняя никоим образом не должна быть причастна к гражданским правам. Ведь морские воины набираются из свободных и пехотинцев, а они играют главную роль и составляют главную силу в морском деле; если имеется масса периеков и земледельцев, то неизбежно имеется и огромное количество моряков. Такой порядок мы находим у некоторых и в настоящее время, например хотя бы в государстве гераклеотов, которое снаряжает большое количество триер, хотя само по себе уступает по величине другим государствам.

Вот наши соображения о территории государства, его гаванях, городах, о море и о морских силах.

VI I. О надлежащей количественной мере гражданского населения мы говорили выше; теперь скажем о том, какими свойствами оно должно обладать. Об этом можно получить достаточно ясное представление, обратив внимание на знаменитые эллинские государства и на распределение различных племен по всей вселенной. Племена, обитающие в странах с холодным климатом, притом в Европе, преисполнены мужества, но недостаточно наделены умом и способностями к ремеслам. Поэтому они дольше сохраняют свою свободу, но не способны к государственной жизни и не могут господствовать над своими соседями. Населяющие же Азию в духовном отношении обладают умом и отличаются способностью к ремеслам, но им не хватает мужества; поэтому они живут в подчинении и рабском состоянии. Эллинский же род, занимая как бы срединное место, объединяет в себе те и другие свойства: он обладает и мужественным характером, и умственными способностями; поэтому он сохраняет свою свободу, пользуется наилучшим государственным устройством и способен властвовать над всеми, если бы он только был объединен одним государственным строем.

2. То же самое различие наблюдается и между отдельными эллинскими племенами: у одних природа от-

личается односторонностью, у других имеется соединение обоих этих качеств. Ясно, что по природе должны быть разумными и мужественными те, которые в руках законодателя будут податливы в смысле восприимчивости к добродетели. То, чем, по мнению некоторых, должны отличаться стражи, — дружелюбие к своим и суровость по отношению к чужим, — есть мужество духа, от которого исходит дружелюбное чувство; ведь это и есть та способность души, благодаря которой мы любим. 3. Доказательством этого служит то, что дух больше возмущается от оказываемого нам невнимания со стороны близких и друзей, нежели со стороны незнакомых. Вот почему и Архилох, упрекая своих друзей, уместно обращается к своему духу со словами: «Терзаешься ты о друзьях». Властвующее и свободное начало у всех людей зависит именно от этой силы: ведь дух и отличается властью, и не переносит подчинения. Нехорошо звучит, однако, указанное выше требование, обращенное к стражам, — быть жестокими к чужим. Относиться так ни к кому не следует, и люди, по природе своей великие духом, враждебно относятся только к тем, кто поступает несправедливо. Так бывает с ними еще в большей степени, как уже сказано выше, тогда, когда они чувствуют себя обиженными близкими к ним людьми. 4. И это имеет свое разумное основание: те, кто, по их мнению, должен оказывать им благодеяния, не только причиняют вред, но и лишают их этих благодеяний. Поэтому и говорится: «Войны братьев тяжки», «Кто любовью пылал, в том и ненависть клокочет».

Вот, приблизительно, каковы соображения о гражданах государства: сколько их должно быть и какими они должны отличаться природными качествами, а также сколь велика должна быть территория государства и какими свойствами она должна обладать. В теоретических построениях нельзя искать той же точности, какая требуется при наблюдениях над тем, что доступно исследованию путем опыта.

VII 1. Подобно тому как в остальных, созданных природой, сложных образованиях не все то, без чего не может существовать целое, является частью этого целого, так, очевидно, нельзя считать частями государства все то, что необходимо для его существования; то же приложимо и ко всякому другому общению, которое должно образовываться из однородных частей (ведь у людей, участвующих в общении, нечто непременно должно быть общим и тождественным независимо от того, будут ли они получать равные или неравные доли; этим может быть, например, питание, или количество территории, или что-либо другое подобное). 2. Но когда один служит средством, а другой — целью, то между ними нет ничего общего, за исключением только того, что один играет при этом активную, другой — пассивную роль. В таком соотношении, например, находятся всякого рода орудие и работник, с одной стороны, и производимая этим орудием и этим работником работа — с другой. Между домом и домострои-

телем нет ничего, что бы их связывало, но искусство домостроителя существует ради дома. Поэтому и государство должно иметь собственность, но самая собственность вовсе не составляет части государства, хотя она включает и много одушевленных существ. Государство же есть общение подобных друг другу людей ради достижения возможно лучшей жизни.

3. Ввиду того что высшим благом является счастье, а счастье состоит в совершенной деятельности и применении добродетели, и так как оказалось, что одни люди причастны к добродетели, другие же — в малой степени или вовсе не причастны, то ясно, что именно это и повело к образованию различных видов государства и нескольких государственных устройств: различным способом и различными средствами люди создают различные виды жизни и государственного строя. Посмотрим теперь, сколько же есть того, без чего было бы невозможно существование государства; в этом необходимо и заключается то, что мы называем частями государства. 4. Итак, мы должны перечислить задачи (erga) государства, и тогда вопрос станет ясным. Должно быть, прежде всего, пропитание; затем — ремесла (человеческая жизнь нуждается во многих орудиях); в-третьих, оружие (оружие необходимо для участников государственного общения как для поддержания власти против неповинующихся внутри государства, так и против внешних врагов, если они попытаются нанести обиду); также известный запас денежных средств для собственных надобностей и для военных нужд; в-пятых, и это прежде всего, попечение о религиозном культе, т.е. то, что называется жречеством; в-шестых по счету, но самое необходимое — решение о том, что полезно и что справедливо в отношениях граждан между собой. 5. Вот вещи, в которых нуждается всякое государство; ведь государство представляет собой не случайное собрание людей, но, как мы утверждаем, способное к самодовлеющему существованию, а если окажется, что чего-либо из перечисленного нами не хватает, то это общение вовсе не может быть самодовлеющим. Таким образом, государство должно состоять из частей, соответствующих перечисленным нами задачам. Значит, в нем должны быть налицо известное количество землепашцев, которые снабжали бы его пищей, ремесленники, военная сила, состоятельные люди, жрецы и люди, выносящие решения относительно того, что справедливо и полезно.

VIII 1. Раз это установлено, остается рассмотреть, все ли должны принимать участие в отправлении всех указанных выше обязанностей государства. Ведь возможно предполагать, что одни и те же будут все и землепашцами, и ремесленниками, и членами совета, и членами суда, или что для каждой из названных обязанностей должны быть назначены отдельные лица, или что, наконец, одни из обязанностей по необходимости будут принадлежать особым лицам, другие — всей совокупности граждан. Не для всякого государственного строя возможно установить одина-

ковые правила. Как мы уже сказали, допустимо, что будут принимать участие все во всем и не все во всем, но некоторые только в некоторых делах. Это и вносит различия в государственный строй: в демократиях все граждане участвуют во всем, в олигархиях мы видим обратное.

2. Так как мы исследуем вопрос о наилучшем государственном строе, а это тот строй, при котором государство может быть наиболее счастливым, счастье же, как об этом сказано ранее, не может существовать отдельно от добродетели, то отсюда ясно, что в государстве, пользуясь прекраснейшим устройством и объединяющем в себе мужей в полном смысле справедливых, а не условно справедливых, граждане не должны вести жизнь, какую ведут ремесленники или торговцы (такая жизнь неблагородна и идет вразрез с добродетелью); граждане проектируемого нами государства не должны быть и землепашцами, так как они будут нуждаться в досуге и для развития добродетели, и для политической деятельности. 3. Ввиду того что остаются еще военное дело, совещание о том, что полезно, и обсуждение того, что справедливо, — а это явно главные части государства, — то возникает вопрос, должны ли быть предоставлены обе эти обязанности разным лицам или одним и тем же. Ответ и на этот вопрос ясен: в некоторых отношениях — тем же самым, в некоторых же отношениях — разным. Так как для выполнения каждой из указанных обязанностей потребны люди различного возраста и для одного дела требуется рассудительность, для другого — физическая сила, то — разным; но так как, с другой стороны, немыслимо, чтобы люди, имеющие возможность проявлять силу и оказывать сопротивление, постоянно мирились со своим подчиненным положением, то — одним и тем же лицам. В самом деле, ведь во власти людей, владеющих оружием, сохранить или отменить государственный строй. 4. Таким образом, остается одно — передать одним и тем же лицам обеих категорий эти государственные обязанности, но не в одно и то же время, а в соответствии с тем, что природа наградила физической силой молодых, а рассудительностью — старших, полезно и справедливо произвести соответствующим образом и распределение обязанностей между теми и другими. Такое разделение будет соответствовать их ценности.

5. И владение собственностью должно быть сосредоточено в их руках. Ведь необходимо, чтобы граждане были состоятельными, а гражданами являются именно они. Ремесленники не принадлежат к гражданам, как и вообще всякий другой слой населения, деятельность которого направлена не на служение добродетели. Это очевидно из предпосылки, что быть счастливым возможно только в единении с добродетелью, а государство не может считаться счастливым, если принимается во внимание лишь какая-либо часть, а не вся совокупность граждан. Ясно и то, что право собственности должно принадлежать именно этим, раз землепашцы должны быть рабами или варварами-периеками.

6. Остается из перечисленных слой жрецов. Устройство его тоже ясно. Нельзя ставить жрецом ни землепашца, ни ремесленника (ведь воздавать почести божествам приличествует гражданам). Так как все гражданское население распадается на две части, т.е. на тяжеловооруженных и совещающихся, и так как надлежит, с одной стороны, отправлять религиозный культ, а с другой — дать отдохновение тем, чей возраст освобождает от других занятий, то этим последним и следовало бы поручить исполнение жреческих обязанностей.

IX 6. Теперь прежде всего нужно сказать несколько слов о том, как она должна быть распределена, какого рода люди должны быть земледельцами, какими качествами должны они обладать: мы ведь, в противоположность мнению некоторых, стоим на той точке зрения, что земельная собственность не должна быть общей, но что она должна быть предоставлена на дружественных началах в общее пользование и что ни один гражданин не должен быть лишен пропитания. Все согласны в том, что сисситии в благоустроенных государствах — полезное установление; почему и нам оно представляется таковым, об этом мы скажем впоследствии. В них должны принимать участие все граждане, хотя неимущим нелегко из своих средств делать установленные взносы и при этом еще поддерживать свое остальное домашнее хозяйство.

7. Далее, расходы на отправление религиозного культа являются общими для всего государства. Следовательно, необходимо поделить всю территорию государства на две части: одна из них должна находиться в общем пользовании, другая — в частном владении. Каждая из этих двух частей в свою очередь должна быть разделена на две: одна часть земли, находящейся в общем пользовании, должна идти на служение богам, другая — покрывать расходы на устройство сисситий. Одна доля частновладельческой земли должна быть расположена на границах государства, другая — у города, чтобы у всех было два надела, по одному в каждом из обоих участков. 8. Помимо того, что таким образом будут соблюдены равенство и справедливость, создалось бы и большее единодушие в случае войн с соседями. В самом деле, где не придерживаются указанного порядка, одни смотрят равнодушно на неприязненные отношения с соседями, а другие проявляют слишком большую, даже безобразную заботу об этом. Поэтому у некоторых и существует закон, не позволяющий пограничным жителям принимать участие в обсуждении вопроса о войнах с их соседями, так как они, руководясь собственными интересами, не в состоянии подать правильный совет.

Итак, государственная территория по изложенным причинам должна быть поделена указанным выше образом.

9. Если говорить о желательном порядке, то лучше всего, чтобы землепашцы были рабами. Они, однако, не должны принадлежать к одной народности и не должны обладать горячим тем-

пераментом; именно при таких условиях они окажутся полезными для работы, и нечего будет опасаться с их стороны каких-либо попыток к возмущению. Затем, на втором месте, они могут быть варварами-периеками, отличающимися теми же природными качествами. Из них проживающие на частновладельческой земле должны принадлежать частным владельцам, а те, которые живут на общей земле, должны быть общими. Как следует пользоваться рабами и почему правильнее всем рабам в виде награды подавать надежду на свободу, об этом мы скажем впоследствии.

Х I. Выше было указано на то, что город должен быть возможно теснее связан с материком и с морем, а равно и со всей государственной территорией. Если же рассматривать местоположение города само по себе, то для того, чтобы оно соответствовало наилучшим пожеланиям, следует обратить внимание на четыре обстоятельства. Прежде всего, и это самое главное, здоровье. А именно города, обращенные к востоку и в сторону восточных ветров, являются более здоровыми; за ними следуют города, защищенные от северных ветров, — в них зимы мягче. 2. Из прочих условий нужно иметь в виду то, что благоприятно для внутренней политической деятельности и для военного времени. На случай военных действий город должен давать гражданам удобный выход, для неприятелей же быть труднодоступным и труднообложимым. Водой и источниками город должен быть снабжен в возможно большем количестве; в противном случае это должно быть возмещено устройством многочисленных и больших цистерн для сохранения дождевой воды, так чтобы никогда в ней не было недостатка на случай, если бы граждане оказались из-за войны отрезанными от своей территории.

**В** *Вообще все рассуждения о территории, о военной мощи, о взаимоотношениях с соседями читать достаточно интересно. Иногда даже кажется удивительным, насколько современно звучат некоторые мысли. Например, следующая: «продолжительное пребывание в государстве иноземцев, воспитанных в иных законах, не полезно для поддержания в нем благозакона, равно как не полезно для него и многолюдство». Поистине, весьма современно звучит.*

*Или, например, мысль о том, что серьезное вни-*

3. Так как следует заботиться о здоровье жителей, а это связано с соответствующим местоположением города, то на втором плане будет задача устроить в городе здоровое водоснабжение; выполнение этой задачи заслуживает серьезного внимания. Ведь то, что мы употребляем для наших физических потребностей в очень большом количестве и весьма часто, оказывает огромное влияние на наше здоровье, а вода и состояние воздуха относятся именно к этому. Поэтому если в городах, которые проявляют предусмотрительность, окажется, что не вся вода, протекающая в них, одинакового для здоровья качества или если источников в них будет мало, нужно отделять питьевую воду от воды, служащей для остальных потребностей.

*мание государство должно уделять заботе о здоровье жителей и в том числе заботе об организации здорового водоснабжения и о состоянии воздуха. Если бы 23 века подряд государственные правители постоянно думали об этом, может быть, экологическая ситуация в мире была бы на сегодняшний день много лучше.*

---

4. Что касается укрепленных мест в городе, то польза от них не одинакова для всех видов государственного строя. Например, акрополь подходит для олигархии и монархии, одинаковая укрепленность всех частей — для демократии, для аристократии же ни то ни другое, но скорее несколько укрепленных мест.

Расположение частных домов считается более красивым и более полезным для житейского обихода тогда, когда улицы идут прямо, по новейшему, т.е. по Гипподамову, способу. Для

безопасности же в военном отношении — наоборот, как было в старое время: эта распланировка была такой, что при ней чужие войска с трудом могли найти выход, а врывающимся в город трудно было в нем ориентироваться. 5. Поэтому нужно, чтобы город сочетал в себе ту и другую планировку (а это возможно, если при устройстве его поступать так же, как поступают сельские жители при посадке виноградных лоз, располагая их так называемыми перекрестными рядами). Правильную распланировку не следует придавать всему городу, а лишь отдельным частям и местам. Это будет хорошо в смысле безопасности и красоты.

Что касается городских стен, то отрицающие их надобность для тех городов, которые хвалятся доблестью жителей, судят слишком уж по-старинному, несмотря на то, что видят, как такого рода хвастливые притязания городов опровергаются действительностью.

6. Конечно, когда имеешь дело с неприятелем одинаковой с тобою храбрости или немного превосходящим тебя в численном отношении, неблагородно пытаться защищаться за укрепленными стенами. Но так как приходится и допустимо иметь дело с нападающими, которые своим количеством подавляют и обычную человеческую, и свойственную немногим доблесть, то, раз дело в спасении жизни, избавлении от бедствий и надругательства, следует считать безопасные крепкие стены наиболее нужными во время войны, особенно ввиду того, что теперь достигнуты такие успехи в изобретении метательных снарядов и осадных машин.

7. Требование не окружать города стенами равносильно тому, как если бы кто-нибудь стал искать местность, удобную для неприятельских вторжений, и приказал бы снести все гористые места или запретил бы и частные жилища окружать стенами, так как при наличии их обитатели этих жилищ тоже окажутся трусами. Сверх того, следует считаться и с тем, что если город окружен стенами, то можно пользоваться им и так и иначе, т.е. как имеющим стены и как их не имеющим, что исключается в том случае, если стен у города нет. 8. А если так, то следует не толь-

ко окружать город стенами, но и заботиться об их исправности: это и поведет к достойному украшению города, и послужит для его защиты во время войны как против иных способов осады городов, так и против изобретенных в настоящее время. Подобно тому как нападающие заботятся о способах достижения успеха, так и у тех, кто защищается, одни средства уже найдены, а другие следует изыскивать и изобретать. Ведь на тех, кто хорошо подготовлен, вообще не решаются нападать. Так как все граждане должны быть разделены на известные группы для сисситий и так как, с другой стороны, придется снабдить стены в удобных для того местах караульными помещениями и сторожевыми башнями, то сама собой напрашивается необходимость устроить некоторые из сисситий именно в этих помещениях.

XI 1. Это можно устроить именно таким образом. Здания же, предназначенные для культа, и здания для сисситий главнейших должностных лиц удобно объединить в одном и том же приспособленном для этого месте, если только это не те святыни, для которых либо закон, либо какое-нибудь предписание оракула требует обособленного положения. Самое место должно иметь вид, соответствующий его высокому назначению, и быть более укрепленным сравнительно с соседними частями города. 2. Ниже этого места надлежит устроить такого рода площадь, какая в Фессалии именуется «свободной площадью». Эта площадь должна быть чиста от всякого рода товаров, и ни ремесленники, ни землепашцы, ни кто-либо иной из подобного рода людей не имеет права ступать на нее, если его не вызывают должностные лица. Указанное место выиграло бы в красоте, если бы оказалось возможным расположить в нем и гимнасии для старших, ведь следует и эти здания, придающие красоту городу, распределять сообразно с возрастами, причем при гимнасиях молодых должны находиться какие-нибудь должностные лица, а старшие должны быть поблизости от должностных лиц. Пребывание на глазах у должностных лиц особенно внушает истинный стыд и страх, свойственный свободным людям.

Торговая площадь должна быть отделена от этой площади и расположена отдельно; для нее нужно выбрать место, к которому был бы удобный подвоз для всякого рода товаров, доставляемых морским и сухопутным путем.

3. Так как стоящие во главе государства делятся на жрецов и должностных лиц, то и помещения для сисситий жрецов должны быть расположены вблизи священных зданий. Присутственные места для тех должностных лиц, которые ведают заключением договоров, возбуждением судебных дел, вызовом обвиняемых и другими подобного рода делами, также агораномией и так называемой астиномией, должны устраиваться вблизи площади, в каком-нибудь оживленном месте, а такое место — на площади для повседневных дел: ведь та, верхняя, площадь предназначается, по нашему проекту, для досуга, а эта — для деловых потребностей.

4. Указанные правила следует применять и по отношению к государственной территории: и там в целях необходимого надзора для должностных лиц, которые называются у одних гилорами, у других агораномами, должны быть устроены караульные помещения и сисситии. По государственной территории должны быть распределены также и святыни, одни — посвященные богам, другие — героям. Однако было бы утомительно долго останавливаться на этом и говорить обо всем подробно. Все это нетрудно придумать, но труднее выполнить на деле: слова — результат благих пожеланий, их осуществление — дело удачи. Поэтому мы и отказываемся теперь от дальнейшего обсуждения таких вопросов.

XII 1. Теперь нам надлежит говорить о самом государственном строе: из каких и какого качества составных частей должно состоять то государство, которое хочет стать государством счастливым и иметь прекрасное устройство. Благо при всех обстоятельствах зависит от соблюдения двух условий: одно из них — правильное установление задачи и конечной цели всякого рода деятельности, второе — отыскание всякого рода средств, ведущих к конечной цели. Может случиться, что оба этих требования будут противоречить друг другу, и может случиться, что они будут совпадать: ведь иногда цель определена прекрасно, но совершаются ошибки в средствах, ведущих к ее достижению; в другой раз имеются все средства, ведущие к достижению цели, но сама цель поставлена плохо. Иногда, как это случается, например, в медицине, бывает ошибочно и то и другое; в самом деле, врачи иной раз не представляют себе достаточно ясно, в чем должно выражаться здоровое состояние человеческого тела, и не находят действительных средств для достижения стоящей перед ними цели. А в науках и искусствах следует стремиться обладать и тем и другим, т.е. уметь определить и цель, и способствующие достижению цели действия. 2. Ясно, что все стремятся к благополучию и счастью; однако одни оказываются в состоянии достигнуть его, другие же — нет, по какой-нибудь случайности или в силу самой природы. Ведь для прекрасной жизни потребны те или иные благоприятствующие обстоятельства — в меньшей степени для людей, находящихся в лучших условиях, в большей — для находящихся в худших. Наконец, некоторые, хотя им дана возможность достигнуть счастья, ищут его с самого начала неправильно. Так как нашей задачей является определение наилучшего государственного строя, а он состоит в том, чтобы государство при нем управлялось наилучшим образом, последнее же достигается в том случае, когда государство имеет возможность пользоваться наибольшим счастьем, то, ясно, не должно упускать из виду, что такое счастье. 3. Мы утверждаем (и в «Этике» установили, если это сочинение может на что-нибудь пригодиться), что счастье есть деятельность в духе добродетели и совершенное применение этой последней, причем не в условном, но в

полном смысле; под условным я разумею необходимое, под полным — прекрасное само по себе. Возьмем пример из области права: справедливо наложенные наказания и кары являются актами добродетели, но, вызванные необходимостью, они заключают в себе прекрасное в силу этой необходимости (ведь было бы предпочтительнее, если бы ни человеку, ни государству не было нужды прибегать к таким мерам). Напротив, действия, направленные к доставлению почета и благосостояния, являются прекраснейшими в полном смысле. Дело в том, что действия первого рода направлены лишь к устранению какого-либо зла, тогда как действия второго рода, наоборот, представляют собой подготовку и создание благ.

4. Добродетельный человек переносит и бедность, и болезнь, и прочие невзгоды, посылаемые судьбой, прекрасно, но блаженство заключается в том, что противоположно им (в самом деле, в «Этике» установлено также и то, что добродетельным человеком является тот, для которого в силу его добродетели благом служит благо в полном смысле, отсюда ясно, что и в применении этих благ такой человек, разумеется, будет действовать добродетельно и прекрасно в полном смысле). Это и привело к тому, что сложилось мнение, будто действительные причины счастья заключаются во внешних благах; но это все равно как если бы причину блестящей и прекрасной игры на кифаре стали усматривать скорее в самом инструменте, а не в искусстве играющего.

**NB** *Нельзя не согласиться с мыслью о том, что все внешние условия возникновения государства определяются судьбой, ну, если не судьбой, то случаем. А вот сделать государство достойным зависит уже не от судьбы, а от знания и свободной воли. И опять выдвигается утверждение: добродетель государства сказывается в том, что граждане, участвующие в государственном управлении, добродетельны. А как добиться того, чтобы это утверждение соответствовало истине: обучением, воспитанием? Иногда кажется, что человек, будучи в жизни вполне добродетельным, придя к власти, забывает о всех своих добродетелях. Не случаен афоризм: человек познается у власти.*

Из всего вышесказанного вытекает, что одни данные должны быть уже налицо, другие должны быть подготовлены законодателем. 5. Поэтому мы и относим к области пожеланий, чтобы все то, над чем властвует судьба (мы полагаем, что она властна в этом отношении), государство получило при своем возникновении; но сделать государство достойным зависит уже не от судьбы, а от знания и свободной воли. Добродетель государства сказывается в том, что граждане, участвующие в государственном управлении, добродетельны; в нашем же государстве все граждане участвуют в государственном управлении. Следовательно, необходимо рассмотреть, каким образом человек становится добродетельным. Ведь хотя оказывается возможным, чтобы граждане в совокупности были добродетельны, но не каждый в отдельности, все же это последнее

предпочтительнее, так как добродетель каждого в отдельности влекла бы за собой и добродетель всех, вместе взятых.

6. Троякого рода факторы делают людей хорошими и добродетельными. Эти факторы следующие: природа, привычка и разум. Прежде всего нужно родиться человеком, как таковым, а не каким-нибудь другим живым существом, и иметь присущие человеку телесные и духовные свойства. Но при известных условиях нет еще никакой выгоды в природных данных: привычки приводят к изменению, и некоторые из прирожденных качеств человека способны развиваться в ту и другую сторону под влиянием привычки — и в худшую и в лучшую сторону. 7. Между тем как остальные живые существа ведут по преимуществу образ жизни, подсказанный им природой, и только некоторые, немногие из них, руководятся также и привычками, человек повинуетя также и голосу разума, так как только он один одарен им. Таким образом, у человека все указанные факторы должны находиться во взаимной гармонии. И люди во многом поступают вопреки создавшимся у них навыкам и требованиям природы именно благодаря разуму, если они убеждены, что поступить иначе будет лучше. Мы уже ранее определили, какими должны быть люди по своей природе, для того чтобы они могли представлять собой подходящий материал для законодателя. Остальное — дело воспитания, посредством которого люди одно усваивают путем навыка, другое — посредством обучения.

XIII 1. Так как всякое государственное общение состоит из властвующих и подчиненных, то следует рассмотреть, должны ли властвующие и подчиненные быть попеременно разными или одними и теми же пожизненно. От решения этого вопроса зависит и направление воспитания. Если бы одни отличались от других настолько же, насколько, по нашему представлению, отличаются от людей боги и герои, превосходящие их прежде всего своими телесными свойствами, а затем и духовными, и если бы, таким образом, превосходство властвующих было бесспорным и явным для самих подчиненных, то, очевидно, было бы лучше предоставить одним и тем же людям — одним всегда властвовать, другим раз навсегда быть в подчинении. 2. Но ввиду того что это недостижимо и не бывает так, как рассказывает Скилак касательно индусов, у которых цари будто бы в такой сильной степени превосходят своих подданных, то по многим причинам становится ясно, что всем должно в одинаковой степени поочередно властвовать и подчиняться. Ведь равенство для равных состоит в одинаковом положении, да и трудно было бы удержаться государственному строю, находящемуся в противоречии со справедливостью: все обитатели государственной территории, стремящиеся к введению новых порядков, оказываются заодно с подчиненными, между тем одно из невозможных положений — чтобы у правящих был такой численный перевес, благодаря которому они могли бы быть сильнее этих.

3. С другой стороны, не подлежит сомнению, что властвующие должны отличаться от подчиненных. И законодателю следует подумать, как это осуществить и устроить так, чтобы граждане принимали участие в том и в другом. Об этом, впрочем, велась речь ранее. Сама природа установила это различие: она сделала одно и то же по своему происхождению существо более молодым и более зрелым. Одним из них подобает быть в подчинении, другим — властвовать. Никто, считаясь с соответствующим возрастом, не станет негодовать на то, что он находится в подчинении, и не будет считать себя лучшим, раз он знает, что и он при других условиях получит свою долю в пиршестве, именно когда достигнет надлежащего возраста.

4. Итак, можно утверждать и что правят и подчиняются одни и те же, и что не одни и те же. Отсюда следует, что и воспитание, с одной стороны, обязательно должно быть одно и то же, с дру-

**NB** Мысль выражена афористично и точно, и ее хочется поддержать.

гой — различное. Говорят: кто хочет прекрасно повелевать, должен сначала научиться повиноваться. А всякая власть, как об этом сказано было в предшествующих рассуждениях, может осуществляться, с одной стороны, в интересах властвующего, с другой — в интересах подчиненного; в первом случае мы имеем в виду власть господина над рабами, во втором — власть над свободными. 5. ... Различие некоторых приказаний заключается не в требуемых действиях, но в том, ради чего даются приказания. Поэтому многие из работ, которые кажутся подходящими для слуг, отлично могут выполняться и свободнорожденными молодыми людьми. По отношению к прекрасному и непрекрасному действия отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются. Так как, по нашему утверждению, добродетель гражданина и правителя тождественна с добродетелью наилучшего человека, так как, далее, один и тот же человек должен сначала быть в подчинении, а затем властвовать, то задача законодателя, по-видимому, — устроить так, чтобы люди были хорошими, указать, какой образ действий ведет к этому и в чем конечная цель наилучшей жизни.

6. Душа человека состоит из двух частей. Одна из них обладает разумом сама по себе, другая не обладает сама по себе, но способна повиноваться разуму. По нашему утверждению, человек считается вообще хорошим в зависимости от обладания добродетелями обеих этих частей. В какой из обеих частей души следует скорее искать конечную цель — это не останется неясным для всякого, кто принимает предлагаемое нами различие. Ведь всегда худшее существует ради лучшего, и это в одинаковой степени сказывается и в том, что сделано руками человека, и в том, что создано природой, — везде лучшим является то, в чем есть разум. 7. Последний, согласно принятому нами способу деления, бывает двоякого рода: разум практический и разум теоретичес-

кий. Очевидно, и эта часть души должна быть разделена таким же образом. И мы скажем, что действия находятся в том же соотношении — действия того, что по природе лучше, предпочтительнее для тех, кто способен обладать обеими частями, ведь каждый всегда отдает наибольшее предпочтение тому, достижение чего является для него высшей целью.

8. Вся человеческая жизнь распадается на занятия и досуг, на войну и мир, а вся деятельность человека направлена частью на необходимое и полезное, частью на прекрасное. Предпочтение здесь следует оказывать, исходя из той же оценки, что и для частей души и обусловленной ими деятельности: война существует ради мира, занятия — ради досуга, необходимое и полезное — ради прекрасного. 9. Со всем этим должен считаться государственный муж, и его законодательство должно сообразоваться и с частями души, и с обусловленной ими деятельностью, а еще более с тем, что является лучшим и конечной целью. Точно так же он должен поступать и по отношению к различным образам жизни и к выбору деятельности. Ведь нужно, чтобы граждане имели возможность заниматься делами и вести войну, но, что еще предпочтительнее, наслаждаться миром и пользоваться досугом, совершать все необходимое и полезное, а еще более того — прекрасное. Имея в виду эти цели, следует установить и соответствующее воспитание для детского и для остальных возрастов, нуждающихся в воспитании.

10. Те эллины, которые в настоящее время имеют, по общему мнению, наилучшие государственные устройства, и те законодатели, которые установили эти последние, по-видимому, преследовали в своих государственных установлениях не наилучшую цель и не думали о том, чтобы введенные ими законы и установленное ими воспитание были направлены на развитие всех добродетелей. Наоборот, они пошлым образом обратили все свое внимание на развитие таких добродетелей, которые на первый взгляд сулят принести обладателям их пользу и большую выгоду. Подобно им, и некоторые более поздние писатели высказали приблизительно ту же точку зрения: восхваляя строй Лакедемонского государства, они восхищаются поставленной законодателем целью — именно приноровить все законы к целям завоевания и войны. 11. Такого рода взгляды легко опровергнуть логическими доводами, а теперь они опровергнуты и фактами. И подобно тому как огромная масса людей стремится господствовать над многими, что будто бы способствует внешнему счастью, так точно и Фиброн, да и все прочие, кто писал о государственном строе лакедемонян, с нескрываемым восторгом относятся к их законодателю, указывая на то, что благодаря закаленности лакедемонян в перенесении опасностей они широко распространили свою власть. 12. Но в настоящее время, когда лакедемонской гегемонии уже более не существует, ясно, что они не могут быть названы счастливыми, да и законодатель их вовсе не безупречен.

Было бы смешно признавать, что они, оставаясь верными его законам, при отсутствии каких бы то ни было препятствий пользоваться установленными им законами утратили возможность пользоваться прекрасной жизнью. Равным образом заблуждаются также и в вопросе о характере той власти, к которой законодатель должен относиться с уважением: ведь власть над свободными людьми более прекрасна и более соответствует добродетели, нежели господство над рабами.

13. Кроме того, не следует признавать государство счастливым и восхвалять законодателя, если он заставил граждан упражняться в том, что нужно для подчинения соседей, ведь в этом заключается большой вред. Ясно, что тогда и каждый гражданин должен по мере возможности направлять свои стремления к тому, чтобы быть в состоянии властвовать над своим собственным государством. Это лакедемоняне и ставят в вину царю Павсанию, несмотря на все его заслуги. Таким образом, ни одно из такого рода основных положений, ни один из таких законов не заключают в себе ни государственной мудрости, ни пользы, ни истины. Напротив, законодатель должен стремиться внедрить в души людей убеждение, что высшее благо и в общественной и в частной жизни — одно и то же. 14. О военных упражнениях граждан нужно заботиться не ради того, чтобы они поработили тех, кто этого не заслуживает, но для того, чтобы прежде всего они сами не попали в рабство к другим, затем чтобы они стремились достигнуть гегемонии на пользу подвластным, а не ради приобретения деспотической власти над всеми, наконец, в-третьих, чтобы они стремились к деспотической власти только над теми, кто заслуживает быть рабом. 15. И логические соображения, и фактические данные свидетельствуют в пользу того, что законодатель должен преимущественно прилагать старания к тому, чтобы его законодательство, касающееся и военного дела и всего прочего, имело в виду досуг и мир. Ведь большинство государств, обращающих внимание лишь на военную подготовку, держатся, пока они ведут войны, и гибнут, лишь только достигают господства. Подобно стали, они теряют свой закал во время мира. Виноват в этом законодатель, который не воспитал в гражданах умения пользоваться досугом.

16. Так как для людей конечная цель и в их государственном быту, и в частной жизни оказывается тождественной и так как, конечно, одно и то же назначение и у наилучшего человека, и у наилучшего государственного строя, то ясно, что должны существовать добродетели, нужные для досуга, ведь, как неоднократно указывалось, конечной целью войны служит мир, работы — досуг.

17. Из добродетелей же полезны для досуга и пользования счастьем те, которые имеют применение и во время досуга, и во время работы. Ведь для того чтобы иметь возможность наслаждаться досугом, нужно обладать многими предметами первой необходимости. Поэтому государству надлежит быть и воздержным,

и мужественным, и закаленным. Пословица говорит: «Нет досуга для рабов», а те, кто не умеет мужественно вести себя в опасности, становятся рабами нападающих. 18. Итак, мужество и выносливость нужны для трудовой жизни, философия — для досуга; воздержность и справедливость — и в то и в другое время, преимущественно же они потребны для тех, кто пользуется миром и досугом. Ведь война вынуждает быть справедливым и воздержным, наслаждение же благосостоянием и досуг, сопровождаемый миром, скорее способны избаловать людей. 19. Итак, те, которые слынут наиболее счастливыми и наслаждаются всем тем, что считается блаженством, должны обладать большой справедливостью и большой воздержностью; и это приложимо, например, даже к тем, которые, по выражению поэтов, обитают на островах блаженных. Таким людям, пожалуй, в тем большей степени будут нужны философия, воздержность и справедливость, чем более спокойную жизнь они проводят и чем более они пользуются досугом среди изобилия. Поэтому, очевидно, и государство, которому предстоит стать счастливым и добродетельным, должно обладать указанными добродетелями. Если позорно вообще не уметь пользоваться благами, то еще более позорно не уметь пользоваться ими во время досуга; будучи занятым и воюя, казаться доблестным, а пользуясь миром и досугом, уподобляться рабам.

20. Следовательно, развивать свою доблесть следует не так, как это делается в Лакедемонском государстве. Они отличаются от прочих эллинов не тем, что у них иное представление о величайших благах, но тем, что, по их мнению, достигнуть обладания этими благами скорее возможно при посредстве некоторой добродетели. Но так как эти блага — нечто большее и наслаждение ими также нечто большее, чем наслаждение добродетелями... и что через посредство ее, ясно из этого. 21. Но каким образом, при помощи каких средств можно достигнуть этого — вот что нужно рассмотреть. Уже ранее мы установили, что потребны природные данные, навыки и разум. Какими должны быть люди по своей природе — это определено выше. Остается рассмотреть, следует ли начинать с воспитания рассудка или с воспитания навыков. Ведь то и другое должно находиться в совершеннейшем соответствии, так как не исключена возможность, что разум не достигнет наилучшей цели, и то же самое может произойти, если руководствоваться навыками.

22. Прежде всего, ясно, что и в данном случае, как и во всех остальных, начало дает рождение и что цель, в свою очередь, является началом другой цели; для нас разум и ум — цель, к которой стремится природа; поэтому мы и должны рождение человека и заботу о его навыках сообразовать с этой целью. 23. Далее, подобно тому как душа и тело — два начала, так точно мы различаем и в душе две части: не имеющую разума и одаренную разумом; свойства их — числом два, из которых одно — стремления, другое — ум. И подобно тому как возникновение тела предшеств-

вует возникновению души, так и не имеющее разума образуется прежде одаренного разумом. И это тоже понятно: порывы, воля, а также желание присущи даже новорожденным детям, между тем как рассудительность и ум, естественно, появляются у них только с возрастом. Поэтому и забота о теле должна предшествовать заботе о душе, а затем, после тела, нужно позаботиться о воспитании наклонностей, чтобы воспитание их послужило воспитанию ума, а воспитание тела — воспитанию души.

**NB** Начиная с XIV раздела Аристотель начинает рассуждение о воспитании. И здесь не устаешь удивляться тому, как своевременно и верно звучат его мысли. Читаешь и думаешь, что вот ведь 23 века назад были высказаны эти мысли, а люди до сих пор не научились им следовать. Речь идет и о возрасте вступления в брак, и о готовности к деторождению. Ведь, действительно, и слишком молодая мама, и немолодые родители рискуют воспроизвести на свет не совсем здоровое потомство. И о поведении беременной женщины. По сей день считается, что умеренная физическая нагрузка, хорошее питание и спокойная духовная жизнь — достаточный залог рождения здорового ребенка.

---

XIV 1. Так как законодателю с самого начала надлежит обращать внимание на то, чтобы физические силы воспитываемых достигли высшего совершенства, то прежде всего ему следует позаботиться о брачном соединении, а именно: когда и обладая какими свойствами люди должны вступать в брачное сожителство. Следует устанавливать законы относительно этого соединения, имея в виду самих вступающих в брак и их возраст; они должны подходить друг другу по возрасту, и их потенция должна быть одинаковой; иначе выйдет так, что муж в состоянии производить детей, жена же не в состоянии, или, наоборот, жена в состоянии, а муж — нет. Из-за этого бывают раздоры и недоразумения.

2. Затем — то время, когда дети должны заступать место родителей: не следует допускать слишком большой разницы в годах между детьми и отцами (ведь в таком случае для стариков оказывается бесполезной признательность со стороны детей, а для детей — помощь со стороны отцов). Но не должно быть и слишком большой близости по возрасту: эта близость возрастов представляет большое неудобство, потому что, с одной стороны, дети, как почти сверстники своих отцов, питают к последним чувство почтения в меньшей степени, а с другой стороны, и в домашнем обиходе возникает тогда много поводов ко всякого рода распрям. Наконец, то, с чего мы начали: следует постоянно помнить о том, чтобы физические свойства рождаемых детей соответствовали предначертаниям законодателя.

3. Почти все это достигается благодаря одной предосторожности: крайний предел способности производить потомство ограничен для мужчин, круглым счетом, семидесятилетним возрастом, для женщин — пятидесятилетним; поэтому и начало брач-

ного сожития должно соответствовать обоим указанным срокам. 4. Соединение молодых неблагоприятно в смысле деторождения. И у всех живых существ приплод от молодых производителей бывает слабый, рождаются по большей части самки, и притом низкорослые. То же самое, разумеется, неизбежно случается и у людей. Доказательство: в тех государствах, где распространены ранние браки, люди слабы и низкорослы. Сверх того, во время родов молодые женщины страдают сильнее и очень многие из них погибают. Оттого некоторые связывают с этим данное трезенцам предсказание оракула, которое нужно относить именно к тому, что у них много молодых женщин погибало вследствие их раннего замужества, а не к собиранию плодов. 5. В целях выработки воздержности полезно выдавать замуж девушек постарше, так как, по-видимому, вступив в половые сношения в ранней молодости, они проявляют большую страстность. К тому же физическое развитие молодых людей задерживается, если они совершают половой акт в период созревания семени, так как и для этого есть определенное время, по истечении которого это созревание прекращается. 6. Поэтому девушкам подходит более всего вступать в брак в восемнадцатилетнем возрасте, а мужчинам в тридцать семь лет или немногим раньше. При заключении браков в этом возрасте физические силы брачующихся будут в расцвете и такой расчет будет в полном соответствии с тем периодом, когда прекращается способность к деторождению. Сверх того, и то время, когда дети вступают в самостоятельную жизнь, как раз придется на эту пору, так как тогда дети окажутся именно в периоде их расцвета (при том предположении, что рождение, как и следует ожидать, последует сразу), между тем как отцы начнут в то время, к семидесяти годам их жизни, уже слабеть.

7. Итак, о времени заключения брачного соединения мы сказали. Что же касается наиболее подходящего для этого времени года, то тут можно следовать установившемуся у большинства обыкновению: они признали зиму наиболее подходящим временем для вступления в брачное сожитие. Впрочем, супругам следует в вопросах деторождения считаться с наставлениями врачей и знатоков природы, так как врачи могут дать надлежащие советы по части благоприятных условий развития тела, а знатоки природы — относительно ветров (северные одобряются ими больше, чем южные).

8. Что касается того, какие физические свойства родителей могли бы оказаться наиболее полезными для производимого ими потомства, то подробное обсуждение этого вопроса должно относиться скорее к области педомии; но общие указания на этот счет полезно дать и здесь.

Для нормального физического состояния гражданина, для его здоровья, для его способности к деторождению вовсе не требуется физическая мощь атлетов; с другой стороны, подходит тут не слишком нежное и слабосильное телосложение, но среднее

между обеими крайностями. Тело должно быть развито, но не посредством изнурительных упражнений и не только в одну сторону, как это бывает у атлетов, но чтобы быть пригодным для деятельности свободнорожденных людей. Это относится одинаково как к мужчинам, так и к женщинам.

9. Беременные женщины также должны заботиться о своем теле, они не должны предаваться безделью, не должны питаться скудной пищей. Этого легко достигнуть законодателю, если он предпишет им ходить ежедневно на поклонение божествам, в чьем ведении находятся роды. Духовная их жизнь в противоположность физической должна быть обставлена более спокойно: ведь ясно, что плод, который они носят в себе, питается от женщины так же, как растения питаются от почвы, из которой они произрастают.

**В** *А вот с мыслью «ни одного калеку выращивать не следует» согласиться, думается, нельзя. Это негуманно! Знаю одну мать, которая вот уже 30 лет ухаживает за абсолютно больным, лежащим, практически неговорящим сыном и не тяготится этим. «Мать должна любить ребенка, каким бы он ни был», — говорит она. Мне кажется, что эта женщина совершает материнский подвиг и заслуживает великой благодарности и даже преклонения.*

*Удивило также существующее ограничение в количестве детей, которые может иметь семья.*

10. Относительно выращивания новорожденных детей и отказа от их выращивания пусть будет закон: ни одного калеку выращивать не следует. Что же касается числа детей, то в том случае, если установившиеся обычаи воспрещают отказ от выращивания кого-либо из новорожденных (а ведь количество деторождений строго определено), он и не должен иметь место. Если же у состоящих в супружеском сожитии должен родиться ребенок сверх этого положенного числа, то следует прибегнуть к аборт, прежде чем у зародыша появится чувствительность и жизнь; граница между дозволенным и недозволенным будет зависеть от наличия чувствительности и жизни.

11. После того как установлен тот начальный возраст для мужчины и женщины, с которого им следует вступать в брачное сожитие, должно определить и тот предельный срок, до которого им подобает в интересах государства производить потомство. Дети незрелых родителей, так же как и слишком молодых, рождаются и в физическом и в умственном отношении несовершеннолетними, а дети престарелых родителей — слабыми. Поэтому предел следует определить, сообразуясь с порой расцвета умственных сил. Этой поры большинство людей, по указанию некоторых поэтов, измеряющих человеческую жизнь по семилетиям, достигает в возрасте около пятидесяти лет. 12. Таким образом, кто переступит этот возраст на четыре-пять лет, тот должен отказаться от явного деторождения и может продолжать в остальное время жизни всту-

**NB** *От уж как верно, четко и строго выражена мысль: о неверности супругов. И несоблюдение этого правила должно караться бесчестьем. Если бы это правило соблюдалось у нас, насколько бы меньше было несчастных детей, неполных семей и несчастных женщин.*

---

пять в половую связь лишь ради здоровья или по какой-либо подобной причине. Что же касается посторонних связей мужа или жены, то такие связи нигде и никоим образом вообще не должны считаться благопристойными, пока люди являются и называются законными супругами. И если кто-нибудь будет изобличен в том, что он так поступает в течение периода деторождения, то он должен подвергнуться бесчестью в качестве кары, соответст-

вующей его проступку.

XV 1. После того как дети родились, следует, нужно полагать, произвести большой отбор пищи в смысле ее качества в целях укрепления их телесных сил. Наблюдения над другими живыми существами, равно как и над племенами, ставящими своей главной заботой развитие воинственных наклонностей, показывают, что питание, богатое молоком, является наиболее благоприятным для такого рода развития, а исключение вина предотвращает появление болезней. 2. Полезны также движения, поскольку они вообще совместимы с таким ранним возрастом. Чтобы избежать возможных при этом вывихов нежных членов тела, некоторые племена пользуются и в настоящее время механическими приспособлениями, предохраняющими тела малышей от повреждений. Полезно тотчас же, с малых лет, приучать детей к холоду: это самое подходящее средство и для поддержания здоровья, и для подготовки к перенесению воинских трудов. Поэтому у многих варваров существует обычай окунать новорожденных детей в холодную реку; другие племена, например кельты, завертывают детей в холодные одеяла. 3. Вообще ко всему, к чему возможно приучить ребенка, лучше приучать его сразу же, с самого начала, но приучать постепенно. Детский организм благодаря имеющейся и в нем теплоте вполне способен закаляться и хорошо переносить холод. Итак, вот какие и подобные им заботы полезно прилагать к детям в начальный период.

4. В следующем затем возрасте, до пяти лет, когда не годится еще ни начинать обучать ребенка чему-нибудь, ни обременять его какой-либо работой, чтобы все это не могло помешать его росту, следует позволять ему столько движения, сколько потребно для того, чтобы тело не оставалось в бездействии; для этой цели следует пользоваться как другими средствами, так и играми; однако эти игры должны соответствовать достоинству свободнорожденного человека, не слишком утомлять ребенка и не быть разнузданными.

5. Что касается рассказов и мифов, которые уместно слушать в таком возрасте, то об этом надлежит заботиться тем должностным лицам, которые зовутся педономами. Все это должно слу-

жить как бы преддверием для последующих занятий; поэтому и игры должны подражать будущим серьезным занятиям. 6. Совершенно неосновательно некоторые законодатели запрещают детям громкий крик и плач — то и другое содействует их росту, так как является для тела своего рода гимнастикой: задерживание дыхания развивает силу у работающих, а это бывает и с детьми, когда они надрываются криком. Педономам следует наблюдать вообще за тем, чтобы дети как можно меньше оставались в обществе ра-

**В** *Принимаем мы и советы по поводу организации питания, и по поводу закаливания детей. Представляет интерес и совет, что до семи лет дети должны воспитываться в домашней обстановке, хотя, увы, ему в наше время весьма трудно следовать.*

---

бов; в этом возрасте и до семи лет дети должны воспитываться в домашней обстановке. 7. Разумно отстранять от ушей и глаз детей, даже в таком возрасте, все то, что не соответствует достоинству свободнорожденного человека. Да и вообще законодатель должен удалить из государства сквернословие, как и кое-что другое (потому что из привычки сквернословить развивается и склонность к совершению дурных поступков): в особенности у молодых,

чтобы они не говорили сами и не слышали от них чего-либо подобного. Если же обнаружится, что кто-нибудь говорит или делает то, что запрещено, то человека свободнорожденного, но не зачисленного еще в сисситии, следует подвергать бичеванию, а если он уже старше этого возраста, то подвергать его бесчестью, недостойному свободного человека, из-за его рабского поведения.

8. Раз мы не допускаем в государстве подобных слов, то, очевидно, не позволяем также смотреть непристойные картины или представления. Итак, должностные лица обязаны заботиться о том, чтобы никакая статуя или картина не представляла собой воспроизведения таких действий, за исключением только тех случаев, когда закон допускает непристойности в культе известных божеств; воздавать поклонение этим богам закон, впрочем, дозволяет лишь людям, достигшим определенного возраста, притом и за себя, и за детей, и за жен.

9. Законом должно быть воспрещено молодым людям присутствовать в качестве зрителей на представлениях ямбов и комедий до тех пор, пока они не достигнут возраста, в котором им дозволено принимать участие в сисситиях и пить чистое вино, а полученное ими воспитание сделает всех невосприимчивыми к проистекающему отсюда вреду. Теперь мы обо всем этом говорим мимоходом; позднее нужно будет подробнее остановиться на этом вопросе, разобравшись в нем, и точнее определить, следует ли вообще воспретить или дозволить это и как дозволить. Пока мы затронули этот вопрос в той степени, в какой это представлялось необходимым. 10. Впрочем, может быть, трагический актер Феодор неплохо высказывался в таком роде, что он никогда не дозволял ни одному актеру, даже и из числа посредствен-

**В** *Требование «удалить из государства сквернословие, потому что из привычки сквернословить развивается и склонность к совершению дурных поступков, в особенности у молодежи», настолько справедливо и точно, что хотелось бы, чтобы оно немедленно было внедрено в нашу жизнь. То же самое относится и к требованию запретить смотреть непристойные картины и представления. Причем и ограничение возраста определено очень разумно: до тех пор, пока дети не достигнут возраста и состояния, когда полученное воспитание сделает их невосприимчивыми к протекающему отсюда вреду. Действительно, очень близка мне мысль о том, что должно молодежь оберегать от соприкосновения со всем дурным, в особенности с тем, в чем есть хоть что-либо низменное или разлагающее нравственность.*

*Ну и, наконец, согласимся с заключительным выводом: всякое искусство в воспитании имеет целью восполнить то, чего недостает от природы.*

---

ных, выступать ранее его, так как зрители свыкаются с теми звуками, какие они слышали сначала. То же самое может быть приложимо и к нашему общению с людьми и с окружающими нас предметами: мы всегда больше любим наши первые впечатления. Поэтому должно и молодежь оберегать от соприкосновения со всем дурным, в особенности с тем, в чем есть что-либо низменное или разжигающее ненависть.

По истечении пятилетнего возраста следующие два года, до семи лет, дети должны уже присутствовать на уроках по тем предметам, которые им потом самим придется изучать.

11. Воспитание должно быть разделено в соответствии с двумя возрастами: от семилетнего возраста до наступления половой зрелости и от наступления половой зрелости до двадцати одного года. Те, кто делит возрасты по семилетиям, рассуждают по большей части не плохо, но все же и при этом делении следует соотноситься с природой. Ведь всякое искусство и воспитание имеет целью восполнить то, чего недостает от природы. Итак, прежде всего надлежит рассмотреть, следует ли устанавливать правила для детей, затем — полезнее ли вручать заботу о них государству или же оставлять частным лицам (что бывает и теперь в большей части государств) и, наконец, в-третьих, в чем эта забота должна выражаться.

## КНИГА ВОСЬМАЯ

11. Едва ли кто-нибудь будет сомневаться в том, что законодатель должен отнестись с исключительным вниманием к воспитанию молодежи, так как в тех государствах, где этого нет, и самый государственный строй терпит ущерб. Ведь воспитание должно соответствовать каждому государственному строю; свойственный каждому государственному строю характер обыкновенно служит и сохранению строя, и с самого начала — его установлению, как, например, демократический характер — демократии,

олигархический — олигархии; и всегда лучший характер обеспечивает лучший вид строя. 2. Далее, все способности и искусства требуют для применения их к соответствующей им работе предварительного воспитания и предварительного приучивания. Очевидно, все это необходимо и для деятельности в духе добродетели. А так как государство в его целом имеет в виду одну конечную цель, то, ясно, для всех нужно единое и одинаковое воспитание, и забота об этом воспитании должна быть общим, а не частным делом, как теперь, когда всякий печется о своих детях частным образом и учит частным путем тому, что ему вздумается. Что имеет общий интерес, этим следует и заниматься совместно. Не следует, кроме того, думать, будто каждый гражданин сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству, потому что каждый из них является частицей государства. И забота о каждой частице, естественно, должна иметь в виду попечение о целом. 3. В этом отношении можно одобрить лакедемонян: они проявляют очень большую заботу о воспитании детей, и оно носит у них общественный характер.

**В** *Читаешь рассуждения Аристотеля о разногласиях по поводу практики воспитания, и в который раз удивляешься созвучию мыслей того далекого времени нашим дням. Почти 23 века минуло, а люди все спорят о том, какова же цель воспитания — развитие умственных способностей или нравственных качеств. Ответ, очевидно, однозначен: развитие нравственных качеств. Во-первых, человек знающий, но не обладающий должными нравственными качествами, при определенных условиях может принести значительно больше вреда, чем пользы. Во-вторых, безотносительно науки, в жизни, в общении человек, обладающий высокой нравственностью, будет более счастлив сам и сделает счастливыми людей, которые его окружают: семью, друзей, коллег, чем человек*

Итак, ясно, что должны существовать законы, касающиеся воспитания, и последнее должно быть общим. Нельзя оставить невыясненным, что вообще представляет собой воспитание и как оно должно осуществляться. В настоящее время существует разногласие по поводу практики воспитания: не все согласны в том, чему должны учиться молодые люди и в целях развития в них добродетели, и ради достижения наилучшей жизни: не выяснена также и цель воспитания — развитие ли умственных способностей или нравственных качеств. 4. Из-за характера обычного воспитания и обсуждение воспитания является беспорядочным, и остается совершенно невыясненным, нужно ли упражнять в том, что пригодно в практической жизни, или в том, что направлено к добродетели, или, наконец, в том, что относится к отвлеченному знанию. Каждый из приведенных взглядов имеет своих защитников. Не пришли также ни к какому соглашению и насчет того, что же ведет к добродетели. Так как далеко не все ценят одну и ту же добродетель, то, естественно, расходятся и по вопросу об упражнении в ней.

*только знающий. В-третьих, человек хорошо воспитанный сам ценит знание и стремится к нему. И, наконец, в-четвертых, хотя известно, что образование есть обучение плюс воспитание, все-таки развитие умственных способностей — прерогатива обучения. А главная цель воспитания — формирование и развитие нравственных качеств.*

---

людей непригодными для применения добродетели и для связанной с нею деятельности. Оттого мы и называем ремесленными такие искусства и занятия, которые исполняются за плату: они лишают людей необходимого досуга и принижают их.

2. Из числа свободных наук свободнорожденному человеку некоторые можно изучать только до известных пределов; чрезмерно же ревностное занятие ими с целью тщательного изучения их причиняет указанный выше вред.

Велико различие в том, с какой целью кто-либо что-нибудь делает или изучает. Если это совершается для себя или для друзей либо ради добродетели, то оно достойно свободнорожденного человека; но делающий это же для чужих зачастую может показаться поступающим подобно поденщику и рабу. Распространенные ныне предметы обучения, как уже замечено выше, служат обоим названным целям.

**NB** *Нет необходимости оспаривать выдвинутые для обучения четыре предмета: грамматика, гимнастика, музыка и рисование, если только считать, что под грамматикой подразумевается целый ряд предметов, полезных в жизни и имеющих большое практическое применение. Безусловно, необходима и гимнастика, хотя не только потому, что она способствует развитию мужества, но и потому, что занятия физической культурой укрепляют здоровье. Однако согласимся с автором, что занятия физической культурой должны быть организова-*

II 1. Совершенно очевидно, что из числа полезных предметов должны изучаться те, которые действительно необходимы, но не все. Поскольку все занятия делятся на такие, которые приличны для свободнорожденных людей, и на такие, которые свойственны несвободным, то, очевидно, следует участвовать лишь в тех полезных занятиях, которые не обратят человека, участвующего в них, в ремесленника. Ремесленными же нужно считать такие занятия, такие искусства и такие предметы обучения, которые делают тело и душу свободнорожденных лю-

дей непригодными для применения добродетели и для связанной с нею деятельности. Оттого мы и называем ремесленными такие искусства и занятия, которые исполняются за плату: они лишают людей необходимого досуга и принижают их.

3. Обычными предметами обучения являются четыре: грамматика, гимнастика, музыка и иногда рисование. Грамматика и рисование изучаются как предметы, полезные в житейском обиходе и имеющие большое практическое применение; гимнастикой занимаются потому, что она способствует развитию мужества. Относительно же музыки может, пожалуй, возникнуть сомнение, так как теперь музыкой занимаются большей частью только ради удовольствия. Но предки наши поместили музыку в число общеобразовательных предметов потому, что сама природа, как на это было неоднократно указано, стремится доста-

*ны в меру, потому что прав автор, утверждая, что «физическое напряжение прелятствует развитию ума, напряжение умственное, развитию тела».*

---

почтен деятельности, то, наконец, возникает вопрос, чем этот досуг нужно заполнить. Разумеется, не игрой, ибо в таком случае она неизбежно оказалась бы конечной целью нашей жизни. Раз это невозможно и играм следует скорее уделить место в промежутках между нашими занятиями (ведь трудящемуся потребен отдых, а игра и существует ради отдохновения, всякого же рода деятельность сопряжена с трудом и напряжением), то вследствие этого следует вводить игры, выбирая для них подходящее время, как бы давая их в качестве лекарства, ведь движение во время игр представляет собой успокоение души и благодаря удовольствию отдохновение. 5. Но досуг, очевидно, включает уже в самом себе и удовольствие, и счастье, и блаженство, и все это выпадает на долю не занятых людей, а людей, пользующихся досугом. Ведь занимающийся чем-либо занимается этим ради чего-либо, так как цель им еще не достигнута, между тем как счастье само по себе есть цель, и оно соединяется, в представлении всех людей, не с огорчением, а с удовольствием. Однако это удовольствие не для всех одно и то же, но для каждого по-своему, в соответствии с его свойствами — наилучший человек предпочитает наилучшее удовольствие и проистекающее из прекраснейших источников. Отсюда ясно, что для умения пользоваться досугом в жизни нужно кое-чему учиться, кое в чем воспитаться и как это воспитание, так и это обучение заключают цель в самих себе, тогда как обучение, необходимое для применения в деловой жизни, имеет в виду другие цели.

6. Поэтому и наши предки поместили музыку в число воспитательных предметов не как предмет необходимый (ничего такого в ней нет) и не как общепользительный, вроде грамотности, которая нужна и для ведения денежных дел, и для домоводства, и для научных занятий, и для многих отраслей государственной деятельности. И от рисования, видимо, получается польза — способность лучше оценивать произведения искусства, как, в свою очередь, гимнастика служит укреплению здоровья и развитию телесных сил (ничего подобного занятия музыкой не дают). Поэтому остается принять одно — что музыка служит для заполнения нашего досуга, ради чего ее, очевидно, и ввели в обиход воспитания. В самом деле, в чем, как думают, заключается развлечение свободнорожденных людей, — к этому и относят музыку. Поэтому и Гомер сочинил такой стих: «Только его одного приглашать надлежит к богатому пиру»; а перечислив некоторых

других, он говорит: «Кто приглашает певца, который всех услаждает». В другом месте Одиссей говорит, что наилучшим времяпрепровождением бывает такое, когда во время веселья людей «гости в домах рядом по чину сидят, песнопевцу внимают».

III 1. Итак, ясно, что имеется и такого рода воспитание, которое родители должны давать сыновьям не потому, чтобы оно было практически полезно или необходимо для них, но потому, что оно достойно свободнорожденного человека и само по себе прекрасно. Входит ли в круг этого воспитания один предмет, или их несколько, и каковы они, и как должны быть поставлены, — обо всем этом мы скажем впоследствии. Теперь же из наших предварительных указаний достаточно выяснилось, что уже и древние свидетельствуют в пользу нашего мнения об обычных предметах воспитания: пример музыки делает это ясным. Сверх того, детей следует обучать общепользным предметам не только ради пользы — таково, например, обучение грамоте, но и потому, что благодаря этому обучению возможно бывает сообщить им ряд других сведений.

2. Так обстоит дело и с рисованием: и его изучают не ради того, чтобы не ошибаться при своих собственных покупках и не подвергаться обману при купле и продаже домашней утвари и художественных изделий, но, скорее, потому, что оно развивает глаз при определении телесной красоты. Вообще, искать повсюду лишь одной пользы всего менее приличествует людям высоких душевных качеств и свободнорожденным.

Ясно, что в деле воспитания развитие навыков должно предшествовать развитию ума и что физическое воспитание должно предшествовать воспитанию умственному. Отсюда следует, что мальчиков должно отдавать в руки учителей гимнастики и педотрибов: первые приведут в надлежащее состояние их тело, а вторые привьют им ловкость.

3. Среди государств, которые в настоящее время очевидно прилагают всего более забот о воспитании детей, некоторые стремятся выработать у них атлетическое телосложение и калечат фигуру детей, мешая естественному росту; лакедемоняне в такую ошибку не впали, зато постоянными тяжелыми упражнениями они делают детей звероподобными, как будто это более всего полезно для развития мужества. Однако, как на это часто указывалось, не следует направлять все свои заботы к одной, и преимущественно к этой, цели; впрочем, даже если они и стремятся только к этой цели, то, во всяком случае, ничего не достигают. Ведь ни у животных, ни у варварских племен мы не замечаем, чтобы храбрость непременно сопутствовала самым диким из них; напротив — скорее, более кротким и тем, которые похожи на львов. 4. Есть много племен, которые питают склонность к убийствам и людоедству. Таковы ахейцы и гениохи, обитающие на берегах Понта, и некоторые другие племена из живущих на материке — одни в равной степени с названными, другие — в большей;

все это племена разбойничьи, но храбростью вовсе не обладают. Да и о самих лакедемонянах мы знаем, что, пока они ревностно занимались тяжелыми упражнениями, они превосходили прочих, а теперь и по части гимнастических состязаний, и в военных делах они уступают другим. Ведь лакедемоняне отличались от других не тем, что они упражняли свою молодежь указанным выше образом, но единственно тем, что они закаляли ее против тех, кто не закалял. 5. Отсюда следует, что первую роль должно играть прекрасное, а не дикоживотное. Ведь ни волк, ни какой-либо другой дикий зверь не вступил бы в опасную борьбу ради прекрасного, но, скорее, только доблестный муж. Однако те, которые слишком ретиво направляют детей в эту сторону и оставляют их невоспитанными по части того, что необходимо для жизни, в действительности делают из них ремесленников; они делают их полезными для жизни в государстве только в одном отношении, но и в этом отношении, как показывают наши соображения, хуже других. Судить обо всем этом нужно не по обстоятельствам прошлого, а по обстоятельствам настоящего: теперь у них есть соперники по части воспитания, а раньше не было.

IV 1. Итак, можно считать общепризнанным, что необходимо обучать гимнастике, а также и то, как это обучение должно быть поставлено. До наступления половой зрелости следует вводить более легкие гимнастические упражнения; совершенно исключаются насильственное откармливание и непосильные работы, чтобы ничто не мешало физическому росту. Важное свидетельство в пользу того, что эти меры могут задержать развитие физических сил, можно почерпнуть из списков победителей на Олимпийских состязаниях: там редко встретишь двух-трех одних и тех же людей, одержавших победы в бытность их взрослыми мужчинами и детьми. Это объясняется тем, что молодые люди от постоянных непосильных гимнастических упражнений теряют свои силы. 2. После того как по достижении возмужалости три года будут посвящены обучению прочим предметам, уместно в следующий возрастной период подвергать трудам и принудительному питанию. Во всяком случае, не следует одновременно заставлять слишком напряженно работать и умственно и физически: напряжение в том и другом отношении производит, естественно, диаметрально противоположное действие: физическое напряжение препятствует развитию ума, напряжение умственное — развитию тела.

3. Что касается музыки, то мы уже и ранее кое-что разобрали, но и теперь будет вполне уместно, возвратившись к ней, продолжить наше исследование, чтобы оно послужило основой для суждений тех, кто пожелал бы высказывать суждения о ней.

Не легко точно определить, в чем заключается значение музыки, ради чего следует ею заниматься — ради ли развлечения и отдыха, подобно тому как мы предаемся сну и участвуем в пирушках (ведь последние сами в себе не преследуют никакой серьезной цели, но они приятны и гонят прочь заботы, как говорит

Еврипид; поэтому некоторые и ее ставят на одну линию со сном и пирушками и прибегают к этим занятиям, т.е. спать, пить и заниматься музыкой, для одной к той же цели, присоединяя сюда также и танцы). 4. Или же, скорее, следует думать, что музыка ведет к добродетели и что она способна, подобно тому как гимнастика оказывает влияние на физические качества, оказать воздействие на нравственный склад человека, развивая в нем умение правильно радоваться; или — и это было бы третьим вопросом, который следует поставить, — она заключает в себе нечто такое, что служит для пользования досугом и для развития ума?

**В** *Обратила внимание на слова: «Когда учатся, то не играют, напротив, учение связано с огорчением». Мы же часто, наоборот, пытаемся опровергнуть первую часть тезиса. Даже термин теперь такой есть: учимся играя. И мы все больше стремимся ввести игру в практику обучения. И, может быть, это неплохо. Плохо другое: мы редко говорим детям о том, что учение связано с огорчением. А они должны это знать и понимать.*

---

Вполне ясно, что молодых людей следует воспитывать не для забавы: когда учатся, то не играют, напротив, учение связано с огорчением. Конечно, неуместно предоставлять мальчикам и тем, кто близок к ним по возрасту, возможность проводить время так, как взрослые, ведь тому, что несовершенно, не подобает то, что составляет высшую цель. 5. Могло бы, пожалуй, показаться, что то, чем занимаются всерьез мальчишки, послужит для них средством развлечения, когда они станут мужчинами и созреют. Но если это так, то ради чего следовало бы мальчикам обучаться музыке, а не наслаждаться музыкой и знакомиться с ней в чужом исполнении, подобно персид-

ским и индийским царям? Тем более что лучше будет исполнять те, кто избрал это своим делом и ремеслом, нежели те, кто занимается лишь столько времени, сколько это потребно в целях усвоения. И если мальчишки сами основательно занимаются музыкой, то их следовало бы также обучать поварскому искусству. Но это было бы нелепостью.

6. Точно так же еще вопрос, служит ли музыка к облагораживанию нравов. И почему опять-таки мальчишки должны изучать музыку сами, а не слушая других, должным образом радоваться и высказывать правильные суждения, подобно лакедемонянам? Хотя сами они музыке не обучаются, все-таки они, как говорят, могут правильно судить о том, какие песни хороши и какие нехороши. То же самое замечание можно сделать и в том случае, если признать, что музыка должна служить для украшения и развлечения, подобающего свободнорожденным людям. Зачем им нужно обучаться, а не наслаждаться при исполнении другими?

7. Можно привлечь к рассмотрению существующее у нас представление о богах: у поэтов Зевс сам не поет и не играет на кифаре. Больше того, кто занимается этим, мы называем ремесленниками и занятия эти считаем не подобающими мужу, если

только он не навеселе и не забавляется. Но, может быть, нам следует еще вернуться к этому впоследствии.

У 1. Первая задача заключается в следующем: должно или не должно помещать музыку в число предметов воспитания? И какое из трех вызвавших разногласия значений она имеет: есть ли она предмет воспитания, забава или способ времяпрепровождения? С полным основанием можно отнести ее ко всему этому, и всему этому она, очевидно, причастна. Ведь забава имеет своим назначением дать отдых, а отдых должен быть обязательно приятным, так как он служит неким лекарством против огорчения, причиняемого трудами; и времяпрепровождение должно заключать в себе не только прекрасное, но и приятное, потому что счастье состоит именно в соединении того и другого. Музыку же все мы относим к числу очень приятных вещей, сопровождается ли она пением или нет. 2. И Мусей говорит, что «смертным петь — всего приятней». Поэтому музыку как средство увеселять с полным основанием допускают в такие собрания, куда люди сходятся и где развлекаются. Таким образом, уже с этой точки зрения можно утверждать, что она должна служить предметом воспитания для молодежи. Как все безвредные улады, она не только соответствует высшей цели, но и доставляет отдохновение. А так как людям очень редко удается достигнуть высшей цели своего существования, отдыхают же они часто и прибегают к забавам не ради высшей цели, но и ради удовольствия, то, пожалуй, полезно находить полное отдохновение в удовольствии, доставляемом музыкой.

3. Встречаются люди, для которых забава служит высшей целью; ведь эта цель, пожалуй, заключает в себе некое удовольствие; стремясь к этому удовольствию, люди принимают за него случайное наслаждение, потому что и оно имеет некоторое сходство с высшей целью человеческой деятельности. Ведь высшая цель предпочитается не ради того, что сулит благо в будущем; точно так же и упомянутые удовольствия не должны быть ради чего-либо, что еще предстоит, но ради того, что уже произошло, например для отдохновения от трудов и облегчения горестей. Итак, здесь можно с полным правом усматривать ту причину, которая побуждает людей стремиться найти счастье при помощи случайных удовольствий.

4. Однако не только по этой одной причине прибегают к музыке, но и потому, что она, по-видимому, приносит пользу при отдыхе. Тем не менее нужно еще рассмотреть, является ли такая польза от музыки лишь случайной, или сущность ее оказывается более ценной в сравнении с указанным применением; не должна ли музыка, помимо того, что она доставляет обыкновенное удовольствие — это чувство испытывается всеми (так как музыка дает физическое наслаждение, почему слушание ее и любо людям всякого возраста при всяком характере), — производить свое действие на нравы и душу. Это стало бы очевидным, если бы бы-

**В** *Последние разделы книги восьмой посвящены рассуждениям о музыке и, в первую очередь, в который раз заставляют восхищаться широтой знаний и глубиной познания разных предметов древнего философа. Все, о чем он ведет речь, представляет интерес и несет практическую пользу, в том числе и советы по поводу того, какую музыку надо выбирать в деле воспитания, «руководствуясь тремя правилами: держаться середины, возможного и пристойного».*

ло доказано, что она оказывает влияние на наши нравственные качества.

5. Что так бывает на самом деле, доказывают помимо многого другого, особенности песни Олимпа; они, по общему признанию, наполняют наши души энтузиазмом, а энтузиазм есть возбуждение нравственной части души. Даже слушая подражания, хотя бы без сопровождения их мелодией и ритмом, все проникаются соответствующим настроением. Музыка относится к области приятного. Добродетель же, со своей стороны, состоит в надлежащей радости, любви и ненависти, и, очевидно, ничего не следует так ревностно изучать и ни к чему не должно в такой степени привыкать, как к тому, чтобы уметь правильно судить о

благородных характерах и прекрасных поступках и достойно радоваться тем и другим. 6. Ритм и мелодия содержат в себе более всего приближающиеся к действительности отображения гнева и кротости, мужества и воздержности и всех противоположных им свойств, а также и прочих нравственных качеств (это ясно и из опыта: когда мы воспринимаем ухом ритм и мелодию, мы изменяемся в душе). Привычка же испытывать огорчение или радость при восприятии того, что подражает действительности, ведет к тому, что мы начинаем испытывать те же чувства и при столкновении с действительностью. Кто, например, глядя на чье-нибудь изображение, испытывает радостное чувство не по какой-либо другой причине, а именно из-за данного внешнего образа, тому, конечно, приятно будет и встретиться лицом к лицу с человеком, на чье изображение он смотрит. 7. Во всем остальном, что воспринимается органами чувств, например в том, что доступно нашему осязанию и вкусу, не имеется никакого подобия нравственного состояния. В том, что воспринимается нашим зрением, это подобие оказывается лишь в незначительной степени: здесь мы имеем только внешний вид предмета, и он лишь в незначительной степени и далеко не у всех вызывает соответствующее переживание; к тому же здесь нет нравственных переживаний, но рисунки и краски являются скорее внешними отображениями нравственных переживаний, поскольку последние отражаются на внешнем виде человека, охваченного возбуждением. Тем не менее в той мере, в какой можно придавать значение тому, на что мы смотрим, молодежи следует смотреть не на картины Павсона, а на картины Полигнота или на произведения какого-либо иного живописца или ваятеля, который умеет выразить нравственный характер изображенного лица.

8. Напротив, что касается мелодий, то уже в них самих содержится подражание нравственным переживаниям. Это ясно из следующего: музыкальные лады существенно отличаются один от другого, так что при слушании их у нас является различное настроение, и мы не одинаково относимся к каждому из них; так, слушая один лад, например так называемый миксолидийский, мы испытываем более скорбное и сумрачное настроение; слушая другие, менее строгие лады, мы размягчаемся; иные лады вызывают у нас преимущественно среднее, уравновешенное настроение; последним свойством обладает, по-видимому, только один из ладов, именно дорийский; фригийский лад действует на нас возбуждающим образом. 9. Обо всем этом прекрасно говорят те, кто рассматривал с философской точки зрения эти вопросы воспитания, — теоретические соображения они подкрепляют самими фактами. То же самое приложимо и к ритмам: одни имеют более спокойный характер, другие — подвижный; из этих последних одни отличаются более грубыми движениями, другие — более благородными.

**В** *Несколько слов по поводу музыки и ее места в воспитании. Согласимся с автором, что музыка — и предмет воспитания, и забава, и способ времяпрепровождения. Но на первое место поставим предмет воспитания, так как музыка оказывает влияние на нравственные качества человека, более того, она их порой формирует. А раз мы считаем, что музыка способна оказывать воздействие на нравственную сторону души, то, согласимся с Аристотелем, она должна быть включена в число предметов воспитания молодежи.*

Из сказанного ясно, что музыка способна оказывать воздействие на нравственную сторону души; и раз музыка обладает такими свойствами, то, очевидно, она должна быть включена в число предметов воспитания молодежи. 10. Обучение музыке подходит к самой природе этого возраста: в молодом возрасте люди не выносят по доброй воле что-либо неприятное, а музыка по своей природе принадлежит к тому, что доставляет удовольствие. Да и у гармонии и ритмики существует, по-видимому, какое-то сродство, почему многие из философов и утверждают, что душа есть гармония, а некоторые — что она носит гармонию в себе.

VI 1. Теперь надлежит решить вопрос, оставленный нами ранее без ответа: должны ли дети обучаться музыке таким образом, чтобы сами они умели петь и играть на музыкальных

инструментах, или не должны? Не может подлежать сомнению, что для развития человека в том или ином направлении далеко не безразлично, будет ли он сам изучать на практике то или иное дело; ведь невозможно или, во всяком случае, трудно стать основательным судьей в том деле, в выполнении которого сам не участвовал. С другой стороны, и дети должны иметь какое-нибудь занимательное дело, и в этом отношении нужно считать прекрасным изобретением ту погрешку Архита, которую дают ма-

лым детям, чтобы они, занимаясь ею, не ломали ничего из домашних вещей: ведь то, что молодо, не может оставаться спокойным. Итак, если погремушка Архита подходит для малых детей, то такой же погремушкой в воспитании более взрослых мальчиков является обучение музыке. Из приведенных соображений ясно, что музыкальное воспитание должно быть устроено таким образом, чтобы воспитываемые изучали музыку на практике.

2. Нетрудно определить, что подходит и что не подходит для соответствующего возраста, и вместе с тем легко опровергнуть тех, кто утверждает, будто занятие музыкой свойственно ремесленникам. Прежде всего, чтобы уметь судить о деле, нужно самому уметь его делать, а потому и люди должны, пока они молоды, сами заниматься этим делом; когда они станут старше, они должны оставить эти занятия, зато они будут в состоянии судить о прекрасном и испытывать надлежащее удовольствие благодаря урокам, полученным ими в молодости.

Упрек же, который делают некоторые, будто занятие музыкой обратит людей в ремесленников, нетрудно опровергнуть — нужно только исследовать, до какого предела люди, воспитываемые в целях усвоения ими политической добродетели, должны заниматься практическим изучением музыки, с какими мелодиями и с какими ритмами они должны ознакомиться, также на каких инструментах они должны обучаться играть, так как и это последнее, конечно, не безразлично. В этом заключается опровержение упомянутого упрека, потому что нельзя отрицать и того, что некоторые виды музыки производят указанное действие.

Ясно, что занятия музыкой не должны служить помехой для последующей деятельности человека и не должны обращать его в физическом отношении в ремесленника, делать его негодным для исполнения военных и гражданских обязанностей, как для практического упражнения в них в настоящем, так и для усвоения их в будущем. Это может быть достигнуто при обучении музыке, если молодые люди не будут напряженно заниматься ею с целью принимать участие в профессиональных состязаниях и если они не будут усваивать то причудливое и излишнее, что в настоящее время проникло в исполнение на музыкальных состязаниях, а оттуда перешло и в музыкальное воспитание. Но, за исключением этого, нужно дать возможность молодым людям наслаждаться красотой мелодии и ритма, не довольствоваться лишь тем наслаждением, какое дается музыкой вообще и какое способны испытывать даже некоторые из животных, а также вся масса рабов и слуг.

5. Из всего сказанного ясно и то, какими инструментами следует пользоваться. В воспитание не следует допускать ни флейту, ни какой-либо другой инструмент, на котором играют профессиональные музыканты, вроде кифары или чего-либо подобного; нужно взять из инструментов такие, которые помогают стать хорошими слушателями как при музыкальном, так и при другом

воспитании. К тому же флейта — инструмент, не способный воздействовать на нравственные свойства, а способствующий оргиастическому возбуждению, почему и обращаться к ней надлежит в таких случаях, когда зрелище скорее оказывает на человека очистительное действие, нежели способно его чему-либо научить. Добавим к этому еще и то, что игра на флейте создает помеху в деле воспитания, так как при ней бывает исключена возможность пользоваться речью. Поэтому наши предки с полным основанием запретили употребление флейты как у молодежи, так и у свободнорожденных людей вообще, хотя первоначально они ею пользовались.

6. Получив благодаря увеличению благосостояния большой досуг и возможность воспарять в большей степени к добродетели, они, отчасти еще ранее, в особенности же после Персидских войн, преисполнившись гордости после совершенных подвигов, ухватились за изучение всякого рода предметов, ревностно, но без разбора выискивая их. Поэтому они и ввели в круг школьного воспитания игру на флейте. И в Лакедемоне какой-то хорег сам играл на флейте для поставленного им хора, а в Афинах флейта была в таком ходу, что на ней умело играть едва ли не большинство свободнорожденных людей. Это ясно видно из той картины, которую посвятил Фрасипп, поставивший хор для Экфаптида. 7. Впоследствии, однако, на основании полученного опыта флейта была выведена из употребления, после того как научились лучше судить о том, что направляет к добродетели и что к ней не направляет. Ту же участь испытали и многие другие старинные инструменты, как, например, пектиды, барбиты и вообще те инструменты — семиугольники, треугольники, самбики, игра на которых щекочет чувства слушателей, и все те, которые требуют умения действовать руками.

8. Очень остроумен сочиненный древними миф о флейтах. Рассказывают, что Афина, изобретя флейту, отбросила ее в сторону. Недурное объяснение придумано было этому, а именно будто богиня поступила так в гневе на то, что при игре на флейте лицо принимает безобразный вид. Настоящая же причина, конечно, заключается в том, что обучение игре на флейте не имеет никакого отношения к умственному развитию, Афине же мы приписываем и знание, и искусство.

VII 1. Итак, мы исключаем профессиональное обучение как по части инструментов, так и по части исполнения. Под профессиональным мы понимаем такое обучение, которое готовит для выступления в состязаниях, ведь при этом исполнитель занимается музыкой не ради своего усовершенствования в добродетели, но для удовольствия слушателей, притом удовольствия грубого; поэтому мы и считаем такие занятия делом не свободнорожденных людей, а наемников; эти исполнители обращаются в ремесленников, потому что цель, которую они имеют в виду, негодная. Грубость зрителей вызывает изменение самого характера

музыки, так что и сами профессиональные исполнители, подлаживаясь под вкусы зрителей, претерпевают изменения и со стороны своих внутренних качеств, и со стороны телодвижений.

2. Остается рассмотреть вопрос о музыкальных ладах и ритмах как вообще, так и в приложении к воспитанию — следует ли пользоваться всеми ладами, всеми ритмами, или нужно делать между ними различие. Далее, установим ли мы и для тех, кто занимается воспитанием юношества, то же разграничение, или здесь нужно какое-нибудь иное, третье разграничение. Ведь музыка, как мы видим, состоит из мелодии и ритмов, и не следует упускать из виду, какое действие оказывает каждая из этих составных частей в деле воспитания; какая музыка заслуживает в этом отношении предпочтения — та ли, где хороша мелодия, или та, где хорош ритм.

3. Полагая, что некоторые из современных знатоков музыки и тех философов, которые проявляют опытность в деле музыкального воспитания, дали в большинстве случаев прекрасные ответы на поставленные нами вопросы, мы отошлим желающих обстоятельно ознакомиться с этим предметом к их работам, сами же будем рассуждать о нем теперь только с общей точки зрения и наметим лишь его основные черты. 4. Ввиду того что мы принимаем то подразделение мелодии, какое установлено некоторыми философами, различающими мелодии этические, практические и энтузиастические и определяющими природу отдельных ладов, соответствующую каждому виду этих мелодий, мы утверждаем, что музыкой следует пользоваться не ради одной цели, а ради нескольких: и ради воспитания, и ради очищения (что мы называем очищением — этого теперь мы объяснять не будем, а в сочинении «О поэтике» скажем об этом яснее); в-третьих, ради времяпрепровождения, т.е. ради успокоения и отдохновения от напряженной деятельности. 5. Отсюда ясно, что, хотя можно пользоваться всеми ладами, применять их должно не одинаковым образом. Для воспитания следует обращаться к тем ладам, которые более всего соответствуют этическим мелодиям, для слушателей же, когда музыкальное произведение исполняется другими лицами, можно пользоваться и практическими и энтузиастическими мелодиями. Ведь переживаниям, сильно действующим на душу некоторых людей, подвержены в сущности все — различие лишь в степени; примеры — состояние жалости, страха, а также энтузиазма. И энтузиастическому возбуждению подвержены некоторые люди, впадающие в него, как мы видим, под влиянием религиозных песнопений, когда эти песнопения действуют возбуждающим образом на душу и приносят как бы исцеление и очищение.

6. То же самое неизбежно испытывают и те, кто подвержен состоянию жалости и страха и вообще всякого рода переживаниям, — такое переживание свойственно всякому; все такие люди получают некое очищение и облегчение, связанное с удовольст-

ваем; точно так же песнопения очистительного характера доставляют людям безобидную радость. Поэтому такого рода ладами и соответствующими им мелодиями следует предоставить пользоваться актерам, исполняющим музыкальные партии в театре. 7. Так как зритель бывает двоякого рода, один — свободно-

**NB** *По всей видимости, уже в эпоху Аристотеля было разделение музыки на приличную и неприличную — массовую, для толпы!*

---

рожденный и образованный, другой — грубый, из ремесленников, поденщиков и тому подобных, то и для этого последнего нужно в целях предоставления ему отдыха устраивать состязания и зрелища. Подобно тому как души их отклоняются в сторону от естественного состояния, так и в музы-

кальных ладах есть отклонения, а в мелодиях наблюдается повышенное напряжение и противная природе окраска. Ведь каждый получает удовольствие от того, что свойственно его природе; поэтому и участникам состязаний следует предоставить возможность пользоваться такого рода музыкой, применяясь к такому зрителю.

8. Для воспитания же, как сказано выше, нужно пользоваться мелодиями этического характера и соответствующими им ладами. Таким ладом, как мы ранее сказали, является лад дорийский; но можно воспользоваться также и тем или иным из других ладов, если причастные к занятиям философией и к музыкальному воспитанию одобряют его. Сократ в «Государстве» Платона не прав, когда утверждает, что наряду с дорийским ладом можно оставить еще только фригийский, тем более что он из музыкальных инструментов исключает флейту. Ведь фригийский лад в ряду других занимает такое же место, какое флейта — среди музыкальных инструментов: тот и другая имеют оргиастический, страстный характер. 9. Доказательством этого служит поэзия: для выражения вакхического экстаза и тому подобных состояний возбуждения из всех инструментов преимущественно нужна флейта, а среди ладов такая поэзия для соответствующего выражения прибегает к фригийскому ладу. Дифирамб, например, по общему признанию, считается фригийским, в доказательство чего лица, занимавшиеся этим вопросом, приводят многочисленные примеры, между прочим и следующий: Филоксен, попытавшийся обработать дифирамб и мифы в дорийском ладе, оказался не в состоянии осуществить это, но, руководимый самой природой, он снова обратился к фригийскому ладу как наиболее подходящему. 10. Что касается дорийского лада, то все согласны в том, что ему свойственно наибольшее спокойствие и что он по преимуществу отличается мужественным характером. Сверх того, раз мы всегда отдаем предпочтение середине перед крайностями и, по нашему утверждению, к этой середине и должно стремиться, дорийский же лад среди прочих отличается именно этими свойствами, то ясно, что мо-

долежь надлежит воспитывать предпочтительно в дорийских мелодиях.

Существуют две цели: возможное и пристойное, и каждый человек должен преимущественно браться за то, что для него возможно и что для него пристойно. Но и это определяется возрастом человека. Так, например, людям, утомленным долгими годами жизни, не легко петь в напряженных ладах; таким людям сама природа подсказывает необходимость обратиться к песням, сочиненным в вялых ладах.

11. Вот почему основательный упрек делают Сократу некоторые знатоки музыки и по поводу того, что он исключал из воспитания вялые лады, считая их ладами опьяняющими, не в том смысле, что они способны привести человека в состояние опьянения (опьянение скорее приводит человека в вакхический экстаз), но потому, что они расслабленные. Для следующего возраста, т.е. для более старшего, следует допустить и такие лады, и соответствующие им мелодии. Но если в числе ладов имеется такой, который приличествует детскому возрасту, именно потому, что он способствует помимо воспитания развитию благовоспитанности, — а этим требованиям, по-видимому, более всего удовлетворяет лидийский лад, — то ясно, что в деле воспитания должно руководствоваться тремя правилами: держаться середины. возможного. пристойного.

**NB** *Закрыв последнюю страницу трудов Аристотеля, остро захотелось вернуться к вступительной статье к книге, которая сама по себе представляет большой интерес. Она написана живо, и в ней ярко воссоздается образ Аристотеля — педагога, который, безусловно, вызывает чувство восхищения и желание подражать. Как часто в наше время педагогам не хватает этого умения, вернее, этого качества — истинной культуры, веры в возвышенное и благородное! Ведь именно она задает духовный масштаб личности, который необходим ей во все времена. Как бы хотелось, чтобы современные ученики могли сказать, что они обязаны своему учителю тем, что живут достойно.*

---

## ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель.* Афинская полития. Государственное устройство афинян. Л., 1937.
- Аристотель.* Риторика // Античные риторика. М., 1978.
- Аристотель.* Собрание сочинений: В 4-х т. М., 1975—1983.
- Аверинцев С.С.* Античность. Вступ.ст. // Идеи эстетического воспитания: В 2-х т. М., 1973. Т.1.
- Бим-Бад Б.М.* Аристотель и Александр Великий: Материалы по политико-педагогической антропологии // Труды кафедры педагогики, истории образования и педагогической антропологии Университета РАО. Вып.4. М., 2001.
- Давыдов Ю.Н.* Искусство как социологический феномен: К характеристике эстетико-политических взглядов Платона и Аристотеля. М., 1968.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
- Зелинский Ф.Ф.* Педагогические воззрения Платона и Аристотеля. СПб. (б.г.).
- Иванов В.Г.* История этики древнего мира. Л., 1980.
- Йегер В.* Пайдейя: Воспитание античного грека (Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / Пер.с нем. М., 1997.
- Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Собр.соч. М., 1983. Т.4.
- Корнетов Г.Б.* Аристотель // Магистр, 1992, сент.
- Корнетов Г.Б.* Платон: эпоха, жизнь, учение, педагогическое наследие. Вступ.ст. // Платон. М., 2000. (Антология гуманной педагогики).
- Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М., 1993. (ЖЗЛ).
- Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция) / Пер. с фр. М., 1998.
- Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. М., 1994.
- Фохт Б.А.* Перечитывая античную классику // Педагогика, 2000, № 8.
- Чанышев А.Н.* Аристотель. М., 1981.
- Человек античности: Идеалы и реальность. Сб.ст. / Сост. В.И.Исаев. И.Л.Маяк. М., 1992.
- Юммель Ш.* Аристотель // Мыслители образования. М., 1994. Т.1.

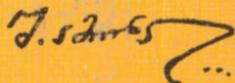
# СОДЕРЖАНИЕ

Педагогическое наследие Аристотеля. <i>Г.Б.Корнетов</i> . . . . .	5
Метафизика . . . . .	24
О душе . . . . .	34
Риторика . . . . .	57
Никомахова этика . . . . .	97
Большая этика . . . . .	153
Политика . . . . .	178
<i>Литература</i> . . . . .	223

# АНТОЛОГИЯ ГУМАННОЙ ПЕДАГОГИКИ

В «Антологии»  
используется ранее  
не применявшийся  
в практике Российского  
учебного книгоиздания  
прием фокусирования  
на страницах книги  
не всегда совпадающих  
позиций —  
автора классического  
наследия;  
составителя тома, ученого,  
излагающего свои взгляды  
во вступительной статье  
и комментариях,  
и первого читателя,  
учителя, сегодня смотрящего  
в глаза своим ученикам,  
призванного сегодня  
реализовывать **идеи**  
гуманной педагогики.

От чего зависит  
успех воспитания?  
Мы ищем методы, принципы,  
ломаем копья, творим «науку»...  
Так блуждаем в трех соснах.  
Но вдумайтесь в дошедшие  
до нас из глубины тысячелетий  
слова воспитателя  
Александра Македонского:  
«Успех воспитания зависит от  
соответствующего уклада жизни».  
Мудрость Аристотеля —  
самая точная наука.



Шалва Амонашвили